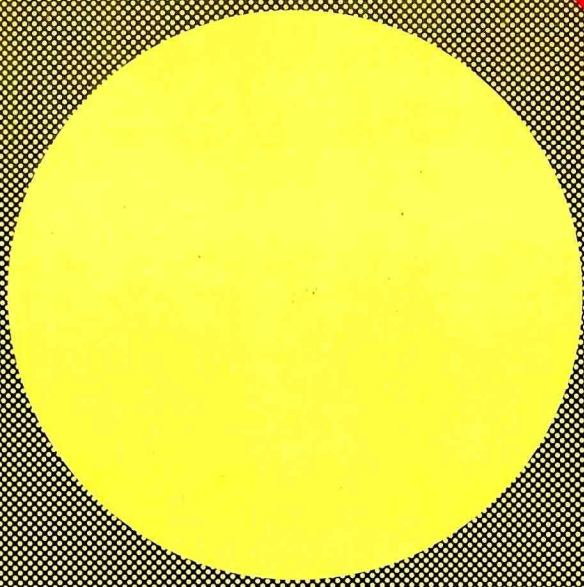


FILOSOFIA
LATINOAMERICANA



reflexi^o 26

REFLEXÃO



Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia – PUCCAMP

Diretor Responsável: Côn. Haroldo Niero

Conselho Editorial: Antônio Joaquim Severino, Constança Marcondes César, Francisco de Paula Souza, João Carlos Nogueira, J.F. Regis de Moraes, Moacir Gadotti, Tarcísio Moura.

Colaboradores: Alino Lorenzon, Alquermes Valvassori, Eduardo Chaves, Elizabete Marchesini de Pádua, Gabriel L. Santiago, Geraldo Pinheiro Machado, Hilton Japiassu, Jamil C. Sawaia, Jefferson Ildefonso da Silva, João Batista de Almeida Jr., João Francisco Duarte Jr., João Ribeiro Jr., José Antônio M. Busch, José Benedito A. David, José Luiz Archanjo, José Luiz Sanfelice, José Luiz Sigrist, José Machado Couto, Lfdia Maria Rodrigo, Maria Soares de Camargo, Maria Teresa P. Cartolano, Newton Aquiles von Zuben, Otaviano Pereira, Pedro Goergen, Roberto Gomes, Rubem Alves, Ruy Rodrigues Machado, Salma T. Muchail, Vera Irma F. de Faria.

Capa: Geraldo Porto Filho, OSB

Diagramação e Composição — Supervisão Geral: Anis Carlos Fares; Coordenadora: Celia Regina Fogagnoli; Equipe: Ivany Maria Victorino e José Augusto Brazileiro Umbelino.

Desenhistas: Alcy Gomes Ribeiro e João Daniel de Araújo.

Impressão — Subchefe: Benedito Antonio Gavioli; Equipe: Ademilson Batista da Silva, Airtton Roberto Anesi, Douglas Heleno Ciolfi, Luiz Carlos B. Grilo, Nilson José Marçola, Ricardo Maçaneiro e Wagner Ramos.

Auxiliares de Administração: Linda Saturi e Maria Cristina Martins.

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: o nome do autor (em ordem direta, com sobrenome em maiúsculas), o título do documento citado (grifado), a cidade, a editora, a data, e o número da página.

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

Distribuição

Cortez Editora & Editora Autores Associados
Rua Bartira, 387 — Tel.: (001) 864-0111
05009 — SÃO PAULO — CAPITAL

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes
Magnífico Reitor: Prof. Dr. Heitor Regina
Vice-Reitor para Ass. Acadêmicos: Prof. Dr. Eduardo José Pereira Coelho
Vice-Reitor para Ass. Administrativos: Prof. Dr. Antonio José de Pinho
Pároco e Coordenador-Geral da Pastoral: Prof. Pe. José Antonio Moraes Busch

SUMÁRIO

Editorial	3
---------------------	---

ARTIGOS

Leopoldo Zea , La Filosofía en America Latina	5
Enrique Dussell , Respondiendo algunas preguntas y objeciones sobre Filosofía de la Liberación	15
José Dettoni , Filosofia Latinoamericana: imitação e autenticidade	25
Constança Marcondes César , América Latina: Crise de Valores Uma abordagem interdisciplinar	32
Geraldo Pinheiro Machado , Filosofia Brasileira do Direito	38
Miguel Spinelli , O empenho filosófico de Mont'Alverne na época do Brasil imperial	43
Maria Eugenia Diaz , Acerca de la Filosofía de la Praxis	74
Daniel Vidart , Para una Epistemología del ambiente	80
Constança Marcondes César , O valor epistemológico da prioridade do mito sobre o logos em Vicente Ferreira da Silva (VII)	123
RESENHAS	129
BIBLIOGRAFIA LATINO-AMERICANA DE FILOSOFIA	144

Editorial

O PENSAR LATINO-AMERICANO

A América é selvagem. Selvagem em sua proximidade com a natureza bruta, não dominada pelo homem, que irrompe a espaços entre as cidades separadas pela montanha ou pela mata. Selvagem enquanto marcada pela presença irrecusável de um “pensamento selvagem”: o do negro e o do índio. Este pensar selvagem da América não encontra paralelos imediatos na Europa atual. Somos o Ocidente. Mas o Ocidente, em nós, não é o Ocidente claro, lógico, onde o mito aparece domesticado pela poesia. O Ocidente que somos é o Ocidente obscuro, selvático. Nele, a poesia é o mito — flor agreste, pensamento. A América é o Ocidente. Mas o Ocidente já não é a pura Europa. Há uma originalidade americana irreduzível, que é preciso integrar, a fim de, Europa e América, sermos o Ocidente, com suas mitológicas.

A América é emotivo-intuitiva em sua dimensão selvagem; a Europa, racional-intuitiva, em sua tradição filosófico-metafísica, transcrita no idealismo contemporâneo. Cabe à Europa recuperar a dimensão emotiva, que se faz anunciar no pensamento americano; cabe à América Latina elevar-se ao plano racional, incorporando a originalidade de sua experiência vivida ao patrimônio do pensamento ocidental.

A América Latina é experimentada por nós como uma unidade — a doce América, a Latino-América. É uma unidade, na sua poesia e nos seus cantos. É um mito para nós mesmos. De onde vem esta dimensão poética e mítica da América, esta unidade para além das fronteiras nacionais, que estremece em nós ao apelo da terra, senão de uma experiência originária de nossa circunstância, expressa nessa emoção e nessa poesia?

Não se trata, a nosso ver, de buscar a América ou o mito americano, como expressão absolutamente outra em relação às vivências da Europa. Ao contrário: é uma busca que deve revelar, na experiência originária da circunstância americana, aquilo que esta experiência pode oferecer de universal. A América desperta como consciência e isto quer dizer: aprende a conhecer a si mesma, não na superfície de sua especificidade, mas, na radicalidade humana de sua experiência.

A REDAÇÃO

LA FILOSOFIA EN AMÉRICA LATINA *

Leopoldo Zea

Universidad Nacional Autónoma de México

La indiscutible Presencia de la América Latina, Asia y Africa en la historia contemporánea del mundo, hasta ayer sólo a cargo de la acción europeo-occidental está originando nuevas interpretaciones, o puntos de vista, en el campo de la religión y la filosofía como expresiones que son éstas de la búsqueda del sentido de las múltiples acciones del hombre y de la humanidad como abstracción total del mismo. Dicho sentido se venía dando, exclusivamente, a partir del punto de vista de la acción e intereses del hombre europeo y occidental. Europa, era vista como el meollo de lo propiamente humano, como medida de cualquier otra expresión en entes que pudieran ser considerados como hombres. La Europa que, al expandirse sobre el resto del mundo y sobre los hombres que lo habitan, da origen al llamado Mundo Occidental. Esto es, a un mundo que es destacado geográficamente en relación con un mundo allende esas fronteras, mundo oriental, que dando la vuelta al globo terráqueo en este sentido, abarca no solo al Asia y Africa sino a la América, al occidente del Occidente. Europa, que va trascendiendo hacia el occidente y se prolonga en la América que se considera su más legítima heredera, y convirtiéndose en el eje de su futura acción, los Estados Unidos. Fuera de este mundo, que abarca la llamada Europa Occidental y el occidente de la misma, los Estados Unidos de Norte-américa, ésta la otra parte del mundo, al margen del mismo, como Iberia al otro lado de los Pirineos y los pueblos eslavos y magiares al oriente unos y otros muchos de contención de la expansión musulmana que viene de Africa y la Mongola de Asia. Y fuera, por supuesto los pueblos que forman el Asia y el Africa y, con ellos, los que conquista y mestiza la expansión iberica en la América hispana, iberica o latina. Así en el centro Europa, el Mundo Occidental, y en la periferia pueblos que serán objeto tanto de su dominación como de rechazo por un mundo eurocentrista o centro occidental.

Será este mundo europeo-occidental, partiendo de suas propias experiencias vitales e históricas el que establezca los criterios de lo que puede ser considerado como propiamente humano y de su lugar en la historia; la historia que sólo ha hecho y hace el hombre. Este es, el sentido

(*) Conferência pronunciada no dia 13 de agosto de 1982 por ocasião da Semana de Debates Filosóficos, promovida pelo Departamento de Filosofia da UFRJ. Os textos das conferências da Semana serão oportunamente publicados pela Editora Vozes.

de lo que se considera propiamente humano, el sentido de lo que ha sido hecho, de acuerdo con el mismo y de lo que puede hacerse. Fuera de tal sentido sólo el balbuceo, la barbarie, como lo entendían ya los griegos al referirse a hombres y pueblos que por no ser griegos se expresaban mal en esa lengua, como se expresaban mal dentro de la cultura helénica, como la cultura por excelencia. Roma, heredera de Grecia, bárbara ella misma, hará del latín la lengua del hombre, dentro de la cual el no hombre, el proyecto de hombre era sólo el bárbaro, pero al que podía humanizarse, civilizarse, haciéndolo formar parte de la Civitas romanas. De esta forma la cultura, como la entenderán ya los griegos a partir de su propia expresión lingüística, y civilización, como expresión de dominio romano sobre la barbarie, serán expresiones exclusivas de la Europa que surgirá de esta acción cultivadora y civilizante, exclusivas del Mundo Occidental como expresión que era de Europa al expandirse sobre el resto del mundo. Cultura y Civilización que encarnarán religiosamente a el Cristianismo y filosóficamente en el racionalismo que tiene su origen en Grecia. El Mundo europeo-occidental acuñará, una y otra vez, los modelos frente a los cuales otros hombres y pueblos deberán rendir cuentas respecto a sua siempre discutida humanidad. El mundo europeo-occidental juez y parte, respecto a la humanidad de otros hombres, señalará los marcos de posibilidad de la misma a lo largo de su ya vieja historia.

El sentido de esta vieja historia europeo-occidental, entrará en crisis en estas últimas décadas, a partir de las dos grandes guerras que abarcan al globo entero y harán de doloroso estímulo en tal cambio. Pueblos y hombres marginados de una cultura y una civilización que les habían sido impuestas, partiendo de ellas mismas, irán captando y elaborando el sentido de su propia y peculiar existencia en la historia. Partiendo de su propio balbuceo o barbarie, harán suya la cultura y la civilización. En el balbucear o barbarie, está precisamente, lo peculiar de una cultura y civilización propia que no tiene por qué seguir rindiendo cuenta de su existencia a otros hombres y pueblos. Lo bárbaro, el balbucir, es sólo otra lengua, un modo peculiar de la expresión cultural del hombre: una forma de enriquecimiento de lo existente que, para ser así, no tiene que ser rígido sino abierto tal y como enseñó la civilizadora Roma. Roma, asimilando, devorando culturas que podían parecerles extrañas para hacer de ellas parte de su propia civilización y originando, de esta forma la Europa actual con sus múltiples facetas, con sus múltiples expresiones e historia. Facetas y expresiones múltiples que no son sino expresión de la propia Europa al asimilar su no menos propia barbarie. Por ellos, los pueblos, allende de esta asimilación, si algo han de imitar tendrá que ser esa capacidad de la cultura y civilización europeas para asimilarse a sí misma, dialécticamente creando el pujante y poderoso mundo que ha llegado a ser. En el caso de los pueblos no europeos, asimilar a Europa, al Mundo Occidental, en función con la propia y peculiar identidad de los hombres y pueblos empeñados en

tal tarea. De esta forma se trasciende el viejo punto de vista eurocentrista o centro occidental. Y, con ello, se trascenderá igualmente, una filosofía que tendía tan solo a justificar la relación vertical de dependencia de los pueblos al margen del mundo europeo-occidental en relación con este. Eurocentrismo y occidentalismo, fielmente expresado en la Filosofía de la Historia de un Hegel, que de esta forma, justificaba, la manipulación de los hombres y pueblos que habían sufrido la expansión del mundo del que era expresión Hegel. La trascendencia de este filosofar implicará la puesta en crisis del colonialismo que él expresa. Colonialismo apoyado en el binomio civilización-barbarie. La barbarie, el tartamudeo de lo que no se es, como obvia expresión de la peculiaridad propia de todo hombre y pueblo será, presentado por contrapartida, como anti-filosofar.

Antifilosofar frente a una filosofía que pone en duda la peculiar identidad de todo hombre, haciendo de la abstracción racional la piedra de toque de lo supuestamente humano. La racionalidad que los griegos expresaban como **logos** en su doble acepción: razón y palabra; comprensión y expresión. Se considera que habla bien el que razona bien. Un logos limitado al pueblo que lo ha definido, a Grecia, quedando fuera de él, como **doxa**, como simple opinión, cualquier expresión extraña a tal logos. La nada, lo fuera del ser, es lo tartamudeante, lo bárbaro, lo considerado como no racional. Bárbaro es el que no sabe razonar bien y, por ende, tampoco puede expresarse bien. Será esta supuesta incapacidad del no griego para la razón y la palabra, el punto de partida del regateo de humanidad universal. Fuera del logos, que da conciencia y sentido pleno al ser, están entes que no lo son plenamente en esa escala del cosmos natural, propia del pensamiento helénico, que va de lo imperfecto a lo perfecto, lo mismo en Platón que en su discípulo Aristóteles. Imperfección vista como disminución de humanidad, que en Aristóteles se muestra como algo propio de entes inferiores, niños, mujeres y esclavos. A su vez, Roma, heredera de Grecia se señalará como misión, la de civilizar a los hombres y pueblos que sigue llamando bárbaros, para incorporarlos a su logos imperial, a la Ciudad, Civitas, Civilización. Siglos después Europa, el Mundo Occidental, al expandirse se encontrará con otros millones y millones de hombres y pueblos también bárbaros, salvajes, primitivos, "homúnculos", menos que hombres como los llamara el español Juan Ginés de Sepúlveda, justificando la violencia de la conquista y colonización Ibera en América.

