

REFLEXÃO 34

FLOSOFIA: VELHO E NOVO MUNDO

SUMÁRIO

| | |
|---|-----------|
| Editorial | 3 |
| ARTIGOS | |
| Enrique Dussel, Del descubrimiento al desencubrimiento (Hacia un desagravio historico) | 5 |
| Margaret Chatterjee, Dimensões cósmicas da arte indiana — um estudo preliminar | 16 |
| Constança Marcondes Cesar, Aproximação a Heráclito | 23 |
| Eduardo Abranches de Soveral, Uma vez mais Kant e a Metafísica — Apontamentos críticos | 34 |
| Jean Marc Gabaude, Do possibilismo Leibniziano | 39 |
| Ludmilla Perepiolkina, A escatologia em Vladimir Soloviev | 46 |
| Ramón Queralto, Naturaleza y matematica: propedeutica para un analisis epistemologico | 52 |
| Maria E. Koutlouka, A filosofia moral e política perante a evolu- ção tecnocientífica | 65 |
| José Pedro Galvão de Sousa, Leonardo Van Acker e a renova- ção da Filosofia do Direito | 73 |
| Fernando Bastos, Eudoro de Sousa e a complementaridade | 78 |
| Gabriel Lomba Santiago, A Nicarágua em questão | 82 |
| RESENHAS | 93 |

EDITORIAL

FILOSOFIA: VELHO E NOVO MUNDO

Da tradição indiana, retomada na palavra luminosa de Margaret Chatterjee; da "santa Rússia" de Soloviev, à filosofia kantiana, ao melhor dos mundos possíveis de Leibniz, à Europa científica e técnica que nos fala a partir da Grécia, no texto de Maria Koutlouka, prêmio internacional da paz e de Sevilha, na meditação de Ramón Queraltó.

Na Índia, Finlândia, Portugal, França, Grécia e Espanha, vozes filosóficas ressoam. E atravessam o Atlântico, repercutindo nos estudos sobre Heráclito, Eudoro de Sousa, Leonardo van Acker.

Eudoro e van Acker, dois europeus radicados no Brasil, aí se-meando suas palavras de mestres, símbolos dos laços entre o Velho e o Novo Mundo.

Da América Latina, falando a partir do continente e suas angústias, suas lutas e sua paixão reflexiva, Enrique Dussel medita sobre o sentido da descoberta da América e Gabriel Santiago escreve sobre a Nicarágua.

Vozes diversas, da serenidade à paixão, unidas num só amor: a Filosofia.

A Redação

DEL DESCUBRIMIENTO AL DESENCUBRIMIENTO (Hacia un desagravio histórico)

Enrique Dussel

Hace exactamente veinte años, en Munster, escribíamos unas páginas sobre lo que en ese entonces llamábamos el "ser de Latinoamérica", con toda la ambigüedad que esto pudiera contener. Al acercarnos al quinto centenario del acontecimiento ciertamente ineludible de nuestra historia de la llegada de Colón a una de nuestras islas del Mar Océano no podemos dejar de volver a penar aquel momento fundacional. La ocasión es tanto más propicia ya que, se quiera o no, la **interpretación** presente de aquel hecho pasado tiene consecuencias para el futuro. En las tensiones y hasta contradicciones de la constitución de sentido de aquel acto no se juega solamente una cierta recuperación de lo ya acontecido, se juega más bien una cierta opción teórica y práctica ante la realidad crítica latinoamericana contemporánea. Como siempre, echar una mirada hacia el pasado no deja de tener implicaciones actuales. Que España haya lanzado, y hasta un gobierno socialdemócrata, la idea de la conmemoración no deja de hacernos pensar. Y que nosotros, grupos muy diversos y de distintas naciones, vayamos tomando posiciones de las más variadas no deja de tener consecuencias no sólo teóricas, culturales o académicas, sino igualmente políticas y de cierta trascendencia aún en la vida de nuestros pueblos. Una reinterpretación, una profundización, un desencubrimiento del sentido de la llegada de Colón y los que le siguieron a nuestro continente, no podrá dejar de tener sus efectos. En esta **lucha hermenéutica**, contradicción entre interpretaciones, lo que interesa no es el brillo o espectacularidad de los discursos, sino el grado de realidad que manifiesten con respecto al sujeto práctico e histórico con el que se articula. Cada interpretación teórica tiene su correlato práctico, y por ello, al fin, es manifestación ideológica de un actor en el drama de nuestra historia.

1. LA INVENCION DE AMÉRICA (FENOMENOLOGIA DESDE LA SUBJETIVIDAD EUROPEA)

Hace ya casi treinta años en una hermosa obra de Edmundo O'Gorman, se postuló la tesis de **La invención de América**¹. La tesis, de

inspiración heideggeriana y no sin influencia del pensamiento de Gaos, tiene todas la virtudes de una interpretación ontológica que supera las anécdotas superficiales. Si se toma como punto de arranque de la descripción el hecho de un ser en el mundo, para que este des-cubra algo debe tener alguna conciencia de su pre-existencia. Es decir, la idea de "des-cubrimiento", aun el **casual** descubrimiento de Colón, "es el resultado final e ineludible de un desarrollo hermenéutico condicionado por la **previa** idea de que América es un ente investido desde siempre para todos y en todo lugar de un ser predeterminado... una cosa en si" (p. 11). O'Gorman, en una de las más bellas páginas del pensamiento latinoamericano va mostrando, inteligente y eruditamente, cómo, en realidad, desde el **mundo** (en el sentido ontológico existencial heideggeriano) de Colón o América Vespucio, las cosas acontecieron. El "ser americano" va **apareciendo** en el antedicho mundo concreto desde el "ser asiático" de las islas y tierras encontradas en el Mar Océano. En realidad Colón nunca sobrepasó el horizonte del "ser asiático" de las tierras encontradas — y por lo tanto, para O'Gorman ni siquiera descubrió América en el sentido tradicional de la palabra — . Pero aun cuando se conoció el "ser americano" de las tierras halladas, aproximadamente en 1507 y gracias a la **Cosmographiae Introductio** y otras obras de ese año, tampoco ese acto fue un descubrimiento:

"Cuando se dice que América fue descubierta tenemos un modo de explicar la aparición... de un ente — escribe O' Gorman — ya constituido en el ser americano; pero cuando afirmamos que América fue inventada, se trata de una manera de explicar a un **ente** cuyo ser depende del modo en que surge **en el ámbito** de aquella cultura (occidental)... El ser de América es un suceso dependiente de la forma de su aparición... como resultado de un acontecimiento que, al acontecer, constituye el ser de un **ente**" (p. 91). De esta manera, la cultura occidental tiene "la capacidad creadora de dotar con su propio ser a un ente que ella misma concibe como distinto y ajeno" (p.97).

Esta visión, en cierta manera creadora **ex nihilo** del ser o del sentido del ente, habría adoptado una posición extrema que el mismo Heidegger no hubiera aceptado.

2. EL DESCUBRIMIENTO DE AMERICA (FENOMENOLOGIA TODAVIA EUROPEA)

En efecto, para Heidegger, el dotar de sentido al objeto (como para Husserl en este punto, y para evitar un idealismo absoluto) significa un encuentro de dos momentos:

"Ser verdadero quiere decir ser descubridor"². "Con el estado de descubiertos se muestran los entes justamente como entes que ya antes eran... Semejante comprender entes en las relaciones que tienen bajo el punto de vista del ser sólo es posible sobre la base del estado-de-abierto, es decir, del ser descubridor del ser-ahí"³.

Es decir, constituir el sentido del "ser americano" de lo encontrado por Colón evidentemente no consiste en incluir en el mundo de Colón lo ya-ser-americano. Por cuando el "ser americano" de lo encontrado es el haber sido investido ya de sentido. Pienso que O'Gorman confunde entre el "ser americano" como cosa en sí previa, y esto como supuesto del descubrimiento (es decir, descubrir sería conocer lo oculto ya con sentido), a "lo encontrado" como cosa en sí previa, ente que aparece, todavía sin sentido, y que cobra sentido en el mundo de Colón (y desde el horizonte de dicho mundo ya dado) como "ser americano". Pienso que para Heidegger hay realmente "des-cubrimiento" de América y no "invención". "Invención" — o el "ser en bruto" de Alberto Caturelli⁴ — habría si el ente que aparece no trajera consigo ninguna realidad, consistencia, resistencia. En este caso no sólo habría constitución de sentido sino "llenamiento" (llenarlo) de realidad. Sería algo así como un idealismo absoluto.

Pienso que lo que tan admirablemente describe O'Gorman, como pasaje de sentido de un ente del "ser asiático" al "ser americano", es estrictamente "des-cubrimiento". Se constituyó el sentido europeo al ente encontrado: lo encontrado ya real no estaba en el mundo (pero era); entró en el mundo europeo pero con consistencia propia. Esta realidad resistente, el ente, fue interpretado desde la totalidad de sentido europea. No fue inventado sino des- (el acto de dar sentido) -ocultado (lo real encontrado).

Pero, como es evidente por lo que seguiré, no es ésta la cuestión fundamental. Lo fundamental es que O'Gorman cae en las limitaciones del propio Heidegger.

3. LA INTRUSION EXTRAÑA (VUELCO COPERNICANO A LA SUBJETIVIDAD NUESTRA)

La limitación metafísica de la ontología heideggeriana consiste en que, aunque habla del "ser-con"⁴, siempre parte del sí-mismos, del **Dasein** (ser-ahí) como centro del mundo. Por ello la interpretación de la "invención de América" toma, en primer lugar, a Colón y el ser-ahí europeo como centro del mundo. Y, en segundo lugar, a lo encontrado en el Mar Océano como un ente. Esto es exacto en la historia, y en la realidad

de los hechos, en efecto, el hombre europeo consideró a lo encontrado como un ente, una cosa. No lo respetó como "el otro", como otro mundo, como el más allá de toda constitución de sentido posible desde el mundo colombino. Planteó por ello, magistralmente el comienzo de un discurso, pero no continuó su despliegue.

Si con la misma fenomenología heideggeriana nos situamos ahora desde el **ser-ahí habitante** de este continente, el hombre que mora en este espacio nuestro, la descripción no sería simplemente la inversión de la anterior, sino que sería constituir de sentido distinto a lo que aparece en el horizonte de su mundo propio. Tupac Amaru, en el bando que se encontró en su bolsillo en el momento de su arresto, había escrito:

"Por eso, y por los clamores que con generalidad han llegado al Cielo, en el nombre de Dios todopoderoso, ordenamos y mandamos, que ninguna de las personas dichas, pague ni obedezca en cosa alguna a los ministros europeos intrusos"⁵.

Del latín **intruo** (meterse violentamente al interior), intrusión significa penetrar a un mundo, el del otro, sin derecho, sin permiso, entrometerse. Para aquel gran rebelde inca los europeos eran en nuestro continente: "intrusos". Desde Europa en posición extrema, se da la creación de América (invención); desde nuestro continente se da la "intrusión" de nuestro mundo **ya dado**, con su sentido propio, sus derechos, su dignidad...

Desde el **mundo** nuestro pre-hispánico el recién llegado desde el este, desde donde nace el sol, desde donde nacen las nuevas épocas y los dioses, irrumpió intruso, arrogante, agresivo, amenazante. Si el europeo llegaba a esta "cosa" **explotable** para encontrar riqueza (para vivirla en su retorno a Europa), para el originario morador de este espacio (no **nuevo** sino **propio**, y por ello hablar de **nuevo** mundo es ya europeísmo) el **desconcierto** fue su posición existencial ante la extrañeza de la intrusión divina. En el propio mundo del originario morador (que no era **indio** porque este es ya el falso nombre que se le puso en ese descubrimiento del "ser americanos" desde el "ser asiático", porque indio es el hombre **asiático** del originario morador y por lo tanto falso) de estas tierras lo anormal, lo enorme (en cuanto que superar justamente la norma), lo extraordinario era divino:

"En verdad infundian miedo cuando llegaron. Sus caras **extrañas**. Los señores los tomaron por dioses... Tunatiuh (el sanguinario Alvarado) durmió en la casa de Tzumpán"⁶.

Extrañeza de Mactezuma ante el intruso Cortés, ya que "consultando a los suyos — escribe José de Acosta —, dijeron todos que sin falta, era venido su antiguo y Gran señor Quetzalcóatl, que había dicho volvería y que así venía de la parte del oriente"⁷. El originario morador en

lo propio no "des-cubría" ni "inventaba" al recién llegado. Lo admiraba en su intrusión y, de todas maneras, al igual que los europeos lo constituía en su sentido dentro de su mundo. Si para el europeo lo encontrado fue interpretado primero en su "ser asiático" y posteriormente en su "ser americano" como cuarta parte del mundo; para el originario morador el intruso era igualmente interpretado como dios que aparecía y, por ello, de inmediato se preguntaba: ¿para qué viene este ser divino? ¿Para pedir cuentas y castigar? ¿Para bendecirnos y enriquecernos? En el primer encuentro hubo expectativa... desconcierto... admiración... pero duró poco.

4. LA VISION DE LOS VENCIDOS (LA SUBJETIVIDAD DERROTADA)

El cara-a-cara que desde Europa des-cubría y que desde nosotros expectaba al extraño intruso fue cuestión de horas, de días:

"Viendo el Almirante y los demás su simplicidad — nos dice Bartolomé —, todo con gran placer y gozo lo sufrían; parábase a mirar los cristianos a los indios, no menos maravillados que los indios dellos, cuánta fuese su mansedumbre, simplicidad y confianza de gente que nunca cognoscieron... parecía haberse restituido el estado de la inocencia, en que un poquito de tiempo, que se dice no haber pasado de seis horas, vivió nuestro padre Adán"⁸

Pero esto duró poco, como digo:

"Luego que las conocieron, como lobos e tigres y leones crueldísimos de muchos días hambrientos (se arrojaron sobre ellos)... Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy, e hoy en este día lo hacen, sino despedazarlas, matarlas, angustiarlas, afligirlas, atormentarlas y destruirlas por las estranas y nuevas y varias e nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad"⁹.

En efecto, el originario morador vivió desde su mundo de manera espantosa la intrusión de esos seres divinos:

"El II Ahuau Katun, primero que se cuenta, es el katun inicial, Faz-del-nacimiento-del-cielo, fue el asiento del katun en que llegaron los extranjeros de barbas rubicundas, los hijos del sol, los hombres de color claro. ¡Ay! ¡Entristezcámonos porque llegaron! Del oriente vinieron cuando llegaron a esta tierra los barbudos, los mensajeros de la señal de la divinidad,

los extranjeros de la tierra... ¡Ay! ¡Entristezcámonos porque vinieron, porque llegaron los grandes amontonadores de piedras... los falsos ibteeles de la tierra que estallan fuego al extremo del brazo"¹⁰. "¡Ay! ¡Muy pesada es la carga del katun en que acontecerá el cristianismo! Esto es lo que vendrá poder de esclavizar, hombres esclavos, han de hacerse, esclavitud que llegará aún a los halach Uniques, Jefes de los Tronos de los días"¹¹. "Temblorosos, trémulos estarán los corazones de los Señores de los pueblos por las señales duras que trae este katun: imperio de guerra, época de guerra, palabra de guerra, comida de guerra, bebida de guerra, caminar de guerra, gobierno de guerra. Será el tiempo en que guerreen los viejos y las viejas; en que guerreen los niños y los valientes hombres; en que guerreen los jóvenes por los honrados Batabes, Los-del-hacha"¹².

La gloriosa conquista es el acto ético más perverso de la historia de nuestro continente, porque fue el mal originario y la opresión estructural que la historia nos legará de maneras distintas hasta el presente. Los originarios moradores, entonces, tuvieron desde su mundo una percepción propia de este acontecimiento que sucede al descubrimiento. Descubrimiento-conquista desde el mundo opresor extraño intruso; desconcierto-intrusión-servindumbre, desde nuestra subjetividad propia. Un mismo hecho, dos sentidos, dos efectos diferentes.

5. ¿ ENCUENTRO DE DOS MUNDOS ?

Un "encuentro" es, exactamente, el cara-a-cara de dos personas como realización de un movimiento de ir hacia el otro en la libertad, el afecto, y esto mutuamente. Cada uno va hacia el otro sabiendo que el otro viene hacia uno, en el reconocimiento del otro como otro y en el respeto de su exterioridad digna¹³.

Pero si el encuentro es desigual, en el sentido que uno va hacia el otro con la intención de constituirlo como "ente-explotable", ya no puede haber "encuentro" y hay que encontrar la palabra apropiada para el tal acontecimiento:

"Dios tuvo por bien elegirme — dice Bartolomé —... para procurar volver por aquellas universas gentes que llamamos indias, poseedores de aquellos reinos y tierras, sobre los agravios, males y daños nunca otros tales vistos ni oídos, que de nosotros los españoles han recibido contra toda razón y

justicia, y por reducirlos a su **libertad prístina** de que han sido despojados injustamente, y **por liberarlos** de la violenta muerte que todavía padecen"¹⁴.

Para Bartolomé, entonces, aquello no fue un encuentro. Fue un choque, fue un "enfrentamiento" en su sentido antropológico y militar. "Enfrentamientos"; darse de frente, en la frente; pero también afrentar, humillar, **agraviar** — como escribe Bartolomé —.

Cuando hay un "enfrentamiento" o un "encuentro" **desigual** se transita diacrónicamente por su suceder. En un primer momento hay, como hemos ya indicado, un cara-a-cara pero en donde, cada uno, tiene diversa posición, intención, pathos. Uno considera al otro como el "ente explotable" (poseedor de riqueza, de oro...) y actúa en consecuencia: lo inmoviliza, lo desarma, lo desapropia de sus "reinos, tierras", riquezas. No va en realidad al encuentro del otro como otros en su exterioridad sagrada; por el contrario va a las cosas del otro que tienen sentido en el propio mundo europeo, al inicio del mercantilismo y con avara necesidad del dinero originario — el padre del capital —. Esta "codicia" o deseo desmedido de la riqueza del otro (que se la envidia) imposibilita tener un "encuentro". Es un "enfrentamiento" poseedor de lo ajeno: es robo, rapiña, disolución del mundo indio para poder ser subsumido en los mismos: el mundo europeo, el de allá se le llama viejo, el de acá nuevo, en realidad el **mismo** — aunque contra la voluntad de conquistador se irá haciendo también otro —.

El originario morador desposeído deberá tributar trabajo primero o vender su trabajo por miserable dinero. De todas maneras su subjetividad, su corporalidad misma será la pobreza radical, la desnudez absoluta, la impotencia del vencido (pero no definitivamente derrotado).

Ese cara-a-cara entre el agresivo conquistador y la pobreza radical del desposeído ¿ puede llamarse-le encuentro ? ¿ no debería más bien denominarsele "enfrentamiento" de dos mundos ?

6. RESISTENCIA Y EMERGENCIA

Lentamente me ha ido pareciendo que desde la reflexión de lo que debería significar la conmemoración de aquel lejano 12 de octubre a fines del siglo XV desde estos fines del siglo XX, el morador originario de estas tierras se va transformado en el sujeto en torno al cual gira el asunto.

Desde España, como es obvio, ellos van relejendo y re-estudiando su siglo XV. Así nos "descubrirán" o "inventarán" de nuevo. Desde ellos de nuevo, desde afuera. Producirán en nosotros de nuevo la extrañeza intrusa.

Pero nosotros mismos, los hijos mestizos del conquistador y la india, de Cortés y Malinche, somos ya el procreado de aquel "enfrentamiento". Pareciera que la ausente en todo esto es la principal protagonista del acontecimiento conmemorativo. Nos dice el artista:

"Marina grita: Oh, sal ya, hijo mío, sal, sal, sal entre mis piernas... sal, hijo de la chingada... adorado hijo mío, sal ya... cae sobre la tierra que ya no es mía ni de tu padre, sino tuya... sal, hijo de las dos sangres enemigas... sal, mi hijo, a recobrar tu tierra maldita, fundada sobre el crimen permanente y los sueños fugitivos... ve si puedes recuperar tu tierra y tus sueños, hijo mío, blanco y moreno... hay demasiados hombres blancos, hijo mío, blanco y moreno... hay demasiados hombres blancos en el mando y todos quieren lo mismo: la sangre, el trabajo y — escribe Carlos Fuentes — el culo de los hombres oscurecidos... Contra Todos deberás luchar y tu lucha será triste porque pelearás contra parte de tu propia sangre... (sin embargo) tu eres mi única herencia, la herencia de Malintzin, la diosa, de Marina, la puta, de Malinche, la madre... Tú, mi hijo, será mi triunfo; el triunfo de la mujer... Malinchochitl, diosa del alba... Tonatzin, Guadalupe, madre..."¹⁵.

Si nuestra madre, si la madre del mestizo, del latinoamericano es el mundo del originario morador, los aztecas, los mayas, los chibchas y las incas, los tarahumaras, los otómés, los caribe, los arahuaks, los araucanos o los diaguitas... la/los tenemos en el **olvido**:

"Vine a Comala porque me dijeron que acá vivía mi padre, un tal Pedro Páramo. **Mi madre** me lo dijo... exígele lo nuestro... el **olvido** en que nos tuvo, mi hijo, cóbraselo caro"¹⁶. "Me vuelve a la mente, tras de largo **olvido**... debe estar guardado en alguna parte con el retrato de mi **madre**..."¹⁷.

La conmemoración es tiempo de recuerdo, de des-olvido, de historia para la acción.

Lo primero que no hay que olvidar es que los tales vencidos no fueron derrotados, perdieron la batalla de la conquista pero no la guerra de la historia. Los primitivos habitantes de estas tierras resistieron. La categoría de "resistencia" quiere indicar una manera de "estar" siendo, subsistiendo, en el silencio mimético del vencido a la espera. Sabemos sin embargo, que no hubo año ni en la colonia ni el siglo XIX o XX en que algún grupo o etnia de los originarios moradores no se hayan rebelado. Las así llamadas "rebeliones indígenas" son un hecho olvidado y desde hace poco estudiado pero todavía no con la amplitud que se merece. Allí descubriríamos que vencidos, pero nunca derrotados, diezmados pero sobrevivientes, en todos los rincones de nuestro continente, en Argentina o

Chile, en Brasil o en el Caribe, por no nombrar el área andina y la centroamericana mexicana, ellos perviven y es necesario no olvidar.

La "resistencia" de cinco siglos casi estuvo entonces siempre dialécticamente entrelazada con la "emergencia". "Emergían" en sus rebeliones, en su obstinación por seguir siendo distintos, sí mismo. Hoy en Guatemala, como en tiempo de Tupac Amaru, se rebelan nuevamente y otra vez más son masacrados por los mestizos y los blancos, sus hijos que tienen a su madre en el olvido.

Bartolomé escribía que él había sido llamado para "liberarlos de la violenta muerte que todavía padecen". Y esto podemos repertirlo también hoy ya cerca del medio milenio de la intrusión en estas tierras de los descubridores extraños. Todavía hoy padecen "violenta muerte". Pero han triunfado en un momento esencial de la existencia: viven, todavía viven, han **resistido**, ahora emergen y su emergencia liberadora es responsabilidad también de su hijo, del mestizo, del latinoamericano. Esto sí podría celebrarse, han sobrevivido para salir del olvido, para recuperar la memoria, para emerger del en-cubrimiento desde el tiempo del descubrimiento. Debería producirse así el des-encubrimiento del lugar en la historia y en la realidad actual de un pueblo ahora creciente de los originarios moradores de estas tierras. El quinto centenario sería una oportunidad de ese desencubrimiento de su realidad pasada y presente, para vislumbrar en lugar que deben ocupar en la sociedad futura liberada.

7. DESAGRAVIO HISTORICO

Es por ello que desearía ir reflexionando con ustedes sobre un aspecto, solo un aspecto de los muchos en los que deberemos detenernos en estos años. Si Bartolomé se indigna de los muchos "agravios" que los descubridores conquistadores hicieron a los originarios moradores de estas tierras, es ya el tiempo del **desagravio**.

Agravio significa ofensa que se hace en la honra y fama de alguien contra su derecho. En realidad el des-cubrimiento y lo que se le siguió no es sólo agravio, sino práctica opresión, servidumbre estructural, explotación de su trabajo, despojamiento de sus bienes, muerte de sus cuerpos, destrucción de sus dioses... Es mucho más que agravio, pero también fue esta ofensa, agravio, humillación, falta de respeto al otro en su dignidad.

Aquellos originarios moradores de este continente tienen hoy organizaciones propias, confederaciones, alianzas, pactos. Se reúnen por países, por regiones, y aún tienen congresos y encuentros a nivel latinoamericano. Es verdad que casi siempre son los antropólogos, los

delegados de instituciones estatales los que hablan por ellos. Sería necesario que en todo tipo de encuentros, en Europa y en nuestra América, se los tuviera presentes, se los invitara, se los escuchara. Es un deber histórico, es un olvido que hay que borrar.

Pero es más. Pienso que debería pensarse en algo más grave, más profundo, más significativo. Debería prepararse dignamente, al menos, un **desagravio histórico** al "indio americano" — y lo nombró, un **desagravio histórico** al "indio americano" — y lo nombró por primera vez con estas palabras equívocas y puestas desde "afuera": falsas —. Pienso que el gran actor ausente de estos preparativos para la conmemoración de aquel 12 de octubre de 1492 es el **incio mismo**.

Desagravio significa, al menos y tan trastiempo, reparar la ofensa hecha a otro, dando al humillado satisfacción cumplida, compensar el perjuicio causado. ¿Podemos hacer esto? ¿No es utópico? ¿Cómo desagraviar el mal irreparable que se les ha hecho y se les sigue haciendo?

Sería necesario no sólo realizar actos públicos por los que España y Portugal, y los estados latinoamericanos nacidos como el hijo mestizo del padre europeo y la madre autóctona, reconocieran su culpa, sino que sería conveniente tomar mucho más en serio la sobrevivencia digna, cultural racial, étnica del "indio americano". Es un problema ecológico, económico, político, religioso, claro está. ¿Porque no sería hipócrita estar reflexionando sobre el mal irreparable que se causó a estos originarios habitantes — del cual somos como he dicho metafóricamente "sus hijos", pero no somos ellos mismos — y ni siquiera intentar hacer algo por mejorar la situación de ellos en ocasión de conmemorar el tan fundacional acontecimiento?

Muchas veces se habla del "día de la raza". Y me pregunto: ¿De la humillada raza indígena o de la intrusa raza blanca europea? ¿Qué festejamos: el agravio a los nuestros o la agresividad de los que aquí llegaron? este tipo de contiñas contradicciones nos muestran que es necesario un cierto sentido ético pra tener la valentía de querer conmemorar algo.

Propongo, entonces, como un acto central, un **desagravio histórico** al "indio americano", pero en la persona de sus mismos representantes, no por intermediarios. Esto significaría comenzar a integrarlos sistemáticamente en todas las comisiones, encuentros, actos preparatorios, etcétera. De lo contrario, será sólo ocasión para reivindicar la gloria de los que causaron tales agravios.

Deseo cumplir así con aquello de "exígele lo nuestro... el **olvido** en que nos tuvo". Deseo recordar a mi madre, amerindia, porque "somos su única herencia". Y ¿si nosotros no la recordamos, quiénes la recordarán?

De todas maneras, el "indio americano" que resistió, sólo emergerá como sí mismo en la nueva sociedad, en las luchas de la "segunda emancipación", en el **proceso de liberación** que vive hoy América Latina en crisis y sufrimiento. Con Mariátegui pensamos que la "cuestión indígena" está indisolublemente ligada al destino todo de América Latina. El **desagravio histórico** querrá así ser un signo, una señal en el camino, para que el indio sea libre en una América Latina liberada.

NOTAS

- (1) FCE, México, 1957.
- (2) Sein und Zeit, § 44, b (ed. Gaos, FCE, México, 1968, p. 240; Max Niemeyer, Tuebingen, 1963, p. 219).
- (3) Ibid., c (pp. 248-249; pp. 227-228).
- (4) Ibid., § 29. Véase mi obra Para una crítica de la liberación latinoamericana, § 13-15 (2da. ed. Edicol, México, 1977, t. I. pp. 98 ss).
- (5) B. Lewis, La rebelión de Túpac Amaru, Sela, Buenos Aires, 1967, p. 421.
- (6) Memorial de Sololá, Anales de los Cakchiqueles, II, 148: FCE, México, 1950, p. 126.
- (7) Historia Natural, VII, cap. XVI; BAE, Madrid, 1954, p. 277.
- (8) Historia de los Indios, I, cap. 40; BAE, Madrid, t. I, 1957, p. 142.
- (9) Bartolomé de las Casas, Brevísima relación de la destrucción, en Obras, *ibid.*, t. V, p. 137.
- (10) El libro de los libros de Chilam Balam, II, 11 Ahuau; FCE, México, 1948, pp. 124-125.
- (11) Ibid. p. 126.
- (12) Ibid. p. 137.
- (13) Cfr. Michael Theunissen, Der Andere, Gruyter, Berlin, 1965, el concepto de "encuentro" (Begegnung) en pp. 259 ss.
- (14) Testamento (1964), en Obras, *ibid.*, t. V, p. 339.
- (15) "Todos los gatos son pardos", en Los reinos originarios, Barral, Barcelona, 1971, pp. 114-116.
- (16) Juan Rulfo, Pedro Páramo, FCE, México, 1971, p. 7.
- (17) Alejo Carpentier, Pasos perdidos, Orbe, Santiago, 1969, pp. 35-36.

DIMENSÕES CÓSMICAS DA ARTE INDIANA UM ESTUDO PRELIMINAR *

Margaret Chatterjee

(Universidade de Delhi — Índia e Academia
Internacional de Arte)

Talvez todas as formas de arte sejam uma expressão do esforço para situar o homem no espaço e tempo, de modo a transformar sua existência mundana. Quer seja o doce som de um instrumento de sopro nas montanhas do país, Himalaias ou Alpes Suíços, ondulando no tempo e dilatados vales, quer a heróica tentativa de criar através da palavra escrita algo que sobreviva aos séculos, quer os espaços sagrados de uma igreja e tempo adornado em memória da beleza do sagrado, ou os movimentos ordenados do dançarino em sua personificação mágica — em cada uma dessas coisas encontramos uma forma de arte que se distancia do cósmico em busca de ligação com poderes primordiais e, ao mesmo tempo, deve ser vista como **encapsulando** o cósmico.

A arte indiana enraizada, como o é, em ricas tradições metafísicas e mitológicas que ainda permanecem vibrantes, pode ilustrar a dimensão cósmica de miríades de formas. Mas primeiro precisamos recordar que na Índia antiga o cósmico inclui poderes naturais e **também** o mundo dos deuses e dos homens. Em segundo lugar, que o homem não é visto como um pigmeu, mas como um ator no drama cósmico. A via régia pela qual participa deste drama é o ritual. Por isso, não é de surpreender que possamos encontrar elementos cósmicos, presentes em formas de arte conexas com a vida religiosa. Que, de certo modo, esta vida não existiu separada de assuntos quotidianos, também precisa ser mencionado. Figuras de barro confeccionadas para brinquedo ou culto, e guirlandas de flores usadas no templo, expressam o mesmo sentido cósmico que é encontrado em uma forma artística dita sofisticada, os bronzes da Índia do sul. Na arte popular, os materiais são, como se pode esperar, simples bambus, barro, pasta de arroz, madeira e pedra. Artistas tribais fazem figurar de terracota ou madeira sem nenhum objetivo de imitar a natureza. Um cavalo ou touro, deus ou demônio, vivem no artefato que não precisa ser realista para, afinal, embora não possamos falar em sentido estrito, **representar** poderes cósmicos. O tribal alcança o coração da qualidade central e não requer embelezamento. A arte indiana ordena a gama inteira, desde as

(*) Tradução de Constança Marcondes Cesar.

imagens populares e tribais até as figuras esculpidas no templo, sumamente belas.