El regateo de humanidad, que en nombre de la cultura o la civilización impondrá al mundo la expansión europeo-occidental, adquirida especial expresión en los pueblos que sufren el impacto de la primera expansión, la ibera sobre América. Pueblos sometidos al orden cristiano que aún encuentra su justificación en el logos escolástico aristotélico. Fuera del logos escolástico, sólo está la barbarie que ha de ser sometida por el verbo evangelizador. Evangelización, que parte de la puesta en duda de la

humanidad de los supuestos hombres con los que se han tropezado los guerreros y misioneros iberos en la conquista y colonización de América. Es la discusión que sobre esta regateada humanidad entablan Las Casas y Sepúlveda. Y frente a ella y a sus respuestas la que originará la nueva expansión de Europa, la Europa llamada Occidental: Inglaterra, Francia, Holanda sobre el Mundo que ya ha levantado la conquista y colonización ibera en América. Mundo que ya ha perdido la batalla que en Europa, la batalla entre el cristianismo católico, escolástico de los Habsburgo y el cristianismo reformado de los Tudor. Triunfo de la civilización moderna frente a la ya barbarie de una cultura marginada por anacrónica, tartamudeante en las nuevas expresiones de un logos que se ha convertido en instrumento de dominio de la naturaleza, incluyendo a los hombres y pueblos que no han rebasado su propio estado natural, barbarie. La barbarie ahora como expresión del hombre aún en estado natural, fuera de la civilización por anacrónico o primitivo.

Los hombres y pueblos de la América ibera, serán por esto calificados de una doble barbarie, la primitiva, la propia de sus culturas indígenas, o naturales y la anacrónica, la que le fuera impuesta por sus conquistadores y colonizadores. Doble barbarie frente a la nueva civilización que tiene su asiento en los nuevos imperios europeos y que han dado origen al llamado Mundo Occidental, como expresión de la expansión de esos imperios sobre el resto del mundo. La conciencia de este doble barbarismo se hará expresa la generación que siguiera a la de la emancipación política en América Latina, la que se denominará de la emancipación mental, la generación que se planteara la cerrada disyuntiva, propuesto por el argentino Domingo Facundo Sarmiento: ¿Civilización o barbarie? Lo que se es frente a lo que se debe ser. El no ser por bárbaro, primitivo y anacrónico frente al ser que expresa en pueblos y naciones que se imponen al mundo de lo que no és.

Será de esta disyuntiva que surja ese peculiar filosofar latinoamericano que se inicia como interrogante sobre la identidad, el ser de hombres y mundo de esta región de la tierra. Es el surgimiento del anti-filosofar, como lo hemos llamado, planteando una problemática que parece fuera de los cánones de lo que se considera auténtico filosofar que parte de Grecia, se continúa en Roma, el Cristianismo hasta el racionalismo moderno en sus diversas expresiones. Antifilosofía por plantearse una problemática que parece no haber existido antes en la historia de la filosofía propiamente dicho. Este peculiar filosofar que surge en Latinoamérica, empieza por inquirir sobre su propio y supuesto balbuceo, tartamudeo o barbarie: ¿Poseemos los latinoamericanos una lengua, un filosofar y una cultura propiamente dichas? De la respuesta a estas preguntas dependerá nada más y nada menos que la afirmación de la regateada humanidad de los

hombres de esta región del mundo. Interrogantes que parecen no encontrarse en el considerado auténtico filosofar creado por la cultura europeo-occidental. Por apartarse de las cuestiones propias de la filosofía europeo-occidental, será apartarse de la considerada como auténtica filosofía. Será, como ya lo era para los griegos, barbarizar, maldecir, mal hablar de lo que ya está bien dicho y expresado. La interrogación sobre el ser del hombre de esta América no parece entonces ser una cuestión propiamente filosófica. Es más, el auténtico filosofar, como ayer lo fuera el griego, sólo puede ser el de los pueblos que han hecho la historia de la filosofía, y se han expresado en alemán, inglés y francés. Otras lenguas como el español no han mostrado ser aptas para este menester, y si no habrá que preguntarse, ¿dónde están los aportes en la historia del filosofar en esta lengua ?

¿La insistente pregunta, sobre un filosofar propiamente latinoamericano es un interrogante auténticamente filosófico ? No, de acuerdo con los cánones del filosofar por excelencia. No, dentro del filosofar europeo-occidental. No, de acuerdo con las expresiones del mismo, con los frutos de su problemática. Habrá, entonces, que plantear el problema desde otro ángulo, que no puede ser el que originó tales frutos, el de los resultados de un filosofar puesto como paradigma. Habrá que verlo desde el ángulo de su origen, el que motivó su existencia, realiza su posibilidad. El auténtico filosofar no surgió como un simple afán por semejarse a este o aquel otro modo filosófico. Ningún filósofo, auténticamente filósofo, ha pretendido semejarse a otro filósofo; lo que ha tratado es de resolver problemas que si bien se plantearon a otros filósofos, no fueron resueltos e inclusive no fueron bien planteados. En Grecia, cuna de ese supuesto auténtico filosofar, la filosofía no es una profesión, aunque tal intentarán los sofistas, sino una actitud, afán de saber, afán por escapar a los callejones sin salida que plantea la realidad a los hombres. Y el problema central, el más difícil problema lo fue el del ser. Un interrogante ontológico sobre el ser que sólo podía referirse al único ente capaz de preguntar y darse respuestas, de razonar y expresarse, el hombre. El hombre que pregunta, que interroga, y va dando respuestas. La pregunta sobre el ser, en los orígenes de la filosofía, la ontología, fue, como todo preguntar, un interrogante sobre el ente que preguntaba, sobre el hombre. Así fue, así ha sido a lo largo de la historia de la filosofía, buscando respuestas en el más allá, o en este aquí y ahora en el que el hombre nace y muere. El griego preguntaba por el ser, su propio ser, enfrentado al movimiento que todo lo cambiaba y que al cambiar anulaba esa su propia y concreta existencia. Igualmente lo han hecho otras filosofías frente a un mundo en que este mismo ser ha sido puesto en peligro o simplemente en duda.

¿Por qué ha de ser, entonces, no filosófico o antifilosófico, un interrogar sobre la identidad o ser del hombre de esta América ? ¿Sobre el ser de un ente una y otra vez cuestionado ? ¿Sobre un ente cuya entidad le

ha sido y le es una y otra vez regateada? La pregunta sobre la existencia de una filosofía latinoamericana es una pregunta ontológica, tanto como lo fue la pregunta del griego sobre el ser frente a la naturaleza cambiante. Ontológica, porque lo que está puesto en duda cuando se niega su posibilidad o se pone en duda la capacidad filosófica del latinoamericano, es su propia humanidad, esto es, su más auténtica entidad. Lo que busca afirmar el latinoamericano, al preguntarse sobre un filosofar que pueda considerarse como propio, es su propia existencia, su propio ser hombre. Un ser hombre que no tiene por eso mismo que semejarse a otro, no tiene que ser su calca, sin ser lo que es, a partir simplemente de la conciencia de su propia existencia. Si fue legítimo que el griego afirmase su ser frente al devenir de la naturaleza, igualmente legítimo resulta el que el latinoamericano afirme su propia existencia frente a cualquier conciencia que la ponga en duda. Lo que se está buscando en este afirmar la capacidad del latinoamericano para la filosofía, no es la capacidad para un determinado quehacer, para un oficio o profesión, sino la propia y peculiar humanidad. Pues si bárbaro era para el griego el que no pensaba y se expresaba bien en griego; bárbaro, menos que hombre, seguirá siendo el hombre de esta América si se acepta su incapacidad para filosofar, para el uso de la razón, para pensar y expresarse por sí mismo. Ya que si el hombre es un ente racional por excelencia, su limitación aceptando su barbarismo, implicaría la disminución de ser, su menoscabo frente a otro ser u hombre. De esta forma convertirlo en instrumento de fines extraños a su ineludible y peculiar humanidad. Así la pregunta a partir de la cual se inicia la filosofía latinoamericana, la pregunta sobre su propia existencia, resulta ser una pregunta filosóficamente válida dentro del mismo filosofar europeo-occidental; válida auténticamente universal por sus alcances.

Lo que ha cambiado es el origen y orientación del discurso filosófico expresado por la filosofía europeo-occidental. Se plantea ya otro discurso, dentro de otro origen y otra orientación que, de acuerdo con el primer discurso resulta ser bárbaro, tartamudeante, balbuceante, fuera del discurso propio de la filosofía europeo-occidental. Bárbaro, visto desde este discurso, pero no ya dentro del discurso propio de un filosofar, un razonar y expresarse, propio de hombres y pueblos, como los latinoamericanos estaban al margen de un discurso que no les era plenamente propio y por ello, mal dicho o mal expresado. Fuera del discurso de la filosofía europeo-occidental, existe otro discurso filosófico del que van tomando conciencia sus creadores. Un discurso que deja de ser bárbaro en cuanto no pretende ya expresar lo que puede ser extraño a su propia y peculiar identidad. Un discurso peculiar, como todo lo humano, dentro del cual va inmerso el mismo discurso europeo-occidental, y no como algo extraño, sino como algo constituyente a esa su propia y peculiar identidad. Discurso bárbaro, tartamudeante, sólo en cuanto pretende repetir lo extraño sin habérselo apropiado, sin haberlo digerido, sin haberlo devorado tal y como

lo entendía Hegel en su *aufhebung*. Discurso que parte de su propio y supuesto tartamudeo, barbarie, pero no ya como tartamudeo o barbarie, sino como expresión original del hombre de esta América a partir de sus no menos peculiares experiencias. No ya el imposible repetir el discurso del alumno aplicado que quiere recitar con exactitud las lecciones que le fueran enseñadas, sino como alumno que puede hacer de ellas, instrumento de su propia y peculiar existencia. A la pregunta sobre la posibilidad de una literatura, una filosofía y una cultura latinoamericanas se venía contestando, una y otra vez, que los mismos no eran, no podían ser sino malas copias de la literatura, la lengua, la filosofía y la cultura europeo-occidental. Lo que ahora ve el discurso filosófico latinoamericano en esas supuestas malas copias de la cultura y civilización europeo-occidental, es el punto de partida de un filosofar auténticamente latinoamericano por sus orígenes y expresiones de peculiaridades. Originalidad que imposibilita no pueden ser, buenas copias de los originales de que partiera.

Así, a la disyuntiva, ¿civilización o barbarie? como un poder ser o no buena o mala copia de los frutos de la cultura y civilización europeo-occidentales, se contesta con afirmaciones que niegan tal disyuntiva. Existe una lengua, una filosofía y una cultura que, sin dejar de ser propia de los hombres que la originaron con su acción, tiene ahora sus propias e ineludibles peculiaridades, como expresión que son de lo humano y por ende entrañadas y no extrañas al hombre, cualquiera que sean tales expresiones. El discurso filosófico desde la supuesta barbarie no es, así, un discurso opuesto, o contrario, al discurso de la filosofía, cultura y civilización occidentales, sino expresión de su más auténtica universalización, continuación y ampliación, aunque no repetición del mismo en otros hombres y pueblos. Fue así que surgió Europa, el Mundo llamado Occidental, a lo largo de un gran discurso que alimentaba y se alimentaba con las expresiones de la cultura de otros hombres y pueblos. Discurso que asumía su propia barbarie. Es así que surge un discurso que trasciende el discurso europeo-occidental, discurso, no ya sólo latinoamericano, sino el propio de los múltiples hombres y pueblos que han sufrido el impacto de la cultura europeo-occidental, haciendo de ella alimento para el desarrollo y creación de nuevas expresiones de la cultura y civilización del hombre allende el mundo en que originó tal cultura.

Los grandes problemas que se plantean a la cultura y civilización europeo-occidental de nuestros días tienen su origen en la dificultad que encuentra este mundo en aceptar la existencia de un discurso que no pretende ya repetir el propio y que, al intentarlo resultaba un tartamudeo. Tartamudeo a partir del cual se planteaban como en la Grecia, la superioridad de unos hombres sobre otros. El nuevo discurso, que hemos ejemplificado en su expresión latinoamericana, rompe la relación de subordinación, de dependencia, la propia del nunca suficientemente aplicado discí-

pulo y propone en su lugar una relación horizontal de solidaridad, de colaboración, de ajuste y reajuste que acabe terminando en el Discurso del hombre sin más. No son ya los pueblos bárbaros los que tienen que ajustar su lenguaje al de los pueblos dominadores, sino estos los que han de ajustar el propio al de los pueblos para su propia prolongación y supervivencia. La resistencia a este necesario ajuste ha originado la violencia y la contra-violencia que caracteriza al mundo de nuestros días. Violencia para la imposición de un discurso por los intereses que justifica que como todo discurso, que no se alimenta de las múltiples expresiones de los hombres y pueblos con los que necesariamente convive, se ha hecho anacrónico. Anacronismo ya en la misma defensa de valores que son vistos como exclusivos de una determinada civilización, cultura y expresión humana. Por ello resulta paradójico que, en nombre de la libertad, pueblos que hicieron de esta idea paradigma de su propia existencia, no tengan empacho en anular la libertad de pueblos que también la reclaman como propia. Paradójico que en nombre de la cultura y la civilización, y para su supuesta supervivencia, se aplaste toda expresión cultural o civilizada que no sea prolongación exacta de la propia y sus intereses, y como ayer se sigue exterminando a hombres y pueblos supuestamente bárbaros, por primitivos, por salvajes, por oponerse a la implantación de una cultura y civilización presentada como máxima expresión del hombre sin tomarlos en cuenta.