É preciso considerar a filosofia subjacente a tudo isto. A filosofia indiana da arte, e não falo da arte moderna, expressa não apenas a procura da harmonia, da orientação no espaço e tempo, mas uma busca de sintonia com um princípio divino. Supondo que este princípio é "o sem forma subjacente à forma", os artistas, quase ao modo pitagórico, encontraram nos motivos geométricos uma saída para o insolúvel paradoxo envolvido na dificuldade de retratar tal princípio no âmbito da arte. Se os gregos antigos foram fascinados pela música das esferas, os antigos indianos o foram pelo ritmo cósmico que parece estar amplamente inscrito no ciclo das estações. Suas variadas formas de arte — arquitetura, música, escultura, drama, dança e poesia — todas patenteiam esse ritmo ao seu próprio modo. O infinito é expresso através do finito. Sob as esculturas de bronze trabalhada do sul da Índia, especialistas detectaram uma elaborada estrutura de configurações geométricas e ângulos, círculos, quadrados e triângulos, uma complicada classificação de proporção e medida que é verdadeiramente cósmica na sua escala de aplicação para várias outras artes, sendo o mesmo, por exemplo, o padrão da escultura e o da dança, e também cósmico, no sentido de que o artista simbolizara processos e proporções que acreditava serem intrínsecos à natureza do cosmos. Pode-se pensar que o que os artistas fizeram, em vez de tentar **representar**, foi recorrer à **invocação** e à **evocação**.

Freqüentemente, viu-se um artefato como uma chave simbólica. Esta, a força propulsora. Apolo e Surya (sua contrapartida indiana) guiam um carro através do céu. Como no **Fedo**, também no pensamento indiano os sentidos são comparados a cavalos selvagens que é preciso colocar sob o controle do cocheiro. Pensadores indianos, de qualquer modo, viram um simbolismo adicional no centro da roda da carruagem. **Brama** ou o Absoluto, o constante ponto imóvel no centro da mudança. A roda pode significar também outra coisa, por exemplo o ciclo de nascimentos e mortes. Para o budista, indica a insubstancialidade do Si Mesmo, a cadeia causal dos eventos momentâneos, curvada sobre si mesma.

Dois outros conceitos no pensamento indiano precisam ser mencionados, antes que possamos seguir adiante — os conceitos de **lila** e **tapasya**. Ambos concernem à origem do cosmos. O pensamento indiano antigo não aceita a concepção de criação do cosmos, como a encontramos no **Timeu** platônico. **Lila** e **tapasya** arrojaram suas diversas luzes a propósito de como as coisas começaram. **Lila** significa literalmente jogo. Como teoria acerca do cosmos, sugere um derramar-se espontâneo da plenitude do ser na multiplicidade, uma atividade que não tem propósitos extrínsecos. É uma teoria que jorra da percepção védica da plenitude do ser, uma

percepção que conjuga metafísica e estética. Mas jogo e exuberância constituem apenas um lado da história. O outro lado é encontrado em **tapasya**. Nos **Bramanas**, o tríplice universo é dito emanado de Prajapati, "o Senhor da geração ou criaturas". Então **tapasya** é o fogo criador interno produzido por austeridades. Os **Brâmanas** falam-nos que o ser divino primeiro distingue-se a si mesmo em nome e forma através de **tapasya**. Não é também exagerado ver estes dois princípios aparentemente contrários, jogo e austeridade, em atividade em escala microcômica, no trabalho artístico. Estes são os princípios que precisamos considerar contrastando-os com a idéia de **poiesis** ou fazer com que, de um modo ou outro, relacionem-se com a base da concepção teísta da criação. Se agora pode ser levantada a objeção de que tais considerações dizem respeito mais à concepção indiana da **atividade** artística que à da **obra de arte**, sugiro que se pondere, em seguida, o tema que, na arte indiana, talvez mais vividamente envolva idéias cósmicas, ou seja, o Nataraja-Shiva como Senhor da Dança, em seus aspectos quer acolhedor, quer destrutivo.

A dança personifica as forças cósmicas da natureza. Shiva é o centro dinâmico em torno do qual se movem as forças do cosmos. O Nataraja descreve em termos plásticos a verdade divina, beleza e alegria. O demônio não esmagado sob seus pés é o demônio da ignorância. Provavelmente não existe outra imagem, em todo o repertório da arte mundial que incarne com maior força a atividade cósmica. As duas mãos de cima* simbolizam o equilíbrio da criação e destruição. Carregam um pequeno tambor com o som do qual principia cada coisa e uma cuia de chama que é o instrumento da destruição e o fim de uma **Kalpa** ou época do tempo do mundo. As mãos de baixo outorgam proteção. O pé esquerdo levantado simboliza a libertação das almas devotas. O anel de fogo circundando o deus dançante simboliza o processo da vida do universo sem o qual a dança do primeiro motor cessaria. Deus sozinho é imperecível. Mas isto não significa que a vida é extática. Ao contrário, o dinamismo do processo cósmico inteiro é explicitado no Nataraja. O Shivaísmo tem, naturalmente, inspirado outros paradigmas da arte indiana. Basta pensar na figura do iogue nas esculturas da rocha de Mahabalipuram (ilustrando o motivo **tapasya** mencionado anteriormente) ou as figuras andróginas que simbolizam Shiva e sua consorte Shakti. De qualquer modo, antes de deixarmos de lado a arte da Índia do sul, gostaria de mencionar um exemplo adicional da dimensão cósmica presente na arte desta região do país.

Alguns dos mais finos exemplos da arte em metais da Índia do sul foram os incensórios e as lâmpadas votivas feitas para uso cerimonial ou doméstico. Os textos védicos prescrevem que os **deepas** (lâmpadas)

(*) A autora refere-se aos quatro braços de Shiva (N. da T.).

possuam pedestais, pois a “Terra Mãe está acostumada a toda sorte de sofrimentos, mas não deseja colocar sobre si o calor de lâmpadas”. Se não têm um pedestal, as lâmpadas são penduradas por meio de correntes no teto do templo. Como simbolizam Surya (o deus solar) e Agni (fogo), são consideradas como auspiciosas. São símbolos de devoção, súplica e bênção. Através da lâmpada, o homem desprende sua atenção do escuro. O **Shilpashastra**, a Bíblia das artes e ofícios da Índia antiga, prescreve como estes devem ser efetuados. Terra, ar e luz são implicitamente invocados neste **vade-mecum** da forma da arte. Falando da terra, devo também mencionar isso. Neste dia o dançarino Bharatnatyan não só presta obediência a seu guru ou professor, mas à terra — no contexto moderno, o degrau — em apologia, pois a sapateia durante o curso da dança. Aqui numa das artes performáticas temos mais uma dimensão de referência cósmica, em acréscimo aos temas atuais das próprias danças. Uma grande parte de formas de dança incorpora a mímica de objetos naturais como a flor de lotus, o rio, as altas árvores, o executor, etc. O mundo dos homens e dos animais é retratado tendo como cenário a tela inteira da paisagem da natureza.

A mensagem da arquitetura do templo deve também ser mencionada, no que tem de essencial. O templo tradicional indiano é belo por fora, mas escuro e austero por dentro. Entrar nele é deixar o cosmos para trás, inclinar-se sob a frágil arcada e penetrar no santuário como numa caverna. O mundo cotidiano de elefantes, carros, dançarinos e amantes é retratado no exterior adornado. O interior recorda ao devoto a caverna do coração. O contraste entre exuberantes detalhes e o vazio, também ilustra um outro aspecto da dimensão cósmica da arte indiana, que é de uma considerável importância filosófica: notadamente, o fato de o sutil jogo entre densidade e profusão, de um lado e severidade e vácuo, de outro, repercutir numa via profundamente característica da resposta humana ao cosmos. Similarmente, na filosofia indiana temos um contraste entre **vak** (fala) e silêncio. O detalhe que de outro modo poderia predominar e perturbar é ordenado pelo artista e, em vez de oprimir-nos, deleita. O vácuo pode ser assustador; mas os espaços que são criados pelo arquiteto e escultor são espaços **sem espaço**. É assim que eles diferenciam estes espaços daqueles confessados por Pascal: “os espaços infinitos me aterram”. Os espaços do artista são pontos de partida para a imaginação bem como ocasiões de resposta e refúgios para a sensibilidade.

Isto, na minha opinião, fala de uma certa **harmonia cósmica** na arte indiana, que pode ser apreciada especialmente na música do subcontinente. As ragas (ou escalas) produzem efeitos mutáveis, de atmosfera e cor através de suas formas estritas; espargem notas dominantes, os sons que são omitidos ou primorosamente sugeridos. As pausas na melodia são sustentadas pela batida rítmica que tranqüilamente

continua, por um fator que não é, afinal, na verdade, totalmente vazio. Ornamentação e virtuosismo no desempenho transbordam nos detalhes do arabesco de som. Mencionei a conexão entre o tambor, o **damaru** e Shiva. Deuses e deusas estão envolvidos na música; são quem personifica o ritmo do universo e ordena o calendário anual dos festivais. A música indiana mostra esta harmonia com o espaço e o tempo do cosmos, através da conexão de formas musicais básicas com as horas do dia e as estações. Cantar uma melodia visando a aurora e o anoitecer seria uma impropriedade. O efeito estético pode ser narrado. Alguém teria como que substituído um noturno por uma marcha militar ou um acalanto por um hino nacional.

O papel da repetição na música clássica indiana diz respeito à profunda consciência do caráter cíclico dos processos cósmicos que sempre caracterizou o ethos indiano. Não está, como se pensa às vezes, em conexão com um sentido de inevitabilidade, mas com a significativa e vivificante roda das mudanças que ocorrem na natureza. A mensagem é de **renovação**. Esta é, dizem os antigos, uma qualidade mística do círculo. As formas cíclicas do **Kirtan** (hino devocional religioso) representam-no em som. A idéia também é expressa no plano popular e tribal. Os sons dos menestréis errantes da cidade (v. g. os Bauls de Bengala) e do barqueiro estão enraizados quer em experiências pessoais, quer na paisagem. O Poeta-Cantor Rabindranath Tagore fala do universo como a Canção do Criador (Vida **Sadhana**). Ele escreve: "Toda a juventude da terra e água fumega como incenso em meu coração; e o sopro de todas as coisas toca em meu pensamento como numa flauta" (vide **Fruto Colhido**). As canções de Tagore estão cheias de um sentido de imensidão, algo que ele próprio experienciou na imensidade do céu, rio e campos de arroz.

Se houvesse espaço e tempo suficientes, poderíamos explorar também esse tema na tradição literária indiana, pois embora inovador, Tagore deve muito a esta tradição. A intuição Upanishádica, a devoção vaishnavana e o lirismo Baul fundem-se nas famosas linhas do **Gitanjali**, em que podemos relê-los, pois Tagore expressa nesse poema o espírito de gerações de artistas indianos:

"Numa saudação a Ti, meu Deus, deixa todos os meus sentidos abrirem-se e colocarem este mundo a Teus pés.

Como uma nuvem de chuva de julho cai humildemente com seu peso

em firmes pancadas, deixa toda minha mente inclinar-se à Tua porta numa saudação a Ti.

Deixa todas as minhas canções colherem juntas seus diferentes versos

numa única corrente e fluir a um oceano de silêncio numa saudação a Ti.

Como um floco de nostálgicos groux voando noite e dia de volta a seus ninhos na montanha, deixa toda minha vida empreender esta viagem a seu eterno lar, numa saudação a Ti.”

Nenhuma breve referência à dimensão cósmica na arte indiana pode deixar de mencionar o rico simbolismo da flor de lótus. Temos um símbolo floral que pode ser visto em toda a Índia em frisos de templos, esculturas, arte pictórica, artes dos bazares, a nível popular, incluindo as decorações de plintos de cabanas tribais, a imitação do lento desabrochar do botão na dança e mesmo hoje, como um emblema pintado na traseira de caminhões de transporte interurbano. Para apreciar a forma do lótus na arquitetura e escultura, é preciso invocar um rico fundo de associações que diz respeito ao pensamento religioso indu e budista. O lótus fala de libertação, pois enraizado numa lama ruim, brota suavemente, abrindo caminho para o alto, até que o botão aflore sobre a água e abra-se à plena luz do sol. Como no caso da roda, aqui também encontramos a idéia de centro e periferia. O centro é interno. Somos convidados não só a contemplar, mas a **realizar**, no plano interno. Uma vez mais cruzamos com o tema da expansão e retirada que provavelmente representa um ritmo natural de atividades humanas, as quais, de modo macrocósmico, estão inscritas largamente em poderes cósmicos. Após a tempestade, há o suave tamborilar da chuva nos ramos das árvores úmidas. Após o turbilhão do dia vem a bênção da noite.

A contribuição Muslim para a herança artística indiana merece, real e verdadeiramente, um tratamento especial. Não gostaria, de qualquer modo, de deixar de lado a oportunidade de mencionar o seguinte. A herança musical indiana foi largamente desenvolvida durante séculos, através dos seus artistas Muslim. A cultura mista da Índia efetivamente apresenta uma trama inconsútil. A música invoca, mais que representa. O caminho pelo qual os artistas Muslim na Índia e em outras partes do mundo previne o veto do Corão à representação, é conhecido por todos os amantes da arte. Os tapeceiros de Cashemira, como seus companheiros artistas na Pérsia, urdiram em seus desenhos belos motivos florais altamente estilizados, quase ao modo florentino. O uso da caligrafia nas mesquitas parece-me incorporar numa via móvel o elemento **humano** sem um cosmos regrado por um Ser Divino. Percebe-se que a verdadeira simetria da arquitetura islâmica responde à simetria do cosmos. Acima de tudo, o alto domo, como o de São Marcos, invoca a grande panóplia dos céus.

Concluindo, gostaria de acentuar algo, que não mencionei até agora e que é verdadeiramente relevante para nosso assunto. Uma grande parte da arte indiana está situada no contexto da celebração. Só em tempos relativamente recentes olhamos as pinturas em tela como espécimes de arte indiana. Tradicionalmente a arte não está separada da vida, nem foi separada do ofício. O papel do artista era o de manifestar

(**vyakta**) o não manifesto (**anyakta**) e o não-manifesto era um princípio cósmico. O mesmo princípio que o sujeito individual era encorajado a incorporar na vida. Este é o caminho pelo qual uma estrutura de pensamento metafísico provê a chave tanto da arte quanto da vida diária. A idéia de celebração é significativa, pois a cultura da galeria de arte, quando pensamos nela, é realmente bastante diferente. Tudo pode tomar parte em celebração. Não há pagamento de entrada. A paupérrima cabana pode, no tempo da festa das luzes, ter na soleira um intrincado desenho feito de pasta de arroz, convite à deusa Laksmi a entrar e abençoar a família, dando-lhe prosperidade durante o ano vindouro. As verdadeiras imagens usadas no culto são feitas de barro do leito do rio e para este barro elas, como nós retornam. A mensagem da arte indiana é realmente cósmica. O homem não é um estrangeiro no universo. Suas atividades diárias estão circundadas por poderes cósmicos. Os artistas indianos invocam estes poderes e fazem com que o homem sinta-se em casa no mundo. Nessa dimensão, as mensagens incorporadas na arte indiana não estão centradas no tema do sofrimento, como a fé essencial da maioria dos sistemas filosóficos. Ao mesmo tempo, a arte indiana está freqüentemente imbuída de um sentido do desejo humano por **moksha**, isto é, libertação do cativo. Imagine-se, por exemplo, um "mandikuppu Adavu" num recital Kuchipudi, ou a dança da libertação no estilo Odissi. O verdadeiro templo origina-se de um pedaço de pedra. O som da música voa através das distâncias e a canção dos devotos é o veículo de sua peregrinação espiritual. Libertação, é pois, o **horizonte** que acena e é por isso que Tagore escreve estas linhas com as quais concluiremos:

"Toquei minha flauta ao longo do caminho,
cantei à Tua porta.

Ofereci minhas canções ante a proteção externa
de Teus templos
decorados com infinitas formas e cores.

Hoje vieram a mim, de toda a parte,
as palavras que falam do Fim.

Pedem-me para destruir o cativo da estrada,
ir à mais distante terra de peregrinação
através do contínuo refrão
de chegadas e partidas."

APROXIMAÇÃO A HERÁCLITO *

Constança Marcondes Cesar

Instituto de Filosofia – PUCCAMP

A obra de Shri Aurobindo é uma das mais significativas expressões do pensamento indiano contemporâneo, de que temos notícia no Ocidente.

Sua formação européia, seu domínio do inglês, francês, grego e latim e seu profundo conhecimento da tradição filosófica da Índia – que o tornou uma autoridade no assunto – fazem da abordagem de Heráclito, por nosso autor, um tema relevante.

O texto de Shri Aurobindo sobre Heráclito inscreve-se no seio de uma polêmica: a da validade ou não das relações, apontadas por diferentes estudiosos, entre a filosofia do grego e a oriental.

De um lado, Masson-Oursel e Aurobindo assinalam o acordo entre as duas tradições; de outro, Axelos o recusa, dizendo que "(...) infelizmente as diferenças profundas que separam esses dois mundos escapam" [a Aurobindo]¹.

As modalidades das diferentes aproximações entre a filosofia heraclítica e o pensamento oriental (indiano, persa, chinês e até mesmo egípcio), foram tentadas em três níveis, na opinião de Axelos: a) o nível das influências efetivas; b) o dos temas filosóficos comuns; c) o do estudo das relações entre o pensamento de Heráclito e a filosofia oriental, estabelecidas a posteriori.

O estudo comparativo de temas filosóficos comuns parece-nos o mais interessante: trataremos de abordá-lo, sem esquecer de considerar as diferenças entre os "dois mundos". Discutiremos, inicialmente, a tese de Shri Aurobindo, de que há pontos de acordo entre o pensamento do filósofo grego e a tradição indiana, estudando o texto **Heráclito** e buscando em outros escritos de Aurobindo, um aprofundamento dos temas que aí assinala. Confrontaremos também sua leitura de Heráclito com a feita por Axelos.

Procuraremos mostrar que a crítica de Axelos a Aurobindo não é pertinente. A crítica consiste em **recusar** a Aurobindo uma

(*) Utilizaremos a numeração clássica dos fragmentos de Heráclito, estabelecida por Diels, servindo-nos das traduções brasileiras, de Bornheim e Berge, publicadas respectivamente, pela Editora Cultrix, de S. Paulo e pelo Instituto Nacional do Livro, RJ.

verdadeira compreensão da filosofia heraclítica e em **acusá-lo** de reduzir o pensamento do Efésio às categorias da espiritualidade oriental.

A nosso ver, de um lado, o filósofo indiano esbateu diferenças entre a filosofia **religioso-metafísica** dos **Vedas** e **Upanishads** e a **especulativa** de Heráclito, enfatizando a existência de uma temática comum. Por outro lado, contudo, sua aproximação a Heráclito inscreve-se no âmbito de um **pensar poético**, que caracteriza tanto o filósofo grego quanto a antiga tradição indiana.

Entenderemos por **pensar poético**, seguindo Axelos, “a visão que apreende uma totalidade, sem nunca perder de vista tudo aquilo que se manifesta fragmentariamente”².

Segundo a doxografia³, Heráclito escreve sua obra como um grande poema consagrado às musas; por sua vez, Aurobindo é poeta metafísico.

Tal pensar poético é críptico e enigmático; sua linguagem, hermética, aforística e simbólica.

Mais que um saber, é **sabedoria**, que expressa o ideal da vida filosófica: o do homem **desperto**, por oposição ao homem comum sonambúlico; o do homem que reconhece a **harmonia invisível** e sabe que **tudo é um**, por oposição ao homem vulgar que desconhece o logos e percebe apenas o jogo dos opostos.

Buscando apreender uma totalidade antinômica, o pensamento de Heráclito é profético e poético: “Sensibilidade e lógica, interior e exterior, palavras e fenômenos estão unidos aos olhos do Efésio e a verdade se expressa também através da errância”⁴. “O pensamento que se reflete na linguagem, nomeia o que é; o logos que a alma exprime os dilaceramentos, que são os dilaceramentos do Mundo”⁵.

Pensador trágico, Heráclito vê a harmonia cósmica como jogo e luta dos contrários, ocorrendo temporalmente. A harmonia implica em construção e destruição, na unidade dos contrários: vida e morte, belo e feio, bem e mal.

Ora, para o filósofo indiano, a linguagem simbólica e intuitiva caracterizou “videntes vedas e vedânticos, mestres ocultos dos mistérios órficos”⁶, pois a filosofia, na Grécia e na Índia, surge relacionada com a mística, empregando, assim, suas fontes e linguagem. Há, segundo o autor, analogias entre os darshanas e os pré-socráticos, entre o racionalismo dos budistas e lógicos indianos e as filosofias dos sofistas e Sócrates.

Para Aurobindo, Heráclito inaugurou uma linha de pensamento que repercutiu em Platão, nos estoicos e no neo-platonismo: o ideal filosófico e seu valor para a vida humana, esclarecendo o destino e a natureza do homem, sua relação com Deus e o mundo. Sua concepção

aristocrática da vida, unindo sabedoria e qualidade humana e vendo o reflexo da lei divina nas leis humanas, encontra analogias com o pensamento oriental. Há, no Efésio, relação entre psiquê e logos, há presença do Logos divino na psiquê: "Este Logos, os homens (...) jamais o compreendem" (fragmento 1). "Mesmo percorrendo todos os caminhos, não encontrarás os limites da alma, tão profundo é o seu Logos" (fragmento 45).

Ora, diz Aurobindo, este é o objetivo da ioga: "Agir com inteligência verdadeira e, em consequência, a vontade verdadeira, firmemente estabelecida no UM, consciente do EU único em todos e agindo segundo sua igualdade serena (...)"⁷.

Na Índia, busca-se a verdade para aplicá-la à vida e o texto de **Baghavat-Gita** aponta o caminho para o conhecimento: "Um espírito meditativo voltado para a solidão e que se afasta do vão ruído das multidões e assembléias dos homens (...)"⁸.

E Heráclito criticando os homens vulgares, indaga: "Qual é o seu espírito ou o seu entendimento? Acreditam nos cantores da rua e seu mestre é a massa, pois isto não sabem: 'A maioria é má e poucos são os bons'" (fragmento 104).

Para Heráclito, a filosofia deve reconhecer a identidade entre a **paixão** e a **morte**, entre Hades e Dionísio. Faz o elogio, assim, da "alma seca", pura, condenando a "alma húmida" (fragmentos 36, 77, 118), que "se deixa perturbar pelo vinho impuro do êxtase sensual, da excitação emotiva (...) Dionísio é o deus desse delírio de embriaguez", diz Aurobindo⁹, donde a identidade, em Heráclito, entre a morte e o prazer, entre o deus do vinho e Hades. O pré-socrático encara a vida como um processo de morte, a guerra é o pai de todos os seres e a existência cósmica, que parece vida, na verdade é morte (fragmentos 21, 48, 53, 88).

A identidade entre a paixão e a morte não deve ser encarada negativamente, mas como expressão da unidade dos contrários, que abordaremos adiante. A consciência dessa unidade é que faz a "alma seca" – pois Heráclito deprecia a ignorância, não a **paixão**.

A filosofia indiana reconhece a contraposição e identifica a consciência pura à adoração extática, **bakti**¹⁰. Nosso autor vê um certo paralelismo entre essa concepção e a "via do conhecimento seco", de Heráclito. Assinala, ademais, que os **tantras** mencionam dois caminhos para o conhecimento: a via da mão esquerda, **paixão tenebrosa**, e a via da mão direita, **misticismo e intuição**. E nos **Upanishads**, "a vida é o domínio do Rei da morte (...) é o contrário da imortalidade (...)"¹¹ e toda existência serve de pasto à morte.

Heráclito critica a decadência dos Mistérios em magia, exigindo novos símbolos, novo pensar que recuse a idolatria e o sacrifício de animais (fragmento 5). Para o filósofo grego e os Vedas, o saber ocultou-se, é preciso buscar "a harmonia invisível" (fragmento 54).

Em Aurobindo também existe a idéia de que se deve rejeitar a paixão e a ignorância do homem comum, em favor do dom de si ao deus. A sabedoria e a força da energia divina, Shakti, a Beleza eterna, constituem o poder que guia o homem, deste "mundo de obscuridade, mentira, morte e sofrimento, à Verdade, Luz, Vida divina e à beatitude dos imortais"¹².

Tal busca conduz Heráclito ao reconhecimento do fogo como arquê. Não o fogo considerado em sentido apenas físico, mas como aspecto físico de uma força, vontade substancial de mutação.

Aurobindo assinala que os Vedas e Upanishads mencionam um princípio divino como Fogo, que se torna presente em todas as formas, princípio espiritual estreitamente associado ao físico, edificador de mundos.

Na Grécia, como na Índia, há referência a elementos primordiais, considerados em sentido simbólico. Os princípios dos pré-socráticos não são materiais, embora possam ter expressão concreta¹³. "O fogo é, para Heráclito, uma força atuante. Concretiza-se sem se reduzir à chama"¹⁴.

No Rig-Veda e nos mitos purânicos, a água é identificada ao ser inconsciente, à divindade oculta, ao elemento primordial. Como o éter, é um símbolo do infinito. Por sua vez, o fogo representa o poder criador do infinito e o ar, um princípio de vida.

Diz o texto do Baghavad-Gita: "Os cinco elementos, o mental, a razão, o ego, tal é minha natureza dividida, ócupla"¹⁵.

Para Heráclito, o cosmos resulta da evolução e involução do princípio cínico, o Fogo, equilíbrio dos contrários, substância primeira, símbolo da energia criadora e transformadora das formas, divindade, Logos (fragmentos 1, 30, 31).

O Logos é a razão universal que atua sobre o múltiplo segundo uma ordem ou medida. O homem participa da divindade, porque nele há um espírito imortal: "não podes encontrar os limites da alma" (fragmento 45).

Podemos recordar o texto de Aurobindo, através do qual se expressa a antiga tradição: existe no homem um Eu divino, que deve ser buscado. Pois "A existência é u'a manifestação constante do Espírito (...) a alma viva do homem é uma eterna porção do Divino"¹⁶. E ainda: "O homem é Deus escondendo-se da natureza para poder possuí-la pela luta, a insistência, a violência, a surpresa. Deus é o homem universal e

transcendente que, no ser humano, oculta-se à sua própria individualidade"¹⁷.

Ao logos heraclítico corresponde o Atman vedântico, Senhor vidente e pensador.

No pensamento indiano, **Brahma** é a causa e origem de tudo o que é, existência absoluta, vontade ordenadora imanente a tudo. Os **Vedas** falam de uma inteligência e vontade supremas, originária e determinante, **Prajna-Purusha**: o Senhor, o homem cósmico.

O Logos de Heráclito é razão, uma, universal, sentido último da realidade. Constitui a estrutura do mundo como harmonia discordante¹⁸.

Heráclito propõe a unidade entre o eterno e o finito, dizendo que "os deuses são mortais, os homens imortais" (fragmento 62); os **Vedas** empregam as mesmas palavras para designar homens e deuses e falam de um princípio imortal presente no homem.

A questão da unidade dos opostos aparece, no filósofo pré-socrático, sob múltiplos enfoques. Um de seus aspectos essenciais é aquele que conecta tal perspectiva com o problema do Um e do múltiplo, central na filosofia grega.

Para o filósofo grego, unidade e multiplicidade são verdadeiras e eternas; nossa experiência mostra, sob o múltiplo, uma eterna unidade: "(...) e de todas as coisas, um, e de um, todas as coisas" (fragmento 10).

Segundo Axelos, em Heráclito "(...) o Um e o Todo estão ligados e (...) unidade e multiplicidade encontram-se em relação dialógica"¹⁹.

Algo é concebido, pois, como eterno e sempre uno: o deus simbolizado pelo fogo, vontade de vir-a-ser, logos, princípio original. O universo encontra-se em movimento e mutação constante, mas, sob a mutação, há um princípio de identidade: "entramos e não entramos nas mesmas águas; somos e não somos" (Fragmento 49a). Daí o filósofo grego concluir a unidade entre a vida e a morte, a noite e o dia, a juventude e a velhice: a **unidade dos contrários** (fragmento 88), afirmando que "É sábio admitir que todas as coisas são um" (fragmento 50). Isto é, que tudo é Ser, eternidade idêntica que contém os contrários; que tudo é um, mas o um torna-se tudo a cada instante e o universo resulta da evolução da energia, a partir de uma força originária, que se transforma em cinco princípios: éter, ar, fogo, água, terra.

A referência, na filosofia indiana, aos elementos primordiais, já foi assinalada.

Aurobindo apresenta desta forma a tradição indiana sobre o assunto: "(existe) u'a Matéria, mas múltiplos átomos (...) um Enigma,

mas muitas forças; um Mental, mas muitos seres mentais; um Espírito, mas muitas almas"²⁰.

E, comentando o texto de **Baghavard-Gita**, afirma: "(...) a multiplicidade faz parte da natureza espiritual do Um"²¹, "A unidade é a maior verdade, a multiplicidade é a menor verdade, embora as duas sejam verdadeiras e nenhuma delas ilusão"²². É, pois, "a visão do Uno no múltiplo, do múltiplo no Uno — e todos são o Um"²³, afirmada pelo filósofo indiano, reiterando o texto do **Baghavard-Gita**: "A vida das dualidades, que é para as criaturas o estado de vigília (...) é uma noite (...) para o sábio que vê"²⁴.

Aurobindo busca o sentido transcendente das contradições, para libertar o homem. O sentido da dor e da morte, da limitação do finito, é a sede de absoluto que há no homem, a qual o impulsiona a superar-se continuamente, buscando o acordo entre a finitude do corpo e a infinitude da alma.

A presença dessa temática do um e do múltiplo e da unidade dos opostos, encontra-se em diversos textos e autores indianos.

Assim, **Ramanuja** e **Madhra** concluem que a existência é una e múltipla e os **adventistas** perguntam que é o Um, e o procuram através da ioga. Entre os **budistas nihilistas**, afirma-se a existência de um princípio de unidade, que reside no coração das coisas e atua em sua ação; os **Upanishads** afirmam que a unidade suprema é Brahma, presente em tudo como Atman; **SamKia** afirma que a unidade de natureza repousa na Prakriti, substância dos seres. Os **vishnuitas** reconhecem que Deus é eternamente múltiplo em sua natureza e os adventistas opõem o Um e a pluralidade (Maya). Para os **Vedas**, o Um é o absoluto, para quem tudo é bom e justo.

Outro aspecto da unidade dos contrários está relacionada às noções de ser e vir-a-ser, no pensamento de Heráclito. Não opostos absolutos, mas dois aspectos de um Fogo sempre vivo (fragmento 30), eis o que são, para o filósofo grego, ser e vir-a-ser. O mundo em vir-a-ser é o jogo do Tempo, que se caracteriza, segundo Aurobindo, por um duplo movimento, de criação e destruição periódicas do universo — expressando a relação ativa entre o um e o múltiplo.

No pensamento indiano, há ser e vir-a-ser, existência real eterna e existência aparente temporal. Nos **Upanishads**, na filosofia vedanta e no budismo nihilista, a fonte da mutação é o Não-ser original, o Vazio, o Nada eterno. O vir-a-ser é um jogo de Deus (lila).