En nuestros días los grandes conflictos los plantean los reclamos de hombres y pueblos aún considerados al margen de la cultura europeo-occidental, que insisten en apropiarse de valores que los creadores de los mismos consideran de su propia exclusiva. Paradójico resulta así que sean los creadores de una cultura y civilización enarbolada como universal, se enfrenten a hombres y pueblos que, en función con esa universalidad reclaman como propios tales valores y luchan, contra sus mismos creadores por su auténtica universalización. La respuesta a estos intentos ha sido la violencia represiva que encuentra a su vez, las respuestas subversivas, tal es lo que en conjunto ofrece a un mundo de cotidianos baños de sangre. Guerras civiles, una gran guerra civil, más que guerra entre naciones, son las guerras que se desatan en nuestros días en un mundo que la acción europeo-occidental originó y que trasciende sus propias metas e intereses. Originando sin querer, un discurso que, si bien tiene su origen en el propio lo rebasa y amplía de acuerdo con los intereses y anhelos de los otros hombres y pueblos que encontraron en el discurso europeo-occidental el punto de partida para expresar el propio, las palabras, el lenguaje que les ha permitido acceder a la más auténtica universalidad sin tener que negar la propia y peculiar identidad. Próspero enseñó a Calibán a expresarse bárbaramente en el lenguaje propio del dominador; pero este, a su vez, aprendió a usar este mismo lenguaje, no para repetirlo servilmente, sino para exponer su propio y original discurso. En la aceptación de este nuevo discurso que es de Próspero por su origen, pero de Calibán por la asimilación que

éste ha hecho de él, se encierra el meollo de la problemática del mundo de nuestros días.

Es este el sentido la filosofía, que hemos ejemplificado en la expresión que tomó en América Latina, partiendo y asumiendo de su legitimidad como un logos propio del hombre, de cualquier hombre, del hombre en determinadas y concretas circunstancias busca la más auténtica expresión de universalidad. La de lo uno en lo múltiplo, la del hombre que trate de expresar al hombre en la búsqueda y solución de sus múltiples problemas sin que el discurso que origine, implique la anulación de otra expresión del discurso humano, sino que por el contrario, sepa alimentarse y enriquecerse una y otra vez con el mismo en una tarea sin fin, la que implique la existencia misma de hombre. Discurso filosófico que no hable ya más del hombre como una abstracción, sino del hombre concreto y, por concreto original y peculiar. Sin que esta originalidad y peculiaridad implique superioridad o inferioridad de un hombre frente a otro. Que lo peculiar, por el contrario, deje de ser fuente de dominio o justificación de dominación. Que los derechos del hombre, propios del discurso de la filosofía europeo-occidental, dejen de ser una abstracción y se expresen como algo encarnado, cualquiera sea el color y rasgos de esta carne; como lo igual, no entre iguales, sino entre desiguales. Que en lugar que se siga afirmando que unos hombres son iguales a otros porque pueden ser copias de este o aquel tipo de hombre, se afirme que todos los hombres son iguales entre sí por ser desiguales, esto es, por ser peculiares, concretos. Sin que esta peculiaridad implique y justifique la posibilidad de dependencia alguna, la manipulación de unos hombres por los otros. Que ya no sean unos hombres los cultos y civilizados porque se expresan en su propia lengua, y otros los bárbaros, los salvajes, porque se expresan a partir del lenguaje del que se han apropiado. Hombre sin más, concretos, como todos los hombres, semejantes entre sí por ser diversos, por ser individuos, personas. Pero también solidariamente unidos en defensa de esa su personalidad e individualidad. Solidariamente dispuestos, también a luchar por el logro de lo que pueda ser y es común a todos sin menoscabo de lo propio.

Tal es el discurso filosófico de pueblos que están haciendo de su supuesto tartamudeo, de su supuesta barbarie, el punto de partida de un lenguaje y razón común del hombre. Discurso, decíamos, que se ha originado en la pregunta sobre una entidad o identidad cuestionada por otro filosofar. Discurso filosófico que está haciendo de su propio y supuesto balbuceo, el punto de partida de un logos, razón y lenguaje, disquisición y expresión que lejos de expresar un limitado modo de ser del hombre, trata de expresar a todos por igual. Expresarlos a partir de sus ineludibles pecu-

liaridades sin anulación alguna de las mismas. Discurso filosófico que el mundo entero reclama como punto de partida para un nuevo orden, el orden de un mundo que ya ha trascendido las metas de los hombres y pueblos que con su acción le dieron origen. Mundo en crisis, porque en crisis están las metas ya anacrónicas de los hombres y pueblos que con su expansión sobre el resto del planeta originaron. Un discurso filosófico de tal naturaleza tiene obviamente que ir más allá de la problemática que se había venido planteando el filosofar europeo-occidental. Nuevo discurso filosófico, no por lo que se aparte del viejo discurso filosófico europeo-occidental, sino por lo que significa de ampliación y prolongación del mismo en el planteamiento y solución de un problema que inicia su historia en la pregunta sobre el ser frente a la cambiante naturaleza, y se continúa y amplía hasta nuestros días en la pregunta sobre el ser, una y otra vez puesto en crisis, por el regateo que hace el hombre mismo de otros hombres en su ineludible relación con ellos.

Respondiendo algunas preguntas y objeciones sobre FILOSOFIA DE LA LIBERACIÓN

Enrique Dussel

México, septiembre de 1982

Mi amigo Zdeněk Kouřim (París) tuvo hace tiempo la gentileza de enviarme desde Francia algunas preguntas para una obra que prepara sobre nuestro pensamiento latinoamericano. El maestro Romano García de Cáceres (España) hizo lo mismo para la revista **Índice**. Por su parte Otaviano Pereira escribió un comentario al trabajo de Leonardo Von Acker ("Uma filosofia da libertação", en **Revista brasileira de filosofia**, São Paulo, 114 (1978) 111 – 123; 115 (1978) 247 – 269 titulado "Filosofia da libertação: crítica do discurso" (**Reflexão**, Campinas, 18 (1980) 122 – 128). Querria dialogar com los tres, aclarando posiciones.

1. ? Filosofía latinoamericana o filosofía de la liberación ?

? Si debiera definirse como filósofo, qué adjetivo escogería para caracterizar su pensamiento: argentino, latinoamericano, occidental o ninguno de éstos ?

Si debiera necesariamente elegir alguno de los tres adjetivos, escogería el de "latinoamericano", pero cada vez pienso más en el sentido de que esta filosofía es válida para todo el mundo periférico (mal llamado "Tercer Mundo"), tal como lo conversábamos hace poco en Bogotá con Mourad Wahba del Cairo. Pero es más, se trata de una filosofía que piensa desde el oprimido, también en los países centrales (tales como las minorías negras en USA, o la mujer en el mundo entero). Creo por ello que ninguno de los tres primeros adjetivos me cabría; prefiero denominarme un filósofo de la liberación, de los oprimidos como países, como sexo, como ideología, etc. Opino que la significación del discurso es **mundial** (no **universal**, ya que la pretendida universalidad hegeliana no es sino la particularidad europea elevada a la identidad dominante).

2. Filosofía de la liberación y praxis popular latinoamericana

? El origen de la filosofía de la liberación es sólo una "antropofagia" de los modelos filosóficos del centro, un pririto de sofisticación del lenguaje, o un intento de originalidad ?

Es verdad que una filosofía de la liberación no puede construirse sin una simultanea "destrucción" de los discursos filosóficos dominadores; es verdad por otra parte que es inevitable tener que usar frecuentemente palabras nuevas para nuevas realidades; es verdad que si se piensa una

realidad nueva el discurso no puede ser imitativo sino original. Pero estas tres consideraciones secundarias y tocan aspectos accidentales del discurso filosófico de liberación. Muy por el contrario, el origen de la filosofía de la liberación es la realidad misma latinoamericana, la realidad de la opresión, la realidad de la praxis como actualidad del hombre en su mundo estructurado práctico-productivamente — tal como vengo exponiéndolo en mi **Filosofía de la producción**. Dicho punto de partida, sin embargo, no es cualquier praxis. Puede haber praxis de dominación y praxis de dominado. Praxis pasiva del oprimido y praxis liberadora del dominado. Puede haber, abstráctamente, praxis de clase, o, concretamente, praxis **popular** (categoría central que no puede confundirse con la abstracción de los dogmáticos ni con la ambigüedad de los populistas). La praxis popular latinoamericana liberadora, revolucionaria, es **de la realidad lo más real** y el punto de arranque focal de una filosofía de la liberación entre nosotros. Bienos lo decía el amigo Augusto Salazar Bondy — desaparecido infelizmente en su juventud intelectual en 1974. No es que la filosofía (como teoría abstracta althusseriana) se relacione extrínsecamente al nivel práctico (como ideología no científica), sino, por el contrario, la **producción** (términos) emerge, és constituida intrínsecamente, coadyuva, retroalimenta a la praxis concreta. La filosofía de la liberación nació en coyuntura de luchas populares que nos exigieron “aclaraciones” teóricas; acompañó prácticamente los procesos populares (expusimos nuestros temas de manera concreta a barriadas, organizaciones juveniles, partidos, mítines, indígenas, etc.); fuimos exigidos a descubrir nuevos temas y a internarnos en lo desconocido. Por ello caímos en errores (en parte rectificadlos posteriormente al ver la equivocidad de categorías que pudieron fundar praxis contradictorias; pero fue la contradicción de las praxis la que nos mostrará la equivocidad de las categorías y no los libros ni los filósofos), y por ello hemos podido corregirlos. Las filosofías idealistas, irreales, neutras no caen en errores; sólo imitan la verdad prestada; son irrelevantes, no pueden rectificarse (y aunque hablen de “falseabilidad” popperiana no pueden ser falseadas).

Una filosofía de la liberación parte de la praxis en situación concreta. En la praxis de liberación política (como en los 70s en el Cono Sur o como hoy en Centroamérica, en especial en Nicaragua triunfante o El Salvador revolucionario) los problemas son distintos que en la praxis de la liberación de la mujer (opresión machista que en el Tercer Mundo es sobredeterminada por la dominación de clase y de nación periférica). Hay por ello capítulos diversos.

En este sentido una filosofía desinteresada es imposible, y los que se creen desinteresados están justificando con su pensamiento al sistema dominador, sea político, machista, pedagógico o fetichista.

3. Discurso filosófico y lenguaje popular

? No permanece la Filosofía de la liberación en la prisión de un lenguaje inauténtico, incomprensible para el pueblo mismo ?

? No habría que liberarla a ella misma de la palabraria de la filosofía académica ?

La filosofía de la liberación pretende ser filosofía; filosofía técnica, precisa, científica (si ésto incluye igualmente la dialéctica y la sabiduría). Por ello no puede evadirse de un lenguaje que como tal no puede ser entendido no solo por el pueblo oprimido mismo, sino que ni siquiera puede ser precisamente interpretado por el no iniciado en el pensar filosófico estricto.

Si traba entonces de una "política del lenguaje". Es necesario como en una catarata por etapas expresar un pensar preciso en un nivel técnico y abstracto; para pasar después a otros niveles del lenguaje, siempre precisos, pero más concretos. Tenemos larga experiencia personal de expresar los grandes temas de la Filosofía de la liberación al nivel popular, sindical, juvenil, radial, televisivo. Aún hemos podido expresar nuestro pensar ante grupos de indígenas mayas en Chiapas, y la comprensión es cabal. En este último caso, para hacer comprender la existencia de un sistema **como totalidad** dentro del que nos encontramos pero del que sólo detectamos algunos aspectos más cercanos a la vida cotidiana, se usó ante los indígenas el caso de Jonás: estando en el estómago (el nivel óptico cotidiano) no podía saber que se encontraba en una ballena (la totalidad del sistema que lo oprimía). Se trataba así de **pasar** (momento dialéctico) de la totalidad del estómago donde estábamos, a la totalidad de la ballena (la formación social de toda la nación u aún del capitalismo mundial). No se puede pretender un lenguaje omniexplicativo, porque se caería en una utópica posición de un inmediatismo al fin ambiguo. Sin embargo, la expresión popular no debe dejar de ser precisa, pero puede serlo, al mismo tiempo que pedagógica e interpretable, en la medida que haya sido filosóficamente precisada antes. Esta es la función de clarificación **estratégica** que cumple la filosofía en los procesos concretos e históricos de liberación.

En este sentido estoy de acuerdo que la filosofía debe liberarse del ropaje innecesario de la filosofía académica, y como escribía Raimundo Panikkar ("A Philosophy of liberation", en **Cross Currents**, XXX, 4 (1980 — 1981), p. 455): "la primera tarea de la Filosofía de la liberación es liberarse ella misma". Lo único es que la filosofía no se libera del academicismo, de la autenticidad proponiéndose esta liberación secundaria como finalidad, sino luchando para **servir** concretamente a un pueblo a liberarse.

Es en la cotidianidad de la lucha, en el "codo a codo", que el filósofo — sin advertirlo siquiera y sin habérselo propuesto — se va liberando de los modos dominadores del filosofar.

La filosofía adquiere un **paghos** más **propretéico**, exhortativo; es una palabra también dirigida a la conversión, al compromiso, a la praxis de liberación misma. Es que la Filosofía de la liberación es imposible si no se da el paso práctico de entregar la vida por el otro, por el oprimido, por el pueblo. Desde este compromiso se abre un nuevo horizonte de objetualidad (nuevos objetos pueden ser pensados de nueva forma para nuevos fines).

4. Filosofía y aparatos antihegemónicos

Procedes de Argentina pero trabajas en México, ¿ cuál fue la causa del transplante, en qué sentido pudo esto modificar tu vida y tu trabajo ? — me pregunta García —.

Pareciera que la filosofía tiene alguna relación con el exilio, la persecución y la cárcel. No en vano Aristóteles abandonó primero la Academia camino hacia Assos — expulsado por el aristócrata Espeusipo, siendo el mismo un provinciano sin influencias —, para posteriormente por el nacionalismo de Demóstenes morir exiliado en Eubea. Hubo filósofos esclavos en el Imperio romano como signo de la dominación que pesaba sobre su patria de origen. Boecio escribió su famosa obra en la cárcel. Fichte primero y después Hegel fueron expulsados de Jena por sus posiciones políticas favorables a la revolución francesa. Tantos posthegelianos, comenzando por Marx, nunca pudieron ser profesores y aún abandonaron su patria por articular su pensamiento con la clase emergente pero todavía dominada. El mismo Husserl fue expulsado de Freiburg por los nazis, por lo que exclamaba en su *Die Krisis des europaeischen Menschentums* en 1933: “Las naciones europeas están enfermas, Europa misma, según se dice, está en una crisis”. Algo antes, en la persecución del fascismo, última carta del capitalismo nacional europeo, Gramsci había comenzado en 1929 su primer *Quaderno*: “Esperienze della vita in carcere” — escribía. Por ello, el 2 de octubre de 1973 por la noche, cuando explotó una bomba, un atentado, en mi casa de Mendoza, no pude sustraerme a la reflexión que toda filosofía crítica debe ser perseguida, más cuando pretende — como pretendíamos — organizar un aparato hegemónico ideológico-filosófico como era la Facultad de Filosofía en mi ciudad natal. La persecución, la muerte de algunos — como Mauricio López mi maestro en introducción a la filosofía —, era el efecto de la praxis de dominación que no permite aparatos antihegemónicos (que pueden tornarse hegemónicos). La destrucción física es necesaria por parte de la dominación.