Diz Aurobindo: "Afinal, que é Deus? Uma criança eterna, jogando um eterno jogo num eterno jardim"²⁵. O universo não é apenas guerra ou luta, mas "É alegria de um Deus amoroso de si mesmo, o jogo de

uma criança, a inesgotável multiplicação de si, de um poeta embriagado pelo êxtase de seu próprio poder de criação sem fim"²⁶.

E o texto do **Baghavat-Gita** assinala esse caráter antinômico da criação e destruição divinas: "Saiba qual é a matriz de todos os seres. Eu sou o nascimento do mundo inteiro e também a sua dissolução"²⁷. "Eu sou o Espírito do Tempo, destruidor do mundo (...)"²⁸.

Para Aurobindo, ocorre pois, que "O aspecto exterior (do universo), é a existência do mundo e a existência humana avançando pela luta e hecatombe; o aspecto interior, é o Ser universal cumprindo-se a si mesmo numa vasta criação e uma vasta destruição. A vida como batalha e campo de morte (...)"²⁹.

A unidade entre a vida e a morte, a criação e a destruição, eternidade e tempo, foi percebida por Heráclito, que identifica Hades e Dioniso (fragmento 15).

O mundo como jogo divino e o tempo como sua expressão, caracterizam o pensamento do filósofo grego: "O tempo é uma criança que brinca, movendo as pedras do jogo para lá e para cá; realza de uma criança" (fragmento 52).

Axelos mostra que "(...) o deus heraclítico joga **um jogo divino**. Deus é pois fundamentalmente sábio, lúdico e sereno"³⁰. E unido ao **tempo**. Pois "O Logos exprime a harmonia e a oposição dos contrários, no Cosmos que é um vir-a-ser, pela força do Fogo; e tudo isto através do Tempo"³¹.

O confronto entre a eternidade e o tempo resolve-se "no fato do tempo ser eterno e a eternidade manifestar-se no tempo"³². A mutação cósmica obedece a um ritmo, uma medida, uma marcha cíclica e alternante. O caráter orientalizante da periodização do tempo e da relação homem-universo em Heráclito são assinalados por Axelos³³.

Esbarramos aqui em uma aparente contraposição entre Axelos e Aurobindo. Este fala em destruição periódica do universo, afirmando que tanto na filosofia indiana quanto na do pré-socrático, esta concepção tem vigência. Axelos, por sua vez, recusa a tese da destruição periódica do universo. Para ele, em Heráclito não há **pralaya**, mas um tempo eterno, um fogo eterno, que é a vida do mundo. Heráclito não teria dito que o mundo perecerá no fogo, pois se a terra se transmuta em água, ar e fogo, também "o fogo volta a ser ar, água, terra"³⁴. Não há destruição **do** universo, mas mutação, **no** universo. Este "não é nunca uma gigantesca chama (...). O fogo não pode vencer e aniquilar os outros elementos, porque a justiça reside na discórdia e a harmonia na luta"³⁵.

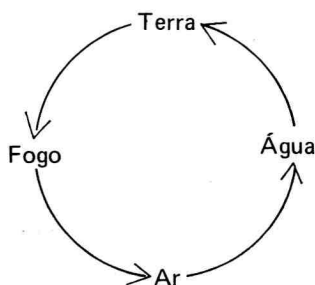
Para solucionar o desacordo entre Axelos e Aurobindo, no que se refere ao assunto, é necessário ouvir Heráclito. Há **pralaya** ?

Reunindo os fragmentos que dizem respeito às mutações do fogo, temos:

“Este mundo, igual para todos, nenhum dos deuses e nenhum dos homens o fez; sempre foi, é e será um fogo eternamente vivo, acendendo-se e apagando-se conforme a medida” (fragmento 30). “As transformações do fogo: primeiro, o mar; e a metade do mar é terra, a outra metade um vento quente. A terra dilui-se em mar, e esta recebe a sua medida segundo a mesma lei, tal como era antes de se tornar terra” (fragmento 31). “Pois tudo o fogo, aproximando-se, julgará (e condenará)” (fragmento 66).

“O fogo vive da morte da terra e o ar vive da morte do fogo; a água vive da morte do ar e a terra, da água” (fragmento 76).

Esquemáticamente, o ciclo das mutações poderia ser representado assim:



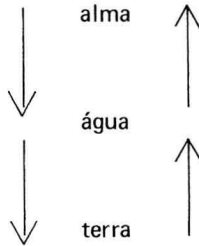
Ora, Heráclito também diz que “Na circunferência, o princípio e o fim se confundem” (fragmento 103), isto é, a mutação é perpétua.

Ainda sobre as mutações, os seguintes fragmentos devem ser considerados:

“O fogo se transforma em todas as coisas e todas as coisas se transformam em fogo, assim como se trocam as mercadorias por ouro e o ouro por mercadorias” (fragmento 30). “O frio torna-se quente, o quente frio, o úmido, seco e o seco, úmido” (fragmento 126). “Para as almas,

morrer é transformar-se em água; para a água, morrer é transformar-se em terra. Da terra, contudo, forma-se a água e da água a alma" (fragmento 36).

Esquemáticamente, teríamos:



ou seja, "O caminho para baixo e o caminho para cima é um e o mesmo" (fragmento 60), o "caminho da espiral sem fim" das mutações, que "é reto e curvo, é um e o mesmo" (fragmento 59).

Pelos textos, podemos afirmar que Heráclito **não fala em destruição** mas em **perpétua mutação**, fogo **eternamente vivo**, cujo **acender-se** e **apagar-se periódico** constitui a própria mutação (fragmento 30). O fragmento 36 assinala nitidamente esse caráter de **transformação** do universo.

A nosso ver, a interpretação de Axelos parece vir de encontro aos textos efetivos da tradição indiana, pois no **Baghavad-Gita** encontramos, a propósito da divindade e do mundo, e do deus interior presente em todo ser: "O que realmente existe não pode cessar de existir; do mesmo modo, o que é não-existente não pode começar a existir"³⁶. "Aquilo não nasce nem morre (...) É não-nascido, arcaico, eterno; não é morto quando é morto o corpo"³⁷.

E o próprio Aurobindo, comentando o **Gita**, afirma que "A oposição entre ser e não-ser (...) tem um fim quando apreendemos que a alma é o eu único imperecível, pelo qual foi 'estendido' todo este universo"³⁸.

A oposição entre criação e destruição periódicas **das formas** (não da substância) do universo resolve-se, a nosso ver, através da idéia da **mutação perene**, que caracteriza tanto o pensamento indiano quanto a filosofia de Heráclito, como acreditamos ter demonstrado, através do estudo comparativo dos textos.

Para Aurobindo, a filosofia indiana supera a perspectiva heraclítica. O pensador grego identifica a luta com a justiça e a harmonia com o equilíbrio dos contrários (fragmentos 8 e 51). Vê a mutação do universo (obedecendo a uma Razão, um Logos, princípio inteligente supremo (fragmentos 1, 2, 41, 113, 114, 115). A filosofia indiana vê a presença de uma razão no mundo, mas também a felicidade universal e o menor, a beatitude e o êxtase, a beleza espiritual – como essenciais. Reconhece que a mutação implica, não apenas na guerra, mas em intercâmbio, dom de si. O segredo da vida é o amor e não a guerra.

O amor é, para Aurobindo, aquilo que devemos cumprir, a dimensão nova da existência a ser realizada. E, ao lado do amor, o conhecimento, a felicidade, a vida e a unidade com Deus, pois até o momento, só realizamos o ódio, o erro, a dor, a guerra, a fragilidade³⁹.

Consideramos discutível a tese de Aurobindo de que o pensar indiano supera a filosofia de Heráclito.

Na verdade, Heráclito, pensador do **pólemos** e Aurobindo, filósofo do **amor**, parecem-nos complementares: “harmonia de tensões opostas, como as do arco e a lira” (fragmento 51), uma unidade de contrários.

A unidade entre o amor e a guerra, a vida e a morte, está assinalada nos grandes poemas das tradições grega e indiana. Já a **Teogonia** de Hesfodo aborda a união entre Ares e Afrodite da qual nasce uma filha, chamada Harmonia. No **Baghavat-Gita** o deus diz ao guerreiro: “(...) a imortalidade e também a morte, a existência e a não-existência. Eu sou, ó Arjuna”⁴⁰.

Diz Heráclito: “Deus é dia e noite, inverno e verão, guerra e paz (...)” (fragmento 67).

Heráclito e Aurobindo inscrevem-se nessas grandes tradições, das quais expressam as faces antagônicas.

Recuperar a inteireza e a profundidade dessas filosofias, tal é a tarefa dos estudiosos de Heráclito e Aurobindo.

Pois Heráclito repercute polemicamente em todo o pensamento ocidental, de Parmênides a Heidegger; e Aurobindo retoma uma antiga tradição, traduzindo-a em linguagem contemporânea, nas suas obras de vertente política, poética, filosófica, histórica.

NOTAS:

(1) Axelos, **Heráclite et sa philosophie**, Paris, Minuit, 1962, p. 216.

(2) Axelos, op. cit., p. 204.

(3) Cf. Axelos, op. cit., p. 27; Diógenes Laércio, IX, 12, in Berge, **O Logos Heraclítico**, RJ, INL, 1969, p. 303.

- (4) Axelos, op. cit., p. 79.
- (5) Id., *ibid.*, p. 74.
- (6) Shri Aurobindo, **De la Grèce à l'Inde**, Paris, Albin Michel, s/d, p. 25.
- (7) Shri Aurobindo, comentário ao **Baghavat-Gita**, Paris, Albin Michel, p. 64.
- (8) **Baghavat-Gita**, Paris, Albin Michel, p. 231.
- (9) Shri Aurobindo, **De la Grèce à l'Inde**, p. 24.
- (10) Id., *ibid.*, p. 25.
- (11) Id., *ibid.*, p. 22.
- (12) Id., *ibid.*, p. 167.
- (13) Axelos, op. cit., p. 94.
- (14) Id., *ibid.*, p. 96.
- (15) **Baghavat-Gita**, p. 142.
- (16) Shri Aurobindo, comentário ao **Baghavat-Gita**, p. 329.
- (17) Id., **De la Grèce à l'Inde**, p. 102.
- (18) Axelos, op. cit., p. 59.
- (19) Id., *ibid.*, p. 55.
- (20) Shri Aurobindo, **De la Grèce à l'Inde**, p. 29.
- (21) Id., comentário ao **Baghavat-Gita**, p. 58.
- (22) Id., *ibid.*, p. 144.
- (23) Id., *ibid.*, p. 202.
- (24) **Baghavat-Gita**, p. 71.
- (25) Shri Aurobindo, **De la Grèce à l'Inde**, p. 99.
- (26) Id., *ibid.*, p. 97.
- (27) **Baghavat-Gita**, p. 145.
- (28) Id., p. 207.
- (29) Shri Aurobindo, comentário ao **Baghavat-Gita**, p. 37.
- (30) Axelos, op. cit., p. 126.
- (31) Id., *ibid.*, p. 100.
- (32) Id., *ibid.*, p. 54.
- (33) Id., *ibid.*, p. 101.
- (34) Id., *ibid.*, p. 103.
- (35) Id., *ibid.*, pp. 104-105.
- (36) **Baghavat-Gita**, p. 44.
- (37) Id., *ibid.*, p. 45.
- (38) Shri Aurobindo, comentário ao **Baghavat-Gita**, p. 45.
- (39) Shri Aurobindo, **De la Grèce à l'Inde**, p. 96.
- (40) **Baghavat-Gita**, p. 180.

UMA VEZ MAIS, KANT E A METAFÍSICA

Apontamentos Críticos

Eduardo Abranches de Soveral
(Universidade do Porto)

I

1. Kant não parte de uma investigação transcendental do conhecimento inteiramente isenta de preconceitos, ou, para usarmos a sua terminologia, não assume a postura crítica inicial que seria de esperar. Na 1ª edição da "Crítica da Razão Pura", é à luz da prévia e não problematizadora convicção de que todo o conhecimento resulta da síntese de uma forma **transcendental** (ou seja, **subjéctiva**, no mais amplo e radical sentido gnosiológico), e de uma matéria sensível, que vai proceder à análise das estruturas cognitivas do sujeito epistémico. Na 2ª edição, acrescenta a este o pressuposto de que a física-matemática de Newton é indiscutível, e entende que os problemas do conhecimento, assim redutíveis à escala menor da epistemologia da mecânica racional, se limitam àqueles que se constituem quando se pretende fundamentar a indução.

2. Certamente que a tese de que há no conhecimento elementos hiléticos, transmitidos pelos sentidos, e elementos formais, de ordem racional, é das mais pacíficas. Tem o apoio de uma longa tradição e do próprio senso comum.

3. Da mesma forma, a tese correlata — que Kant subscreveu — de que a esses dois vetores gnósticos (o sensível e o racional) correspondem, no Sujeito, faculdades autônomas e irreduzíveis, se não afasta da experiência imediata que temos da nossa vida mental.

4. Pacífico e comum é ainda o princípio segundo o qual cada uma dessas faculdades (**sensibilidade** e **entendimento**, na designação kantiana) utiliza processos cognoscentes próprios, de que resultam, por sua vez, formas distintas de conhecer: na sensibilidade, a **intuição** apreende coisas concretas e singulares; no entendimento, por virtude da atividade judicativa, o **conceito**, que é genérico e formal por sua natureza, exerce o mister de unir esses singulares.

5. Pacífico e comum é também, e por fim, o pressuposto de que a razão desempenha, no conhecimento humano, as funções mais altas. Só ela pode penetrar nas regiões supra-sensíveis e, por via disso, faz sentido

que, no seu regresso, numa “segunda navegação” venha revestida de autoridade para re-avaliar o poder da sensibilidade (a sua eficácia e extensão), no que respeita à apreensão de existentes concretos e singulares.

6. Kant acabou todavia por introduzir neste esquema tradicional que, repetimos, aceitou sem crítica, algo que o alterou profundamente, e que está, a nosso ver, na raiz da “revolução copernicana” que operou nos domínios da gnosilogia; tal aconteceu quando o filósofo passou a considerar o **espaço** e o **tempo** como **intuições puras** e formas **a priori** da sensibilidade, e não como **conceitos**; por isso a dicotomia **forma-matéria deixou de corresponder à distinção entendimento-sensibilidade**, uma vez que já existia no âmbito desta última.

7. A presença destas formalidades na raiz de toda a intuição possível limita irremediavelmente o poder cognitivo da sensibilidade e da experiência, dessa **abertura**, enfim, qualquer que seja o nome que lhes dermos, que expõe o Sujeito ao aparecimento de existentes concretos. Circunscrita aos quadros subjetivos e formais do espaço e do tempo, a **intuição** nunca poderá apreender o existente-em-si.

8. Fica assim reduzida à captação de **fenômenos**, de algo que vale mais pela aparência do que pela substância. Tratar-se-á de meras fantasmagorias? De produtos especialmente vivos e alucinatórios da imaginação?

9. É aqui que entra em jogo a **matéria sensível**, particularmente apta a singularizar-se em existentes espaço-temporais.

Nem a objetividade imposta pelas categorias do entendimento, nem a integração em conjuntos coerentes, nem o consenso intersubjetivo, nem a consonância com a harmônica integração das faculdades do Sujeito — tudo características comuns também às obras-de-arte, que não ultrapassam o plano da aparência significativa — serviriam para dar consistência suficiente aos existentes fenomênicos, distinguindo-os dos fenômenos ilusórios.

10. Tudo isto, observe-se de passagem, por Kant não ter considerado sequer, na “Estética Transcendental” (sem dúvida a parte mais sumária e menos elaborada da “Crítica da Razão Pura”), a hipótese de ser possível caracterizar a **priori** um espaço e um tempo imaginários, próprios da criação artística.

11. No contexto da gnosilogia kantiana, a “Dialética Transcendental” pretende funcionar como contra-prova da tese dogmática de que sem o elemento material apreendido pela intuição sensível, o conhecimento não seria possível. As “antinomias” e os “paralogismos” demonstrariam que, sem esse “lastro”, a razão entraria em conflito consigo mesma, não permitindo chegar a nenhuma conclusão.

12. Mas, qual será o verdadeiro valor dessa contra-prova? Note-se, antes de mais nada, que a questão posta em causa foi esvaziada primeiro de todo o seu alcance gnosiológico positivo: ainda que isso fosse possível, não haveria interesse em demonstrar a existência de entidades supra-sensíveis, designadamente a existência do Absoluto, se a sua apreensão intuitiva, a sua "visão" jamais viesse a realizar-se. Aliás, e rigorosamente, a questão nem sequer teria sentido, no contexto da gnosiologia kantiana, pois uma existência concreta nunca seria captável por via racional; o mais que poderia demonstrar-se seria que a intuição de certo tipo de existentes seria ou não possível, em princípio.

13. De qualquer modo, e concluindo, diremos que o ponto crucial de uma crítica à teoria de Kant consiste em saber se o espaço e o tempo são ou não formas **apriori** da sensibilidade.

14. Mais importante todavia do que o exame minucioso dos argumentos aduzidos pelo filósofo em favor da sua tese inovadora¹, e mais importante mesmo do que as conseqüências a extrair da aceitação dogmática de que o conhecimento humano carece sempre de elementos materiais empíricos, — parece-nos ser o problema da re-avaliação da possibilidade de uma intuição trans-sensível, no contexto, mais amplo, da filosofia contemporânea.

15. Será que a experiência humana conseguirá libertar-se dos quadros do espaço e do tempo? Adiantaremos, desde já, que não se nos afigura legítima a hipótese da ocorrência de "saltos qualitativos" ainda se apoiada, analogicamente, nas diferenças que existem entre os normais e os deficientes sensíveis. (Para um cego de nascença, a visão, designadamente, a apreensão de objetos à distância, seria inimaginável). Até porque pensamos haver entre os diversos sentidos um certo grau de unidade.

16. Seguindo as sugestões que uma análise fenomenológica da experiência transcendental nos daria, julgamos que o nó da questão não consiste em saber se será ou não possível libertarmo-nos do espaço e do tempo, mas verificar que o espaço e o tempo possuem variados e sucessivos níveis qualitativos, e que os existentes, na sua concretude, vão sendo **experimentados** de forma progressivamente mais rica e profunda, consoante os desdobramentos que, a partir dos quadros formais e vazios do espaço e do tempo kantianos, se forem operando.

17. Certamente que a linha desses desdobramentos aponta para as realidades espirituais e para a interioridade subjetiva do homem. Mais precisamente, dirige-se para o Absoluto entendido em termos pessoais, ou seja, aponta para Deus.

18. Vários são os caminhos que hoje se oferecem a essa peregrinação metafísica: os que iniciam a marcha a partir da análise da própria condição de existentes; os que seguem ainda as pistas abertas pelos

grandes idealistas pós-kantianos; e aqueles que, inspirando-se fundamentalmente em Leibniz, perseveraram na tese pré-kantiana de que é possível e necessário passar da ciência à filosofia, e de que, nesta, a disciplina terminal é a teodicéia.

II

19. A ressonância desta temática kantiana foi diversa em Portugal e no Brasil. Naquele não houve correntes nem autores que se tivessem inspirado no grande filósofo alemão; pelo contrário, o movimento filosófico mais pujante e original dos séculos XIX e XX (a corrente metafísica portuguesa centrada nos temas de Deus e do Mal, que integrou nomes como os de Amorim Vianna, Domingos Tarroso, Antero de Quental, Sampaio Bruno e Leonardo Coimbra) seguiu o terceiro dos itinerários indicados no parágrafo anterior, ou seja, como dissemos, inspirou-se em Leibniz e adotou uma posição pré-kantiana. Deverá assinalar-se, a propósito, o interesse da dialética das noções, de Leonardo Coimbra, que visa permitir a passagem criativa e ascendente, pelos sucessivos planos científicos, conforme a progressiva complexidade dos respectivos objetos, e culmina na **pessoa** que, por sua vez, rompendo as barreiras do próprio egoísmo, graças, designadamente, ao auxílio da filosofia, que é o "órgão da liberdade", se abre ao Absoluto e para ele sobe, solidária com todo o Universo.

20. Mas no Brasil, como Antônio Paim lucidamente defende, o kantismo impressionou profundamente Tobias Barreto e inspirou-lhe uma perspectiva culturalista que se difundiu e chegou aos nossos dias, com Miguel Reale, Djacir Meneses, e outros.

Na sua "História das Idéias Filosóficas no Brasil" (3ª edição, S. Paulo, Convívio/INL, 1984, págs. 580 a 582) A. Paim faz uma análise muito clara do conteúdo doutrinário e dos posicionamentos metodológicos do culturalismo brasileiro, sublinhando os seus vínculos kantianos, designadamente no que respeita à metafísica, e, em especial, ao problema de Deus, que se supõe não poder ser tratado no âmbito da filosofia.

21. Entendemos, pela nossa parte, que o culturalismo não deve cingir-se a uma interpretação "ortodoxa" do formalismo e do fenomenismo da "Crítica da Razão Pura"; pensamos ainda que o tema da cultura, mesmo olhado a partir de Kant, não haverá que inspirar-se só nas noções de **dever-ser** e de **finalidade**, mas levar também em consideração o que, na "Crítica da Faculdade de Julgar", se refere à "harmonia das faculdades".

Julgamos, além disso, que uma filosofia da cultura não é necessariamente tributária do kantismo, embora, na sua gênese histórica, dele tenha recebido decisivas contribuições. E que, havendo na cultura,

como justamente reconhecem os culturalistas, uma essencial dimensão axiológica, será preferível utilizar para o seu estudo, o método fenomenológico, dado que este permite "desnaturalizar" os valores, respeitando-lhes todavia o que possuem de "hilético", sem cair assim, ao menos imediatamente, nas formalidades subjetivas, típicas do kantismo. Supomos, por último, que sendo, mais fácil e direta, uma ligação da cultura ao tema do homem (haja em vista a antropologia cultural), nem por isso a reflexão filosófica que nela se inspire deixará de ser uma das vias, e das mais gratificantes, que se abre ao espírito, rumo ao Absoluto.

NOTA:

(1) Em resumo muito simplificado, diremos que é a seguinte a razão principal que levou Kant a não considerar o espaço e o tempo como conceitos: se a função do entendimento é a de unificar a pluralidade singular dos existentes, e se essa unificação se faz submetendo tal multiplicidade a um mesmo conceito que expresse algo de comum, então o conceito é genérico por sua natureza, e só porque o é pode exercer o papel que lhe é próprio. Ora, (supõe Kant), não há uma variedade de espaços nem de tempos, mas um único espaço e um único tempo. Na verdade, por muito pouco abstrato e genérico que seja um conceito, faz sempre sentido falar dele no plural; outro tanto não é possível relativamente aos singulares, que assim se anulariam como tais; e é isso que acontece com o espaço e com o tempo; portanto o ato cognitivo que os apreende não é o conceito mas a **intuição**. É claro que a partir desta conclusão se levanta uma série de problemas particularmente difíceis. Se o espaço e o tempo se situam no foro da sensibilidade e da experiência, como poderão ser genéricos e a priori? Qual o sentido líquido da expressão quase paradoxal de **intuição pura**? Qual o papel que nela desempenha a imaginação? Onde buscar os elementos **materiais** das ciências matemáticas? Como se compreenderá, não é esta a oportunidade para demorarmos na análise de tais dificuldades. (Num estudo intitulado "O Problema das Influências de Locke e de Hume em Kant", Braga, 19, abordei alguns destes temas com um pouco mais de desenvolvimento).

DO POSSIBILISMO LEIBNIZIANO *

Jean-Marc Gabaude

Universidade de Toulouse-le Mirail

1. DEFINIÇÕES PRELIMINARES

A **contingência** é ausência de **necessidade lógica** ou metafísica — que implica pluralidade de possíveis — compatível com uma **necessidade moral**.

O acaso seria ausência de qualquer necessidade — quer moral, quer lógica — de quaisquer leis, ordem, com possibilidade, razão de prevalência. Ora, tudo isso é impossível, tanto moral quanto metafísica e logicamente.

O necessário e o possível lógico são **modalidades lógico-ontológicas** definidas relativamente à contradição que tem, igualmente, valor lógico-ontológico. O necessário é aquilo cujo oposto implica em contradição e o possível é aquilo que não implica em contradição e do qual o oposto não implica, ademais, contradição. Donde uma metafísica da **ordem** lógico-ontológica, que absolutiza e formaliza anticartesianamente a ordem cartesiana.

As verdades da razão são verdades cuja negação revela-se contraditória ou cujo contrário é impossível e inconcebível. São necessárias — inclusive para Deus —, imediatas, eternas, universais, no sentido mais forte de que valem para todos os mundos possíveis.

As verdades de fato ou da experiência, como, por exemplo, as leis elementares da mecânica, são verdades contingentes cuja análise tende ao infinito e é inacabada. É verdade que Deus, uma vez que se encontra fora do tempo, pode instituí-las direta, imediata, intemporal, globalmente.

2. INCOMPOSSIBILIDADE

Deus sendo inteiramente ordem/ordenador, a desordem é radicalmente negada e reprimida originariamente. As possibilidades

(*) Tradução de Constança Marcondes Cesar.

incriadas, que se interrefletem, situam-se eternamente em mundos igualmente compostíveis, mundos hierarquizados entre si.

Existe **incompossibilidade**, ao mesmo tempo, dos mundos entre si e das noções constitutivas de cada um desses mundos compostíveis, face às noções compostíveis de todos os outros mundos compostíveis; incompossibilidade, ao mesmo tempo, quanto à compatibilidade das essências e quanto à pretensão à existência. A incompossibilidade é relativa à infinidade dos compostíveis que pretendem existir. Não existe incompossibilidade em si, mas incompossibilidade em relação a outros compostíveis, em relação à compostibilidade e em relação à comum reivindicação de existir.

3. INEXISTENCIABILIDADE

No Entendimento divino, subsistem eternamente ao lado do melhor dos mundos, o mais rico em ser, o único que foi efetivamente **existencializado** por decreto divino, uma infinidade de mundos compostíveis de compostíveis. Esses mundos seriam **existencializáveis** metafisicamente, mas não o são moralmente. Nunca existem, e esse presente tem um alcance eterno. Porque são, todos eles, mais ou menos inferiores ao mundo escolhido, ao mundo do ápice da pirâmide. Somente este mundo que, no seu conjunto, é o melhor dos mundos compostíveis, é existencializado com todas as noções que o constituem. Todos os outros compostíveis são inconciliáveis com o nosso mundo existencializado e não podem nunca transpor a barreira que separa a possibilidade da existência.

Para Deus, arquiteto e ordenador, um único mundo — isto é, uma única série de compostíveis — enquanto único, pode existir. O conjunto das noções existencializadas em substâncias e, de modo geral, todo o conjunto de compostíveis, totalizam-se em sistemas, isto é, em mundos. Deus não pode moralmente escolher, ou, dito de outro modo, só escolhe sem se negar, um único mundo e este mundo em sua integridade. Porque é enquanto totalidade que este mundo é o melhor e não detalhável em fragmentos. Do mesmo modo, sua plenitude não pode ser duplicada.

4. ORDEM

Com efeito, no plano da existência, duas ou muitas ordens de compostíveis, isto é, dois ou mais mundos, são uma ficção impossível, inconcebível, absurda, o cúmulo da desordem. Ora, para Leibniz e para seu

Deus, a desordem é impensável e irrepresentável. No Entendimento divino, não há desordem possível, mas uma **hiperordem** real. Real, porque existe uma realidade de possíveis, distinta da realidade existencial; **hiperordem**, porque todos esses mundos possíveis de compostíveis, incompatíveis entre si na sua constituição e na sua comum exigência de **existencialização**, só subsistem e co-subsistem, no único e mesmo Entendimento divino.

Este lugar dos mundos possíveis de compostíveis mas impossíveis entre si; de noções compostíveis mas também de noções impossíveis — parece pois fazer o papel de **quase-compossibilitação dos impossíveis**. Ordem antes de mais nada; nenhuma anarquia, limitação da luta pela existência ! Estamos numa racionalidade da ordem do infinito, mas em circuito fechado. Racionalidade do fechamento, encerramento da racionalidade. Primado racional e razoável da ordem, nos três sentidos do termo: ordem como injunção (divina), como forma ideal, como organização.

De que serviria calcular uma ordem superior, levantando todo um jogo de combinações das combinações, se não for para formar uma espécie de geografia das essências, na qual os mundos possíveis e seus conteúdos impossíveis se distribuem hierarquicamente ? Esses mundos dispõem-se eternamente segundo sua quantidade e qualidade essencial, classificadas segundo uma gradação, de graus infinitamente aproximados. Uma ordem grandiosa e infinita.

5. UNIDADE DE TODA POSSIBILITAÇÃO AO INFINITO

Os impossíveis, isto é, os possíveis de mundos diferentes, são todos possíveis no seio de um mesmo e único Entendimento divino, pela mediação de seus mundos que, embora sejam impossíveis em sua rivalidade, nem por isso subsistem menos no mesmo Lugar divino. Assim, os diversos mundos possíveis, embora exista impossibilidade entre eles e entre as noções de cada um deles face às noções de todos os outros, formam como que um conjunto infinito e encerram o mesmo núcleo de verdades de fato, regionais, quer dizer, **intramundanas**. Existem verdades da razão que regem todos os mundos possíveis. O racionalismo não é limitado pela impossibilidade: tendência panlogista.

A unidade de classificação dos mundos só admite **infinidade** “pela base”, não “pelo alto”: unidade de certo modo assimétrica em virtude do princípio do melhor, isto é, em virtude da Vontade divina que é perfeita. Na classificação dos mundos numa ordem insensivelmente decrescente, se for mesmo necessário que exista um mundo

existencializável, isto é, o melhor, não poderia ter em si um último termo e o decréscimo prosseguiria sem fim. Contudo, não tem Deus uma visão cointuitiva e sinótica dessa falta de fundo da pirâmide? Embora não exista ponto final na possibilitação, Deus abraça a **hipertotalidade** dos possíveis e os considera, seriando-os ao infinito, eternamente, em mundos possíveis distintos, independentes, impossíveis — embora se expressem, se entrecorrespondam e se complementarizem. Aparentemente, a infinidade dos impossíveis parece **intotalizável** em virtude de sua possibilitação/impossibilitação que é sem fim. Mas, na verdade, o Entendimento divino é totalizável e Deus abraça tudo sinoticamente sem dever — nem querer, nem poder — fazer o detalhe.

6. INTEREXPRESSIMISMO

A analogia constitui os possíveis porque constitui os compostíveis; é monádica, porque é monadológica. Cada uma das substâncias, cada um dos possíveis expressam uma expressão porque se interexprimem, porque são interexpressão. Toda unidade é unificação de uma multiplicidade. Unidade, identidade e univocidade do ser implicam a analogia constituinte. Quer dizer que existe unidade dialética dos dois contrários:

de um lado, unidade, identidade e univocidade ontológicas;

de outro lado, analogia e diferenciação.