En el exilio, la primera experiencia, es el descubrimiento del “nivel” nacional del discurso filosófico. En América Latina, cada país, tiene un discurso propio: autores en los que se inspiran y critican, una historia distinta, una lucha particular.

Muchos años necesité en México para tomar el “pulso” al discurso filosófico del país hermano. Pero esto, siendo en sí gran dificultad, es

enorme riqueza. Es una nueva etapa en mi vida, en mi pensamiento. El pensar se hizo más latinoamericano; alcanzó los límites mismos del Tercer Mundo; crece, se modifica, se hace más realista en la “punta del proceso histórico” — incluye igualmente la realidad cubana, nicaraguense, centroamericana —. Tenemos conciencia que todavía, como Aristóteles — valga sólo la comparación sin medir las diferencias y grandeza —, no hemos regresado a Atenas. Vamos tomando conciencia de la “helenidad”, es decir, de la latinoamericanidad oprimida y en liberación.

5. Filosofía de la Liberación y Marx

? Pretende la Filosofía de la Liberación ser una alternativa al pensamiento de Marx ?

En su origen argentino, y por influencias del **populismo** peronista, la cuestión de Marx fue mal planteada por la generación de filósofos de la liberación. Esto nos valió merecidas críticas.

Algunos, que terminaron por volcarse a la derecha y otros a permanecer en el populismo, colocaban a la Filosofía de la Liberación como alternativa al pensamiento de Marx. Debo confesar que lo conocíamos mal; no la habíamos trabajado como a otros pensadores — exceptuando quizá Osvaldo Ardiles que había profundizado la Escuela de Frankfurt —. Al comenzar en México la lectura atenta de Marx, en sus textos originales en alemán, tanto en el **MEW** como en el **MEGA** (cuando era necesario, y tal fue el caso de los **Cuadernos de París**, o aún los anteriores de Kreuznach y otros), en especial los Grundrisse y los recientes **Manuscritos del 61-63**, comenzó a revelárase un pensamiento fino, preciso, deslumbrante. Todo lo contrario de un materialismo objetivista, economicista. Marx levanta siempre al sujeto, al “hombre que trabaja”, al “trabajo vivo” ante sus obras, sus productos, ante la acumulación de su vida en el capital. No se trata de un humanismo a lo Calves, ni tampoco la simplificación de Althusser. Se trata de un Marx que levanta a la persona — **Person** es usada desde los **Manuscritos del 44** hasta **El Capital** — colo lo que mide el valor de todo producto. La relación persona-persona o relación práctica, **ética**, se encuentra a la base de toda su reflexión económica. Su materialismo no es cosmológico y ontológico — como en el dogmatismo a lo Konstantinov — sino productivo: el **sujeto de trabajo constituye a la naturaleza como materia**. La “materia” es un momento constituido por el sujeto productor.

He podido, igualmente, descubrir en Marx algunas de las intuiciones fundamentales de la filosofía de la liberación. Tales como el concepto o categoría de “exterioridad”. En los **Manuscritos del 44** escribía: “La Economía Política no conoce al trabajador que no trabaja, al hombre de trabajo, en la medida en que se encuentra **fuera** (ausser) de esta relación laboral... Son fantasmas que quedan fuera de su reino... (Por ello) el hombre de trabajo puede diariamente precipitarse de su plena **nada** en la

nada absoluta, en su inexistencia social que es su real inexistencia" (MEW, EB I, 523 – 525).

Sin embargo, la filosofía de la liberación no sólo incluye un discurso sobre la política y la economía política, sino igualmente sobre la erótica (y aquí Freud nos aporta un mundo categorial insustituible, dentro de cuyo ámbito Marx nada puede agregar), la pedagógica, la cuestión del absoluto, el metalenguaje de la lógica, etc... — La filosofía de la liberación es un discurso crítico articulado a la praxis de liberación. En ciertos casos, ciertos marxismos **dogmáticos** se articulan a praxis burocráticas de estabilización y deja de ser, fácticamente, filosofía de liberación — hasta puede constituirse en filosofía de la dominación —.

6. Momento analéctico del método dialéctico

? Qué actualidad sigue teniendo la cuestión del método analéctico — me pregunta Z. Kourím? "La filosofía de la liberación de E. Dussel no deja de ser una ideología acrítica, basada en presupuestos y postulados ocultos" — nos acusaba L. van Acker en **art. cit., p. 260** —.

Desearía indicar la génesis de la cuestión de la analéctica.

Cuando en 1970 advertimos la importancia de la filosofía de la liberación, desde las posiciones — por ejemplo — de la Escuela de Frankfurt, descubrimos bien pronto que nos separaba un abismo de las problemáticas más radicales del pensamiento crítico o **radical** europeo y norteamericano. Poco a poco pudimos ver que se trataba de una cuestión metafísica de fondo que redefinía totalmente el "punto de partida". El marxismo ortodoxo, la misma Escuela de Frankfurt, Ernst Bloch, y hasta el Sartre de la **Crítica de la razón dialéctica**, usaban un método dialéctico, pero una dialéctica negativa, ontológica, al fin afirmaban al sistema, aunque fuera en su potencialidad futura, utópica, la mismidad como en potencia en relación a lo que estaba ya dado en acto.

"Lo mismo" (**tó autó**, que tanto habíamos trabajado en nuestra **Ética**) venía a subrepticamente imponerse de nuevo en nombre de la crítica, la revolución, etc. —

La ontología, el **lógos** sobre el ser, el pensar de la totalidad, la filosofía que comprende al sistema en su fundamento, en su identidad, en el origen de la diferencia, dicha ontología puede moverse al fin de lo mismo hacia lo mismo, y, en casos más críticos, por negación de la negación. Pero lo negado en el sistema es negado desde el **mismo** fundamento del sistema. Y por ello la mera negación de lo negado no puede aportar **novedad** real. Los sandinistas no arriesgaban su vida en Nicaragua para negar lo que el somocismo — capitalismo dependiente nicaraguense — había oprimido. Se levantaban revolucionariamente, ante todo y principalmente, para afirmar al hombre nicaraguense, al pueblo **histórico** de esa

nación centroamericana, que tenía y tiene demasiadas prácticas, valores, recuerdos, vida... fuera (*ausser*), más allá (en griego: *anó, aná*) — del *ordem* somocistas. Como indicaba Marx en los **Manuscritos del 44**, “fuera” del sistema, fuera del ser, “más allá” de la identidad, existía la actualidad de una vida nicaragüense no incluida porque despreciada, nada para el somocismo, para el capitalismo. Un trabajador que no trabaja, más allá de la actualidad del asalariado, es **nada** para la valorización del capital. Y bien, **más allá** del horizonte del sistema la realidad se afirma, bulle, se alegra, experimenta, recuerda, hace historia que irrumpirá un día en las historias contadas.

La negación de la negación, la negación de la opresión somocista es posible desde la afirmación de la exterioridad vivida, real, concreta. No como exterioridad soñada por una fantasía a lo **Eros y civilización** marcusiana. Exterioridad real en la praxis cotidiana de un pueblo que no ha sido incluido en el sistema por despreciado, ignorado, **nada**. La **nada** como la libertad del Otro (ámbito de incondicionalidad para el sistema); **nada** para el Ser y el Fundamento del sistema como realidad del Otro. Es decir, la Realidad más allá del Ser indica la cuestión del **momento analéctico del método dialéctico**.

Recuerdo la ardua discusión de 1978 en Tegucigalpa; entre los que participaban estaban Franz Hinkelammert (su “trascendencia interna” es mi “exterioridad” analéctica), Nuñez Tenorio, Luis E. Orozco, Alberto Parisi, etc. — Allí pudo verse que la dialéctica puramente negativa, que tiene por último horizonte la totalidad (como realidad y categoría) y por ello la negación de la negación como motor dialéctico al fin caía en tautología. Por el contrario, si el motor del proceso dialéctico (que es un **pasar** de una totalidad dada a otra totalidad que la comprende, fundamenta y explica) es la afirmación de la exterioridad, puede negarse la negación **desde** dicha afirmación.

El asalariado no se rebela contra el regimen capitalista por el solo hecho de tomar conciencia que su trabajo valoriza el capital; el pueblo nicaragüense no se levanta contra Somoza sólo porque tenga conciencia de la opresión que sufre. Si toma conciencia que su trabajo se acumula como capital es porque antes tiene experiencia de un trabajo que puede consumir para aumentar su vida propia. Desde la afirmación de su vida reproducida por un trabajo que produce para el consumo del sujeto de trabajo es que el trabajador alienado puede tomar conciencia de su estado de negatividad y negarla por lo tanto. Es porque el pueblo nicaragüense tenía espacios de libertad, dignidad, historia de sus relatos de liberación, música, lengua, economía de autosubsistencia, etc. — no hechos de conciencia sino hechos productivos, económicos, políticos esencialmente —, es porque en dicha exterioridad se había experimentado como libre que podía descubrir la relación práctica con el somocismo como opresión. La revolución sandinista

ta no es sólo negación de lo que el capitalismo dependiente había negado en ellos; es ante todo afirmación de la exterioridad nicaragüense, su especificidad histórica, su originalidad — que el **pueblo** portaba como sujeto histórico de una formación social que transita por sucesivas posiciones económicas políticas —, el proceso revolucionario, la praxis de liberación con la que se articula una filosofía crítica concreta es posible.

En la primera edición de nuestra **Filosofía de la liberación** — Eiccol, México, 1977 — habíamos hablado todavía, al igual que en la **Ética**, de un “método” analéctico. Se quería subrayar el hecho de que el método comienza por la afirmación de la exterioridad, del más allá del Ser del sistema, del Otro, del pobre, del oprimido. El escuchar su voz — “ante la cual hay que saber guardar silencio”, cuestión que no puede tratar Wittgenstein — era el arranque inicial, **meta-físico** (aquí “metá” en griego, significa **más allá**: más-allá-de-la- ontología o del horizonte ontológico del Ser del sistema vigente).

En la segunda edición (USTA, Bogotá, 1980) cambiamos la palabra “método” analéctico por “momento” analéctico. Ahora, con mayor precisión pero sin variar el fondo, la afirmación de la exterioridad es un **momento**, el primero y originario, de una dialéctica no negativa sólo, sino positiva. El método dialéctico **afirma** primero la exterioridad, **desde ella** niega la negación, y emprende hacia el pasaje de la totalidad dada a la totalidad futura. Pero la totalidad futura ahora es **nueva**; era imposible para la antigua totalidad. El Otro, la exterioridad, vino a fecundar análogicamente a la totalidad opresora y constituyó una **nueva** totalidad (utopía imposible para la antigua totalidad) con momentos nunca incluidos en el antiguo sistema (analécticos) y con otros incluidos en él. En algo “semejante” (la continuidad con el pasado) en algo “distinto” (lo nuevo analéctico) el nuevo sistema histórico no es unívoco): el totalitarismo de la mismidad ha sido superado.

De la misma manera, cuestiones como revelación, epifanía, alteridad, y otras palabras que están llenas de sentido primario no-filosófico llevan a muchos a hacerme la acusación que en verdad estoy camuflando tras un lenguaje aparentemente filosófico opciones ideológicas previas. Debo indicar que tengo conciencia que la cuestión de la exterioridad, del más allá de la realidad con respecto al ser, la alteridad de la metafísica con respecto a la ontología, la implantación ética de la ontología, etc., parecieran traídas de un mundo ideológico no-filosófico. Sin embargo, lo que acontece es que muchos críticos no han estudiado el pensamiento de pensadores tales como Rosenzweig, Blondel, Buber, Zubiri, Levinas, etc., dentro de cuya corriente podrían entender lo que yo planteo. Claro que lo que ellos indicaban en el “centro” nosotros lo mundializamos desde la “periferia”, y lo que a veces en ellos eran casi inocentes distinciones devienen brutales juicios en nuestra pluma. Pero no tenemos culpa que nos haya

tocado vivir un espacio geopolítico reprimido hasta el genocidio como en Guatemala hoy en 1982, o situaciones de tanta injusticia como la que sufre Latinoamérica a fines del siglo XX.

La imputación de ocultamiento ideológico de muchos momentos de nuestro discurso habría que tratarlo uno por uno, pero, y de todas maneras, es demasiado sabido que todo discurso filosófico, porque no es "puro" absolutamente, tiene siempre una contaminación ideológica. Claro es que, frecuentemente, los que hacen esa imputación a otros no miran la "viga en su propio ojo".

*

Dados biográficos do autor

Enrique Dussel, nacido en La Paz, Mendoza, Argentina, el 24 de diciembre de 1934, licenciado en Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina, 1957), doctor en Filosofía en la Universidad Central de Madrid (España, 1959), con experiencia de trabajo manual y obrero en Israel (1959 – 1961) licenciado en ciencias de la religión (París, 1965), doctor en historia en La Sorbonne (Paris, 1967), doctor **honoris causa** por la Universidad de Freiburg (Suiza, 1981).

Exilado desde 1975 en México, luego de haber sido objeto de un atentado de bomba que destruyó parte de su casa el 2 de octubre de 1973 en Mendoza, Argentina, cuando era profesor de Ética en la Universidad Nacional de Cuyo. Hoy imparte la misma cátedra en la Universidad Autónoma Nacional de México, y en Centro de Estudios Latinoamericanos de la misma Universidad. Es presidente de CEHILA, comisión de estudios de historia latinoamericana.

Organiza para el próximo futuro un diálogo entre filósofos del Tercer Mundo.

Sus libros filosóficos más importantes son:

Para una destrucción de la Historia de la ética, Ser y tiempo, Mendoza, 1970;

El humanismo semita, EUDEBA, Buenos Aires, 1969;

El dualismo en la antropología de la Cristiandad, Guadalupe, Buenos Aires, 1974;

América Latina, dependencia y liberación, Garcia Cambeiro, Buenos Aires, 1974;

Método para una filosofía de la liberación, Sigüeme, Salamanca, 1974;

Para una ética de la liberación latinoamericana, t. I – II, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973. El tomo III aparece en Edicol, México, 1977. Los tomos IV y V aparecen en USTA, Bogotá, 1980 – 1981.