7. AUTO-ORGANIZAÇÃO E SUBCRIAÇÃO

No Entendimento e pela Potência de Deus, os possíveis, que são essências individuais, se auto-organizam eternamente. Esta auto-organização é, ao mesmo tempo, eterna e **originária**. Como em todo pensamento clássico, a ordem está sempre presente e não surge de uma desordem. Ao contrário do **novo paradigma** do último terço do século XX, no pensamento clássico, a dialética **desordem/ordem** é reprimida: a ordem não é um resultado, é originária. É assim que, para Leibniz, os impossíveis não se dilaceram e se ordenam em níveis diferentes. Sua luta em vista do existir é ideal. Toda desordem é impossível e só há ordem: de um lado, a ordem interna do Entendimento divino, isto é, a ordem da auto-organização/possibilitação e ordenação dos mundos possíveis; de outro lado, a ordem **intramundana** de cada um dos mundos possíveis e notadamente do mundo existencializado. Nessas ordens intramundanas,

por exemplo, na ordem constitutiva de nosso mundo, as desordens relativas são só aparentes e servem para **fazer-valer** a ordem que contribuem para formar.

A evicção de toda desordem requereu, em Leibniz, a eternização da ordem e do possibilismo. Ora, a eternização dos possíveis implica sua **incriação** e, em conseqüência, desvaloriza o conceito de criação **ex nihilo**. O Deus leibniziano não é criador, no sentido do cristianismo. O mundo do qual Ele decide a existência deve ser dito atualizado ou existencializado, mais do que criado. Esse mundo pré-subsistia enquanto possível, eterno e incriado. A criação reduz-se a uma passagem, certamente capital e decisiva, da possibilidade à existência. Mas esta é somente uma **hipocriação** ou **subcriação**. No mito final da **Teodicéia**, a deusa Palas, filha de Júpiter, confia a Teodoro: "O senhor vê que meu pai não fez Sextus mau; ele o era desde toda a eternidade, o era sempre livremente; meu pai **apenas** deu-lhe a existência, que sua sabedoria não podia recusar ao mundo no qual Sextus está compreendido: meu pai o fez passar da região dos possíveis à dos seres atuais"¹.

8. AUTOPOSSIBILITAÇÃO EM E POR DEUS

Assim, Sextus é que se tornou mau por conta própria, ou antes quem, eternamente, torna mau a si mesmo. O indivíduo não está de modo algum predelineado, predestinado sem seu consentimento original/intemporal. As críticas dirigidas, notadamente após Kant, ao pretendido fatalismo leibniziano, não levam em conta o autoposicionamento do indivíduo.

Enquanto que as outras substâncias se auto-organizam principalmente registrando a pressão do contexto mundano, a expressão nos espíritos é menos passiva, porque os espíritos são livres e inteligentes e sua atividade e distinção mais ou menos afirmadas marcam, em troca, seu mundo.

Em 1679, Leibniz considerava ainda que a idéia do pecado de Judas não tinha nascido de Judas; seria, antes, o fato de que Judas pecaria que decorreria infalivelmente da idéia de Judas². Leibniz conservará esta concepção, que faz depender o curso da vida de tal indivíduo existente, da noção desse indivíduo; mas acrescentará que esta noção mesma é eternamente constituída pela autopossibilitação do indivíduo. Desde a época do **Discurso de Metafísica**, Leibniz chegou a salvaguardar, pela e para a eternidade, a liberdade de todo homem. Todos os espíritos impõem-se livremente em Deus, que os classifica e escolhe o melhor mundo. Para salvaguardar a individualidade e a liberdade, Leibniz deve

reconhecê-las como intemporais. Contudo, a auto-afirmação das essências implica uma certa receptividade do Entendimento divino. Este depende, de algum modo, da autossussibilização n'Ele dos espíritos que também d'Ele dependem e que de todo modo só sussistem por Ele. Donde uma dialetização entre Deus e seus reflexos ou diminutivos, dialetização que se acrescenta a dialética de interexpressão e das interações ideais.

9. NEM TUDO É PARA O MELHOR

Convém fazer uma outra observação. Quando Voltaire, no primeiro capítulo do **Cândido**, diz que "tudo é para o melhor", caricaturiza o leibnizianismo, o que é normal num conto. Para Leibniz, nem tudo é para o melhor, no melhor dos mundos possíveis. Falta muito para tanto, infelizmente! É que o todo é para o melhor, mas nem todas as coisas nessa totalidade o são também. Toda coisa, considerada em si mesma, à parte, não existe forçosamente para o melhor, mas é melhorável. Que nosso mundo seja o melhor dos mundos possíveis, não implica de modo algum que cada noção, cada acontecimento, sejam em si mesmos os melhores, que a baronesa seja a melhor das baronessas possíveis, que o castelo seja o melhor dos castelos possíveis etc.

10. VARIAÇÕES POSSÍVEIS SOBRE O POSSIBILISMO PÓS-LEIBNIZIANO

Muitos pensadores contemporâneos escrevem sobre o possível, a propósito da criação humana do futuro, sem recurso a uma mediação divina. Mas não pretendemos aqui passar em revista os possíveis. Contudo, tiramos do esquecimento a reflexão irônica e o sonho compensatório de um revolucionário aprisionado — que não pode sequer participar do fracasso da Comuna! Auguste Blanqui retoma, um pouco antes de Nietzsche, o tema grego do eterno retorno, evasão que faz decrescer as perspectivas possíveis!

"Não há nenhum astro que não seja um **tipo** repetido ao infinito, no tempo e no espaço [...] Nossa terra, como os outros corpos celestes, é a **repetição** de uma combinação **primordial** que se reproduz sempre idêntica a si mesma e que existe simultaneamente em milhares de exemplares idênticos"³.

Diversamente do monadologismo, Blanqui não admite por princípio os indiscerníveis e limita o número das variantes; é o número dos

sistemas cósmicos que é infinito. Diante das injustiças e infelicidades da realidade sócio-histórica, o possibilismo infinitista oferece um refúgio à imaginação. "Não é necessário constranger-se com o infinito, ele é rico. Por insaciáveis que possamos ser, o infinito possui mais que todas as solicitações, mais que todos os sonhos..."². Tal observação irônica poderia se aplicar não somente ao infinitismo leibniziano dos possíveis e compostíveis, mas também àquele que é sua transposição idealista e teísta, a saber, o infinitismo do materialismo atomista antigo.

Exatamente como Leibniz, Blanqui põe esta consolação e **com-pensa**: "Tudo o que se poderia ser aqui, é-se em qualquer parte"⁴ diz, velando algum pessimismo. O **otimalismo** leibniziano não oculta uma presença inexpugnável de males, aquela que desencoraja toda empresa de transformação? Os bens particulares possíveis apagam-se diante de um todo postulado ao mesmo tempo como real e como o melhor, como realidade ideal.

Uma outra maneira, bastante diferente, de retomar os mundos possíveis é dirigir-se aos epistemólogos e lógicos como Jaako Hintikka e Saul Kripke. Neste último, o conceito de **designador rígido** poderia receber uma significação metafísica leibniziana. Um nome é designador rígido em todo o universo quando indica sempre um mesmo objeto; assim, o Sextus da **Teodicéia**. Willard Van Orman Quine parece ter procurado pensar fisicamente um universo possível. Para Hintikka, "um universo possível é representado por uma coleção de proposições que nele são verdadeiras e portanto o descrevem: são as proposições cuja realização equivaleria a uma certa conjuntura"⁶.

Preferimos concluir com uma possibilitação entendida como utopia concreta, como apelo ético-axiológico a transformar nosso mundo em mundo melhor.

NOTAS:

(1) LEIBNIZ. **Ensaio de Teodicéia**, III, & 416 (O grifo é de Jean-Marc Gabaude).

(2) *Conversatio cum Domino Stenonio de Libertate*, 27 de novembro de 1677, Textos inéditos estabelecidos a partir dos manuscritos da Biblioteca da província de Hanover, publicados e anotados por Gaston Grue, Paris, P.U.F., 1948, t. I, p. 270.

(3) Auguste Blanqui. **A eternidade pelos astros, hipótese astronômica**, 1872, reed., Paris, Ed. de la Tête de Feuilles, 1972, p. 159.

(4) *Ibid.*, p. 157.

(5) *Ibid.*, p. 167.

(6) Jean Largeault. **Quine. Questões de palavras, Questões de fato**. Toulouse, Privat, 1980, p. 148.

A ESCATOLOGIA EM VLADIMIR SOLOVIEV *

Ludmilla Perepiolkina

(Universidade de Tampere — Finlândia)

“— Creio que o progresso tão evidente e acelerado, é, seguramente, o sintoma do fim.

— Fim de que ?

— Ora... desse mundo, cuja história caminha cada vez mais rápido e, estou certo, aproxima-se de seu desenlace”.

Encontramos esse diálogo em **Três Entretenimentos**, última obra do maior filósofo russo Vladimir Soloviev (1853 — 1900). Pensamos que nesse livro (seguido por **Breve Relato sobre o AntiCristo**) o pensamento russo atinge o seu ápice. A inspiração que o caracteriza não tem igual na nossa literatura, exceto talvez na **Lenda do Grande Inquisidor** de F. Dostoievski que foi, aliás, influenciado pelas idéias de Vladimir Soloviev, de quem seguiu os cursos e foi amigo.

É preciso ver na proximidade da morte, esse “pequeno apocalipse pessoal”, uma das explicações do genial pressentimento escatológico de Vladimir Soloviev ?

Três entretenimentos constituem o Apocalipse Russo, a última mensagem de Soloviev ao nosso século e a toda a humanidade. Escritos em 1900, têm ressonância hoje, quando o mal se materializa e concretiza cada vez mais.

Atualmente, 86 anos mais tarde, constata-se que muitas antecipações do filósofo foram realizadas.

Soloviev construiu um sistema de filosofia cristã no qual trata de “elevar a fé ao grau da consciência racional”. É o precursor de uma brilhante linhagem de pensadores russos dos séculos XIX e XX, tais como N. Berdiaeff, os padres Florenski e Gougakov, L. Chestov, Niloski, Eugène e Serge Troubetskoï, para citar só alguns... Contudo, Soloviev nunca se contentou com o papel de fundador da tradição independente do pensamento russo. Para ele a filosofia não era apenas teoria, mas também tarefa de vida. Em Vladimir Soloviev a especulação, a ética e a estética são inseparáveis. Isso é típico do pensamento e da arte russos: um constante impulso escatológico. As melhores obras filosóficas ou literárias russas transbordam seus limites e adquirem às vezes uma força quase teúrgica.

(*) Tradução de Constança Marcondes Cesar.

No fim de sua vida, Vladimir Soloviev vê que o mal não é somente uma "privatio" ou "omissio boni" (Sto. Agostinho), privado de substância, como pretendia a escolástica e como ele próprio esteve longamente inclinado a crer, numa espécie de otimismo moral. No prefácio de seu último livro ele pergunta: "O mal é (...) uma força efetiva que, usando a sedução, domina de tal sorte nosso mundo que para lutar vitoriosamente contra ela é preciso ter um ponto de apoio numa outra ordem de existência ? " O objetivo dessa obra é pois "desvelar a face enganadora atrás da qual se oculta o abismo do mal". Vê uma urgência imperiosa de fazê-lo e quer dirigir-se ao grande público. Para tanto escolhe a forma do diálogo platônico. Este, tendo um passado glorioso, permite-lhe expor com perfeita imparcialidade pontos de vista muitas vezes opostos. A questão da luta contra o mal e o sentido da história são apresentados segundo três abordagens, que dizem respeito ao passado, ao presente e ao futuro. As questões "malditas" são aqui tratadas, com vivacidade, por cinco personagens: a Dama, o General, o Homem político, o Senhor Z e o Príncipe.

Este livro é um admirável exemplo da reconciliação das antinomias: há uma verdade suprema e absoluta, mas as condições prévias ao seu surgimento não podem ser absolutizadas, caso contrário isso conduz ao maior pecado, o pecado do espírito. Assim, tanto o General, que faz a apologia da guerra, quanto seu adversário, o Homem político, que reclama a política pacífica "à luz da verdade suprema", têm razão. Porque o gládio guerreiro e a pena diplomática devem ser considerados em seu justo valor, contanto que utilizados como instrumento do bem. O exemplo histórico o ilustra: "O santo metropolitano Alexis, quando pacificamente tomava a defesa dos príncipes russos diante da Horda, assim como São Sérgio, quando benzia as armas de Dimitri Donskoi contra a mesma Horda, serviam igualmente um só e mesmo bem que reveste formas e aspectos múltiplos".

Vladimir Soloviev desafia o moralismo abstrato da não-violência que pode reduzir-se ao seguinte silogismo: "todo assassinato é um mal absoluto; a guerra é assassinato; logo, a guerra é um mal absoluto". A fim de refutar tal absolutização, o General conta ter experimentado uma completa satisfação moral no dia em que exterminou mais de mil Bachi-Bouzouks que devastavam as pacíficas aldeias armênicas e faziam queimar vivas criancinhas a fogo lento, à vista de suas mães aprisionadas.

A guerra pode ser cristãmente louvável quando se trata da defesa de uma causa justa. Pode existir uma "guerra boa" quando se ajuda o fraco e reprime-se o mal, assim como é possível "uma paz má", fundada na "confusão e reunião externa daquilo que, interiormente, está em guerra".

Os pseudo-cristãos afirmam que o mal não tem força própria e que ele só subsiste por nossa resistência. Mas se o mal não tem existência real, como explicar “o espantoso insucesso da missão do Cristo na História?”, pergunta Soloviev. Por que o Cristo não agiu nas almas de Judas, Herodes, dos grandes sacerdotes judeus, para impedir o crime?

Não, o mal existe na realidade, diz ele. Existe o **mal individual** que se manifesta como a predominância das más paixões. Existe o **mal social**: “reside no fato de que a massa humana, escravizada individualmente ao mal, opõe-se aos esforços salutares dos melhores (...) e os vence”. E no homem existe o **mal físico** que “consiste no fato de que os elementos materiais inferiores do corpo opõe-se à força viva e luminosa que os reúne na magnífica forma do organismo; de que se oponha a esta forma e a quebra, destruindo o embasamento real de tudo o que é superior. É o mal extremo, que tem o nome de morte”.

E recordando-se, sem dúvida, da famosa palavra de Dostoiévski — “o lugar da luta entre Deus e o diabo é o coração dos homens” — Soloviev replica e diz que “a luta do bem e do mal não se desenrola apenas na alma e na sociedade, mas também, profundamente, no mundo físico”. “Se a potência do mal é confirmada pelo império da morte, a potência do bem, ao contrário, seria desmentida pela morte”. Assim, só nos resta um recurso: a ressurreição de todos após a vitória sobre o mal extremo, a morte, efetuada pelo Único, que foi atestada **historicamente**. Sem a abolição da morte, o reino de Deus sobre a terra é só um “eufemismo para designar o reino da morte”.

Contudo, “os progressistas” que na obra são representados pelo Homem político e o Príncipe, qualificam isso de mitologia. Para eles o Cristo morreu, sem nunca ter ressuscitado. Tem “a alegria de pensar que apesar de tudo a razão triunfará”. “Mas que alegrias e que triunfos sairão daí, veremos!” retorque o Senhor Z, porta-voz de Soloviev.

O Político exalta a floração das ciências, da cultura. Vê o sentido da história na educação dos povos bárbaros e na criação de um único conjunto mundial que seria “pacífico, internacional e solidário”. A humanidade torna-se cada vez mais civilizada. A política pacífica é o sintoma do progresso, afirma. Mas o próprio progresso é um sintoma, responde-lhe o Senhor Z. Tal política é somente a sombra da sombra. Em vez de louvar esta humanidade educada, não valeria mais dizer-lhe francamente aquilo que um monge declarava a uma senhora piedosa: “És velha, frágil e nunca valerás mais”?

Na verdade “o progresso é o sintoma do fim, do fim do mundo”, onde o Anticristo representará um papel considerável.

Soloviev fecha os **Entretenimentos** pela leitura, feita pelo Senhor Z., do **Breve Relato sobre o Anticristo**, cujo manuscrito é atribuído

a um monge morte, Pansophius. A antecipação escatológica é aqui apresentada retrospectivamente, como se se tratasse de acontecimentos já ocorridos.

A narrativa sobre o Anticristo é uma transposição do Apocalipse. Vladimir Soloviev a escreveu apoiando-se nas Escrituras e nos Padres da Igreja. Esse texto comporta também traços que expõem sua visão pessoal. Soloviev esclarece que não se trata da "catástrofe geral do universo, mas somente do desenlace de nosso processo histórico, cujos elementos são a aparição, a exaltação e a queda do Anticristo". Fala aí da evolução em direção ao mal e da sedução pelo mal ao longo dos últimos atos da tragédia humana.

Observando a sociedade de seu tempo, Vladimir Soloviev constata que as idéias de três mestres do pensamento, Marx, Tolstoi e Nietzsche, exerceram nela uma influência nefasta. Assim, suas últimas obras contêm, entre outras, uma crítica dessas três doutrinas.

Vladimir Soloviev considerava o materialismo econômico de Marx como a doutrina mais vulnerável e não se dignou a demorar-se mais longamente sobre essa teoria da "igualdade da sociedade geral".

Quanto ao ensinamento de Nietzsche, "Ich lehre euch den Uebermensch!"*, Soloviev o qualifica de retórica filológica. Contudo reconhece que a idéia do super-homem contém em si uma certa verdade, o que a torna atrativa e perigosa. Esta idéia não é nova, diz Soloviev. O apóstolo Paulo falou dela aos atenienses (Atos dos Apóstolos, XVII). De fato, o homem está chamado a tornar-se mais que homem; deve superar-se aspirando, através da perfeição moral, à transfiguração e à divinização de sua natureza humana.

Mas o homem não pode vencer sozinho a morte. Nietzsche quer substituir o verdadeiro Super-homem, o Cristo ressuscitado, por um super-homem artificial cuja eloquência é incapaz de abolir a morte. O pensador russo considera o super-homem Nietzscheano como o precursor do Anticristo.

No que concerne à idéia de **não-resistência ao mal** de Tolstoi, VI. Soloviev acha que essa doutrina é a mais perniciosa de todas, por causa de sua aparente moralidade. A não-resistência ao mal prepara o terreno para o advento das forças anticristicas.

O tema principal da mensagem escatológica de Soloviev é a **falsificação do bem** (ademais, o prefácio dos **Entretimentos** intitulava-se inicialmente assim). Nos seus últimos escritos, reprova a famosa frase de Dostoievski, em virtude de seu componente de dúvida: "Se me provassem

(*) "Ensino-vos o Superhomem I", Em alemão no original.

que o Cristo está fora da verdade, preferiria ficar com o Cristo do que com a verdade”.

Vladimir Soloviev mostra que o mal, para se apossar deste mundo, assume a máscara do bem e até mesmo de piedade e que triunfa trazendo tudo aquilo a que a humanidade aspirou, desde sempre: a paz, a sociedade geral, a igualdade.

O Anticristo consegue **reunir** toda a humanidade, faz a unificação universal, uma espécie de teocracia às avessas. Assistimos a uma grande apostasia que ganha até mesmo os eleitos. Resta apenas um punhado de cristãos. A verdadeira união das Igrejas faz-se secretamente na obscuridade noturna do deserto, exatamente no fim dos tempos. E o Reino de Deus não é possível nos limites da história empírica. Mas segue-se que esta antecipação escatológica de Soloviev esbarra no pessimismo, como pretendem alguns de seus exegetas? Contrariamente a essa opinião, penso que esta obra é cheia de esperança. Ensina-nos que o Reino de Deus é uma obra divino-humana cuja realização depende dos esforços conjugados de Deus e do homem. Trata-se de uma escatologia ativa na qual o homem é chamado a tornar-se um receptáculo espiritual de Deus. Ao longo dos **Três Entretenimentos**, VI. Soloviev não cessa de falar da necessidade imperiosa da resistência ao mal. Ensina-nos a discernir a impostura religiosa e moral.

Mesmo se o drama histórico está decidido antecipadamente, termina com a vinda do Cristo. A Parusia se acompanha pela ressurreição dos mortos. O mal ontológico, o mal supremo que é a morte, é vencido pelo verdadeiro Filantropo — o Cristo. O fim da história é o cumprimento da promessa do Deus a Seus fiéis.

“Christos vosKresse! Cristo ressuscitou!”: esta proclamação pascal da Igreja Ortodoxa é o centro da vida espiritual de Soloviev e de sua mensagem escatológica.

Quero acrescentar algumas palavras que concernem especialmente a este Congresso* cujo título é o **Futuro**. Observa-se presentemente uma dispersão do pensamento humano nas falsas problemáticas; o espírito humano se exerce freqüentemente nas pseudociências que o afastam da realidade trágica. O futuro da filosofia reside na “acrobacia intelectual” ou, antes de mais nada, no premunir o homem moderno espiritual e intelectualmente, em prepará-lo para o combate apocalíptico? Tem-se a impressão de que se relega a escatologia no domínio pessimista da metafísica. Ora, “apocalíptico” ou “escatológico” não são necessariamente sinônimos de “sinistro”, como se pretende. É um preconceito filosófico de que seria bom nos desfazer-nos, hoje.

(*) A autora refere-se ao Congresso Internacional das Sociedades de Filosofia de Língua Francesa, realizado em Atenas em 1986 e no qual foi apresentada uma versão mais ampla do trabalho.

A obra messiânica de Vladimir Soloviev da qual tantas antecipações tornaram-se realidade, prova-nos que a filosofia tem um futuro diante dela. Esta nobre ciência, este "amor à sabedoria" pode ser uma grande auxiliar ajuda para os que sabem escutar. Pode auxiliar os homens a reduzir o passo da corrida suicida. A filosofia pode mesmo fazer alguns mudar de direção.

Vê-se em toda a parte erguer-se as cabeças da besta apocalíptica, que deseja banalizar o blasfemo. Para fazer face a isso, é preciso duplicar nossas forças.

O futuro da filosofia não está na mobilização da forças do bem ?

NOTAS

As citações desse texto foram traduzidas pela autora, do original russo **Tri Razgovora** de Vladimir Soloviev; de suas cartas e artigos que se encontram nos tomos IX, X, XI, XII e do livro de sua correspondência, Edição Foyer Oriental Chretien, Bruxelas 5. Foram também tiradas da tradução admirável desta obra, feita pela Editora O.E.I.L. de Paris.

Para os que se interessam por Vl. Soloviev, a autora assinala um livro notável de Dimitri Strémoukhoff **Vladimir Soloviev e sua obra messiânica**, editada por L'Âge d'Homme, Lausanne.

NATURALEZA Y MATEMATICA: PROPEDEUTICA PARA UN ANALISIS EPISTEMOLOGICO

Prof. Dr. Ramón Queraltó
Universidad de Sevilla, España.

Nota previa: El presente trabajo se sitúa dentro de un estudio más amplio que, sobre la concepción de la estructura de la naturaleza física derivada de la ciencia contemporánea, se encuentra en fase de elaboración. Por tanto, las reflexiones e ideas que siguen hacen referencia a un planteamiento y tratamiento más abarcadores, los cuales, obviamente, no es posible desarrollar aquí por la razón arriba apuntada.

Desde un punto de vista histórico se puede afirmar que los dos caracteres que diferencian formalmente el conocimiento científico desde su fundación son el empleo de la metodología matemática y el recurso a la contrastación experimental. Ya Galileo declaró que el lenguaje de la Naturaleza era el lenguaje matemático¹, y Descartes concibió su Física como Geometría². Se puede examinar la evolución posterior de las características formales del conocimiento científico válido, y por tanto de la noción de verdad científica, en referencia a estos factores de la matematización y de la contrastación experimental. En el presente trabajo deseamos fijarnos especialmente en los problemas derivados del primero de estos dos factores, respecto a sus relaciones generales con el concepto de verdad científica.

I

El desarrollo del proceso de matematización del conocimiento científico, desde sus orígenes históricos hasta nuestros días, se caracteriza especialmente por una progresiva abstracción de los instrumentos lógico-matemáticos, con el consiguiente alejamiento de su contacto posible con la realidad a la que posteriormente van a racionalizar e investigar. Esta intensa abstracción de la Matemática se hace particularmente patente en los niveles más básicos y fundamentales de la investigación de la realidad física que en la actualidad ofrece la Ciencia, así por ejemplo la Mecánica Cuántica, y asimismo la Teoría de la Relatividad. Recuérdese que, en reiteradas ocasiones, la predicción científica, basada estrictamente en las derivaciones exigidas desde las formulaciones matemáticas, ha precedido a la búsqueda y comprobación posterior de diversas entidades

fundamentales de la Física contemporánea. Baste señalar al respecto el caso de la teoría de antipartículas en su origen, y asimismo el caso de la actual investigación y tentativas de aislamiento de las partículas denominadas quarks³. Esto significa que, en la medida en que la Física ha descendido a la búsqueda de las estructuras más fundamentales del mundo físico-natural, más intensa y profunda a su vez se ha hecho la abstracción de los instrumentos matemáticos empleados, lo cual plantea el problema de la correspondencia de la Matemática con la realidad, o en otras palabras, la función de la Matemática en la estructura de la verdad científica.

Que la Matemática se considera hoy como una actividad de libre creación intelectual sin una directa referencia a la realidad física es una idea comúnmente aceptada. Dedekind afirmaba por ejemplo que "los números son una libre creación de la mente humana"⁴. Cantor destacaba, en cuanto al origen de la noción de número cardinal, el específico papel de la capacidad de abstracción de la razón ("aktiven Denkvermogens")⁵. Y Hilbert finalmente señalaba que la aplicación de la Matemática a la realidad y su importancia fundamental para el establecimiento de la verdad científica le parecía casi un milagro o el fruto de una peculiar armonía preestablecida⁶. Es claro que la pregunta surge con extraordinaria fuerza tras esta constatación de la génesis teórica de las entidades matemáticas: ¿cómo la Matemática es un carácter esencial en la estructura de las teorías científicas si en el origen de su formación está tan alejada de la realidad que luego especifica y racionaliza rigurosamente?

Es bien conocida la respuesta que Poincaré daba a la pregunta formulada⁷. Su posición se caracteriza por su así llamado "convencionalismo". La Matemática, y muy especialmente la Geometría, es una creación autónoma de la razón humana, que solo exige la ausencia de contradicción. El problema de su aplicabilidad a lo real es una cuestión a posteriori que se resolvería especialmente por su confrontación efectiva con la experiencia a través de su uso en una teoría física, o sea, la aparente validez y la analogía intuitiva de los axiomas iniciales del sistema geométrico con el dominio específico de la realidad a que fuera a aplicarse sería lo que autorizaría en un primer momento su uso válido en el conocimiento científico. Los axiomas serían por tanto convenciones, respecto de las cuales la misma experiencia científica se encargaría de mostrar su validez y su correspondencia posible con lo real. Evidentemente la tesis de Poincaré señala un camino específico de resolución del problema, por cuanto además conjuga la cuestión de la matematización con la otra característica formal del proceder científico que se indicó antes, es decir, la necesidad de un recurso a la experiencia, sea directa o indirectamente (siendo actualmente la mayoría de las veces una experiencia claramente mediada). Esto significa que la aportación del matemático francés utiliza los elementos mismos que determinan el proceder de la Ciencia, sin acudir

a ningún factor ajeno a la cuestión, o sea, el problema queda planteado y resuelto dentro de los mismos límites en los cuales se formula.

Pero este carácter positivo de la tesis de Poincaré no puede evitar una cierta insatisfacción que lleva ineludiblemente su pensamiento. Y es que, si se admite el convencionalismo hasta sus últimas consecuencias, entonces la Matemática quedaría reducida en su misma génesis a un simple juego intelectual que se cerraría sobre sí mismo, tan sólo estaría condicionada por el principio de no-contradicción, y su fecundidad cognoscitiva para el establecimiento de las verdades científicas sería casi una "casualidad afortunada". Inicialmente pues en la creación de los sistemas matemáticos no habría ningún indicio de su virtualidad cognoscitiva para las ciencias de la Naturaleza, y tan sólo a posteriori se destacaría ese determinado poder para el conocimiento de lo real. Que esta línea de justificación a posteriori es acertada en términos generales puede ser aceptado sin dificultad, pues coincidiría con el uso y la misma justificación final que de hecho se propone en muchos sectores de la comunidad científica: la Matemática es aplicable porque así lo demuestra la práctica científica. Pero, desde el punto de vista de la búsqueda de un fundamento específico de la aplicación de los sistemas matemáticos a lo real, tal aserción sería relativamente insuficiente, ya que no podría indicar qué es lo que habría en la misma estructura del proceder matemático que de por sí lo hace aplicable al conocimiento de las estructuras del mundo físico. Se puede, y es quizás necesario, admitir hoy que la Matemática es un proceder teórico, pero esto no significa que la única fundamentación posible de su fuerza cognoscitiva respecto de la realidad física haya de situarse en una justificación más o menos factual. Pues si es un hecho que los sistemas matemáticos sirven de base fundamental para la formulación de verdades científicas, cabe suponer que, en la misma estructura del razonamiento matemático, se hallarían algunos caracteres que fundamentarían la aplicación posterior, en líneas básicas, de lo matemático a lo real-físico. Con esto no se quiere decir que la última respuesta a nuestro problema sea la de un acentuado racionalismo, o aún más allá, un idealismo epistemológico, pues entonces se desembocaría en una ontología ciertamente problemática, en la que la realidad sería un simple sucedáneo de las estructuras de la razón, y cuyos fundamentos serían difíciles de justificar, al menos en el tema que ahora nos ocupa. No obstante, como se verá, nuestras conclusiones adoptarán algunos caracteres racionalistas indispensables, por lo que un rechazo absoluto de las coordenadas básicas del racionalismo no sería procedente.

Lo que se desea indicar es que, si resulta un hecho la correspondencia y aplicación de la Matemática a la realidad física, se ha de buscar la explicación de este hecho en un análisis referido a la estructura interna del razonamiento matemático, y hallar las categorías básicas en que

se funda, a fin de averiguar si tales categorías fundamentales tienen algún paralelismo con la estructura misma de lo real-físico, según lo que nos señalaría hoy la propia Ciencia. Se trataría por tanto de un análisis a priori en el sentido de investigar qué subyace en el proceder de la creación matemática que condiciona la misma naturaleza interna del sistema matemático.

II

Actualmente la Matemática se presenta, de modo genérico, como un sistema formalizado. Prescindimos en nuestro análisis de las diversas posiciones que se proponen, entre otras cosas, fundamentar la necesidad de esta formalización, tales como el logicismo, formalismo, etc., y centraremos la indagación en el hecho esencial de que los sistemas matemáticos, aritméticos y geométricos, quedan establecidos como sistemas formales. Ahora bien, ¿qué características básicas, en términos generales, se encuentran en un sistema formalizado ?

Se puede afirmar que un sistema formal está compuesto de tres factores fundamentales. En primer lugar, un conjunto de elementos o entidades lógicas ideales que carecen de cualquier contenido específico, esto es, no hacen referencia alguna a entidades físicas concretas o reales, sino que nombran entidades abstractas para las cuales es inicialmente indiferente que tengan una correspondencia con la realidad. En segundo lugar, se establecen un conjunto de relaciones específicas entre los elementos del sistema mediante las reglas de formación de proposiciones, las reglas de inferencia, y las reglas de operaciones que se definen en el sistema. Esta serie de relaciones forman así la trama interna del sistema formal e introducen modos específicos de estructuración de los elementos iniciales del sistema, es decir, las relaciones, en cierta manera, van a indicar cómo los elementos del sistema adquieren una forma definida de existencia ideal. Finalmente y en tercer lugar, tenemos el conjunto de proposiciones determinadas del sistema formal, o sea, los axiomas y teoremas, éstos obtenidos por inferencias y derivaciones lógico-deductivas.

Dos puntos interesa destacar en este momento para proseguir nuestras reflexiones: por una parte, que el sistema formal, en principio, no se refiere a ninguna realidad concreta, puesto que ni los elementos ni las relaciones han de tener presente necesariamente ningún modelo obtenido de la realidad, es decir, el sistema formal matemático es una forma vacía, o por así expresarlo, una forma "neutra" con respecto a su correspondencia posible con lo real. Y de otra parte hay que señalar que el sistema formal se origina de un modo ideal, por medio de las estructuras lógicas del pensamiento. El paso de su aplicación a lo real se realiza a través de la interpretación del sistema: mediante unas reglas semánticas determinadas,

y expresándolo en términos muy simplificados, se asignan a los elementos del sistema formal propiedades físicas o entidades comprobadas experimentalmente de forma suficiente — ya sea directa o indirectamente —, y posteriormente se procede a la contrastación del modelo con sus elementos ya interpretados.

Ahora bien, según la descripción hecha de la estructura determinada de un sistema formal, ¿cuál sería su característica básica? De los tres factores indicados, elementos, relaciones, proposiciones, ¿cuál de ellos sería el más fundamental y que en cierto sentido incluiría a los otros? Evidentemente se trata del segundo, es decir, el conjunto de relaciones. A la base de un sistema formal encontramos la categoría de relación como lo más originario y fundamental. Mostremos brevemente la verdad de esta afirmación. Los elementos del sistema, por sí mismos, no dicen nada sobre la naturaleza específica de un sistema formal, son tan sólo un conjunto de entidades ideales desconectadas todavía entre sí y de las que no sabemos qué referencia guardan entre ellas. Son condición necesaria pero no suficiente para la existencia ideal del sistema formal. De otra parte, las proposiciones — teoremas, etc. — no son más que un resultado de la premisa impuesta de que se postulan una serie de relaciones entre los elementos del sistema, de que éstos han de conectarse entre sí mediante el conjunto de reglas correspondientes. Por consiguiente, tanto los elementos como las proposiciones presuponen para su funcionalidad en el sistema formal el hecho básico de la relación. Son las relaciones las que constituyen la trama interna del sistema formal. Con todo ello no olvidamos obviamente que las relaciones, de alguna manera, vienen condicionadas por los axiomas, mas esto no resta fundamentalidad a las mismas. Además, en el hecho de la relación se incluye ineludiblemente la necesidad de los elementos, puesto que "relación" es un concepto que hace referencia a dos elementos como mínimo. Relación es referencia de "algo" a "algo". En definitiva, si se postula existencia de un conjunto de relaciones, es claro que ahí se incluye ya la necesidad de los elementos, mientras que no sucede al revés. La idea de relación lleva consigo la de los elementos del sistema, pero la existencia de los elementos no implica necesariamente que éstos hayan de estar unidos mediante relaciones específicas. En conclusión por tanto encontramos que la categoría epistemológica básica que subyace en la noción de sistema formal es la de la relacionalidad. Así por ejemplo, podría afirmar Max Born que "el carácter esencial de la Matemática no es el número sino la idea de coordinación"⁸.

De todo esto se deduce, continuando con nuestra idea inicial, que si la matematización del conocimiento científico ha conducido a resultados válidos, es decir, al establecimiento de un conjunto ordenado de verdades científicas, debe ser consecuentemente porque, **de alguna manera,**

la misma estructura de la realidad física responde efectivamente a esa categoría primaria de relacionalidad como un modo básico de existencia propia. O, expresado con otras palabras, si desde un punto de vista epistemológico, la trama interna fundamental de la Matemática se centra en la idea de relación, entonces se ha de encontrar la misma categoría en la propia estructura ontológica de la realidad física. O sea, debe haber una cierta correspondencia entre la estructura epistemológica del conocimiento físico-matemático válido y la estructura ontológica de la realidad a la que se aplica.

III

La aserción anterior puede analizarse con detenimiento acudiendo a lo que afirma la Ciencia hoy día sobre la estructura de la realidad física, aunque sea con un cierto grado de provisionalidad a causa de la falta de unidad en las teorías de unificación en la Física actual.

Es claro que tras las consecuencias epistemológicas del Principio de Incertidumbre de Heisenberg ("Umbestimmtheitsrelation") no es posible hablar en propiedad de partículas individualizadas en los últimos niveles de la realidad, dándose opción inmediata a la noción de "sistema físico" como elemento conceptual básico en Física. Así por ejemplo podrá afirmar Hönigswald: "las leyes físicas conforman un **sistema natural**"⁹ (subrayado nuestro). De igual modo, es conocido el importante trabajo de Bunge en los volúmenes III y IV de su "Tratado de Filosofía Básica", que llevan por título "Ontología", y donde el subtítulo del último es, significativamente, **un mundo de sistemas**¹⁰. Ahora bien, un sistema físico sería un conjunto de elementos que mantienen entre ellos un determinado equilibrio energético que le confiere una estabilidad dinámica mínima, y es la idea de sistema físico lo que nombraría hoy día el mínimo de entidad que tiene consistencia por sí misma en el mundo físico, es decir, que puede ser "suficientemente individualizada"¹¹. Si tomamos como punto de referencia el formalismo axiomático de la Mecánica Cuántica realizado por Von Neumann¹² se observa que las nociones primitivas, no definidas por tanto, son la de "sistema", "cantidad física" (observable), y "estado". Esto significa que la base material a la que se refiere el formalismo cuántico es el sistema físico en cuanto tal, puesto que las otras dos nociones, de acuerdo con los dos primeros axiomas (axioma del vector de estado y axioma del observable), definen caracteres de dicho sistema como entidad material primaria. Se aprecia así cómo en la base de la conceptualización de la Mecánica Cuántica se halla la idea de sistema como primer punto de referencia de la materialidad, es decir, como noción fundamental. Y es importante destacar que el mismo concepto de sistema físico nos indica que lo fundamental no son los elementos

individualizados, sino las relaciones e intercambio energético que estructuran y conforman entre aquellos la misma existencia del sistema como tal.

Desde una perspectiva más amplia, y sin tomar como base el aspecto formal anterior, también se ha de llegar a la misma conclusión, al examinar la respuesta más generalizada que la Ciencia hoy daría a la pregunta acerca de la naturaleza última de la materialidad. Ciertamente que aún no se ha obtenido una teoría unitaria y se diferencian varios tipos de fuerzas básicas (gravitacionales, electrodébiles, y de interacción fuerte), pero es claro que a la base de todas ellas se encuentra la idea de que la trama de lo real-físico es la materia en cuanto energía, a la que Luis de Broglie denominó "entidad proteiforme"¹³. La célebre fórmula de Einstein, $E = m.c^2$, en la que se muestran cualitativamente equivalentes la masa y la energía, es un claro ejemplo de ello. Del mismo modo, las reacciones atómicas donde se producen partículas a partir de radiación, o viceversa; las reacciones con defecto de masa, son su confirmación experimental. Pero, ¿qué significado tiene esta afirmación de la energía como entidad básica? En primer término, que el mundo físico es dinámico, interacción fundamental entre unos elementos y otros, nada hay que pudiera considerarse real y efectivamente como un sistema cerrado en sí mismo — el único sistema cerrado en este sentido sería el cosmos en su totalidad, pero ese es otro problema distinto al que nos ocupa, e incluso podría ser matizado convenientemente desde alguna de las teorías cosmológicas actuales —. Así pues, el mundo físico sería interacción específica. Ahora bien, esta concepción lleva consigo ineludiblemente que una categoría fundamental de la realidad física es asimismo la categoría de relación, puesto que la misma noción de dinamicidad o interacción implica una dependencia en el ser, una dependencia de unos elementos respecto de otros en la propia consistencia ontológica de la realidad. En efecto, la materia-energía, concebida como interacción física fundamental, implica como base óptica de su posibilidad el hecho de que las entidades físicas estén intrínsecamente en relación constitutiva unas con otras. Si no existiese una trama de relaciones físicas específicas, que se expresan en la Física como leyes de la materia-energía, sería imposible la concepción misma de lo material entendido como energía. Pero, desde este punto de vista la propiedad característica inmediata de la materia-energía sería la dinamicidad fundamental, o sea, el intercambio e interacción de las entidades materiales entre sí como modo básico de ser, interacción que estaría reglada obviamente por las leyes científicas. De esta manera, la categoría ontológica de relación se convierte en uno de los fundamentos y condición de posibilidad de la concepción de la materia física como materia-energía.

Igualmente, si las entidades básicas mínimamente individualizables en propiedad son los sistemas naturales que se

constituyen como estructuras energéticas, esto implicaría asimismo que la característica ontológica fundamental sería la dinamicidad intrínseca de lo físico-natural. Es especialmente relevante al respecto que en la clásica obra de Dirac sobre Mecánica Cuántica¹⁴ se afirme que ha de darse por supuesto siempre que los vectores empleados en el formalismo cuántico se refieren a los estados de un sistema **dinámico**, o sea, que la noción de sistema físico-cuántico se encuentra indisolublemente ligada al carácter de dinamicidad. Ahora bien, tal dinamicidad sería racionalizada desde un punto de vista filosófico a través de la categoría de relación, puesto que la dinamicidad lleva consigo, por su propia naturaleza, la dependencia de un estado óptico respecto de otro estado, y sería una abstracción artificial por tanto el aislamiento **absoluto** de las entidades físicas considerado a nivel de fundamentos epistemológicos y ontológicos. Dicha abstracción puede ser válida operativamente, desde un punto de vista matemático, según los fines de una determinada investigación, siendo despreciables las posibles variaciones cuantitativas de los resultados empíricos por la aplicación de la teoría matemática de errores, pero únicamente a este nivel, y no en el plano de un análisis de fundamentos categoriales. También puede apuntarse, aunque no es éste el lugar para desarrollarlo, que por un examen del significado epistemológico de la noción de vector de estado mecanocuántico se obtendría la misma conclusión que estamos exponiendo.

Tomando como base justamente esta caracterización general se están desarrollando desde hace ya algunos años teorías ontológicas sobre la realidad físico-material que consideran lo relacional como un punto de partida esencial. Así por ejemplo la obra de E. Laszlo¹⁵, en cuanto ontología de sistemas, y dónde el mencionado concepto de sistema y la dinamicidad emergentista de la realidad son bases fundamentales de explicación. Igualmente, y en un intento de asimilación global que quiere ser aplicable a todo lo real, cabría señalar la metafísica relacional de H. Oliver¹⁶.

En definitiva, si la naturaleza fundamental de la realidad física, contemplada desde los resultados básicos de la Física actual, se concreta en los sistemas físico-dinámicos en cualesquiera de sus posibles formas, entonces la idea esencial de relación también subyace a la misma estructura de la realidad física, de acuerdo, reiteramos, con la concepción que de ella proponen hoy día las teorías científicas fundamentales.

Todo ello nos abre una vía conveniente para obtener seguidamente una serie de conclusiones sobre el tema general planteado, y que enlazarán por tanto lo matemático con lo real.

IV

El resultado de nuestro análisis es que a la base de la estructura del razonamiento matemático y a la base de la estructura de la realidad física se encuentra la misma categoría fundamental: la relacionalidad. Esto significa que existe aquel paralelismo

del punto de vista epistemológico con el punto de vista ontológico que señalábamos más arriba. La Matemática, en su uso como parte formal fundamental de las teorías científicas, se justifica porque responde en su estructura interna a una forma categorial específica de ser de la realidad física. Evidentemente, el sistema formal matemático es una "forma vacía" sin ningún contenido determinado respecto de lo real-físico, pero no es de ningún modo un juego mental arbitrario que por fortuna se aplica finalmente, en alguna de sus creaciones, a la realidad. En la misma estructura de la Matemática, al obedecer al paradigma de la relacionalidad básica, se encuentra ya su posibilidad operante de aplicación al conocimiento efectivo de la realidad físico-natural. La Matemática, esencialmente, define formas posibles de estas relaciones, de esta interconexión fundamental, de esas diversas clases de sistemas físicos que conformarán el mundo real. En definitiva, por esta razón puede afirmarse que la Matemática sería un instrumento heurístico y teórico fundamental del conocimiento científico y de la misma verdad científica.

De ahí entonces que también pueda llegar a comprenderse por qué la Matemática, en diferentes y reiteradas ocasiones, ha servido de guía eficaz en la investigación y descubrimiento científicos. Efectivamente, pues al definir formas teóricas de relaciones, puede sugerir, y de hecho así ha ocurrido, diversidad de estructuras físicas posibles operantes en la realidad física, las cuales sin su concurso, no hubieran sido todavía accesibles a su comprobación a través de los medios técnicos de la investigación. En concreto, muchas veces se procede desde los resultados de las formulaciones matemáticas al planteamiento y construcción técnica de los instrumentos tecnológicos necesarios para la identificación de aquellas estructuras físicas que sugirió el examen teórico de dichas formulaciones matemáticas. Tal fue el ya mencionado caso de las antipartículas, por ejemplo.

No obstante, hemos de responder aquí una posible objeción que pudiera hacerse a este planteamiento desarrollado, cuyo núcleo se podría plantear como sigue. En tanto en cuanto la Ciencia, desde sus orígenes históricos, se constituye metodológicamente a través de la Matemática como se expuso al principio, y aceptando en ella la categoría de relación como forma interna básica, es lógico que la concepción de la realidad derivada de aquella Ciencia matematizada deba venir afectada específicamente y de igual forma por el carácter relacional, pues lo contrario habría sido un contrasentido. De este modo, el nudo de la argumentación expuesta, esto es, el paralelismo de la estructura interna de lo matemático con la estructura interna de lo físico, no sería más que una necesidad de la misma matematización del conocimiento científico de la Naturaleza, sin poseer así la capacidad argumentativa que aquí se le ha asignado.

En realidad no es difícil responder a este posible cuestionamiento después de todo lo desarrollado. Pues uno de los caracteres primarios que se confiere al conocimiento científico, en cuanto conocimiento verdadero, es su intrínseca validez mostrada fehacientemente a lo largo de su historia, o sea, que el conocimiento científico responde a la validez de su objeto, desde su ámbito propio y sus límites internos derivados de su metodología. De ahí nuestra constante insistencia en el conjunto de las páginas precedentes sobre la "verdad" científica, el conocer científico "válido", etc. Esto significa que el conocimiento científico en sus resultados, desde la perspectiva específica que adopta, responde a la estructura del objeto que estudia, y si tales resultados apuntan a la consideración de la realidad como sistema físico con la categoría de relación a su base, entonces todo ello a su vez deberá integrarse, desde la perspectiva filosófica, y entenderse como forma perteneciente a la misma estructura de la realidad física. Es decir, el paralelismo señalado entre lo matemático y lo real-físico no se funda únicamente en una opción metodológica precisa realizada en un momento histórico determinado — o sea, el de los orígenes de la Ciencia moderna —, sino en el hecho de la propia validez de los resultados y teorías científicas en cuanto conocimiento verdadero acerca del objeto que es propuesto a su estudio, esto es, el mundo físico.

Desde el punto de vista aquí expuesto se podría incluso examinar con un nueva perspectiva la polémica histórica acerca del origen del concepto matemático de número, el cual sería una de las formas posibles de abordar la cuestión general que hemos desarrollado. Simplificando convenientemente por razones de espacio, pueden señalarse dos posturas opuestas sobre este problema, las cuales además han aparecido como irreconciliables. La primera sería aquella que podría denominarse "empirista", por la que se asignaría un origen empírico, sea directo o indirecto, al concepto de número, lo que llevaría a justificar la aplicabilidad posterior de la Matemática en la Física merced a este carácter empírico fundacional. En efecto, si la Matemática deriva, en una u otra forma, de una inducción basada en la experiencia de lo real-físico, su aplicabilidad subsiguiente constituiría una lógica consecuencia de aquel origen empírico. Ahora bien, esta posición adolecería de una acentuada debilidad cuando se tratara de fundamentar el rigor y permanencia de las leyes de la Matemática, así como su universalidad general. Pues si el mundo de lo empírico es el reino de la dinamicidad y el devenir, difícilmente se podría justificar desde ahí esa rigurosidad interna de la Matemática y su exactitud y permanencia.

La segunda opción históricamente relevante es precisamente la que se consideraría como "apriorista-racionalista". Para ella la Matemática sería el paradigma de correcta utilización de las leyes puras del

pensamiento, y su origen —incluido el del concepto de número— no podría ser otro que las mismas estructuras de la razón, independientemente de cualquier referencia empírica hipotética. Al contrario que la posición anterior este racionalismo matemático podría fundamentar aquel rigor lógico de la matemática y su rigurosidad interna, pero encontraría graves problemas a la hora de justificar la aplicabilidad comprobada de lo matemático a lo real, ya que habría establecido una profunda separación entre ambos. Interesa, no obstante, recordar que es esta interpretación racionalista la que históricamente se ha abierto paso hasta el momento presente, como señalamos al comienzo de estas reflexiones¹⁷.

Ambas posturas ciertamente parecen opuestas y con muy pocas perspectivas de síntesis mutua, dada la inversión de sus bases de partida y también de sus resultados finales. Justamente la propuesta del paralelismo ontológico-epistemológico basado en la categoría de relación como fundamento, podría aportar una nueva forma de encuadrar esta cuestión. Efectivamente, pues por una parte se acepta el origen racionalista de la Matemática, como se indicó al comienzo, pero sin embargo se afirma que esto no es suficiente aisladamente considerado, ya que se soslaya el examen categorial de la misma razón matemática que concluye en el hallazgo de la categoría de relación como forma básica de la estructura interna del proceder matemático. Y es precisamente esta forma relacional la que implicaría la necesidad de un tránsito desde lo puramente matemático a lo físico, a fin de dotar de contenidos de verdad respecto de la realidad física a aquellas estructuras matemáticas. En efecto, pues los sistemas formales ya fueron caracterizados como formas "neutras" —en sentido amplio— respecto del conocimiento de lo real mismo, lo cual significaría ahora que solamente la Matemática no constituiría la verdad científica. Se hace precisa por tanto una recepción de contenidos derivados de lo empírico —ampliamente entendido— para la obtención de teorías físico-matemáticas que racionalicen el mundo físico y lo muestren como inteligible y accesible gnoseológicamente. Ahora bien, esta síntesis es posible, es decir, puede producirse una interconexión armónica entre ambos polos, debido justamente a que la categoría relacional se enraza tanto en lo matemático —con su origen aceptado ya de vertiente racionalista y apriorista— como en lo real-físico mismo, sirviendo de esta forma como elemento mediador que admite y fundamenta la posibilidad de esa conexión armónica entre lo matemático y lo físico. O traducido en los términos de la polémica histórica apriorismo-empirismo en torno a la Matemática, la categoría de relación constituiría el instrumento de mediación significativa entre lo ideal-racional y lo empírico-real. De este modo, los puntos problemáticos de ambas posturas extremas quedarían asumidos y de alguna manera superados, dado que, por una parte se admitiría el origen de la Matemática apuntado por el apriorismo

justificándose así la rigurosidad interna del proceder matemático, y además por otra parte quedaría explicado por qué la Matemática se aplica a la investigación de las estructuras del mundo físico. La potencialidad cognoscitiva de la categoría relacional quedaría implicada en aquel paralelismo ontológico-epistemológico, y llegaría a ser así el instrumento de mediación necesario para justificar el "factum" de la aplicabilidad real de lo matemático a lo físico, todo ello sin anular las exigencias propias de cada uno de los dos polos presentes en el problema.

Es cierto que la Matemática **por sí sola** no proporciona el conocimiento científico de la Naturaleza, pues las formas posibles de relación que ella contiene tendrán que ser especificadas y determinadas hasta su límite por el recurso a la contrastación experimental, de ahí que ésta sea el otro polo específico que al comienzo, desde el punto de vista metodológico, se indicó del conocer científico. Pero, no solo se encuentra la justificación de la aplicabilidad de la Matemática a la investigación en un argumento a posteriori basado únicamente en su confrontación con lo experimental — ya sea directa o indirectamente —, sino que podría afirmarse que por su misma naturaleza interna el razonamiento matemático lleva consigo la génesis de su posible correspondencia con las estructuras de la realidad física.

Es de esta manera cómo pudiera entenderse ahora aquella afirmación de Frege acerca de esta cuestión de la aplicación de la Matemática a lo real: "Las leyes numéricas no son leyes de la Naturaleza, sino leyes de las leyes de la Naturaleza"¹⁸. Efectivamente, pues un sistema formal matemático por sí mismo no es ya una ley física, pero sí es un paradigma general en el que se podrá hallar y se posibilitará la formulación determinada y definida de una ley de la Naturaleza.

CITAS:

(1) GALILEO: *Opere*, vol. VI, p. 232. A cura di A. Favaro, A. Garbasso, G. Abetti, Firenze, Barbera, 1929-39.

(2) Cfr. DESCARTES, R.: *Oeuvres*, vol. II, p. 268. Ed. Adam-Tannery. Paris, CERF, 1897-1913.

(3) Sobre este último punto véase: KAUFFMANN, W. J. (ed.): *Particles and Fields*. San Francisco, Freeman, 1980. MARTIN, F.: *La cromodinámica cuántica*. Mundo Científico (La Recherche), vol. I, nº 6 (1981), p. 608ss.

(4) "Numbers are free creation of the human mind". En DEDEKIND, R.: *The Nature and Meaning of Numbers*, incluido en *Essays on the Theory of Numbers*. New York, Dover, 1963, p. 31.

(5) CANTOR, G.: *Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre*. Incluido en *Das Problem des Unendlichen*, hrsg. von H. Meschkowski, München, DTV, 1974, p. 32.

(6) Vid. HILBERT, D.: *Axiomatisches Denken*. *Mathematische Annalen*, 78, Neudruck, 1918, En *Hilbertiana*, Darmstadt, 1965.

(7) Cfr. POINCARÉ, H.: *La Science et l'Hypothèse*. Paris, 1902. Trad. esp. *La Ciencia y la hipótesis*. Madrid, Espasa-Calpe, 1963 (3ra. ed.), p. 57.

- (8) "The essential feature of Mathematics is not number but the idea of coordination". BORN, M.: **Natural Philosophy of Cause and Chance**. New York, Dover, 1964, p. 226.
- (9) "Die physikalischen Gesetze bilden... ein natürliches System". HÖNIGSWALD, R.: **Grundprobleme der Wissenschaftslehre**. Bonn, H. Bouvier Ver., 1965, p. 93.
- (10) BUNGE, M.: **Treatise on Basic Philosophy**, vol. III, **Ontology (I). The Furniture of the World**. Vol. IV, **Ontology (II). A World of Systems**. Dordrecht-Boston, D. Reidel, 1977-79.
- (11) Vid. JASSELETTE, P.: **La non-separabilité et la notion de système en Physique**. Epistemology, An Italian Journal for Philosophy of Sciences, vol. III, n° 1 (1980), pp. 3-12.
- (12) NEUMANN, J. von: **Mathematische Grundlagen der QuantenMechanik**. Berlin, Springer, 1932. Trad. esp. **Fundamentos matemáticos de la Mecánica Cuántica**. Madrid, C.S.I.C., 1949.
- (13) BROGLIE, L. de: **Physique et Microphysique**. Paris, Albin Michel, 1947, pp. 75-76.
- (14) DIRAC, P. A. M.: **The Principles of Quantum Mechanics**. Oxford, Clarendon Press, 1958 (4th ed.). Trad. esp. **Principios de Mecánica Cuántica**. Barcelona, Ariel, 1967. Especialmente cap. I.
- (15) Véase, entre otras, LASZLO, E.: **Introduction to Systems Philosophy**. New York, Gordon and Breach, 1981. **Le Systémisme**. Paris, Pergamon, 1981. **Hacia una Filosofía de Sistemas**. Valencia, Teorema, 1981. LASZLO, E. (ed.): **The World System**. New York, Braziller, 1973.
- (16) OLIVER, H. H.: **A Relational Metaphysics**. The Hague-Boston, Martinus Nijhoff, 1981.
- (17) Véase una clásica exposición al respecto en la obra de G. FREGE: **Grundlagen der Arithmetik**. Hildesheim, G. Olms, 1961 (reed.). Especialmente caps. I y II.
- (18) "Die Zahlgesetze... sind nicht Naturgesetze, sie sind Gesetze der Naturgesetze". FREGE, G., o.c., parágrafo 87, p. 99.

A FILOSOFIA MORAL E POLÍTICA PERANTE A EVOLUÇÃO TECNOCIENTÍFICA *

Maria E. Koutlouka **

(Universidade de Aristóteles – Grécia)

A irrupção da ciência e da técnica provocou uma confusão nos domínios da filosofia moral e da filosofia política tradicionais. Suas imensas possibilidades exercem uma influência sobre a natureza humana, que repercute na sociedade.

As pesquisas científicas e técnicas impuseram uma problemática que conduziu os filósofos a se aplicarem à questão da responsabilidade do homem de ciência, do técnico e do político na sociedade moderna e a do papel da moral e da política nesta sociedade.

A civilização moderna caracteriza-se, em grande parte, pelo progresso das ciências e das técnicas, fato que constitui, incontestavelmente, um saldo positivo para o homem. Mas esse otimismo implica em algumas reservas que, freqüentemente, são bastante graves.

O homem exprime toda sua problemática em relação à hegemonia da ciência e da técnica sobre os valores morais, por uma desconfiança face a esta aliança. Acresce que o homem está em condições de submeter à verificação a legitimidade das suas aplicações.

Ao mesmo tempo que a tecnociência aumenta o bem-estar do homem e da sociedade cria, freqüentemente, novos problemas e necessidades artificiais. Acontece também que a tecnociência, ao menos nesse período de transição que atravessamos, em vez de servir à liberdade do homem, colocou-a em perigo, em consequência de uma carência de educação intelectual e moral adequada ao progresso tecnocientífico contemporâneo. Então, o mínimo que se pode dizer é que o progresso da tecnociência não basta, por si mesmo, para assegurar também o progresso intelectual e moral do homem e da sociedade. Segue-se que um sangue frio sem fraquezas e uma reflexão constante são necessários para fazer face à

(*) Tradução de Constança Marcondes Cesar.

(***) Maria E. Koutlouka recebeu recentemente o Prêmio Internacional Aranha de Ouro, da Associação Italiana **Sodaglio**, formada por universidades Italianas, centros de pesquisa científica da Itália e pela Associação Geral dos Pais Italiano. É atribuído a personalidades que, através de suas obras, contribuem para a paz mundial e à melhor compreensão entre os povos.

amplificação incontrolável da tecnociência e particularmente à aplicação inseqüente de suas enormes possibilidades práticas.

Diante do progresso científico e tecnológico, a filosofia moral atual, bem como a política, são conduzidas a refletir sobre os corolários do presente e antecipar as implicações na sociedade moderna e vindoura. A bem conhecida interdependência entre a ciência, a sociedade e a política obriga a quem quer que deseje abordar o problema de sua influência recíproca a fazer uma escolha. A autonomia da tecnociência suscita evoluções sociais e modificações das estruturas econômicas. A agitação do presente é um fenômeno ligado à aceleração do ritmo das mudanças na sociedade. Quanto às perversões das possibilidades tecnocientíficas, perversões que decorrem de um uso contrário à moral, devem ser imputadas ao regime político que as gera.

É bom pôr à luz algumas elaborações fundamentais desses temas e submetê-los a uma análise que revela as relações recíprocas entre a tecnociência e a filosofia moral, no que concerne ao seu domínio prático, a saber, o político.

A. AS RELAÇÕES DA TECNOCIÊNCIA E DA POLÍTICA QUANTO À MORAL

É corriqueiro opor a tecnociência e a política, de um lado e a moral, de outro. Ao menos no plano teórico, freqüentemente são consideradas estranhas umas às outras e pertencentes a dois domínios bem diferentes.

I. A TECNOCIÊNCIA E A POLÍTICA ESTRANHAS À MORAL

A política, quer no plano teórico — ciência política — quer no plano prático — ação política — é relativa ao Estado ou governo. Ora, aí está uma ordem de coisas que parece, à primeira vista, bem distinta da dos valores morais.

Todos os defensores do que se pode chamar de “realismo político”, atestam que a política tem seus próprios fins: a sociedade tem apenas o dever de se precaver e o papel do Estado e do governo é unicamente o de assegurar tal salvaguarda; se estes se atrelassem a esta prescrição, por escrúpulos quanto à moral corrente, correriam o risco de ser infiéis à sua função. O poder político contemporâneo, para chegar ao cumprimento eficaz de sua missão, encontra-se diante da necessidade

imperativa de fazer apelo à tecnociência. Mas na medida em que a contribuição da tecnociência a esse assunto se torna complexa, o poder político se restringe e sujeita-se à tecnocracia, a ponto de constituir somente o álibi ideológico do novo poder que se levanta, o poder tecnocrático. Um poder que só venera a lei suprema do progresso, a qual é um fato e um dado positivo, um dado das ciências. Compreende-se então, que os tecnocratas se servem da tecnociência não somente para justificar ideologicamente uma decisão mas, freqüentemente, para legitimar seu próprio poder de decisão. Tal concepção é corrente também entre os defensores dos regimes autoritários e da "razão de Estado".

As diferentes doutrinas políticas que repousam sobre um pretenso "realismo político" de feição ora positivista, ora explicitamente materialista, pretendem só conhecer "relações de fato". Desenvolvendo-se impetuosamente durante alguns decênios, a tecnociência vê-se comandada pelo Estado moderno, que administra sua orientação segundo seu objetivo. Sabe-se bem que se se quer levar a efeito uma política científica eficaz, é preciso prever, nas grandes linhas, o futuro da ciência. A ciência torna-se tridimensional, do ponto de vista do tempo, porque não são só o presente e o passado, mas também as exigências do futuro, que desempenham um papel decisivo no comportamento de cada sociedade face à ciência.

É extremamente sedutor e lisonjeiro, para as camadas populares, considerar a ciência como aberta a todos, igualitária, suscetível de explicar tudo, até mesmo de elucidar amanhã aquilo que lhe escapa hoje; e, principalmente, considerar que a ciência é dotada de respeito pela verdade. Mas semelhante tese é um puro absurdo, porque não comporta verdade científica.

A pesquisa científica em si, a ciência dita "pura", agindo no universo teórico é isenta de todo conceito moral: falaremos então da neutralidade da ciência. Esta neutralidade é bem admitida no caso em que as ciências físicas voltam suas pesquisas aos fenômenos físicos, examinam suas correlações e sua dependência de causas-agentes, a fim de aceder à verdade. Mas a neutralidade desmorona quando surge o problema da aplicação das teorias científicas, aplicação que só é realizável com o concurso da técnica¹.

Ciência e técnica agindo conjuntamente formam o conjunto do sistema tecnocientífico que acreditamos comportar os germes de uma ameaça global ao corpo social. Tal ameaça reside no fato de que não somente o ritmo da evolução tecnocientífica se acelera com uma dupla rapidez em relação às faculdades de adaptação do homem e da sociedade, mas principalmente na evidência de que o progresso tecnocientífico não caminha concertado com a evolução dos valores morais em geral.

O progresso científico amplia o campo daquilo que é tecnicamente realizável e inversamente todo progresso técnico desenvolve

o domínio experimental da pesquisa científica. Daí resulta um autodesenvolvimento tecnocientífico cujo processo escapa a todo controle social e impõe-se à sociedade como um destino transcendente.