Praxis latino-americana y filosofía de la liberación (artículos del último decenio, a aparecer en Editorial Nueva América, Bogotá, 1982).

Filosofía de la producción (a aparecer en la Universidad de Zulia, Maracaibo, 1983).

Filosofía de la liberación, Edicol, México, 1977; segunda edición corregida, USTA, Bogotá, 1980 (**).

Introducción a una filosofía de la liberación, Nueva América, Bogotá, 1979; Editorial Extemporaneos, México, 1979.

Introducción y comentarios a **Escritos tecnológicos de Marx (1850)** (en preparación).

(*) Aparecerá próximamente una traducción portuguesa en Ediciones Loyola de São Paulo.

(**) De esta obra aparecerá próximamente una edición inglesa en New York y otra portuguesa en São Paulo.

FILOSOFIA LATINO-AMERICANA: IMITAÇÃO E AUTENTICIDADE

“Um americano tem que percorrer um longo caminho para chegar até a filosofia; quer dizer, até a necessidade irreduzível da filosofia; a seguir tem que empreender um segundo trajeto, rumo à sua perspectiva pessoal e insubstituível.”

(Marias).

José Dettoni

Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

INTRODUÇÃO

Aceita a proposta do destacado pensador espanhol Julián MARIAS, como roteiro de nossas reflexões, dividiremos o trabalho em dois passos, buscando explorar a riqueza de sua sugestão. Não nos omitiremos, por outro lado, de tecer-lhe as críticas que acharmos devidas à sua visão de nosso labor filosofante. Trataremos primeiro do longo caminho a ser percorrido, e, em segundo lugar, do problema da autenticidade.

1. O LONGO CAMINHO

1.1. O Caminho é Longo — Se sabemos que “pensar dói” e se admitirmos que é mais fácil não pensar do que pensar, além de ser o longo caminho do filosofar, é também doloroso e difícil. Longo, porque vai desde a consciência infantil de um povo ágrafo, até a consciência adulta de um povo evoluído; longo, porque vai do mito imaginoso, passando pela estrada da dúvida, até chegar à reflexão crítica radical. Longo, porque a humanidade e o próprio gênio grego levou séculos para chegar lá.

1.2. É necessário percorrê-lo — Se o americano quiser chegar à filosofia, é imprescindível que percorra esta estrada, por mais longa (e penosa) que seja. Se não quiser ficar a meio do caminho, é mister que ande, sem desfalecer, em busca da reflexão; que não perca mais tempo nos remansos da imaginação, ou com o grandioso de sua natureza e de seu espaço.

A infância, despreocupada e dependente, inconsciente e distraída do americano, deve ser deixada, em busca da consciência e da reflexão sobre o real circundante e transcendente.

1.3. A América ainda não o percorreu — Dizer que temos de “percorrer um longo caminho”, é pressupor que ainda não o percorremos. Permitimo-nos discordar de Julian Marias, porque, a bem da verdade, se, ao longo desses nossos quatro séculos e meio de história, não demos ainda largos passos no labor filosófico e na pesquisa profunda, sem dúvida, como refere Escobar¹, mais de oitocentas obras e cento e cinquenta autores não podem ser esquecidos nem minimizados.

Se os europeus não nos conhecem ou não nos levam em conta, isso não deve significar, para nós, que não demos nenhum passo no árduo caminho do filosofar.

Nossa história da filosofia é mais mimetismo do que iniciativa, mais importação do que criação. Estamos ainda, no dizer de Mendoza² “sob o signo do natural e do prodigioso”. Mas daí a não termos feito, há boa diferença.

1.4. Ao final do longo caminho está a filosofia — O ilustre discípulo de Ortega nos sugere que, se agüentarmos o longo caminho a ser percorrido, do mito à razão, ao final encontraremos a “filosofia”; chegaremos a ser filósofos; deparar-nos-emos com o irredutível, com o nível filosófico, com a altura da filosofia, com o que merece este nome. Será a recompensa do longo caminho.

Quem sofreu para subir a íngreme montanha, chegará ao seu topo, além do qual não há mais alturas. Mas...

1.5. Que filosofia é essa? Será a greco-européia? Será que, por ser milenar, tendo amadurecido ao longo de tantos séculos, e influenciado o mundo romano, servido de suporte esquemático do Agostinismo, do Tomismo e tantos outros ismos da Civilização Ocidental, será que, por isso, é a única que merece o nome de Filosofia propriamente dita? Será a única, a absoluta, a universal? Terá esgotado o limite do filosofar? Será que nossa mãe Grécia e nossa mãe Europa pensaram tudo ao extremo, esgotaram os horizontes da razão e da reflexão?

Se a filosofia é, por natureza, aberta, (e quem o negará?) como e por que colocar uma dada filosofia como padrão exclusivo?

Será que o pensamento americano, para adquirir faro de filosofia, precisa padronizar-se ao molde grego, ao europeu, à “filosofia perene”, inúmeros autores americanos e europeus querem supor?

1.6. Quem já percorreu este caminho? Os europeus? Sem dúvida os europeus percorreram o caminho da filosofia. A filosofia que mais influenciou o “Mundo” nos últimos milênios. A filosofia que mais progresso trouxe e mais fracassos também, já que tanto a ideologia capitalista quanto a comunista são filhas da filosofia européia e mães das maiores catástrofes contemporâneas.

Mas será que percorreram “o” caminho “da” filosofia ou de “uma” filosofia ? Será que percorreram o caminho ou “um” caminho ?

Ficamos com a segunda alternativa, já que, como vimos acima, a filosofia é aberta e não fechada a um tempo, a um lugar, a uma época, e uma problemática.

1.7. E nós estamos no começo do longo caminho ou ainda não sabemos qual é ?

Sem querermos extrapolar quanto ao verdadeiro pensamento do filósofo em epígrafe, parece-nos sugerir que ainda nem sabemos qual o caminho a seguir, do contrário, não no-lo diria ele.

Que a filosofia vá às raízes, vá ao irredutível, creio que os americanos o sabemos.

Mas, em parte, em boa parte, Marias tem razão, porque, se soubéssemos de fato, em vez de perdermos tanto tempo em imitar os europeus, em pedir-lhes conselhos, em importar enlatada sua filosofia, usaríamos mais a nossa cabeça, mais a razão do que a memória, mais a reflexão do que a imitação.

Dado, porém, o fato de nosso quase total cerceamento teórico-prático, condicionado pelo quadro sufocante da dependência sócio-político e cultural em relação à América do Norte e Europa, é oportuno ouvirmos o que nos pergunta Jara³, referindo-se a esse contexto:

“Quem pensa ? ... quem está em condições de pensar... quem pensa, desde donde, como porque e para que (ou para quem) pensa ? ”

Não queremos citar nomes aqui, porque, se o fizéssemos, a lista seria muito longa, mas apesar do nosso começo, temos figuras que, mesmo não tendo conseguido a envergadura de um Tomás, de um Hegel, de um Kant ou de um Heidegger, teriam melhor apreço entre os europeus (e entre nós também) se europeus fossem.

1.8. O final do caminho: a arena comum do irredutível — Com todo o acerto, alude Marias ao irredutível da filosofia. Poderíamos completar e completamos: a filosofia do irredutível. O irredutível, o perfeito, o “inultrapassável”, não foi conquistado pela filosofia. Se já o tivesse conquistado, ela não teria mais razão de existir.

Ao falarmos do irredutível da filosofia e a filosofia do irredutível, encontramos-nos no campo específico do filosofar.

Aconselha-nos, indiretamente, o filósofo, que nos serve de guia e motivo dessas reflexões, a que não nos detenhamos a meio do caminho, como muitos de nós americanos fazemos e fizemos, a filosofar sobre o particular, sobre o detalhe, o concreto, o específico, sem antes alcançarmos as alturas do geral, do universal.

Como podemos efetivamente penetrar no específico do homem americano, sem penetrar no específico da natureza humana? Como entender o cosmos americano, para usarmos a linguagem de Caturelli⁴, sem entendermos o cosmos?

Como entendermos o tempo e o espaço americanos, sem entendermos o tempo e o espaço?

A própria Ciência Moderna, que tanto preza o particular, o singular, dele nada poderá falar, sem antes subir ao horizonte da universalidade.

Os gregos em particular, e os europeus em geral, ainda hoje projetam luz sobre a Civilização Ocidental e os seus frutos, a Ciência e a Tecnologia Contemporânea determinam o "modus vivendi" do mundo inteiro hoje, e quiçá, amanhã, porque souberam não parar no caminho, distraídos pelas cores do particular, ou pela forma do concreto, mas subir até o mais alto da especulação universalizante.

Se nós quisermos de fato merecer o nome de filósofos, não podemos deixar por menos. Temos que tender para o irreduzível, perseguir-lo, paciente e tenazmente.

A isso nos convida o epigrafado pensador ibérico.

2. A AUTENTICIDADE

2.1. A dependência como não-ser-americano-filosófico — Se a dependência de nossa América em relação à Europa e à América do Norte é grande, na política, na economia e na cultura, como um todo (e isso nos asfixia), é no campo filosófico que se caracteriza como expressão de não-ser-americano.

Enquanto não formos capazes de pensar com nossas cabeças, não somos, como filósofos. O nosso ser filósofo não existe. Dependência filosófica não só caracteriza inexistência de filosofia, como atraso filosófico.

Importar filosofia é chegar aqui de mãos (ou de cabeças) vazias. A importação, a imitação e a repetição, se relativamente toleráveis no campo das coisas e da tecnologia, em filosofia são absolutamente intoleráveis.

É neste sentido que está com a razão Gomes⁵ ao nos alertar sobre a falta de filosofia nossa, apesar de haver "filosofia entre nós", a mera "razão ornamental" e "razão afirmativa".

A tomada de consciência dessa dependência, como nos lembra Lea⁶ e insiste Jara⁷, é o melhor ponto de partida para o segundo trajeto proposto por Julian Marias.

2.2. A Independência como não-ser-americano — A faca de dois gumes corta em ambas direções. Esta faca perigosa, que corta nossa missão filosófica e a líquida, tem o gume da dependência, acima analisado e tão acerbamente criticado por tantos pensadores americanos, como, entre outros, Gomes⁸, Caturelli⁹, Quesada¹⁰ Cárdenas¹¹, e o gume da independência.

Para fugir da dependência, buscar uma independência absoluta é absurdo e anti-histórico. Muitos autores, em nome da História e da historicidade, advogam essa independência absoluta, mal percebendo que a simples noção de história implica um passado.

A filosofia americana, para ser autêntica, precisa ter raízes, precisa não negar as raízes. Para continuar sendo, para não perder o seu ser, precisa estar ligada ao seu passado, (que obviamente é europeu).

A independência absoluta e nervosa é buscada pelo adolescente; mas isto só mostra que ele é adolescente. Logo perceber seu equívoco, e mudar, se quiser evitar o fracasso.

2.3. Autenticidade americana — Se nós “somos nós e a nossa circunstância” como ensina Ortega, nós somos só nós (e não os outros) e nossa circunstância é só nossa (e não dos outros). O nosso cosmos é só nosso. É caracteristicamente nosso. Assim como os europeus pensaram e pensam sua realidade, nós podemos e devemos pensar a nossa. Mas pensá-la ao nosso modo, ao nosso estilo. Um americano é um americano; um pensamento americano é um pensamento americano, pensado por americanos.

Não somos europeus, não somos indígenas, não somos africanos. Somos a simbiose de tudo isso. Somos mais do que isso e menos do que isso; somos americanos.

Perdoamos a Hegel sua falha (pouco perdoável) em nos não contemplar na sua visão de História¹². Perdoamos o não nos ter conhecido adequadamente, mas de modo algum com ele concordamos.

E a Keyserling¹³, que nos viu como mera “levedura da criação, coisa cega e obtusa”, também perdoamos sua visão unilateral.

Agradecemos a Ortega¹⁴, sua interpretação mais otimista, mais que sejamos só esperança, não nos basta. Esperança de quem e para quem ? Somos “nós”. Nós “somos”. Adultos e não mais crianças. Nós já nos vemos no contexto das noções e do pensamento, apesar de Hegel, Keyserling, Ortega e outros mais.

Nós somos maduros. Somos jovens. Se isso significa termos pouca experiência, significa também grande perspectiva pela frente.

Como diz Mendoza¹⁵, “a América Latina é um fato novo: nem ibérica, nem européia, nem autenticamente nativa, mas uma integração dinâmica de todos esses fatores”.

E ainda, no dizer de Marcondes César¹⁶, "A América desperta como consciência e isto quer dizer: aprende a conhecer a si mesma, não na superfície de sua especificidade, mas na radicalidade humana de sua experiência".

2.4. A Interdependência como ser transamericano — O americanismo como visão fechada, independente, é inaceitável, dada a própria natureza aberta da filosofia. Uma visão continentalista de filosofia, é, no mínimo, retrógrada. Interdependente e criadora deve ser a tarefa do filósofo, tanto americano quanto de qualquer parte do mundo.

Deve o americano transcender seus horizontes para se enriquecer e enriquecer os outros. Filosoficamente ser americano é ser transamericano. É ir além de suas fronteiras. É colaborar com o pensamento mundial. É ser aberto para além dos horizontes continentais.

2.5. O Diálogo filosófico — Na sua circunstância, o homem é rico e pobre a um tempo. É enriquecido pela sua circunstância, mas também é cercado e limitado por ela. Se, pois, ele se abrir, em atitude dialogal com os outros homens, cujas circunstâncias são outras, o enriquecimento será mútuo.

Fazemos nossas as palavras de "Marcondes César"¹⁷, quando diz, referindo-se às relações Europa-América Latina: "Cabe à Europa recuperar a dimensão emotiva, que se faz anunciar no pensamento americano; cabe à América Latina elevar-se ao plano racional, incorporando a originalidade de sua experiência vivida ao patrimônio do pensamento ocidental".

Pelos caminhos das "idéias claras e distantes" e pelas sendas do "racional é real e o real é racional", não terá a Europa perdido de vista a dimensão estética e misterial da vida humana? E não estará a América Latina ainda por demais embevecida nas ondas da emoção do fantástico-mítico Novo Mundo?

Entrecruzarem-se as taças da razão européia e da emoção latino-americana só fará bem a ambas e ao mundo.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

(1) CARDENAS, O., "América Latina e a Filosofia Existencial", in Revista Brasileira de Filosofia, 1960 — pág. 524.

(2) CATURELLI, A., "América Bifronte", Edit. Troquel, B. Aires, p. 67.

(3) CATURELLI, A., opus cit.

(4) *Ib.*, opus cit. p. 31.

(5) *Ib.*, p. 38.

(6) *Ib.*, p. 34.

(7) ESCOBAR, R., "A Utopia Como Constante Filosófica na América, in Atas do IX-Congresso Interamericano de Filosofia, Caracas, 1979.

(8) GOMES, R., "Crítica da Razão Tupiniquim", Ed. Movimento, Porto Alegre, 1979, p. 104.

- (9) *Ib.*, opus cit.
- (10) JARA, J., "O Lugar Histórico do Pensar Latino-americano", in *Revista Brasileira de Filosofia*, 1960.
- (11) *Ibid.*, opus cit., p. 217 – 218.
- (12) JEA, L., "História das Idéias na América Hispânica", in *Revista Brasileira de Filosofia*, 1960.
- (13) MARCONDES, Cesar C., "Vicente Ferreira da Silva, Trajetória Intelectual e Contribuição Filosófica", tese de Livre-Docência, – Campinas, 1980, p. 94.
- (14) *Ib.*, p. 91.
- (15) MENDOZA, A., "A América diante da Filosofia", in *Revista Brasileira de Filosofia*, 1960.
- (16) *Ib.*, opus cit., p. 531.
- (17) QUESADA, M., "Possibilidades e Limites de Uma Filosofia Latino-Americana", in *Atas IX-Congresso Interamericano de Filosofia – Caracas*, 1979, p. .

AMÉRICA LATINA: CRISE DE VALORES — UMA ABORDAGEM INTERDISCIPLINAR

Constança Marcondes Cesar

Homenagem a Fritz — Joachin von Rintelen, a coletânea de estudos* sobre problemas axiológicos teve como ponto de partida a filosofia dos valores do pensador alemão e, especialmente, o opúsculo intitulado "Filosofia do Espírito Vivo na Crise de nosso Tempo".

Sob a coordenação de Jesus González López, doutor por Louvain, ex-vice-reitor da Universidade do Norte, no Chile, e professor-pesquisador da Pontifícia Universidade Católica do Equador, oito professores: Lorenzo Penã Gonzalo (doutor em Filosofia por Liège); Ruben Jesus Díaz Peralta (bacharel em Teologia); Federico Gonzalo Yopez Arboleda (licenciado em Filosofia); José Antonio Sojo Galiotti (licenciado em Filosofia e Teologia); Maria Eugenia Moscoso Serrano (doutora em Psicologia pela PUC do Equador); Heinrich Beck (doutor em Filosofia e professor-visitante da PUC do Equador); Julio Terán Dutari (doutor em Filosofia pela PUC do Equador e pela Universidade do Estado da Baviera, vice-reitor da PUC do Equador — elaboraram uma investigação interdisciplinar, enfocando o tema em sua configuração latino-americana.

Os estudos estão divididos em duas partes: na primeira, González López apresenta as teses centrais da filosofia de von Rintelen, bem como a tradução, levada a efeito por Federico Yépez, do texto do filósofo alemão: **Filosofia do Espírito Vivo na Crise de Nosso Tempo**.

González López principia seu estudo sobre o autor em pauta, situando-o como um filósofo dos valores, um pensador de renome, conferencista em inúmeros países, defensor da objetividade dos valores e da busca do sentido da vida, de um humanismo total, que encare o homem como espírito vivo, pessoa.

A filosofia do espírito de von Rintelen está orientada em direção a uma teoria dos valores, que busca os valores espirituais e supratemporais, como o objetivo da vida humana, que cabe à filosofia explicitar.

O texto do pensador alemão, também publicado no mesmo livro, conforme já assinalamos, mostra, de modo aprofundado, as linhas esboçadas por González López. Trata-se de compreender a crise espiritual de nosso tempo, a fim de ser possível apresentar à juventude uma tábua de valores, que torne os homens de nossa época mais criativos, mais capazes de realização pessoal. Na sociedade tecnológica de hoje, cresce o mal e

(*) González López, Jesus (ed.). **Crisis de Valores: Reflexion Interdisciplinar desde América Latina**. Quito, Ediciones de la Universidad Católica. 1982.

diminui o respeito à vida. A tarefa da filosofia é: **oferecer** uma imagem do mundo na qual valores positivos possam vir à luz; e **dar respostas** à “existência sem esperança” e desumanizada.

O homem está sem pátria: perdeu seu centro espiritual e a angústia dessa perda o faz fugir para o consumismo, a adesão ao material, o pansexualismo e a agressão. A vida tornou-se absurda e “falta o impulso para superação do absurdo por meio de atos positivamente criadores” (p. 73). A perda do sentido espiritual conduz o homem contemporâneo ao niilismo, ao caos, à destruição da comunidade; a recuperação dos valores serve a “objetivos positivos” (p. 75). A pedagogia, a antropologia e a sociologia convergem em afirmar que a realidade humana é “determinada por valores” (p. 76) e von Rintelen aponta, neles, a permanência, recorrência, de um núcleo constante, apesar das mudanças do homem, no tempo. Embora questionados, alguns valores mantêm-se intactos e isso torna possível vivermos a partir deles. Os valores se apresentam, pois, como decisivos para a nossa realização e daí o autor assinalar que a sua busca se justifica pelo acréscimo de ser, pela alegria espiritual que produzem (p. 79). Há uma hierarquia de valores, onde os religiosos e éticos ocupam o ápice, sucedidos pelos estéticos, vitais e úteis. Pois a realidade comporta um sentido factual, mas também um sentido ontológico. Reverência perante o mistério do ser, há um fundo comum que torna, do Oriente ao Ocidente, a verdade, a compaixão, a generosidade, a honra ao superior, a ausência de ódio, o serviço e o amor, valores supratemporais (como o são para Clemente de Alexandria, Santo Tomás, Lao-Tsé, Maomé, Suzuki, entre outros).

A negação do espiritual, no mundo contemporâneo, apresenta 4 aspectos: a **filosofia do dinamismo puro**, caracterizada pelo afã de poder; o **vitalismo**, que enfoca o ritmo vital como valor supremo; a **inteligência técnica**, que concebe o homem numa perspectiva puramente matemático-física e conduz à tecnocracia; o **irracionalismo**, que aponta a angústia como a qualidade fundamental da vida (ora, para von Rintelen, “igualmente fundamental [é] a alegria (...)” (p. 99.)

A filosofia do espírito vivo procura superar o vitalismo e o irracionalismo e encara a busca do sentido da realidade como sua tarefa essencial.

Na segunda parte da coletânea de ensaios, González López, Peña Gonzalo, Díaz Peralta, Arboleda, Sojo, Moscoso de Delgado, Beck e Terán Dutari apresentam suas reflexões, a partir da meditação de von Rintelen.

Para González López o que importa é compreender a “Missão dos Valores numa Cultura Tecnificada”.

Vendo a ciência como saber rigoroso e expressão de uma forma de racionalidade; mostrando a técnica como sinônimo de **ação eficiente**

te, o autor põe em relevo o fato de que estas formas de saber e agir, hoje, expressam o **anti-humano**. Caracterizam-se por uma **neutralidade negativa** e falsa, que recusa a meditação a propósito das dimensões axiológica e ética, em nome da "objetividade". Do cientismo e tecnocracia vigentes defluiu a ruptura com os valores culturais. Estes, dizem respeito ao sentido da história e da realidade e à questão da liberdade.

Faz-se necessário, no entender do pensador, uma fundamentação metafísica da técnica e da ciência. Mas o que se dá, na verdade, é a **alienação** entre o homem e a natureza, o homem e a comunidade, o homem e a religião. Reduz-se o qualitativo ao quantitativo, manipula-se ideologicamente as massas.

Como remédio a essa situação, o filósofo propõe a reconquista dos valores éticos e a reorientação da ciência e da técnica, para que estejam a serviço do homem.

Peña Gonzalo aborda "O Conflito de Valores" numa "perspectiva lógico-filosófica". Afirma que tal conflito envolve a questão da escolha entre verdadeiros e falsos valores e **põe em jogo** o problema da verdade. É **superável**, do ponto de vista de uma lógica paraconsistente, embora não o seja, do ponto de vista da lógica aristotélica. Esta, bivalente, separa radicalmente **verdade** e falsidade. As lógicas paraconsistentes mostram que a verdade comporta graus e matizes e que a contradição manifesta esse fato (p. 141). O conflito não consiste na mera oposição de valores de igual peso, mas tão-somente expõe o caráter não absoluto quer do valor, quer do antivalor. O confronto valor-antivalor pode ser ultrapassado, na medida em que se estabelece uma hierarquia entre os valores.

A crise, na sociedade latino-americana, mostra-se como perda da tradição axiológica cristã, em favor de uma axiologia da sociedade de consumo. A superação desta oposição "não pode consistir num retorno ao código de antanho" (p. 158); exige, porém, a "regeneração valorativa, um aprofundamento, um reenraizamento da concepção axiológica coletiva, e um esforço em favor da instauração de uma sociedade autenticamente cristã" (p. 159).

Os valores são objetivos. Mas sua abordagem comporta diferentes perspectivas, conflitos, hierarquização. Na América Latina, essa reorientação tem como ponto de partida, segundo Peña Gonzalo, o ultrapassamento dos "comportamentos agressivos que impedem a mais plena realização humana de dezenas de milhões de homens e mulheres de nosso Continente" (p. 159).

Díaz Peralta trata da "Latinoamérica: uma Cultura Jovem em Crise de Identidade", num "enfoque sócio-cultural". Por **crise**, o autor entende não apenas o sentido pejorativo do termo, sinônimo de **catástrofe**, mas também o seu sentido positivo, de **mutação, transformação**.

Assinala que os valores de nossa cultura não se encontram, ainda, inteiramente clarificados. Mas afirma que a nota dominante da América Latina é ser uma "cultura aberta ao humano" (p. 169), ao religioso, ao festivo, ao estético, à solidariedade, ao temor da morte e do além.

A América "múltipla", na qual se fundiram culturas diversas, aparece como o resultado de um sincretismo, faz-nos viver paradoxos. Nossa circunstância é constituída por "experiências existenciais variadíssimas e distintas" (p. 176), e nela se opõem a América urbana e a rural; a América voltada para si mesma e a dependente e periférica, marginalizada em face do sistema mundial; a cultura mágico-mítica e a semi-científica, técnica e pragmática.

Esses paradoxos e essa complexidade desencadeiam a angústia perante a ruptura dos valores, a ameaça ao humano que se expressa pela ascensão do individualismo e da ideologia consumista.

Para alcançar sua própria identidade, o homem latino-americano terá que ser "reconhecido como tal em seus deveres e direitos [ser] dono de seu destino (...) sujeito ativo de sua HISTÓRIA" (p. 194). Pois, na opinião do autor, a "identificação da América Latina consigo mesma só virá como fruto de uma luta progressiva pela sua LIBERTAÇÃO" (p. 194).

Os latino-americanos afirmam os valores de abertura ao humano, lutando pela obtenção de uma vida digna. Esta é a tarefa da América: a afirmação da solidariedade e da festa, a procura de uma civilização voltada para o bem comum.

Arboleda trata da relação entre "Os Meios de Comunicação e os Valores", do ponto de vista ético. O filósofo, com Francisco Gutiérrez, aponta o excesso de informação vigente, como razão da inconsciência e a-historicidade do homem atual. A "estupidez satelitizada" (p. 205) conduziu ao abandono dos valores nacionais e à exagerada admiração pelo estrangeiro (p. 209). "A exploração das paixões, dos sentimentos, violência e sexo, com fins consumistas" (p. 213) marca a atuação dos meios de comunicação entre nós. Em nossa época, em nosso mundo, violam a privacidade, "criando falsos valores"; funcionam como "o ópio da juventude" (p. 214), difundindo uma ideologia individualista, materialista e arreligiosa (p. 215).

Torna-se necessário, na América Latina retornar a um autêntico humanismo, à promoção de valores éticos, à redescoberta do sentido da vida.

Sojo, sob o título "Família, Matrimônio e Valores", aborda as contradições de nossa época, suas mudanças rápidas e a emergência da questão moral em primeiro plano, em virtude da necessidade de uma reor-

denação da sociedade e da recuperação de valores. A exigência de uma liberdade responsável e de uma família que promova a pessoa, se faz sentir. Na América Latina, a família expressa solidariedade, amor, presença humana, embora essas qualidades se apresentem ameaçadas, pelo subdesenvolvimento, ignorância e miséria. A tomada de consciência da precariedade da sua situação pode conduzir o homem latino-americano a um despertar para os valores da **justiça**, e da **sacralidade da vida**.

Moscoso de Delgado trata da "Importância dos Valores para a Descoberta da Própria Identidade entre os Adolescentes". A autora começa por caracterizar a adolescência como uma situação de crise e angústia, acentuada pela desumanização de nossa época. A crise é superada na medida em que o homem se orienta para o futuro, em função de valores.

A tarefa dos filósofos e humanistas é a de recuperar valores, bem como a de assinalar sua hierarquia e conduzir os jovens a uma atitude crítica e refletida.

Beck, no ensaio "Teses Fundamentais sobre a Filosofia da Cultura na Época da Técnica", mostra a importância da técnica em nosso tempo e seus aspectos positivos e negativos: a possibilidade, que acarreta, de ampliar a liberdade ou a de afirmar a tecnocracia desumanizante.

Um dos estudos mais interessantes deve-se a Terán Dutari, que se atém ao exame de "A Atual Crise de Valores à Luz do Documento de Puebla". O documento aponta a angústia da vida na América Latina e a educação como meio privilegiado para solucionar a crise. O autor assinala as **causas superficiais** da problemática de valores entre nós: os fatores econômicos, sociais e políticos, traduzidos em subdesenvolvimento e dependência, exemplificados pelos sistemas injustos, a desintegração política, a corrida armamentista etc. E as **causas profundas**: no plano moral, a perda dos valores morais, exposta na corrupção, venalidade, não-fraternidade; no plano espiritual, o mistério do pecado.

A família é o lugar onde essa crise se mostra de modo exponencial, em virtude da situação de miséria vigente. A inautenticidade dos adultos produz jovens sem rumo, que se empenham em ideologias radicais ou se tornam apáticos, acomodados e indiferentes perante injustiças.