O processo da tecnociência enquanto função de mudança não admite demarcações; obedece só às suas próprias leis. Esta autonomia acarreta problemas infinitos e às vezes indefinidos; sua aptidão cada vez mais inteligente a impulsiona a aventurar-se em esferas que não poderão, a priori, ser submetidas à verificação. Nesse momento coloca-se o problema da intervenção da moral, se a conduta da tecnociência passar da arrogância à provocação e ferir a natureza humana. O poder tecnocientífico se exerce não apenas sobre a natureza humana mas também sobre a própria natureza e o que é alarmante e que não estamos ainda em condições e nos defendermos desta forma de poder. J. J. Salomon diz que: "a ciência se realiza como técnica entre outras, é manipulação das forças naturais num horizonte de decisões políticas"². Então é o monopólio ideológico da tecnociência, na sociedade contemporânea, que deve ser quebrado³.

O autodesenvolvimento tecnocientífico, acompanhado por um decréscimo dos valores morais, engendra uma série de inconvenientes para a sociedade de hoje, fato que torna indispensável a intervenção da filosofia, tanto mais que os problemas suscitados são de ordem política.

As diferentes doutrinas políticas desconhecem uma realidade fundamental, a saber, que a vida social é feita não somente de realidades materiais, de relações de forças, de conflitos de interesses, de planos de organização, mas também do culto e do respeito a certos valores, entre os quais os valores morais ocupam lugar eminente. Assim, tais doutrinas chegam a negar toda moral, reduzindo o dever ser ao que se faz. Para apoiar este procedimento pernicioso, a política abraça a aberração pragmática dos tecnocratas que só se ocupam com o proveito imediato, com o sucesso, ignorando o valor de toda indagação sobre as conseqüências de sua ação. Afirmam que uma vez que teoricamente tudo é possível, então o que é operável deve ser empreendido. A questão que se põe não é mais se a pesquisa científica empreendida é realizável, mas a de esclarecer as exigências tecnocientíficas por uma avaliação apreciável dos escolhos que a pesquisa empreendida implica para os valores morais do homem.

A filosofia de hoje, agindo do domínio da filosofia crítica, deve refletir sobre as regras próprias e os objetivos razoáveis que a tecnociência deve seguir para estar de acordo com a natureza humana e respeitar o meio ambiente.

II. A POLÍTICA INSERIDA NA MORAL E A TECNOCIÊNCIA SUJEITA A ESTA

Ao contrário das doutrinas que contestam a moral em favor da política, colocam-se aquelas que desconhecem a especificidade própria da

tecnociência e da política e pretendem que estas devem estar sujeitas à moral. Mas se a moral contemporânea tenta controlar a pesquisa da tecnociência, esta torna-se estática e todo avanço de consideração prática para o homem, cairá na inércia. Então a problemática atual consiste em encontrar a mediação entre as desvantagens do progresso, inconcebível sem a intervenção da tecnociência e a apreciação moral de suas atividades. Devemos nos esforçar para descobrir e explorar critérios racionais ou de determinar novamente nossos critérios, a fim de ir adiante em relação à moral tradicional, enfrentar a deontologia pragmática e fazer face à ética enquanto teoria da vida ética.

A posição idealista que política e tecnociência devem se vincular à moral, desconhece as condições concretas nas quais a tecnociência funciona e a política se comporta, face às exigências da vida social. O determinismo dinâmico da tecnociência impõe regras dinâmicas, princípios morais novos; em suma, uma filosofia moral renovada. Ademais, uma política exclusivamente a priori é insuficiente, visto que se encontra na impossibilidade de adaptar-se a condições novas; perde sua flexibilidade e deixa-se levar à estagnação.

As noções morais e seus mandamentos ligados à moral tradicional são, por natureza, gerais e abstratos, coisa que suscita a dúvida sobre sua eficácia no mundo atual.

III. AS RELAÇÕES RACIONAIS DA TECNOCIÊNCIA E DA POLÍTICA NO QUE TANGE À MORAL

Em princípio, a moral é a regra universal da conduta humana. A moral se aplica à vida pública e goza pelo menos um direito quanto à política e à tecnociência: estas devem submeter-se a certas regras morais fundamentais. Mas acontece que, freqüentemente, a conduta do poder político encontra-se diante do imperativo de conformar-se a elementos técnicos que não são da alçada da moral. Em conseqüência é preciso enfocar a questão moral levando em consideração que ela é tridimensional: está ligada à dimensão do passado, mas também às do presente e futuro; logo, está em conexão concreta com a tecnociência.

O sentido da noção do bem determinado pelos valores morais eternos não deve ficar fora do tempo histórico dado. A moral forneceu-nos, até o presente, toda uma série de sistemas de filosofia moral que, no seu tempo, representavam as sociedades e a civilização que os elaboraram.

A explosão da tecnociência, apresentada em termos de "revolução tecnológica", sensibilizou o homem de hoje face a essa potência

que visa não apenas a uma elaboração da sociedade, mas também das dimensões essenciais da sua natureza. O funcionamento da tecnociência organiza para o homem um novo modo de existência, um meio que se distingue das condições naturais — uma vez que é o efeito de uma proposição humana, que certamente encontra na natureza suas condições de realização, mas não sua determinação concreta. Então o homem foi engajado em uma problemática acentuada pelo perigo que a tecnociência representa, uma vez que esta abala as possibilidades do homem decidir uma parte de seu futuro. Esta impotência encerra o risco de atirar o homem na passividade, na indiferença pelo curso das coisas, diante do qual se vê desarmado. Mas o homem, pela sua inteligência e sua vontade criadoras, deve reagir; sua responsabilidade moral exclui toda passividade. Todos aqueles aos quais incumbe o encargo de tomar decisões na política e alhures, devem impregnar-se com este dado novo: uma tecnociência em evolução rápida e incoercível. Aquilo que ontem fluía por si, não flui hoje; o espaço está aberto a novas perspectivas, implicando novas justificativas morais.

O homem, em face de novas e perturbadoras dimensões da civilização moderna, tem necessidade de uma filosofia moral que alargue seu horizonte e represente a consciência de si, de sua sociedade. E por esse fato, seria inconcebível que esta fosse uma filosofia superada, alienada da sociedade e da civilização de seu tempo.

B. TECNOCIÊNCIA E POLÍTICA

A aparência da função da tecnociência tende à glorificação das conquistas científicas e a eficácia de sua aplicação constitui, no plano social, a demonstração de sua "verdade". É por essa razão que a eficácia tecnocientífica torna-se a insígnia que caracteriza a sociedade contemporânea dita "desenvolvida". De sorte que esta apologética tecnocientífica metamorfoseia o saber objetivo em saber absoluto e em virtude de fato de que esta autentificação se efetua ao nível prático, atribui à tecnociência um papel absoluto no domínio poético; e mais precisamente, no domínio da política, o que estabelece o fundamento da ideologia tecnocrática.

A ideologia tecnocrática não está nem a serviço do corpo social nem a favor dos centros econômicos e políticos cuja correlação com a tecnociência é estreita, mas beneficia esta nova classe social de elite, os tecnocratas, esta minoria que se intitula de especialistas. Objetou-se a esta tese, afirmando que os tecnocratas não constituem uma classe que não possuem meios de produção; mas é preciso não esquecer que eles são os

senhores incontestáveis dos meios de produção em virtude de sua competência técnica e de sua autoridade ditatorial.

O centro de poder do Estado moderno é discernível nas esferas da alta cúpula tecnocrática. É ela que, honrando seus valores, difunde a mentalidade tecnocrática e afirmam a ideologia tecnocrática, distinguindo-a das ideologias políticas, às quais critica os critérios de racionalização e a frágil eficácia.

A sociedade contemporânea, a fim de assegurar a justificação das decisões que é obrigada a tomar, sob a pressão das exigências da tecnociência em constante evolução, restringe-se a revesti-las de uma ideologia social e política. Então, para legitimar suas decisões, a sociedade funda um sistema de ideologização; logo, a tecnociência exerce uma função ideológica sobre a sociedade.

No momento em que a influência da tecnociência torna-se cada vez mais forte, somos testemunhas de uma contestação das louvadas vantagens do progresso tecnocientífico. Denuncia-se sua agressividade desmedida face à natureza e suas relações com a sociedade. No plano moral acusa-se seu desinteresse pela consideração moral dos próprios objetivos e a penúria de reflexão filosófica que o priva de um espírito crítico eficaz. No plano social, os mecanismos diretores tecnocráticos conduzem a uma instabilidade social cada vez mais perigosa: os tecnocratas, com suas especulações sobre a função política e sua vocação gerencial, exercem uma atividade política, no sentido de que concebem sua empresa como um elemento da sociedade global e suas atitudes face aos trabalhadores como um elemento da política econômica e social do país⁴.

A programação que divide a sociedade em planejadores que coordenam "o material humano" e em planejados, encontra-se abalada pelo fato de que o controle central que a tecno-estrutura exige, freqüentemente é impraticável, porque "os planejados reclamam" cada vez mais ruidosamente o direito de participar da definição dos objetivos da tecnociência.

Para dominar as fortes flutuações será preciso ao mesmo tempo elucidar nossos objetivos sociais a longo prazo e democratizar nossas estruturas. A democratização não é mais um luxo político, mas uma necessidade primordial; uma participação, cada vez mais ampla das pessoas, nos centros que elaboram as decisões, facilita o processo da autoregulação social.

Hoje a moral continua a desempenhar um papel apologético. O pensamento filosófico invoca, com ênfase, suas conquistas do passado e quando não renuncia às aquisições do presente, busca resolver a problemática atual e futura com as formas passadas. Mas semelhante concepção não poderá fornecer ao homem a armadura moral para sua nova

visão da condição humana. Milhões de seres humanos se sentem cada vez mais perdidos e tornam-se, aos poucos, incapazes de enfrentar de modo racional o mundo que os cerca.

No passado, as mudanças se efetuavam com uma calculada falta de presteza e o homem tinha margem para adaptar-se organicamente às mudanças que se realizavam ao longo das fases graduais da evolução social. Esta integração, no presente, em que os acontecimentos superaram a aptidão humana de segui-los, não é mais tida como possível. O poder socio-político deve tomar nas mãos as rédeas da evolução para assegurar conscientemente o controle do poder tecnocientífico, que possui a faculdade de melhorar a vida humana ou de aniquilá-la. Os guias da inteligência e da política devem moderar a aceleração desencadeada e orientá-la em direção a um futuro à medida do homem. Incumbe-lhes a tarefa, nesse momento histórico, de predispor o homem a enfrentar os graves problemas de seu futuro.

Para que a filosofia possa desempenhar seu papel preponderante na edificação do futuro, sua revalorização é uma necessidade imperativa.

A filosofia deve encontrar o denominador comum entre a moral e a tecnociência, a fim de estabelecer uma relação orgânica entre eles e isto será possível se forem inseridas no mesmo sistema de valores, mas numa nova escala de valores. Porque o homem foi dotado não de uma moral e de valores, mas da faculdade de adquiri-los⁵. A história da filosofia prova-nos que a civilização humana não foi dotada de um único sistema moral e que no curso de sua evolução foi capaz de assimilar toda uma variedade de valores e morais.

A crise que sacode nosso mundo é profunda e as inquietudes vivas, diante da desumanização gradual da tecnociência, que progride em direção a fins ignorados. Verifica-se então a necessidade, para a filosofia, de impor-se de novo como a "Primeira das Ciências". A tecnociência tem também, mais que nunca, necessidade da filosofia moral, se quiser evitar soçobrar sob o domínio do positivismo e da indiferença axiológica, à qual sua autonomia a conduz.

NOTAS

(1) Assinalamos que a ciência dita "aplicada", procedendo conjuntamente com a técnica, estabelece o dado novo da tecnociência, dado cujos elementos diferentes e combinados formam uma mescla inextrincável. Este novo termo designa a coordenação imutável, a solidariedade do gênio e da técnica como o interpreta Gaston Bachelard no *A Atividade Racionalista da Física Contemporânea*, Paris, P.U.F., 1965, p. 224.

(2) J. J. Salomon, *Ciência e Política*, Paris, Seuil, 1970, p. 28.

(3) Ph. Roqueplo, *Pensar a técnica. Por uma democracia concreta*. Paris, Seuil, 1983, p. 34.

(4) Cf. F. Bon — M. A. Burnier, *Os novos intelectuais*. Paris, Seuil, 1971.

(5) Th. Dobzhansky, *O homem em revolução*. Paris, Flammarion, 1966, p. 388.

LEONARDO VAN ACKER E A RENOVAÇÃO DA FILOSOFIA DO DIREITO

José Pedro Galvão de Sousa

Tive a felicíssima oportunidade de pertencer à primeira turma de alunos do Ginásio São Bento que recebeu aulas de Filosofia do professor Leonardo Van Acker.* O insigne mestre viera da Bélgica especialmente para lecionar na Faculdade de Filosofia e Letras fundada pelo abade beneditino Dom Miguel Kruse e agregada à Universidade de Louvaina. Poucos anos antes, aqui estivera seu compatriótico Monsenhor Charles Sentroul, nome de projeção mundial e autor do notabilíssimo confronto entre Kant e Aristóteles, premiado pela *Kantgesellschaft*, sendo de notar que aí se procedia a uma crítica ao kantismo. Entre os discípulos de Sentroul cumpre destacar os professores Vicente Rao e Alexandre Correia, este último companheiro de Van Acker nas lides filosóficas, seu amigo fraternal e tradutor da Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, empreendimento de vulto levado a efeito graças à sugestão e ao estímulo do inseparável colega.

As aulas de Filosofia dadas naquele colégio foram interrompidas com a reforma do ensino, após a revolução de 30, e em virtude dos compromissos do professor Van Acker na Faculdade que lhe absorvia grande parte da atividade docente, tendo depois lecionado também no Instituto Superior de Filosofia Sedes Sapientiae e, mais tarde, na Faculdade Paulista de Direito, além de cursos extraordinários e conferências.

Inolvidáveis, para mim, os quatro anos do curso filosófico durante os quais Leonardo Van Acker e Alexandre Correia repartiam entre os discípulos o tesouro de ensinamentos heuridos na *alma mater* lovaniense. Éramos poucos, cada ano. Estudantes de Direito, advogados, médicos, professores. Um estudo sério, sistemático, profundo de Filosofia, como não chegou a se repetir entre nós. Por pouco tempo, ocupou a reitoria a figura singular do grande metafísico Dom Norberto Antunes Vieira.

(*) Van Acker nasceu na cidade belga de Bruges a 16-01-1896, naturalizou-se brasileiro em 1940 e faleceu em São Paulo a 27-07-86.

Lecionou na PUCSP de 1922 a 1969 e, na PUCCAMP entre 1942 e 1944.

De suas publicações merecem destaque: *A Filosofia Bergsoniana* (Martins — 1959), *Elementos de Lógica Clássica Formal e Material* (R. U. C. S. P. 1971), *O Tomismo e o Pensamento Contemporâneo* (Convívio, 1983). (N. Maria Helena Saragioto).

Mas o que agora quero recordar é o eminente filósofo Leonardo Van Acker como professor ginasial. Lembro-me da surpresa com que o acolheram os alunos. Aureolado pelo prestígio da tradição de cultura que representava, deixou-nos admirados pela clareza da exposição e pelos seus dotes de um didata genial. Tornava agradáveis certas partes áridas da lógica; acessíveis à inteligência dos jovens, altíssimas teses da metafísica; e empolgante, o tratamento filosófico de questões do viver quotidiano dos homens e das sociedades. De uma linguagem escorreita, o professor flamengo, vindo há poucos anos da Europa, pronunciava perfeitamente o português, que aprendera recentemente.

Foi então que pela primeira vez tive conhecimento do que seja o direito, do carácter analógico deste conceito, nos seus vários aspectos: objeto da justiça, norma jurídica, direito subjetivo, comportamento social. Mais tarde, seguindo simultaneamente os cursos de Filosofia e de Direito — este, nas velhas Arcadas do largo São Francisco —, fui aprofundando aquelas primeiras noções recebidas, as quais me haviam delineado amplas perspectivas, que se foram dilatando ainda mais com os anos e as reflexões.

Desde logo percebi um contraste entre as definições dadas pelo professor Van Acker, já na simplicidade de suas aulas colegiais, e as lições de alguns juristas em suas cátedras, nos compêndios e nos tratados. É muito comum a distinção entre o direito objetivo, entendido como a lei, ou **norma agendi**, e o direito subjetivo, ou **facultas agendi**, poder moral de agir. E freqüentemente se fica nisso, com a tendência de reduzir o direito à lei. Desaparece, assim, o que há de mais essencial no direito, o significado de origem deste conceito, o que era o **jus** para os romanos, o direito como algo devido a alguém, ou seja, o objeto da justiça.

Esse legalismo, que faz lembrar a escola de exegese em direito civil, no século passado, corresponde à uma visão positivista do direito, durante muito tempo dominante entre nós. Tudo isto era superado de muito pelo professor Van Acker. Profundo conhecedor de Aristóteles e Santo Tomás de Aquino, sabia, com este último, ver no direito a própria coisa justa (**ipsam rem justam**). Sem ter nitidamente tal compreensão, os juristas modernos acabaram por fazer do direito expressão da vontade do legislador, um imperativo-atributivo em que o atributivo é totalmente determinado pelo imperativo. À visão positivista soma-se a concepção democrática, considerando a lei expressão da vontade do povo. Positivismo jurídico e democracia, cada qual a seu modo, reforçaram o legalismo, levando à negação do direito natural. Perdeu-se a noção romana do **jus** e foi esquecida a lição de Cícero: se o direito vem da vontade do legislador ou do povo, ou simplesmente das sentenças dos juízes, então pode ser qualificado de direito o latrocínio, o adultério, a falsificação dos testamentos, desde que tenham aqueles beneplácitos (hoje em dia, aí está

o exemplo do aborto legalizado em certos países, um nomicídio que se legitima juridicamente, a matança legal dos inocentes!). Concluiu o Orador romano: para distinguir as leis boas das más, o justo do injusto, outra norma não temos se não a da natureza (**De Legibus**, I, 16).

Foram precisamente o curso de Introdução à Filosofia e, logo a seguir, o de Lógica, ministrados na Faculdade de São Bento em 1931 — ano do meu ingresso naquele instituto —, que serviram de base para o volume publicado, no ano imediatamente posterior, pela editora Saraiva. Leia-se a primeira parte — noções de Introdução à Filosofia — e se verá, desde as primeiras páginas, que o autor tem em vista realçar o valor da filosofia como crítica dos postulados das ciências particulares, dando-nos a conhecer a essência das coisas, isto em contraposição especialmente do neo-positivismo de Abel Rey, cujas **Leçons de Philosophie** analisa e critica. Segundo o critério positivista, a filosofia não é esse saber superior, mas mera síntese das ciências particulares.

Atento às correntes de idéias do tempo e do meio ambiente em que vivia, esteve sempre o saudoso mestre. Se o positivismo, na Europa, já passara de moda, no Brasil conservava rastros bem acentuados desde os primeiros anos da República; e, noutras modalidades distintas do positivismo comteano, ainda imperava nas balbúrcias filosóficas dos intelectuais brasileiros. Em função, pois, das idéias correntes, ia o professor Van Acker esclarecendo a inteligência de seus discípulos com as luzes da "filosofia perene". Assim, aquele jovem doutor de Lovaina, que viera para o Brasil entusiasmado com a metafísica de Aristóteles, por um lado via que aqui não poderia especializar-se num aprofundamento dessa matéria de suas preferências, mas por outro lado verificava quanto os primeiros princípios da grandiosa síntese aristotélica lhe valiam imensamente para bem equacionar, no plano filosófico, magnas questões de palpitante atualidade, ou rebater as mais recentes manifestações do idealismo e do materialismo. Assim é que o vemos, a propósito do livre arbítrio, escrever umas notas sobre o determinismo de Pedro Lessa; quando do surto da "escola nova", criticar o naturalismo pedagógico; ainda no campo da filosofia da educação, analisar detidamente e combater, com poderosa dialética, o pragmatismo e o ativismo de Dewey; finalmente, voltando às noções fundamentais do direito, inteirar-se das grandes correntes do pensamento jurídico contemporâneo, expondo-as com valiosas observações. Sem falar nas suas conferências sobre a filosofia moderna, de que resultou a publicação de um livro sobre Bergson, e, mais recentemente, na análise da obra de Karl Popper, com que se correspondia. Tenho comigo um precioso manuscrito de sua autoria, em cópia xerocada, com aquela caligrafia uniforme e firme, assim mantida até aos últimos anos, versando sobre agatologia tomista e axiologia moderna; aí procura confrontar a tradicional teoria tomista do bem (**bonum, agathon**) com as modernas

teorias do valor (*axia*, donde *axiologia*), tema este por mais de uma vez enfocado pelo ilustre filósofo tomista argentino Dom Octavio Nicolás Derisi.

Conservo também as notas de quatro aulas que, no remoto ano de 1936, o professor Van Acker deu, num improvisado curso de férias durante o mês de fevereiro, a alguns alunos e ex-alunos seus de Filosofia, os quais cursavam a Faculdade de Direito ou já se haviam aí formado. Foram eles mesmos que lhe solicitaram estas aulas, para bem se esclarecerem sobre conceitos fundamentais, tais como o direito, a justiça, a lei, a ordem moral e a ordem jurídica. E as lições foram também perfeitamente elucidados sobre o verdadeiro sentido do direito natural, durante anos e anos tão desfigurado pelo jus-naturalismo racionalista — que havíamos tido desde a fundação dos cursos jurídicos no Brasil — e repellido pelo positivismo (este, com as influências dominantes da "escola do Recife" e de Pedro Lessa).

Crítério objetivo de justiça, o direito natural é um conceito resultante da evidência e da observação dos fatos: a evidência dos primeiros princípios, ou princípios sinderéticos, e o conhecimento experimental da natureza humana. Tal é a concepção tomista, à qual o renomado jurista Rudolph Von Ihering rendeu as maiores homenagens, dizendo que só viera a conhecê-la depois de ter escrito seu livro sobre a finalidade do direito (*Der Zweck in Recht*) e que nos tratados sobre a justiça e o direito da Suma de Santo Tomás encontrava a mais perfeita elaboração do assunto.

A propósito, não posso deixar de evocar o curso de criteriologia ou teoria do conhecimento, que, a nível de pós-graduação, nos havia ministrado o professor Van Acker. Fez-nos então compreender o valor objetivo dos primeiros princípios, quer de ordem especulativa, quer de ordem prática (princípios sinderéticos, assim chamados estes últimos). De minha parte, reflexões suscitadas pelo mestre em suas aulas foram ponto de partida para a tese que escrevi sobre o positivismo jurídico e o direito natural.

Assim se comprova o que diz Medina Echavarría: a filosofia do direito é matéria eminentemente filosófica mais do que estritamente jurídica.

Daf por que a um filósofo como Leonardo Van Acker veio caber a cátedra de Filosofia do Direito ao ser, em 1946, fundada a Faculdade Paulista de Direito, núcleo em torno do qual se constituiu a Universidade Católica de São Paulo, cuja politização e marxistização, de uns tempos para cá, tanta mágoa haviam de produzir no dedicado mestre.

Suas investigações e exposições no campo da filosofia jurídica foram reunidas nas três partes do Curso, publicadas a partir de 1968. Incansável era sua atividade. Em 1971 fez publicar a *Lógica*, refundida e ampliada sob o título de **Elementos de Lógica Clássica Formal e Material**.

Quanto contribuiu para renovação da filosofia do direito, comprovam-no, além dos volumes daquele Curso, artigos, conferências e correspondência com autores brasileiros e estrangeiros, sem falar na orientação pessoal que dava aos que o procuravam, nele encontrando sempre apoio e estímulo. Vejam-se, por exemplo suas considerações sobre a teoria tridimensional do direito de Miguel Reale, a teoria egológica do direito de Carlos Cossio, a axiologia de García Maynez e o jusnaturalismo fenomenológico-existencial do neerlandês Luijpen.

Ao completar noventa anos, em janeiro último, recebeu significativa homenagem de ex-alunos, amigos e admiradores. Em seu magistério, ininterrupto até à derradeira enfermidade e à morte, atingiu as bodas de diamante, pois sua vocação de professor se prolongou, depois da aposentadoria, nos livros e artigos publicados e nos fecundos diálogos com os discípulos, que o recordarão sempre com saudade.

EUDORO DE SOUSA E A COMPLEMENTARIDADE

Fernando Bastos

Prof. da UNB e Doutorando em Filosofia na
UGF

Em **Sobre o humanismo** vaticina Heidegger – “o pensamento por vir já não é filosofia, porque ele pensará mais originariamente do que a metafísica, que é a mesma coisa que filosofia”. Tempo e espaço, aqui e agora, distante e próximo, atual e antigo, finito e infinito, contingente e eterno, são pro-jectos que o pensar e a experiência humana instituem sobre as coisas. Mas “por que há simplesmente o ente e não antes o Nada”, questiona Heidegger no começo da sua **Introdução à metafísica**.

De maneira análoga ao seu colega alemão Martin Heidegger, o pensador luso-brasileiro Eudoro de Sousa, assim cremos, pergunta pelo Ser, numa reflexão já não mais filosófica (considerada esta no seu sentido tradicional), mas, digamos, numa reflexão poético-filomfítica.

Antes de vir para o Brasil, Eudoro de Sousa (nascido em Lisboa, em 27 de dezembro de 1911) realizou uma série de atividades docentes e de pesquisa na Europa, destacando-se seus trabalhos em Portugal, França e Alemanha. Em 1953 chega a São Paulo e em 1954 parte para Santa Catarina, onde permanece por volta de 7 anos. Por indicação de Agostinho da Silva, Darcy Ribeiro consegue trazer o mestre Eudoro de Sousa para Brasília. Aí, desde 1962, dedica-se à atividade intelectual na UnB, onde exerce a função de Prof. Titular.

Sua especialização em Cultura Clássica faz Eudoro de Sousa, numa das recentes e mais completas traduções da **Poética** ser o helenista vivo mais citado (**Poético de Aristóteles**, Edición Trilingüe por Valentín García Yebra, Editorial Gredos, Madrid, 1974). Contudo, sua formação de **Scholar** e de **Uomo universale** lhe permite percorrer as vicissitudes do Ser, desde o pensamento pré-socrático até as indagações da atualidade.

Pretensão vã e paradoxal seria a de explicar ou sistematizar o pensamento daquele que no Prefácio do livro **Mitologia** faz questão de frisar que seu trabalho “não é coletânea de mitos, nem filosofia da mitologia”; mas que “é, pura e simplesmente, mitologia.” Tal afirmativa, nos faz lembrar o aforismo do “filósofo” que segundo Eudoro de Sousa mais o influenciou: “o mito é o nada que é tudo”, nos diz Fernando Pessoa.

A estrutura do Real para o mestre de Brasília verifica-se numa utilização e ampliação poético-filomfática do princípio físico da complementariedade, princípio instituído pelo cientista dinamarquês Niels Bohr e compreendido por Eudoro de Sousa como origem e fundamento de todas as coisas. Desde **Teísmo, cosmobiologia e o princípio da complementariedade** (Anais do III Congresso Nacional de Filosofia, São Paulo, 1960), **Arte e escatologia (idem)**, passando por inúmeros trabalhos, constatamos uma complementariedade mito-poética ou poético-filomfática como idéia-chave do pensamento de Eudoro de Sousa. Nas suas obras mais recentes, **Dioniso em Creta e outros ensaios** (Duas cidades, São Paulo, 1973), **Horizonte e complementariedade** (Duas cidades, São Paulo, 1975), **"Sempre o mesmo acerca do mesmo"** (Cadernos da UnB, 1978), **Filosofia grega** (Cadernos da UnB, 1978), **Mitologia** (Cadernos da UnB, 1980), **História e mito** (Cadernos da UnB, 1981), constatamos o mesmo princípio, naquela ampliação mito-poética, como a estrutura poético-filomfática de todo o Real.

Como nos lembra Eudoro de Sousa, em **Teísmo, cosmobiologia e o princípio da complementariedade**, "dois princípios fundamentais governam a física moderna. O princípio da definição operatória dos observáveis, que afirma que um objeto ou um conceito físico não é dado senão pelo método experimental em que ele, precisamente, se objetiva, e pela descrição do mesmo método. O outro princípio é o da complementariedade, segundo o qual são complementares (o que, em primeira análise, significa que não têm valor próprio e absoluto) os conceitos de posição e impulso (espaço e tempo), permanência e variação, contínuo e descontínuo (onda e corpúsculo), matéria e energia, determinação e indeterminação, etc." E nos alerta: "do horizonte profundo mensagens cifradas, de duas espécies, nos são enviadas; e porque as mensagens são de duas espécies, de duas espécies deviam ser os códigos de decifração." E assim concluímos sobre o "horizonte profundo" de que nos fala o mestre: suas mensagens e seus respectivos códigos são os referenciais que complementam o Real.

Em **Arte e escatologia** é o universo estético que se instaura sobre o princípio da complementariedade. Diz Eudoro de Sousa: "a arte cria imitando ou imita criando; a imitação poética e artística, é-o, não dos entes **originados**, mas da própria **origem** dos entes." E prossegue: "então digamos que a imitação clássica e a criação romântica fixaram sucessivamente dois aspectos de uma só realidade, que os compreende e os contém precisamente como o que são: aspectos parciais, parcialmente verídicos, em conjuntos, totalmente falsos, em separado." Desta maneira, mais uma vez se instaura a complementariedade, pois "a expressão poética deve ser considerada, não como outro modo de expressão do mundo não poeticamente expressável, mas como a de outro

mundo que, precisamente por ser **outro**, do mesmo modo se não pode expressar”, nos alerta Eudoro de Sousa.

Em Horizonte e complementariedade, esta se instaura entre mitologia e metafísica (nos primeiros filósofos gregos) como codificação do “mistério do horizonte”, ressaltando o autor que fica conscientemente na dúvida se são codificações paralelas ou convergentes. — “Para cá do horizonte, não há, talvez, o que não seja suscetível de expressão verbal direta e inequívoca; mas o que reside lá, no horizonte ou além dele, é sempre **o que é uma coisa e outra, não sendo nem uma nem outra**”, adverte Eudoro de Sousa. E aponta: “dia e noite, alma e corpo, espírito e matéria, e quantos pares de opostos se nos proponham e antepõem aquém-horizonte, absolvem-se, além, no que o discurso não alcança sem que a si próprio se negue, enrodilhando-se, a cada passo, em contradições insolúveis. Daí a necessária codificação. A cifra, chame-se-lhe símbolo ou idéia-chave, aponta para o que não pode ser dito: para Dia ou Noite, que é dia e noite, não sendo nem dia nem noite; para Alma ou Corpo, que é alma e corpo, não sendo nem alma nem corpo; para Espírito ou Matéria, que é espírito e matéria, não sendo nem espírito nem matéria, e assim por diante. Espiritualmente ou Materialismo, Idealismo ou Realismo, Racionalismo ou Empirismo, qualquer ismo que se tenha por crer ou por querer, é, na melhor das hipóteses, codificação lógica do mistério do horizonte, concorrendo com uma codificação mítica; e na pior, ideológica parcialidade de um pensar que, por voltado de costas para o horizonte, se apega a um dos termos de qualquer oposição, a fim de sustentar uma posição”, assinala o mesmo Eudoro de Sousa.