Nossa cultura, isto é, o conjunto de nossos valores, instituições, o nosso modo de nos relacionarmos com Deus e com os outros homens — está em crise, perdeu o seu sentido profundo, seu sentido religioso. Para compreendermos esse abalo radical, é preciso apreendermos as quatro características marcantes da América Latina. A **primeira**, revela-se na mestiçagem cultural. A **segunda**, no fato de que a cultura latino-americana confronta-se com a cultura universal, planetária e anônima de nosso tempo, e esbarra, por isso, em dois problemas: o da integração das minorias étnicas que aqui vivem; o da preservação da pluralidade cultural, contra a

uniformização da vida. Nossa América vê-se diante de duas exigências contraditórias: a de valorizar a sua cultura e a de integrá-la na cultura universal emergente. A **terceira característica** é o processo de ruptura entre a cultura arcaica e agrária e a rápida urbanização. A **quarta** consiste na laicização crescente.

Tudo isso evidencia o esvaziamento dos valores na América. Para recuperá-los é preciso, diz o autor, uma **educação libertadora**, que promova a conversão do homem à comunhão com os outros e com Deus.

*

Os denominadores comuns às abordagens dos pensadores da Universidade Católica do Equador são:

a) de uma lado, a crítica ao nosso mundo, à sociedade tecnocrática, consumista e anti-humanista em que vivemos, cujos valores, diante de uma **filosofia do espírito**, mostram-se como antivalores negação do humano e suas qualidades essenciais;

b) de outro, a afirmação do sagrado, da solidariedade, da pessoa, como eixos axiológicos objetivos, que é necessário preservar e repropor.

Como os valores a que se refere, sua crise é bipolar: implica morte e ressurreição, negatividade e positividade, desumanização e superação.

Em vista disso, perante a morte de um mundo, cabe à filosofia manter aberta a possibilidade de transcendência, criar valores.

Para os humanistas de Quito, o valor primeiro é a esperança.

FILOSOFIA BRASILEIRA DO DIREITO

Geraldo Pinheiro Machado

Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

A história da Filosofia Brasileira do Direito torna-se dia a dia mais necessária. De resto, tal necessidade resulta de imperativo metodológico que atinge a área inteira da filosofia brasileira.

Cumpra esclarecer, como num parêntese, que falamos em filosofia brasileira do direito, não no sentido de uma **filosofia própria** ou de um **pensamiento original frente a los otros sistemas** como propõe Jorge Martinez Contreras (México) com vistas a uma filosofia latino-americana¹. O estabelecimento de uma filosofia própria ou de um pensamento original parece-nos pertencer a uma instância metodológica diferente. A tarefa que propomos visa à ampla identificação dos documentos filosóficos produzidos no País e a uma primeira abordagem sistemática de leitura textual dos mais importantes dentre eles. Dizemos **filosofia brasileira** no sentido de elaborações filosóficas publicadas originariamente no Brasil. Esta regra geral é complementada por pequeno código de operacionalização².

Ora, como notávamos já no meado da década de "70"³, o estágio atual dos estudos na área da história da filosofia brasileira, para nós tão relevante, exige o estabelecimento de dados documentais por domínios especializados, tais como filosofia da ciência, filosofia da educação, filosofia da arte etc. Neste contexto a filosofia do direito é um segmento privilegiado, pelo fato de estar integrado no currículo de nível superior desde os primórdios da Independência, o que não ocorre com os demais. Pode estudar-se a filosofia brasileira do direito dos séculos XVI a XVIII em autores isolados como Tomás Antonio Gonzaga⁴ — mas, a partir de 1827 será principalmente no âmbito das faculdades de direito que o crítico encontrará o material documental pertinente. O livro de Avelar Brotero, por exemplo, **Princípios de Direito Natural**, está conexo com o magistério do autor na Faculdade de Direito de São Paulo. Isto lhe confere valor histórico relevante. Nomeado já em 1827, exerceu o magistério efetivamente de 1828 a 1871. Embora a edição convencional seja de 1829⁵ é evidente que os tópicos escritos terão servido de apoio ao ensino desde o início das aulas. Machado Neto observa⁶ que a elaboração do texto se deve provavelmente à regulamentação dos cursos jurídicos então estabelecida,

que atribuía ao professor a obrigação de “eleger ou redigir” um compêndio para o curso.

O livro de Avelar Brotero tem papel semelhante na história da filosofia brasileira do direito ao de Silvestre Pinheiro Ferreira, **Preleções Filosóficas**, na história geral da filosofia brasileira⁷. Este foi editado no Rio em fascículos, diríamos hoje, de 1813 a 1816 aproximadamente, pela Imprensa Régia. Documentava e instrumentava o “Curso de Preleções Filosóficas” que Pinheiro Ferreira ministrou no mesmo período no Rio. Quer **Princípios de Direito Natural**, quer **Preleções Filosóficas** são documentos autênticos da vida intelectual brasileira, oriundos da vivência cultural da época e dos imperativos e condicionamentos a ela vinculados.

No século e meio que nos separa dessas produções filosóficas alinha-se uma seqüência ponderável de autores e títulos. Os temas irão tomando feições diferentes na sucessão dos eventos históricos e culturais do Brasil e do mundo, sem que se possa, porém, afirmar que desapareceram de vez. Posições do positivismo jurídico, como as de Pedro Lessa, da escolástica, como as de João Mendes Jr., ambos neste século, ou como as de Soriano de Sousa, de inspiração tomista, no século passado, estão bastante presentes na elaboração jurídico-filosófica brasileira atual. Por certo os modelos de inteligência que alcançam relativa maturidade tornam-se persistentes numa espécie de inércia cultural (sem pejorativo), na medida mesma da maturidade alcançada.

Sem dúvida a temática atual é muito peculiar. A identificação dessa temática será porventura a maior riqueza do pesquisador⁸.

É bastante significativo que a primeira dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCAMP, criado em 1976, versasse sobre problemas da área do direito. Sustentou-a Júlio Maria-no Jr., em 1978, sob o título: **A Ciência do Direito como Ciência Fático-Normativa: Consistência e Extensão**⁹. Inscrita na área de concentração de Filosofia da Ciência do referido Programa, com inteira propriedade, constituiu-se também num documento da área da Filosofia do Direito, e, como tal, está registrada nesta e na outra classe no Catálogo de Autores Brasileiros de Filosofia a que nos referimos acima. De fato, o autor entende a epistemologia jurídica como um aspecto da filosofia do direito¹⁰. Daí que, ao cabo, seu trabalho ganha duplo interesse no debate acadêmico — em particular para o historiador da filosofia brasileira — o da filosofia da ciência e o da filosofia do direito.

Na seqüência de minuciosa procura e interpretação de documentos — que honra o autor, o orientador e a dissertação — Mariano Jr. defronta-se com dois temas principais: o confronto de filosofia do direito e

ciência do direito (I); o confronto de ciência do direito e sociologia jurídica (II).

O primeiro evoca o horizonte mais amplo do confronto entre filosofia e ciência em geral. É um clássico entre os temas da filosofia moderna e contemporânea. Desde o evento das ciências, filosofia e ciência se confrontam. Na medida em que a ciência cresceu desde o Renascimento e se afirmou triunfantemente pelos resultados alcançados na apropriação das forças da natureza a princípio, e, a seguir, na identificação de mecanismos humanos — sociais ou individuais — tratáveis analiticamente, nessa mesma medida a filosofia procedeu nos séculos modernos a um balanço do seu enorme acervo de elaborações acumuladas desde a antiguidade. Inventariou-o, a esse acervo, minuciosamente. A história da filosofia é uma das maiores estantes da produção filosófica dos séculos XIX e XX. Não só inventariou como se sentiu compelida a reavaliá-lo, a despojar-se, e, mesmo a identificar-se a si mesma no universo cultural com mais precisão do que o fizera na antiguidade e na idade média.

É importante notar que no âmbito do direito — filosofia do direito e ciência do direito — o tema filosofia e ciência ganha um aspecto peculiar. Este matiz está presente no trabalho do autor campineiro. O dado histórico de que aparentemente decorre tal aspecto poderia ser elaborado através dos textos de autores do direito que na antiguidade, como Ulpiano, reclamavam para essa área uma faixa de elaboração epistêmica, uma **scientia**. Ora, na antiguidade a **episteme**, a **scientia**, era o patrimônio da filosofia. Filosofia seria a ciência por excelência numa das primeiras versões elaboradas da categoria de episteme¹¹. Nem os estudos, nem as esparsas práticas apropriadoras das forças da natureza se impunham como **episteme** na Grécia ou como **scientia** na latinidade. A hipótese de trabalho que estou seguindo consistiria em estabelecer continuidade entre os documentos dos jurisconsultos romanos e o grande movimento das ciências modernas.

O segundo tema que aponta para o interesse do pesquisador no estudo de Mariano Jr. é o confronto ciência do direito — sociologia. Esta é já uma tentativa de questionar o direito na linha da positividade científica moderna e contemporânea. É um processo cultural relevante em que se empenha significativa linhagem de autores contemporâneos. O confronto crítico em questão surge originariamente quando das tentativas de elaborar analiticamente o fato jurídico. Quais os ingredientes fáticos do direito? É um fato eminentemente social, o jurídico, mas aqui também se introduz um matiz peculiar — a norma, o dever-ser — pouco aceito no universo das ciências e, por isso mesmo, resistente às tratativas científicas.

Por um lado, o tema parece claramente capaz de integrar o direito no grande movimento da ciência.

O que caracteriza prevalentemente, o projeto científico desde as origens parece ser a obtenção do domínio das forças naturais através de um conhecimento específico e típico, a serviço do homem. Por mais que

o movimento científico contenha ingredientes a-humanistas tendentes a posições claramente anti-humanistas, é impossível desligá-lo do humanismo renascentista ou entendê-lo fora deste contexto. Uma grande aspiração de serviço ao homem — que, não obstante, pode acabar por tornar-se sob alguns aspectos um desserviço — percorre a animada e, por vezes, ingênua revolução cultural da ciência. O bom desempenho do projeto no plano das forças naturais o direciona para as atividades e os produtos não já da natureza, mas do homem, onde o direito se encontra.

Se o tema, porém, por esse lado se mostra capaz de integrar-se no grande movimento da ciência, por outro lado torna-se difícil em face do imperativo epistemológico do modelo científico de cingir-se ao que é ou **pode ser**, e guardar-se do que **deve-ser**. Nesta direção do **dever-ser** introduzem-se aspectos que resistem ao tratamento científico, tais como valores, intencionalidade, teleologicidade etc.

O debate é muito rico. Em hipótese alguma é secundário ou indiferente. Corresponde na verdade a certa tendência de atualização dos estudos jurídicos e de maior inserção do direito no universo teórico contemporâneo e na prática da sociedade moderna. Embora pareça em extremo acadêmico — em parte o é, efetivamente — figura na ordem do dia da **intelligentsia** brasileira que se empenha atualmente, ao mesmo tempo na apropriação, um pouco retardada do movimento científico e tecnológico e na crítica bastante atual do cientificismo.

A urgência de assimilar historicamente a ampla faixa de documentos, como este, numa história da filosofia brasileira do direito mostra-se relevante para a tomada de consciência nacional.

NOTAS

(1) Cf. Ideologia Y Filosofia, em **Cuadernos de Filosofia Latino americana**, Bogotá, Universidade de Santo Tomás, nº 6, janeiro/março de 1981, p. 7.

(2) Na verdade, até o momento, um código de 4 itens:

a. Documentos de autores brasileiros publicados no País; b. Documentos de autores não brasileiros sobre a filosofia brasileira; c. Documentos de autores não brasileiros que residem e produzem no Brasil; d. Documentos de autores não brasileiros publicados originariamente no Brasil. Este esquema é seguido nas pesquisas e no Catálogo geral a que se refere a nota 8 abaixo. Poderá ser ampliado quando o exigir a programação das referidas pesquisas, para incluir, por exemplo, as traduções, ou seja, publicações de autores não brasileiros originariamente feitas em outros países porém trazidas para o acervo de publicações brasileiras através de traduções.

(3) **A Filosofia no Brasil**. 3ª ed., São Paulo, Cortez & Moraes, 1976, p. 8.

(4) Tomás Antonio Gonzaga. **Tratado de Direito Natural**. Reedição. Rio de Janeiro, INL. 1957 (Obras Completas de Tomás Antonio Gonzaga, 2).

(5) Avelar Brotero, José Maria. **Princípios de Direito Natural**. Rio de Janeiro, Tipografia Imperial e Nacional, 1829, 457 p.

(6) Machado Neto, A. L. **História das Idéias Jurídicas no Brasil**. São Paulo, Grijalbo/USP, 1969, p. 23.

(7) Silvestre Pinheiro Ferreira. **Preleções Filosóficas**. 2ª ed. São Paulo, Grijalbo/Edusp, 1970, 389 p.

(8) A PUCCAMP conta com um programa de pesquisa sobre documentos brasileiros de filosofia, e outro sobre a prática da filosofia brasileira, elaborados pelo Instituto de Filosofia e aprovados pelo CONCEP, pesquisas que nuclearão um Centro de Documentação sobre o Pensamento Brasileiro. A PUC de São Paulo desenvolve uma pesquisa sobre bibliografia brasileira de filosofia, elaborando o Catálogo de Autores Brasileiros de Filosofia, já bastante extenso.

(9) Campinas, Pontifícia Universidade Católica, 1978, 156 p., mimeografado.

(10) O. cit., p. 6 segs.

(11) Cf. Aristóteles, **Organon**, Analíticas.

**O EMPENHO FILOSÓFICO DE MONT'ALVERNE
NA ÉPOCA DO BRASIL IMPERIAL
(Seu Valor Histórico e Interesse Filosófico)**

Miguel Spinelli

Coordenador da Pós-Graduação em Filosofia
da U. F. Santa Maria — RS

Quem quiser percorrer a nossa história de reflexão filosófica encontrará dificuldades em ler as obras de nossos autores do passado. Além de escassas, são poucas as bibliotecas que conseguiram arquivar determinadas obras. Aliás, merece destaque a “Estante do Pensamento Brasileiro”, coleção fundada pelo Prof. Luiz Washington Vita e dirigida pelo Prof. Miguel Reale, no sentido de restabelecer a leitura dos escritos de nossos autores do passado, trazendo-os, conseqüentemente, mais à mão em nossa estante e mais próximos do nosso espírito.