Na Conclusão (Mitologia como Cosmofania) do seu livro **Mitologia**, pondera Eudoro de Sousa: “Voltemos atrás. Mas que é o que ficou para trás? O mito que teria de ser biografia de um deus ou biografia dos deuses. Mas atrás também está isto: que um deus é origem e que origem não tem história. Porém, ainda há outra coisa que ficou para trás: o mito é primordialmente enredo do drama ritual em que se representa a origem. Agora, partamos daqui. Que é drama ritual, por excelência? Diria eu: o **Sacrifício**, mas não com o sentido etimológico de **sacrum facere**; só com o de dar morte ao deus que, morrendo, oferece sua vida ao mundo. Então, parece que rodeamos o obstáculo, se entendermos que no sacrifício está a teocriptia, como morte do deus que nos oferece sua vida, ou se oferece como vida do mundo. O deus reina ocultamente como Morte condicionante da Vida cósmica. O mito é relato de como **in illo tempore** num Outrora que é alma do corpo que é Lonjurô — tirada foi a vida de um deus, de como esse deus aceitou ou assumiu sua morte, de como a morte do deus está no meio da vida do mundo. Assim, a Cosmofania pode ser mito; pois a vida do mundo briginado é a da própria origem. O que no

mundo acontece são as malhas que o deus tece". Vemos complementar-se, deste modo, mais uma vez, origem e originado, deus e mundo, vida e morte, pelo surgimento do universo: cosmofania.

Creemos, agora, que o questionamento de Heidegger — "por que há simplesmente o ente e não antes o Nada" — poderia ser observado pelo prisma poético-filomítico em que Eudoro de Sousa reflete a complementariedade. Diz-nos o mestre no capítulo I (Lonjura e Outrora) do seu livro mais recente, **História e Mito**: "Lonjura e Outrora negam espaço e tempo determinados, mas quanto mais nos afastamos desse âmbito do indeterminado, mais eles se afirmam em sua determinação; ou, pelo menos, assim parece. Se digo lonjura, não nego só a proximidade, mas a proximidade e a distância, porque o distante sempre se poderá volver em próximo; basta caminhar de próximo em próximo, para que próximo nos venha a ser qualquer distante... Mas o certo é que antigüidades há muitas; tantas há quantos os momentos mais ou menos distanciados do atual, atual-atual ou atual-antigo. Porém o outrora é só um: **hora** que é **outra**, a hora que não é esta, que esta não é, em qualquer hora que tenha soado, que soe, que venha a soar. E aqui novamente se nos impõe a imagem do horizonte. O outrora seria a indimensionável — dimensão do tempo — que já não é tempo — de um além — horizonte"...

A NICARÁGUA EM QUESTÃO

Gabriel Lomba Santiago
Instituto de Filosofia – PUCAMP

INTRODUÇÃO

A longa crise centro-americana explica-se por duas causas básicas: a pobreza econômica e as políticas autoritárias ou ditaduras seculares. As conseqüências são as reações populares contra a miséria e reação contra as ditaduras ou democracias de ocasião.

O armamentismo norte-americano reforça e alimenta políticas autoritárias e vai criando as condições adequadas para uma convulsão generalizada. A solução através do caminho diplomático (especialmente Contadora e Grupo de Apoio) enfrenta obstinada oposição norte-americana. Assim, a via diplomática é frágil diante da força pragmática do capital investido em armamentos.

Depois do escândalo "Irã-Contras" haverá ainda condições para os "Contras" perseguir seus objetivos (tomada do poder) sem o real apoio do povo nicaraguense?

Uma filosofia na América Latina deve passar necessariamente como "Filosofia da Libertação" tendo em vista a evidência do cotidiano: miséria, autoritarismo, democracias ambíguas, ditaduras sórdidas, economias vacilantes, divisão profunda de classes, a denuncia do povo e de intelectuais. "Cem Anos de Solidão" de G. Garcia Marquez é o símbolo mágico dessa realidade.

Como o povo nicaraguense trata, assimila e reage diante da violência de grupos contra-revolucionários que tem apoio de uma potência? Qual é o comportamento da Nicarágua diante da vitória no Tribunal Internacional de Haia onde uma potência é culpada de intervenção indevida? É possível e eficaz a observação e a prática dos "Direitos Humanos" numa situação de guerra? Como foi possível, numa situação de guerra, elaborar uma constituição madura rapidamente a partir das bases populares?

1. A VIOLÊNCIA CONTRA-REVOLUCIONÁRIA: A CONTRADIÇÃO

"La Contra", como dizem os Nicaraguenses, recebem dos Estados Unidos, somas elevadíssimas (a última ajuda foi de dois bilhões e

duzentos milhões de cruzados). Uma parte vai para melhorar os "Direitos Humanos". Tal soma supera claramente qualquer organização que se dedique a essa finalidade ética e humana. Abriam-se escritórios em vários países, contudo, a prática tem demonstrado que a fisionomia dos Contras revela exemplos contraditórios.

Nos Estados Unidos 69% da população não concorda com esses grupos, contudo a continuação deles é fundamental para impedir o sucesso no âmbito da saúde e da educação na Nicarágua, obrigando-a a investir 65% na guerra. O peso e o medo de um bom exemplo incomoda a política externa dos Estados Unidos.

Os métodos de ação utilizados pelos Contras, contradizem seus bons propósitos humanos. A fúria da violência sobre populações indefesas revela o propósito autoritário, acentuadamente somozista. As chances deles são remotas, mas suficientes para desgastar a economia do país. Além disso pretendem influir psicologicamente na **imagem latina** de Sandino. O conceito de verdadeira libertação é uma propriedade que os Estados Unidos ainda dominam com certa exclusividade. No passado, o filibusteiro William Walker que governou a Nicarágua de 1855-1857 tiranicamente e racialmente é o melhor exemplo: chega como "salvador da democracia e liberdade." Este empirismo ingênuo não tem consistência, mas acaba sendo aceito na medida em que forças de elite local brigam pelo poder e então aparece os Estados Unidos para "estabelecer a paz e a ordem".

Os Contras, revelam a cada dia sua fraqueza, não conseguindo obter um palmo de terra do seu inimigo mas ganha força em sua ideologia de intimidação, praticando bárbaros crimes conforme diz o intelectual norte-americano Noam Chomsky: "os Contras vão a uma cidade, metralham tudo, assassinam pessoas, raptam uma menina de 14 anos, a estupram, degolam, cortam a cabeça dela e a colocam num poste para intimidar o resto da população. É interessante notar que os relatórios americanos sobre a Nicarágua tem sido incapazes de descobrir quaisquer destes fatos..."

A utilização de minas explosivas produz graves danos: "aproximadamente às 11 horas da manhã de 03 de agosto de 1986 o caminhão de passageiros de Mario Siles, explodiu quando detonou uma mina... entre os 17 feridos encontram-se cinco crianças e várias mulheres, não havia militares no veículo e nenhum passageiro portava armas"¹. "O uso de armas ocultas contra a população civil continua: seis mortes e sessenta feridos em duas explosões de minas"². Matagalpa e Zelaya Sur: 12 mortos e 15 seqüestros, no dia 08 de setembro de 1986³. Em el Juste, tríplice assassinato e tortura⁴. No povoado de San Bartolo, seqüestrado e apunhalado 26 vezes⁵. Em Chontales, emboscada num ônibus, quatro mortos e treze feridos sendo dois seqüestrados⁶. Boaco, ataque noturno a uma cooperativa, cinco mortos e sete feridos⁷.

Os recursos de informação dos Contras é escandalosamente fabulosa. A nossa reflexão aqui é uma modesta manifestação de consciência humanitária diante de crimes hediondos. Os Estados Unidos e seus cúmplices não jogam honestamente em sua política exterior: porque não investem em saúde, hospitais, escolas, fábricas, reforma agrária? prefere a forma clássica de toda potência: o crime, a mutilação, a miséria, o deslocamento de milhares de pessoas, o êxodo rural, a não-pacificação. A indiferença da América Latina é o endosso a toda essa iniquidade.

As eleições livres na Nicarágua não foram suficientes? E o Tribunal de Haia também é insuficiente quando considerou os Estados Unidos culpado?

2. O TRIBUNAL INTERNACIONAL DE HAIA: A FORÇA DA LEI

Diante da ação dos Contras e o apoio estratégico da CIA, a Nicarágua viu-se na obrigação de processar os Estados Unidos na Corte Internacional por danos ocasionados a sua população e bens materiais.

A função do tribunal consiste em "decidir conforme o Direito Internacional as controvérsias que lhe sejam submetidas" (art. 38 do Estatuto).

Vejamos aqui a cronologia do processo:

Em 09 de abril de 1984 o embaixador nicaraguense na Holanda entrega ao secretário da C. I. J. (Corte Internacional de Justiça), a solicitação para abrir o processo judicial contra os Estados Unidos, por violação do Direito Internacional contra o povo nicaraguense, exigindo medidas urgentes e provisórias de proteção. A finalidade é para que a C. I. J. declare ilegais todas as atividades encobertas patrocinadas pelos Estados Unidos.

A evidência é uma só: a violação do Direito Internacional e as Cartas da ONU e da OEA, além de inutilizar os esforços diplomáticos de Contadora e Grupo de Apoio.

No dia 17 de abril de 84, os membros da C. I. J. reúnem-se em sessão privada. O presidente do Tribunal exorta as partes em conflito a agir conforme o resultado da corte.

O resultado, em 26 de junho de 1986 a Corte apresenta em 6 itens, sendo o 5º item assim: O reconhecimento de que Nicarágua procedeu conforme a sua obrigação e seu direito de recorrer à Corte para dirimir suas controvérsias. A 6ª como a necessidade de que as duas partes e o mundo inteiro tenham e lembrem que os Estados Unidos deixaram implícita e explicitamente omissa a sua obrigação, ao retirar-se deste processo,

fechando-se a qualquer diálogo, apoiando o financiamento da guerra contra a Nicarágua como solução de suas controvérsias, desconhecendo toda jurisdição da C. I. J.

No mês de maio de 1984 em audiência pública a CIJ, por unanimidade, exorta os Estados Unidos a cessar e abster-se de qualquer ação que tenha por objeto restringir, bloquear ou colocar em perigo a entrada ou a saída dos portos nicaraguenses, particularmente na colocação de minas. Mais ainda, o direito à soberania e a independência política da Nicarágua, como qualquer outro Estado da região e do mundo, seja plenamente respeitado e não comprometa de maneira alguma em atividades militares ou paramilitares que estão proibidas pelos princípios do Direito Internacional, de recorrer a ameaça ou ao uso da força contra a integridade territorial ou a independência política de qualquer Estado e pelo princípio relativo ao dever de não intervir nos assuntos que dependem da competência nacional de um Estado, consagrada pela Carta das Nações Unidas e da Carta da Organização dos Estados Americanos".⁸

Mês de Junho de 1984 a Nicarágua entrega a C. I. J. relato sobre a competência do Tribunal de Haia para conhecer e julgar sua situação contra os Estados Unidos.

No mês de agosto, dia 17, os Estados Unidos apresenta sua contra-proposta, alegando a incompetência do Tribunal para conhecer e julgar a reclamação da Nicarágua.

No mês de outubro de 15 a 17, audiência pública da C. I. J. para que os Estados Unidos defendam sua alegação de incompetência contra a jurisdição do Tribunal para conhecer o caso apresentado pela Nicarágua. Em novembro, dia 26, a C. I. J. conhece sua competência para analisar a demanda da Nicarágua. No mês de janeiro, 18, de 1985 o governo americano reafirma em carta ao secretário da C. I. J. que esta não tem competência para conhecer a demanda nicaraguense e então os Estados Unidos não pretendem participar em nenhum outro processo referente a este caso. E para terminar a intransigência dos Estados Unidos, no mês de maio Reagan declara em Bonn o boicote econômico contra a Nicarágua.⁹

Dentro dos princípios do Direito Internacional, todos os conflitos podem solucionar-se pela via diplomática, mas ocorre que toda potência acaba buscando formas especiais de escapar a obrigações iguais para todos. A lei da força dos Contras, no entanto, tem mais "presença" do que a força da lei da Corte Internacional de Justiça, pois no artigo 59 dos Estatutos da Corte afirma: "A decisão da Corte não obriga, a não ser entre as partes", quer dizer, a Corte Internacional tem uma força de lei sem conteúdo executivo.

Qual será então a Justiça Internacional que vai julgar uma grande potência se esta se esquivava quando surge um perigo que a ameaça de

punição? O "Leviathan" de Hobbes está solto, o maniqueísmo político transforma em verdades a ideologia dominante e os meios de comunicação sustentam a sua estrutura. Desta maneira a ação dos Contras encontrando respaldo da grande potência, inviabiliza as normas do Direito Internacional, justifica os crimes cometidos e a ONU torna-se estéril.

No mundo, a justiça está em crise, porque ela pode ser manipulada ao jogo de interesse das potências dominantes. Nem a ética de princípios nem a ética de situação encontram significação, devido ao manuseio impróprio e sórdido dos países que exercem hegemonia sobre os outros. O utilitarismo das leis emanadas das grandes potências, conferem a última palavra ao comportamento dos povos fracos condicionando-os ao seu modelo vigente. Como a Nicarágua rejeita o tutelamento de um poder externo, sofre na justiça, na economia, na cultura, mas vai visualizando o futuro da sua história na caminhada decidida de seu povo.

3. OS DIREITOS HUMANOS NUMA SITUAÇÃO DE GUERRA

As intervenções norte-americanas na América Latina são seculares, começando pela tomada de territórios do México, passando pela tomada de Cuba, Porto Rico até os dias de hoje com a invasão da ilha de Granada. Os argumentos das intervenções são sempre os mesmos: 1) libertar um governo ilegítimo; 2) governos que recebem armas de governos inimigos dos Estados Unidos; 3) a vida e a propriedade de cidadãos norte-americanos correm perigo¹⁰.

A ilegitimidade de um governo, por sua relação com os "direitos humanos" merece maior destaque, porque vai de encontro a opinião pública norte-americana. Às vezes a ilegitimidade é verdadeira como a de Batista, Somoza, Trujillo e Pinochet. Ser vanguardeiro dos "direitos humanos" sobre os povos é crédito na conta do Departamento de Estado.

Apesar de tudo, intervenções injustificadas e de flagrante ataque aos direitos humanos foram cometidas pelos Estados Unidos com a deposição de Arbenz na Guatemala em 54, a invasão da Rep. Dominicana pelas tropas da OEA sob o comando dos Estados Unidos em 1965, a deposição de S. Allende em 1973¹¹.

Cabe aqui uma pergunta decisiva: como o governo norte-americano justifica a observância dos "direitos humanos" pelos Contras quando é suficientemente sabido por jornalistas, intelectuais e pessoas conscientes em todo o mundo que eles desprezam os direitos humanos na prática contra-revolucionária?

Os países do "Primeiro Mundo" contam com um veículo poderoso, que é a agência de notícias, emitindo notícias em torno de seu interesse. Para eles é mais importante o fato de Lady Di levar o filho à escola ou a rainha mãe da Inglaterra engasgar com um espinho de peixe do que mostrar o estado de exploração e saque ou reuniões do "terceiro mundo" para discutir a dívida externa ou ainda melhorar a agricultura. A manipulação da notícia possui hoje uma força significativa de raiz ideológica. Não se denuncia objetivamente com imagens a violação dos direitos humanos em El Salvador, Guatemala, Honduras, Porto Rico, Paraguai, Chile, África do Sul, porque são "amigos".

As organizações independentes dos Direitos Humanos como "Amnesty Internacional" (A.I) e a Américas Watch (AW) fizeram suas investigações na Nicarágua em vista das denúncias do Departamento de Estado e numa situação bastante sensível devido ao andamento da guerra. Apesar de toda a propaganda em torno da denúncia, estas organizações desmentiram o governo Reagan¹².

O governo Reagan apoiando-se no desertor José Alvaro Baldizon, acusou o governo sandinista de violação dos Direitos Humanos. A AW, chegou a conclusão de que tais acusações não são imputáveis aos sandinistas e que as afirmações de Baldizon são falsas¹³. Os Contras fazendo propaganda de guerra psicológica, utilizam-na como violação aos direitos humanos.

Em 1981 o governo norte-americano informou a AW a existência de cárceres secretas na Nicarágua onde se praticava a tortura e que a prova estava documentada na Embaixada Americana em Manágua. A Embaixada negou tal afirmação¹⁴. O advogado da A. W. disse em 1985 que não existem no país evidências de apoio oficial a tortura e o mal trato a prisioneiros é inferior aqueles que se dão nas delegacias de polícia das cidades norte-americanas.

O Departamento de Estado acusou em 1985 os sandinistas de que os católicos são perseguidos por sua fé. Em resposta o ex-Embaixador dos Estados Unidos na Nicarágua disse que a seu juízo não havia evidências para acusar os sandinistas. O Conselho Nacional de Igrejas dos E. U. disse que as acusações são "totalmente infundadas"¹⁵.

A AW. em 1985 afirmou: "esta campanha (de desinformação) organizada para utilizar os direitos humanos como argumento para ações militares não tem precedente nas relações dos E. U. com a América Latina e o resultado está na deterioração, sem precedentes, da causa dos direitos humanos"¹⁶. "As organizações de direitos humanos não se sentem aptas para denunciar a guerra contra-revolucionária em si mesma e somente denunciam a falta de cuidado dos Contras, que não diferenciam civis de soldados e sua tendência em assassinar os prisioneiros... Toda estratégia de

uma guerra de baixa intensidade como esta, é dirigida para separar os camponeses dos sandinistas e das organizações populares. É a mesma estratégia de Reagan: desejam apresentar a revolução sandinista como uma contradição entre o comando e o povo. Para atingir estes objetivos, o terrorismo é o único instrumento com que contam os contra-revolucionários¹⁷.

As organizações de direitos humanos tem um trabalho difícil num contexto de guerra. Embora estas organizações sejam, uma inglesa e outra americana e busquem a todo momento a neutralidade objetiva diante do governo Reagan e dos Sandinistas, sempre terão o elemento subjetivo metódico do olhar "clínico" nórdico. Não existe ciência com métodos neutros, puramente imparciais. Exigir perfeição dos sandinistas e tolerância dos Contras diante do abuso dos direitos humanos é muita fraqueza dessas organizações. A simples atitude da existência dos Contras com capital norte-americano já consubstancia um abuso contra o direito internacional entre os povos, e a utilização de bases em Honduras revela o caráter típico de agressão explícita. Prova-se então que a força do capital vale mais do que a força da lei, e "a priori" os direitos humanos já são intencionalmente violados.

4. NASCIMENTO E EVOLUÇÃO DA CONSTITUIÇÃO NICARAGÜENSE

"Sandinistas e opositores, povo cristão e sua hierarquia, grandes e pequenos produtores, camponeses e operários agrícolas, mães e jovens milicianos, são e mutilados, de direita e de esquerda, fazendeiros e especuladores do mercado, desde o Atlântico ao Pacífico, desde a fronteira com Honduras até a Costa Rica, em grandes cidades e pequenos povoados: todos participaram de uma ou de outra forma nos "Cabildos Abiertos"¹⁸

No caminho para a aprovação da nova Constituição estava prevista uma etapa de consulta popular sobre o conteúdo do projeto da Constituição, elaborado por uma Comissão Especial de 22 legisladores dos sete partidos políticos presentes na Assembléia Nacional. Essa Comissão terminou seus trabalhos em 21 de Fevereiro de 1986 (aniversário da morte de Sandino) e a participação popular nos chamados "Cabildos Abiertos" começou em 18 de maio (nascimento de Sandino) e terminou em 30 de junho de 1986. Em 1987 começa a nova Constituição. É bom lembrar que a Constituição de 1974 foi suspensa em 20/7/80 entrou em vigor um Estatuto Fundamental. Uma Assembléia Nacional Constituinte de 96 membros, eleitos por sufrágio universal, foi eleita em novembro de 1984. O atual presidente Daniel Ortega foi eleito com 67% dos votos, sendo que

o partido da Frente Sandinista obteve 61 das 96 cadeiras da Assembléia Constituinte. O setor privado controla 68% da economia e derruba qualquer argumento de comunização feito pela propaganda Reagan.

Os "Cabildos Abiertos" é uma tradição política dos povos indígenas identificando-se com assembleias populares. A consulta popular estava prevista, e é prova suficiente para que seja mais democrática do que as democracias formais onde os representantes (normalmente deputados de classe média e alta, dotados de um carisma sacralizado e distante da vida do povo).

A maturidade dos "Cabildos" surpreendeu os partidos políticos da oposição. A voz do povo através dos "Cabildos" é um comportamento revolucionário de idéias e práticas do povo num pluralismo político vigente.

Por ocasião desta participação popular, haveria oportunidade para criticar a ação da Frente Sandinista, tendo em conta que com a guerra aumentou a pobreza e cresceu a insatisfação do povo, a Frente aceitou o desafio valorizando a participação popular e com isso fez amadurecer ainda mais uma democracia qualitativa. O governo admitiu críticas¹⁹.

Nesta participação poderiam ter surgido fortes polêmicas quanto à "falta de liberdade de expressão" ou "perseguição religiosa". Nada disso aconteceu não obstante a existência de vários partidos políticos de direito e esquerda. Enfim, o povo é a própria revolução²⁰.

Outro problema que poderia perturbar o andamento da participação popular no projeto da Constituinte seria a ação dos Contras e a pressão norte-americana financiando todo o terror sobre o povo nicaraguense ou mesmo uma invasão. Mas o povo sabia do perigo e nada arrefeceu o seu objetivo, a esperança de um futuro mais digno superava todas as adversidades do momento e deu prova de grandeza democrática, trabalhando arduamente diante de um contexto político, econômico e social difícil. Estiveram presentes nesses debates populares, observadores e jornalistas estrangeiros. Enfim eram 75 "Cabildos" (reduzidos a 73 em decorrência de locais de possíveis ataques dos Contras; 1800 pessoas fizeram por escrito seu parecer, 2.500 de viva voz e um total de 100.000 pessoas participantes.

Estiveram presentes uma delegação de deputados da Guatemala presidida por Rodolfo Maldonado Ruiz que afirmou: "Esta é una experiencia realmente nueva, por lo menos en toda el área centroamericana, que permite conocer no sólo las expresiones de respaldo al Gobierno, sino también críticas muy importantes²¹". "Os Cabildos são para controlar o conteúdo de uma Constituição e não outorgar poderes absolutos a quem detém o poder", afirmou o Dr. Albert Blaustein, jurista norte-americano²².

Os temas que mais exigiram debates e apreciação profunda foram: "Veneração a heróis e mártires", "o povo como força em que repousa o poder", "Democracia", "pluralismo político", "Economia mista", "não alinhamento", "Antiimperialismo"; "Latino-americano", "Antiintervencionismo", "defesa da pátria", "independência nacional". Invocar o nome de Deus no preâmbulo da Constituição também foi debatido, mas rejeitado. Alguém sugeriu uma Constituição marxista, também rejeitada e assim por diante.

Em itens sucintos e breves assim ficou a Constituição Nicaragüense:

Constituição Política com o preâmbulo e evocando a luta dos indígenas, General Sandino, Andrés Castro, Carlos Fonseca e demais heróis. No título I os Princípios Fundamentais sendo no artigo 1 a independência; no artigo 2 a soberania nacional; no artigo 3 a luta pela paz e contra a exploração colonialista e imperialista; no 4 as conquistas sociais; no artigo 5 a concepção de economia mista. No título IV estão direitos e deveres inclusive garantias do povo nicaragüense, sendo que no art. 29 diz que "toda pessoa tem direito a liberdade de consciência e pensamento e de professar ou não uma religião...". No título VI estão a Economia, Reforma Agrária, Finanças Públicas. No título VII Educação e Cultura. O Título X está inserida a "Supremacia da Constituição, Reforma e Leis Constitucionais. São num total de 202 artigos. Em síntese, são três grandes partes: Preâmbulo, Parte Dogmática (Direitos e Garantia), Parte orgânica (Estado)²³.

CONCLUSÃO

A violência contra-revolucionária, um quisto provisório na periferia do coração da Nicarágua é a lei da força apoiada por um país, os Estados Unidos, francamente desrespeitoso do Direito dos Povos à sua livre autodeterminação e coadjuvado por subsídios anônimos de algumas nações que sob o manto de uma potência sangram o povo nicaragüense. Se os Contras agissem apenas com o "apoio do povo" como eles afirmam, seus dias estavam contados. O dever de solidariedade da América Latina não é uma questão de ideologia ou ingenuidade política ou neutralismo frio, é, antes de tudo, a consciência humana da América Latina diante do terror, de mercenários, de escandalos Irã-Contras. A consciência do povo latino diante do grupo de Contadora deve assumir um papel firme, coerente, sincero. Basta de formalismos estéreis e de prostituição da consciência à força do vil metal.

A Corte Internacional de Justiça em Haia foi desrespeitada, a Nicarágua exige o resarcimento face aos prejuízos ocasionados pelas minas nos portos da Nicarágua. A questão é lógica, as potências tem uma lógica "sagrada", ninguém pode tocar nela, por isso a força da lei perde para a lei da força: uma decadência dos tempos modernos está em franca expansão. A demagogia da contra-informação impede que milhares de leitores tomem conhecimento do que ocorreu na Corte Internacional ou se conscientizem dos fatos. Há setores da imprensa internacional que tornam alienados e analfabetos seus leitores, omitindo fatos essenciais para o conhecimento público. Não se lê a realidade, interpreta-se segundo poderosas agências de informação.

Se a Nicarágua cometeu falhas com respeito aos Direitos Humanos, maior falha atingiu Estados Unidos e Contras que tornam explícita a violência das torturas e o interesse de manter a guerra, omissos diante dos crimes perpetrados contra milhares de crianças, utilizando métodos somocistas.

As eleições livres, uma Constituição nitidamente popular, trabalhada, elaborada numa situação de guerra é o grande sentido de dignidade de um povo que tem direito a harmonia, a paz, a sobrevivência, a um futuro melhor.

Frases diplomáticas de efeito, Congresso norte-americano vacilante, tibieza da OEA, anemia da ONU para exigir respeito das grandes potências, são elementos fracassados na política contemporânea.

A maturidade econômica, política, cultural, social da América Latina será a resposta para uma paz concreta e o respeito a autodeterminação dos povos.

BIBLIOGRAFIA

- CALDERA, Alejandro: *Filosofia e Crise*; 1984, Vozes, Petrópolis.
- CHOMSKY, N. & HERMAN, E.: "Banhos de Sangue", 1976, Difel, São Paulo.
- CLISSOLD, Stephen: *Perfil Cultural de Latinoamerica*; Labor, 1967, Madrid.
- DONGHI, Halperin: *História da América Latina*; Ed. Paz e Terra, Rio.
- REFLEXÃO; Revista da PUCCAMP, nº 30.

NOTAS

- (1) CNPPDH: "Comisión Nacional de Promoción y Protección de los Derechos Humanos", Noviembre 1986, nº2, pág.4.
- (2) Idem, pág. 4.
- (3) Idem, pág. 6.
- (4) Idem, pág. 7.
- (5) Idem, pág. 10.
- (6) Idem, pág. 11.
- (7) Idem, pág. 14.
- (8) Instituto Histórico Centroamericano. "Documentos", Managua, 1986.
- (9) Op. cit. pág.6-b.
- (10) Instituto Histórico Centroamericano. Documentos. Managua; 1986; pág. 1b.
- (11) Idem, pág. 1b.
- (12) Idem, pág. 2b.
- (13) Informativo American Watch: "Direitos Humanos na Nicarágua" 1985-6; Março 86.
- (14) Idem, Maio 1982.
- (15) Instituto Histórico Centroamericano, pág. 3b.
- (16) Informativo American Watch, Março, 4, 1986.
- (17) Instituto Histórico... pág. 8b.
- (18) Instituto Histórico Centroamericano. "Um paso a más: Los Cabildos Abiertos" Managua, Nicaragua, pág. 6b.
- (19) Idem, pág. 2b.
- (20) Idem, pág. 2b.
- (21) Op. cit. pág. 5b.
- (22) Op. cit. pág. 6b.
- (23) LA GACETA, Diário Oficial, Ano XCI, Janeiro 1987 nº 5 — Managua.

RESENHAS

VV.AA.

Que cultura em Portugal nos próximos 25 anos ?

Lisboa, Verbo, 1984, 213p.

Reunindo os trabalhos apresentados num ciclo de conferências do qual participavam especialistas em filosofia, ciência, literatura, artes plásticas, educação, teologia, antropologia e história, a Editorial Verbo propôs-se a comemorar o 25º aniversário de sua fundação.

O resultado foi este livro, no qual encontramos um panorama de Portugal hoje e a discussão das possibilidades do desenvolvimento cultural do país, num futuro imediato.

Colaboração de Gama Caeiro, Veríssimo Serrão, Borges de Macedo, Bigotte Chorão, Mendonça Soares, Policarpo, Lima de Freitas, Arantes e Oliveira, F. Guedes, A. Quadros, constituem o corpo da obra.

Especial destaque merecem, a nosso ver, as conferências de Gama Caeiro, sobre "O Pensamento Português"; a de A. Quadros, sobre "O Homem Português"; a de Borges de Macedo sobre "A Universidade Portuguesa" e a de Arantes e Oliveira, sobre "A Investigação Científica em Portugal".

Gama Caeiro começa por analisar a situação de crise vivida em Portugal e busca uma via para superá-la, mediante a reflexão sobre o possível denominador comum entre filósofos portugueses. Trata, pois, de explicitar as características do pensamento português; assinala, também, os grupos criadores da filosofia portuguesa elencando os seguintes: **Seara Nova**, **Nação Portuguesa**, **Renascença Portuguesa** e indicando, como pensadores exponenciais, Leonardo Coimbra, Antero de Quental, José Marinho, Álvaro Ribeiro, entre outros.

Procura caracterizar os valores lusíadas, indicando a presença, em Portugal, de um **humanismo espiritualista** e de uma **atitude sóbria e austera**, essencialmente antiburguesa e que busca o **primado do ser sobre o ter**. O autor aponta à educação a tarefa de explicitar tais valores. Essa educação "em Portugal deveria tomar em conta suas raízes mais fundas (...)" e promover de novo a "atenção à herança humanística de raiz greco-romana (...)" (p. 30), para que seja possível "revitalizar os veios que alimentam a espiritualidade, a cultura e o pensamento do futuro homem português" (p. 31).

Antonio Quadros, meditando sobre "O Homem Português" trata de explicitar em que sentidos usa-se a expressão **pensamento português**. A busca da identidade portuguesa tornou-se, segundo o autor, assunto de gerações de intelectuais a partir de 1890. Entre os autores e grupos que reagiram contra o positivismo, o realismo e o socialismo, e propuseram a redescoberta dessa identidade, temos: Oliveira Martins, Ramalho Ortigão, Eça de Queirós, Teófilo Braga, Antero de Quental, Sampaio Bruno e Antonio Nobre. A poesia deste último serviu de paradigma aos poetas sebastianistas: Afonso Lopes Vieira, Teixeira de Pascoaes, Antonio Sardinha, Antonio Correa de Oliveira e Fernando Pessoa.

Os movimentos **Renascença Portuguesa** e **Águia**, com Leonardo Coimbra e Mário Beirão, entre outros, propuseram uma filosofia do espírito que propiciou "o aparecimento de uma **paidéia** portuguesa" (p. 191).

O movimento **Orpheu** reinterpretou esse espírito em termos modernos, através das obras de Pascoaes, Almada, Raul Leal, Antonio Ferro. Tratava-se de buscar o arquétipo do homem português, "paradigma do homem universal, lutando, numa epopéia messiânica e por assim dizer ontológica, pela redenção do ser (...)" (p. 193).

Essa orientação repercutiu também no grupo **Seara Nova**, onde Jaime Cortesão, Raul Brandão, Sant'Anna Dionísio, foram figuras de proa; entre os **Integralistas** da revista **Nação Portuguesa**, tais como Antonio Sardinha e Alberto de Monsaraz; na revista **Presença** em que colaboraram Miguel Torga, Branquinho da Fonseca e José Régio.

A partir de 1940, essa busca da revalorização do homem português, mediante a "aliança de valores tradicionais com os valores da modernidade" (p. 194) e a ênfase no trabalho criador, está presente nos escritos de Delfim Santos, Damião Peres, Luis Silveira, entre outros.

Ao lado desse movimento nacionalista, desenvolveu-se uma abordagem marxista da situação de Portugal através dos escritos de Magalhães Vilhena, Joel Serrão, Soeiro Gomes, Fernando Namora.

Nos anos 50 e nas décadas seguintes, o movimento da **Renascença Portuguesa** e da Faculdade de Letras do Porto repercutiu, através da obra filosófica de Leonardo Coimbra, em Delfim Santos, Agostinho da Silva, Álvaro Ribeiro, José Marinho. A filosofia portuguesa, inspirada por eles, será desenvolvida recentemente por Antonio Braz Teixeira, Pinharanda Gomes, Eudoro de Sousa, Banha de Andrade, Dalila Pereira da Costa, Francisco da Cunha Leão.

Estes pensadores tratam de explicitar o arquétipo do português, reconhecendo no cosmopolitismo, no idealismo e nos mitos **providencialistas**, **ultramarino** e **sebástico**, o grande traço do espírito português: a conciliação dos opostos. A face portuguesa negativa, os antivalores do mimetismo, provincialismo, suscetibilidade e vaidade, também são analisados. Quadros busca **propor caminhos** para superação desses entraves à plena expressão dos valores do homem português e, assim, tornar possível um reencontro do povo consigo mesmo e sua mais íntima verdade.

Borges de Macedo, na conferência sobre "A Universidade Portuguesa", começa por discutir o sentido e papel da universidade. O contato com instituições estrangeiras o "contacto permanente com a vida civil" (p. 57), a autonomia e responsabilidade da instituição em pauta, a questão das Universidades estatal e privada, os problemas do poder e da busca de verdade são abordados pelo autor. Sua meditação fala da **questão da Universidade**, que não é apenas uma interrogação portuguesa, mas encontra pontos de similaridade com a meditação em torno da Universidade brasileira.

A reflexão sobre a Universidade é completada por outro estudo, o de Arantes e Oliveira sobre "A Investigação Científica em Portugal". Discutindo inicialmente o significado da investigação científica para a vida dos homens, enquanto "responde à nossa ânsia de conhecer" e "é a fonte por excelência do progresso" (p. 138), o autor mostra que há uma articulação entre a atividade científica e o desenvolvimento técnico. Em seguida, passa a considerar o problema das instituições onde a investigação científica se faz. As Universidades foram, durante muito tempo, o lugar onde tal investigação se deu. A partir da década de 60, a interdisciplinaridade tornou-se uma questão central, bem como as implicações sociais da ciência e as "universidades tendem, assim, a ser, hoje em dia, como talvez nunca no passado, as instituições — chaves na condução da investigação científica" (p. 142). Tomando como ponto de referência um relatório de 1981 da OCDE, o autor mostra que, a partir da década de 70, surgiram muitos problemas para o desenvolvimento da

investigação científica: por **redução do número de alunos** e crise da investigação; por **razões financeiras** e "razões ligadas com o recrutamento do pessoal docente" (p. 143), tais como: envelhecimento, baixa qualificação; "por razões ligadas com o ensino de pós-graduação ou de terceiro ciclo" (p. 144), tais como redução do número de alunos, diminuição de doutoramentos, deterioração das condições de trabalho, falta de recursos, no nível em pauta.

Contra essa degradação, vários caminhos surgiram: apoio só aos investigadores e aos centros de excelência; descentralização e autonomia das universidades para gestão de recursos; fixação de prioridades de pesquisa, através de uma política científica.

O autor estuda as diversas soluções, buscadas pelos EUA, Alemanha Federal, Reino Unido, Finlândia, Suíça, França, Holanda, Canadá. Mostra também o papel das fundações e conselhos de investigação, como o Research Council, o CNRS, o FNS, e os caminhos já tentados por universidades expressivas como as de Utraque, Berlin, Zurique e Lausana. Aponta a necessidade de cooperação internacional entre instituições e da separação entre investigação e ensino, embora assinala que "quando se fala da separação entre a investigação e o ensino não se pensa que desapareça a investigação ligada ao ensino (...) mas que a investigação, como actividade autónoma, não se exerça em todas as áreas em que se exerce o ensino, e se exerça em certas áreas em que o ensino não se exerce" (p. 150).

Aponta os problemas graves que decorreriam de uma ruptura completa entre pesquisa e ensino, "à existência dentro de cada universidade de docentes de primeira e de segunda, isto é, a uma estratificação paralela das unidades de ensino e à diminuição do número de estudantes de pós-graduação" (p. 150), como já ocorreu na Suécia, conduzindo à revisão da carreira docente, mediante a introdução da exigência, ao professor, de dedicar um certo número de horas à pesquisa.

Trata-se de fazer um esforço para evitar a concentração de recursos em algumas universidades e favorecer a cooperação entre elas, bem como de permitir a repercussão, em profundidade, na sociedade, dos resultados da investigação científica. Ora, isso só ocorre através de quadros de investigadores, preparados longa e cuidadosamente e não através de "simples cursos de especialização" (p. 152).

Os problemas citados são comuns às universidades em todo o mundo. Para saná-los, em Portugal vinculou-se ao Estado, os principais órgãos de apoio à pesquisa: o Instituto Gulbenkian de Ciência, as Academias, os Institutos de investigação ligados aos ministérios (Instituto Nacional de Investigação Agrária, I. N. de Investigação das Pescas, o Laboratório Nacional de Engenharia e Tecnologia Industriais, o Laboratório Nacional de Engenharia Civil, O I. N. de Meteorologia e Geofísica, a Comissão Nacional do Ambiente, O I. N. de Investigação Científica e Tropical) e ainda a Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica.

O autor sugere modos de funcionamento e de concatenação entre tais organismos, bem como de recrutamento de seus membros, ouvidas as Universidades.

Mostra o papel relevante que as Universidades devem ter na criação de centros de pesquisa, referindo-se ao exemplo francês (C.N.R.S.), bem como à importância dos serviços prestados pelas Universidades ao Estado, citando como exemplo desse tipo de colaboração, aquela que se efetua entre Estado e a Universidade de São Paulo.

Aborda detalhadamente a questão dos recursos alternativos que podem ser obtidos, apontando como exemplo as soluções encontradas pelas Universidades americanas.

Arantes e Oliveira, concluindo seu trabalho, identificou os seguintes problemas da investigação científica em Portugal:

“ — o da gestão central do sistema nacional de investigação e desenvolvimento;

“ — o do funcionamento dos organismos sectoriais como órgãos de planeamento, coordenação e avaliação, e não predominantemente como unidades de execução;

— o do desenvolvimento da investigação nas empresas;

— o da gestão da investigação no setor do ensino superior;

— o da gestão da investigação a nível das universidades e da preparação destas para a investigação estratégica” (p. 162).

O paralelismo entre os problemas vividos pelas universidades em Portugal e as nossas universidades é evidente. O texto de Arantes e Oliveira é, por isso, sugestivo para reflexões em torno do assunto.

Que Cultura em Portugal nos próximos 25 anos ? trata de questões relevantes não apenas em Portugal, mas em nosso tempo e nosso país. Leitura obrigatória para compreendermos a cultura portuguesa e os pontos de aproximação luso-brasileira.

Constança Marcondes Cesar

CASTELLANA, Mário.

Epistemologia debole.

Verona. Bertani Editore, 1985.

Abordando a epistemologia francesa contemporânea, bachelardiana e pós-bachelardiana (Desanti, Raymond), o autor discute as relações ciência-filosofia, especialmente no que diz respeito às implicações epistemológicas da física-matemática.

A edição foi parcialmente subvencionada pelo Instituto de Filosofia da Universidade de Lecce, e mostra a atualidade de Bachelard na recente epistemologia italiana. Castellana foi responsável pela edição comemorativa do centenário de nascimento de Bachelard, em 1984, da revista **Il Protagonista** da referida Universidade. A edição, de excelente qualidade, reuniu colaboradores franceses e italianos, do nível de um Canguilhem, Maurice Loi e Tonini, entre outros, além do próprio Mário.

O presente estudo inscreve-se na corrente filosófica italiana que busca novos caminhos, opostos aos da literatura neopositivista e pós-neopositivista.

Esta busca se expressa em diferentes estudos de Castellana sobre Bachelard; o primeiro, editado em 1974, em Nápoles, é intitulado **O Surrealismo de Gaston Bachelard**; e culmina no texto em questão, **Epistemologia Débil**.

O livro trata de mostrar aspectos da evolução da epistemologia francesa contemporânea, a partir da contribuição de Bachelard.

Da quase redução da filosofia à epistemologia, efetuada por Bachelard, à epistemologia entendida como historiografia das ciências por Canguilhem, a discussão das relações filosofia-ciência está em pauta, pondo em jogo a questão **idealismo-materialismo**, em Desanti, Raymond, Althusser.

Dividido em três grandes capítulos, o livro traz, na primeira parte, um estudo sobre "Gaston Bachelard: da epistemologia da física matemática ao materialismo epistemológico". Trata-se de evidenciar a contribuição do pensador francês, cuja obra torna-se, a partir dos anos 60, "um ponto de referência obrigatório no ambiente cultural francês" (p. 15), pelo enfoque e linguagem nova que propõe e que influenciarão o estruturalismo. Castellana assinala também as convergências entre a epistemologia de Bachelard e a prática científica de Boltzmann.

O texto é enriquecido com múltiplas notas, das quais destacamos a de número nove, à p. 58; aí, o filósofo italiano aponta as múltiplas e conflitantes interpretações de que a obra de Bachelard foi objeto. Um tema sugestivo e que mereceria ser aprofundado.

O capítulo seguinte é dedicado a "Desanti: a epistemologia materialista 'débil'". Mostra que a preocupação de Bachelard, na década de 50, consistia em "libertar as práticas científicas da tutela de uma filosofia entendida ainda como gnoseologia, para fazer emergir a autonomia do labor epistemológico" (p. 69); e que nos anos 60, sob a influência do discípulo de Bachelard, Canguilhem, "a epistemologia torna-se historiografia da ciência, para chegar, afinal, nos anos 70 a uma epistemologia crítica, com a escola althusseriana, de um lado, e com o pensamento radical de Michel Foucault, de outro" (p. 69).

No âmbito desta última orientação, inscreve-se a **epistemologia setorial** que, sob a influência do conceito bachelardiano de **racionalismo aplicado**, abordou a matemática, a física, a biologia, a psicologia. Esse intento de fazer a epistemologia de um campo especial da ciência, caracterizou a obra de Desanti. Este autor: **assinala** que as questões a serem abordadas pelo filósofo deverão sempre surgir da própria matemática; **usa** a linguagem fenomenológica para estudar as operações matemáticas; **propõe** conceitos-chave como **idealidade matemática**, **estruturas-mães**, **percurso epistemológico**; **enfoca** as relações filosofia-matemática, passando criticamente por Platão, Descartes, Kant, Hegel, Husserl e denunciando, afinal, no seu **A Filosofia Silenciosa**, "o caráter 'voraz', apropriativo, de toda filosofia que se apresente como um discurso geral e, em conseqüência, deformante" (p. 104). Para Desanti, o filósofo deve pôr-se à escuta do campo da ciência que estuda e deixá-lo falar, a fim de escapar às pressões que buscam reduzir a prática científica à ideologia.

O mérito da epistemologia materialista débil de Desanti foi, segundo nosso autor, "fazer emergir a racionalidade e a especificidade das ciências matemáticas no seu vir-a-ser autônomo" (p. 113).

O terceiro capítulo do livro de Castellana trata da "Epistemologia e História das matemáticas em Pierre Raymond". Pertencente à "ala jovem" da escola althusseriana, Raymond estudou as relações entre filosofia e ciência no âmbito da história das matemáticas.

Sua tarefa: "Compreender o fenômeno 'matemática', nas suas articulações teóricas, suas correlações internas; determinar seu estatuto epistemológico quanto ao caráter de ciência particular que lhe foi assinalado historicamente (...)" (p. 122). Utilizando categorias como **retificação**, **horizonte teórico**, **obstáculo epistemológico**, estuda especialmente o desenvolvimento do cálculo das probabilidades. Visa, em última análise, "fazer a teoria da prática matemática" (p. 140).

Uma bibliografia selecionada, sobre epistemologia francesa, encerra o volume. Nela constam as obras dos autores abordados no livro, bem como a indicação das traduções italianas disponíveis. Estudos monográficos e críticos sobre o assunto, escritos por autores franceses e italianos, possibilitam entrever, na filosofia italiana

contemporânea, uma tendência interessante. A bibliografia em questão permite-nos afirmar a existência de um "surto" bachelardiano na atual filosofia italiana: traduções e estudos críticos de boa qualidade foram editados, a partir da década de 70, em Milão, Roma, Livorno, Bari, Catânia, Verona, Nápoles, Pádua, Lecce, Turim, Florença.

E, numa perspectiva mais ampla, podemos aí ver a intensa repercussão e presença da epistemologia francesa e seus estudiosos (Althusser, Desanti, Geymonat, Lecourt, Polizzi, Pécheux-Fichant, Canguilhem, Raymond), na Itália, a partir de 1970.

Constança Marcondes Cesar

VARGAS, Milton.

Metodologia da Pesquisa Tecnológica.

Porto Alegre, Editora Globo, 1985, 243 páginas.

Milton Vargas lecionou durante muitos anos na Escola Politécnica da USP. Suas preocupações filosóficas o levaram a estudar o nascimento da ciência (a Matemática e a Física, nos tempos da Grécia clássica) e, a par disso, a introduzir, em sua escola, um programa de humanidades — em que a História da Ciência sempre ocupou destacado lugar. Presumo que esse estudo histórico, "temperado" com muitas noções paralelas e complementares, trazidas à tona por auditórios sucessivos, haja, afinal, "produzido" o livro em epígrafe.

A matéria aí discutida distribui-se, grosseiramente, em três seções. Na primeira, do cap. I ao IV, predominam questões gerais, de cunho filosófico (e.g., as noções de realidade e de técnica; a classificação e o desenvolvimento das ciências). A segunda seção, do cap. V ao VIII, detém-se em alguns delicados aspectos da moderna filosofia da ciência (e.g., lógicas, hipóteses, leis, modelos, verificação e refutação de teorias). A última seção, caps. IX e X, focaliza certas dimensões "práticas": planejar uma pesquisa (tecnológica), executá-la e atingir um alvo específico — o artigo, a tese, o relatório.

lendo o livro, tem-se a impressão de estar diante do Prof. Vargas, ouvindo-o falar, de modo calmo e ponderado, com um ocasional sorriso brejeiro, numa sala de aula de sua querida Poli. Quem sabe de suas inquietações filosóficas, reconhece, até, algumas de suas idiosincrasias — como, digamos, a de contrastar a magia e a ciência moderna ou a de usar, sem questionamento, algumas idéias de Tarski (esquecido no índice remissivo !), Russell (cujo nome aparece, muitas vezes com apenas um "L" e que também ficou esquecido no índice) ou Popper (igualmente olvidado no índice).

Em alguns trechos, a exposição é clara e "flui" com naturalidade; isso acontece, em particular, quando Vargas nos conta episódios históricos. Em outros, porém, condensando um grande número de informações em poucas linhas, ela se torna obscura; isso ocorre, p. ex., no final da seção dedicada à "álgebra do provável" (p. 112 e s).

A clareza do Prof. Vargas não foi trazida para o papel, um fenômeno que, por sinal, nada tem de estranho.

Por dever de ofício, li, neste começo de ano, certos escritos de Lacan. Neles não se reflete a genialidade que usualmente lhe atribuem seus discípulos. Ao contrário, o texto é vago, cheio de "mazelas" e, em vários pontos, ininteligível. Com esforço e paciência "captura-se" o que Lacan teria desejado asseverar. Só então,

naturalmente, o debate se torna proflúo. As páginas dos célebres "seminários lacanianos" são, a rigor, pobres molduras para um quadro rico — pendurado na parede de uma cozinha...

Foi isso, mais ou menos, que me ocorreu, ao ler o livro do Prof. Milton Vargas. Um quadro rico, igualmente mal emoldurado e posto numa parede imprópria. Tem-se a impressão de que o Autor, como Lacan, gravou suas aulas e delas retirou o material para o livro, sem cuidados maiores. É por isso que encontramos, p. ex., trechos deste tipo:

"Uma vez feita as tabelas dos enunciados a pesquisa de causa deve ser feita seguindo-se as regras seguintes:..." (p. 105)

que jamais figurariam na obra, caso tivesse passado por um crivo crítico prévio. Em vez de tal frase, encontraríamos, talvez,

Feitas as tabelas dos enunciados, viria a pesquisa da causa, consoante as regras seguintes:..."

evitando a desagradável repetição de 'feita' (e com erro de concordância) e de 'seguindo'/'seguintes'. Aliás, a repetição de palavras é comum; ver, p. ex., 'essencialmente' no final da p. 90. Há falhas de tipografia (e.g. ".p' e 'p." p. 99; a fração, ao pé da p. 112; o sinal de igualdade na p. seguinte, etc.). E há falhas curiosas como a de dar título português a uma obra escrita em latim (cf. p. 52).

A Tabela XI (p. 216) ao que parece, poderia receber mais atenção, para que dela fossem afastadas algumas incongruências. Assim, um "Relatório final" deveria figurar como "Resultado"; ao passo que a "Apreciação" de relatórios ficaria em "Controle". De outra parte, imaginando um "fluxo", caberia ligar "Reinfcio" a alguma coisa que não estivesse bem acabada. Também a Tabela da p. 31 ganharia em clareza se houvesse mais atenção com a gramática. Por que "Métodos" e "dialéticas" ?

Todas essas falhas poderão ser facilmente contornadas em uma futura edição da obra. Apontados os senões, cumpre realçar os méritos. O livro do Prof. Vargas mostra, com certa nitidez, o prisma pelo qual encara o mundo e a via para torná-lo inteligível. Embora seu posicionamento seja passível de crítica (qual não seria ?), está claramente formulado na Tabela I (p. 31). A realidade, para Vargas, desdobra-se em oito "níveis", se assim podemos chamá-los: 1) subjetividade, 2) formas, 3) natureza idealizada, 4) natureza, 5) natureza culturalizada, 6) cultura, 7) linguagem e 8) ultimidades. Aparentemente, a primeira e a última dessas "fatias" não se acham sob escrutínio da ciência — e nem dispõem de métodos que lhes fossem próprios ou de logicidade. A nível de natureza idealizada encontramos as ciências básicas (Física, Química e Astronomia), apoiadas na Matemática e na Lógica. No próximo nível, da natureza, estão Geologia, Biologia e Geografia (que, aliás, já se põe na fronteira com o nível seguinte, da natureza tornada objeto de cultura, com fulcro na Psicologia). Métodos empíricos e racionais "dominam" o cenário, ao lado de técnicas indutivo-experimentais — sempre com apoio da Matemática e da Lógica (agora englobando a indutiva).

A distribuição dos níveis (cf. p. 32) vai do formal para o concreto. Entretanto, a linguagem, colocada no sétimo nível, revela a conveniência de um retorno ao formal, para o delineamento de uma circunferência, a mostrar que os ciclos se repetem, de maneira dinâmica e ininterrupta.

Vargas mostra de modo mais incisivo sua cultura e seu poder de análise ao discorrer a respeito de alguns temas que lhe devem ser caros. É o que se dá, digamos, em "A matematização da Física" (p. 51 e ss.) ou em "A evolução da técnica e o parecimento da engenharia" (p. 70 e ss.).

Descontadas as observações de caráter perfunctório, sobretudo no final, o livro do Prof. Vargas deve receber a atenção dos estudiosos de engenharia e a eles prestará, sem dúvida, bons serviços. Esperamos que o Autor lhe dê, na segunda edição, a forma que merece.

Leonidas Hegenberg
02-4-86

OVALLE, Alonso de
Histórica Relación dei Reybo de Chile
Sgtó. de Chile, 1977

Alonso de Ovalle nació en Santiago de Chile el 27 de julio de 1603. Recibió su educación en el Convictorio de los Jesuitas, donde perteneció a la Congregación Mariana. Contra la voluntad de sus padres fue ordenado sacerdote de la Orden de los Jesuitas. Como Procurador de dicha Orden tuvo la oportunidad de viajar a Europa. Allí publicó alguna de sus obras con la intención de proporcionar antecedentes sobre Chile y, de paso, interesar a otros jesuitas para que se viniesen a este alejado pero maravilloso país.

El padre Ovalle pasó su vida compartiendo su tiempo entre la evangelización de sus hermanos y la pluma. La muerte le encontró al regresar de uno de sus viajes. El dos de marzo de 1651 dejó de existir cuando sólo contaba con cuarenta y siete años de edad. Actualmente es considerado el más grande poeta chileno anterior a la Independencia. Su obra cumbre es la "Histórica Relación del Reino de Chile, y de las Misiones y Ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús". Fue publicada en Roma el año 1646. Otras obras suyas, mucho más breves, aunque no de inferior calidad, no alcanzaron la trascendencia de ésta.

Quizás la característica más sobresaliente de la Histórica Relación, es su penetración en la naturaleza chilena. Al autor le llama particularmente la atención, la belleza andina. La grandiosidad y la pureza de las montañas lo atraen, lo mismo que la frescura del agua y la inmensidad del mar.

En las descripciones de la naturaleza Ovalle no se limita a una relación de tipo fotográfico, sino que poetiza, recreando en cierto sentido los elementos que impresionaron su sensibilidad. El mundo de las flores con su color y perfume, la dureza o suavidad de las piedras, el murmullo del agua, el sabor de las frutas, del pan y de los vinos. El padre Ovalle se deleita en esta fiesta permanente que los sentidos hallan en el campo y en la mostaño nacionales.

La obra de Ovalle ha de considerarse como el punto de partida de aquella parte de nuestras letras que se complace en la descripción de los campos, del monte y del mar.

Junto a "La Araucana" de Alonso de Ercilla, son las creaciones paralelas en las que encuentra su inspiración la mayor parte de nuestra literatura. Traducida al inglés en el siglo XVIII, ha sido aprovechada por viajeros, historiadores y geógrafos de diversos países. Ella nos permite tener no sólo una viva descripción de nuestra naturaleza sino que permite, además, ver muy hondo en la vida del siglo

XVII. Muestra un aspecto esencial de un país en formación. De esta forma se convierte en lectura obligatoria tanto para historiadores, sociólogos, biólogos, *literatos y, por supuesto, para los maestros.*

Héctor René Bustos Bustos

Alumno postulante al grado de Magister en
Filosofía de la Educación
Pontificia Universidad Católica de
Campinas – (Proyecto Villarrica)

HUXLEY, Aldous

Un mundo feliz

Plaza y James Editores S. A. Barcelona
Septima Edición, Septiembre 1986

Aldous Huxley nació el 26 de Julio 1894 en Goldalming, condado de Surrey, Gran Bretaña. Su abuelo paterno era un gran biólogo, su padre alcanzó fama como científico. Su madre sobrina del famoso poeta de la era Victoriana Mattheno Arnold.

Aldous Huxley ha escrito mas de 50 libros, de poesía relatos, teatro, ensayos y novelas.

Un mundo feliz, la obra al cual estamos echando una ojeada, nos lleva al futuro, a una civilización en la cual triunfa el consumismo y el bienestar material. Un mundo libre de afectos perturbadores como amor, temor, patriotismo o guerra. Mundo de gran estabilidad, fundado principalmente en el gran perfeccionamiento de la reproducción "in vitro" de seres humanos estandarizados.

Gran parte de la obra nos deja ver este mundo perfectamente organizado. Nos permite acompañar el proceso de la producción del ser humano. Podemos con estupor o admiración seguir como el ser humano es condicionado o más bien predeterminado en un proceso industrial para su lugar, actividad, modo de felicidad en la sociedad a la cual pertenecerá.

Esta producción que determina estatura, inteligencia, gusto, ocupación, rango y clase del futuro miembro de la sociedad, facilita a los gobernantes enormemente el trabajo. Como todos tiene gustos y deseos según las normas programadas es fácil dirigir la producción para satisfacer las necesidades y disponer de medios normados para que cada uno se divierta según le corresponde según su carta o rango. Todo esto va bien, y es aparentemente perfectamente planificado a inteligentemente ejecutado.

En el capítulo XVII el autor mismo muestra el defecto de todo este mundo tan perfecto, el gran vacío que hay en cada persona y por consiguiente en toda esta Sociedad.

Este vacío nos hace ver un "Salvaje" que llega a esta sociedad y entre tanta, actividad, tanto movimiento, tanta prisa y tanta compañía, comodidad y "libertad programada" se siente solo, abandonado, aburrido, vacío, y busca una vida que tiene sentido para él, este sentido lo encuentra en la existencia de Dios, dice "¿ no es natural sentir que hay un Dios ? ", pág. 193.

El interventor Mustafá Moud le demuestra lo inconveniente e innecesario de este reconocimiento para la Civilización industrial. Vamos escoger solo tres razones.

“Actualmente podemos conservar y conservamos la juventud y la prosperidad hasta el final. Que sigue de ello, evidentemente que podemos ser independientes de Dios.” pág. 182.

“Para que buscar algo inamovible — si ya tenemos el orden social...” pág. 182.

“Dios no es compatible con el maquinismo, la medicina científica y la felicidad universal...” pág. 182. Además la civilización industrial sólo es posible cuando no existe auto negación, es preciso la autosatisfacción, de otro modo las ruedas dejarían girar. La respuesta del “salvaje” resume en pocas palabras el defecto de este mundo feliz !

“Yo no quiero comodidad, yo quiero a Dios, quiero poesía, quiero peligro real, quiero libertad, bondad, quiero pecado” pág. 186.

El libro fue escrito cuando En Europa, después de la Primera Guerra Mundial se establecieron los gobiernos autoritarios. Cada uno de ellos tenía su programa de felicidad. El autor captó, me atrevo a decir, proféticamente, lo que flotaba en el aire. Infelizmente, lo que el describe con gran maestría está en vías de realizarse, y mucho ya se realizó. Si bien no se alcanzó la reproducción estandarizado del ser humano (programa de Hitler) ya se alcanzó por medio de sugestión (TV, etc.) unificar gustos y “placeres” según las necesidades de la Industria. El consumismo avanza en todos los países.

Las diferencias son superadas por una educación “classificada” facilitando así a los gobernantes dar a cada uno un lugar en la sociedad según lo previsto por el gobierno.

El activismo y drogas suplanta la necesidad de Dios y TV, radio, cierta prensa se preocupa que poca gente nota el vacío interior.

Me temo que Un Mundo Feliz descrito de Huxley ya no es tan utópico, sino ya tomó posesión de nuestro mundo en un grado insospechado por la mayoría de nosotros.

Tendrá nuestra realidad la suerte de encontrar “un salvaje” que se atreve pensar, a sufrir a exigir libertad y por fin que quiere a Dios sobre todas las cosas.

P. Wevering

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

Revista Reflexão
Instituto de Filosofia
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Rua Marechal Deodoro, 1099 – Centro
Telefone (PABX) 2-7001 – Ramal 29
13100 – CAMPINAS – SP (BRASIL)



REFLEXÃO

ISSN 0102-0269

Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia
PUCCAMP

Diretor responsável: Tarcísio Moura

Editor Responsável: Constança Marcondes Cesar

Conselho Editorial: Antônio Joaquim Severino, Constança Marcondes Cesar, Francisco de Paula Souza, João Carlos Nogueira, J. F. Regis de Moraes, Moacir Gaddi, Newton Aquiles von Zuben e Tarcísio Moura.

Colaboradores efetivos: Alino Lorenzon, Alquermes Valvassori, Antonio Carlos Bergo, Eduardo Chaves, Elisabete M. Marchesini de Pádua, Gabriel L. Santiago, Germano Rigacci Jr., Haroldo Niero, Hilton Japiassu, Jamil C. Sawaia, Jefferson Ildefonso da Silva, João Batista de Almeida Jr., João Francisco Duarte Jr., João Ribeiro Jr., José Benedito A. David, José Luiz Archanjo, José Luiz Sanfelice, José Luiz Sigrist, Lúcia Maria Rodrigo, Luiz Roberto Benedetti, Maria da Piedade E. de Almeida, Paulo de Tarso Gomes, Paulo Moacir G. Pozzebom, Pedro Goergen, Roberto Gomes, Rubem A. Alves, Ruy Rodrigues Machado, Salma T. Muchail, Vera Irma Furlan.

Capa — Geraldo Porto

Arte Final — João Daniel de Araújo

Diagramação e composição — Supervisão Geral: Anis Carlos Fares; Coordenadora: Celia Regina Fogagnoli Marçola; Equipe: Ivany Maria Victorino e Maria Rita A. Bulgarelli,
Paginação: João Daniel de Araújo

Impressão — Subchefe: Benedito Antonio Gavioli; Equipe: Ademilson Batista da Silva, Airton Roberto Anesi, Douglas Heleno Cioffi, José Ferreira Ribeiro, Luiz Carlos B. Grilo, Nilson José Marçola e Ricardo Maçaneiro.

Auxiliares de Administração: Regina Delboni, Rute de Cássia Estevão e Solange Carvalho

A Revista **Reflexão** aceita colaborações que lhe forem espontaneamente enviadas, reservando-se o direito de publicá-las ou não. Os originais não serão devolvidos. Os trabalhos enviados não devem exceder 30 laudas datilografadas, de 30 linhas cada uma, em espaço duplo, e remetidos em três vias. As citações bibliográficas do corpo do texto devem ser registradas em notas no final do trabalho, e nelas assinalados: nome do autor (em ordem direta, com sobrenome em maiúsculas), título do documento citado (grifado), cidade, editora, data e número de páginas.

Redação e Administração: Rua Marechal Deodoro, 1099 — Centro
13100 Campinas SP — Te.: (0192) 2-7001 — Ramal 29

Distribuição: Papirus — Livraria-Editora
Rua Barreto Leme, 1178
13100 Campinas SP — Tel.: (0192) 32-7268

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Prof. Eduardo José Pereira Coelho

Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos: Prof. Paulo de Tarso Barbosa Duarte

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos: Prof. Antonio José de Pinho

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

Enrique Dussel

Del descubrimiento al desencubrimiento (Hacia un
desagravio historico)

Margaret Chatterjee

Dimensões cósmicas da arte indiana — um estudo
preliminar

Constança Marcondes Cesar

Aproximação a Heráclito

Eduardo Abranches de Soveral

Uma vez mais Kant e a Metafísica — Apontamentos
críticos

Jean Marc Gabaude

Do possibilismo Leibniziano

Ludmilla Perepiolkina

A escatologia em Vladimir Soloviev

Ramón Queraltó

Natureza y matematica: propedeutica para un analisis
epistemologico

Maria E. Koutlouka

A filosofia moral e política perante a evolução
tecnocientífica

José Pedro Galvão de Sousa

Leonardo Van Acker e a renovação da Filosofia do
Direito

Fernando Bastos

Eudoro de Sousa e a complementaridade

Gabriel Lomba Santiago

A Nicarágua em questão

Resenhas