Se se quiser, então, recorrer aos trabalhos de crítica filosófica, verá o quanto elas foram limitadas, uma vez que muitos críticos transcuravam o senso histórico ou acabavam numa polêmica sem fim. Os casos mais clássicos podem ser considerados os de Tobias Barreto e de Sílvio Romero. Ambos, porém, com objetivos que se poderia dizer, definidos: enriquecer a comunidade da cultura com novas propostas ao “filosofar”. Aliada, portanto, à escassez de obras, outra dificuldade encontra-se na necessária tarefa de se fazer uma crítica da crítica, e de dar uma posterior fundamentação histórica a qualquer outra atividade do pensamento. Hoje, merecem destaques os trabalhos de João Cruz Costa, Luiz W. Vita, Miguel Reale, Antonio Paim, e tantos outros.

Já está mais do que provada a insignificância de Mont'Alverne como pensador. Por isso mesmo este trabalho não tem como objetivo levar a sério o seu valor como filósofo, exigir-lhe o que não pôde dar, rir-se de suas vulgaridades, ou mesmo vestir-lhe uma túnica que não lhe fique bem. Homem do seu tempo, dentro do seu tempo, é assim que esta análise pretenderá julgá-lo. Sem querer simplesmente desmentir o que possa apresentar-se como sabedoria tradicional, buscar-se-á o seu real valor.

O objetivo maior desta análise é restituir-lhe significativamente o “item” que lhe pertence em nossa “história do filosofar”. Isso, não propriamente a motivo de sua obra filosófica, mas essencialmente pela sua forma de viver a vida do lado da vida. Essa é a impressão que deixam transparecer os seus biógrafos. Nesse sentido, a sua “filosofia” apresenta-se

como uma atitude do espírito: a posição do homem diante de si mesmo e diante da vida. Ele não era vitalista ou existencialista nas formas como as entendemos hoje. Longe disso. Mas se assim fosse, seriam formas práticas, uma vez que nele aparece o filósofo manifestando-se enquanto vive: na grande força de vontade, na nítida consciência do valor pessoal e vigilância na defesa dos próprios direitos. Se ele, na época, se orgulhava de ser filósofo, e se, de fato, os seus contemporâneos o exaltavam como tal, é sem dúvida porque a Filosofia tinha nele esta presença. Mas quando hoje o lemos, o seu verbo não nos prende a atenção; talvez porque não vemos a pessoa, os seus gestos, ou as palavras inspiradas do orador que, como homem de bem, fala com o próprio ser. A palavra escrita parece que emudeceu o orador sacro, arrancou-lhe a força do sentimento e da emoção, retirou-lhe o seu mais profundo significado. E não fora a posterior crítica filosófica, ainda limitada e pronta para a polêmica, que soube dignamente trazê-lo ao convívio de nosso pensamento carente de mais ser. A sua obra, lugar da manifestação de seu espírito, não permite melhor ontologia desse mesmo espírito. Se não houvesse outra, valeria esta a mensagem subjacente ao seu "filosofar": cada dia é um dom da vida. Vale a pena correr o risco. Viver é já o sentido da vida. Talvez seja esta a filosofia que o filósofo não pensou, viveu-a simplesmente.

Foi na leitura da biografia sobre "Monte Alverne" elaborada por Frei Roberto Belarmino Lopes (Petrópolis, 1958), e na leitura simultânea do artigo "Iluminismo no Brasil" de D. Odilão Moura (in "As Idéias Filosóficas no Brasil", Séculos XVIII e XIX, São Paulo, 1978), que ocasionalmente ocorreu a sugestão de elaborar este artigo. A partir disto, movido por qualquer outra fremente curiosidade, fomos à procura de outras fontes e pudemos constatar o quanto de confuso e de contraditório existe na literatura e na crítica histórica a respeito de seu empenho filosófico. Após algum tempo de estudo, e de ter percorrido algumas bibliotecas a fim de consultar pelo menos uma de suas obras, chegamos à conclusão que poderíamos, modestamente, oferecer esta pequena contribuição tanto aos historiadores como a professores de idéias filosóficas no Brasil.

1 – PERFIL HISTÓRICO DE SUA FORMAÇÃO

Mont'Alverne (Francisco José de Carvalho) nasceu na cidade do Rio de Janeiro aos 9 de agosto de 1784¹. Filho de pais portugueses, foi o primogênito da família.

Fez a sua instrução primária segundo as possibilidades da época. O governo colonial sempre se mostrou avesso à criação de escolas em seus domínios. Em fins do século XVIII, mesmo reprimido o ensino e rigorosamente vigiado o comércio de livros e jornais devido às idéias revolucionárias da época, haviam, espalhados pela colônia, os professores de

primeiras letras que traziam o título pomposo de professores régios. A instrução primária valia pouco mais que nada².

Os mestres de ler, escrever e contar, assim como eram chamados na época, tinham a obrigação de ensinar não somente a "boa forma do caráter", mas também as regras gerais da ortografia portuguesa e a sintaxe a fim de que os alunos pudessem escrever correta e ordenadamente. Tinha também o dever de ensinar pelo menos "as quatro espécies de aritmética simples, o catecismo e as regras de civilidade"³. O Estado acreditava que isso bastasse para fazer de seus súditos bons cidadãos

Além dos professores régios, existiam também os particulares, que deviam submeter-se a várias formalidades burocráticas para obterem a licença de exercer a profissão. E sempre com a santa obrigação de ensinar a leitura, a escrita, a aritmética e a doutrina cristã.

Também para o ensino secundário, Mont'Alverne teve pouca possibilidade de escolha. O ensino secundário só podia ser feito dentro dos seminários, em reduzido número de escolas régias ou ainda nas escolas que funcionavam nos claustros. Entre os seminários, havia no Rio de Janeiro o de São Joaquim e o de São José. Só a partir de 1835 surgem os Liceus provinciais e na Corte. Em 1837 dá-se a criação do Colégio Pedro II, destinado a servir de modelo para outros estabelecimentos de ensino⁴.

Alguns autores insinuam que Mont'Alverne estudou na Escola Régia dirigida pelo poeta Manuel Inácio da Silva Alvarenga, que, em agosto de 1782, abriu seu Curso de Poética e Retórica sob a proteção do vice-rei D. Luís de Vasconcelos. No entanto, Frei Roberto Belarmino assegura que esta Escola esteve fechada de dezembro de 1794 a julho de 1797, uma vez que Silva Alvarenga esteve prisioneiro, durante este período na Ilha das Cobras⁵. A escola só se reabriu com o seu retorno do cárcere. Mont'Alverne contava nesta altura, treze anos de idade. Se, de fato ouviu as lições do poeta, isso ocorreu após sua libertação, e por reduzido tempo.

Diante desse impasse, resolve-o Frei Belarmino Lopes, nesta assertiva: "Tenho por mim que, depois de aprendidos os rudimentos, onde quer que seja, Francisco José foi completar seus estudos, já decidido a entrar na Ordem, no recesso do convento"⁶. Se bem que Frei Belarmino é pronto a acreditar que Mont'Alverne fez mesmo seus estudos secundários no seminário de São Joaquim.

Sendo assim a situação do nosso ensino imperial, nada mais claro e justo do que o depoimento do próprio Mont'Alverne: "A instrução pública nesta época era muito circunscrita. A metrópole não queria homens sábios nas suas colônias: era a custo de esforços inauditos, que os brasileiros podiam distinguir-se"⁷.

Talvez mesmo antes de concluir os seus estudos secundários, em 1799, com 15 anos de idade, Mont'Alverne entrou para o claustro, um

ano antes do estabelecido pela Ordem Franciscana⁸. Infere-se que Mont'Alverne aprimorou os seus estudos dentro da Ordem⁹.

Mont'Alverne decide-se pela vida eclesiástica numa época de crise e de decadência religiosa, ou melhor, num período em que a política religiosa do Império não era mais favorável às Ordens religiosas do que a durante o Reino.

O clero estava mais a serviço do Estado do que da Igreja. "O Estado, à custa de miseráveis cômguas, tinha os sacerdotes à mão e os não considerava senão servidores do Estado como qualquer outro funcionário público. E depois de os ter usado para benefício e prestígio próprios, abandonava-os como coisa sem maior préstimo. Não é de admirar que o clero, imiscuído na política, participe da maçonaria, envolvido em fruticas palacianas e partidárias, esquecidos dos seus principais deveres, que são os de órbita essencialmente religiosa, viesse perante o povo a perder a ascendência e, com ela, o respeito e a veneração pelo estado sacerdotal"¹⁰.

Essa, portanto, a moldura do tempo em que iria decorrer a primeira fase da vida franciscana de Mont'Alverne, e que, na verdade, era de lastimável situação religiosa, tanto por parte do clero, em muitas de suas principais figuras, regalistas e galicanos, como também por parte dos seculares¹¹ e da própria Corte¹². Situação, todavia, em grande parte dissolvida e reedificada por figuras carismáticas, mas homens de seu tempo sócio-histórico, partícipes de uma inconsciência coletiva, dentre os quais, Mont'Alverne. Este, mesmo envolvido na inconsciência da época, (cada período histórico tem lá a sua inconsciência e isto parece próprio do viver humano na história pessoal ou coletiva), soube denunciar "a ruína dos costumes" e "máximas subversivas da sã doutrina" que corrompiam "uma mocidade ignorante e sem educação". Tal atitude é já o cintilar da consciência. Aliás, fontes fidedignas, humanas e fraternas, por serem boas críticas, de análises pacientes e demoradas, sem os requebros da frase exaltada, buscaram já a verdade e a justiça que lhe cabem. Há que ressaltar, não obstante, que a censura, sem a benevolência fraterna, torna-se odiosa, e imprudente na elevação pessoal de um indivíduo ou de um povo. Mas Crítica Filosófica não é censura¹³. Fazer Crítica é também fazer Filosofia.

Para aquele ambiente, portanto, preparava-se Mont'Alverne dando prosseguimento à sua formação intelectual e humana.

Findo o "Noviciado" ele não continuou de imediato o curso de Filosofia. O ano de 1803 passou-o no Rio de Janeiro, onde, dentre outras coisas, recebia aulas de eloquência sagrada. Só foi em 1804, com mais vinte e dois companheiros, que viajou até São Paulo a fim de iniciar os seus estudos filosóficos cuja duração seria de três anos.

O “Curso de Filosofia” compreendia a Lógica, a Matemática, a Ética e a Física. A Lógica e a Matemática estudavam-se no primeiro ano. As partes propriamente ditas do assunto eram sempre precedidas das respectivas histórias. Transpostos os prolegômenos da matéria, o professor passava às lições particulares da Lógica, explicando “as regras necessárias para conhecer a verdade”. Nesses termos, rezava o Estatuto: “Tenha muito cuidado (o professor) em lançar fora preceitos inúteis e questões frívolas introduzidas pelas Escolásticas, e também muitas Metafísicas conservadas por alguns vulgares modernos, e cuja verdade não se pode averiguar por falta de princípios certos”¹⁴.

A Ética, ou Filosofia Moral, aliado a esta, o Direito Natural, ocupavam o estudo do segundo ano. O terceiro ano era consagrado ao estudo da Física. Começava-se pela Geometria Elementar, depois seguia-se a História Natural e, por fim, a Física Experimental. Os Estatutos novamente advertiam a fim de que o professor não se demorasse em “averiguar as causas primordiais dos Fenômenos e efeitos da Natureza, por ter mostrado a experiência de milhares de anos ser esta uma empresa que excede os limites do humano entendimento”¹⁵.

Para os três anos de Filosofia havia um único professor. Somente por ele todas as matérias eram tratadas, em quatro aulas diárias. Mont’Alverne passou estes anos sob a direção do “culto Frei Inácio de Santa Justina Leite, homem de grande reputação na sociedade de seu tempo, como religioso e como sábio”¹⁶.

Não é de estranhar a ojeriza que os Estatutos demonstravam contra a Filosofia Escolástica, uma vez que foram baseados sobre a reforma pombalina dos estudos em Portugal. Ojeriza que marcará constantemente as aptidões filosóficas de Mont’Alverne. Por outro lado, convém não desconhecer o estado de descrédito a que chegara a Filosofia Escolástica, perdida em questiúnculas, em sutis escamoteações do pensamento, simples jogo de palavras, esquecida dos seus melhores mestres.

Aprovado em Filosofia, Mont’Alverne inicia, em 1807, a Teologia. Os estudos teológicos perfaziam-se também em três anos. Compreendiam a História Eclesiástica, o Dogma, a Moral, o Direito Canônico e a Exegese. Agora “sob a direção de quatro lentes, que recebiam a tradicional denominação, conforme o Ofício Divino, de Lente de Prima, Noa, Vésperas e Completas”¹⁷. A sua ordenação sacerdotal ocorreu logo a seguir a conclusão da Teologia.

2 – ROTEIRO HISTÓRICO DE SUAS ATIVIDADES

Uma vez ordenado padre, Mont’Alverne foi nomeado confessor dos seculares e, ao mesmo tempo, pregador e passante para o Colégio

de São Paulo. Dá-se, assim, início às duas maiores atividades de sua vida: orador e expositor de doutrina, o púlpito e a cátedra. "O púlpito, "pira em que arderam meus olhos" —, tornou-se a obsedante paixão consumidora de seu corpo; a cátedra de professor foi a sementeira por ele trabalhada e de onde saíram as primeiras levas de brasileiros ilustres, eclesiásticos e leigos, no alvorecer do nosso romantismo"¹⁸. De passante, repetidor de matéria, saiu eleito professor de filosofia para o mesmo Colégio, em abril de 1813. Jovem de vinte e nove anos, pesava-lhe a inteira responsabilidade do ensino; recebia a incumbência de manter com brilho uma cadeira de tamanha importância.

Neste cargo de professor de filosofia permaneceu até 1816, quando saiu nomeado para o ensino da Teologia, como professor de Dogma. Tarefa de pouca duração, por ter sido eleito Pregador Régio da Capela Real do Rio de Janeiro, neste mesmo ano.

Durante a sua estada em São Paulo, no Brasil começou a ecoar os primeiros e definitivos movimentos de libertação nacional. Com a chegada do Príncipe Regente, e com benefícios que daí advieram ao Brasil, principalmente a sua elevação a Reino, transportou-se de esperança a nação e a qual Mont'Alverne expressou, nessas palavras: "O Universo admira o lugar iminente, que nós vamos ocupar na ordem política. O grau de importância que o Brasil vai obter por sua elevação à categoria de reino, não deve escapar à vossa penetração (sic), e à vossa reconhecida inteligência. Uma colônia tão importante por sua posição topográfica, sua vasta extensão e seus imensos recursos; célebre por sua fidelidade, viu enfim restabelecida sua reputação, premiados seus serviços, assegurada sua preeminência por sua distinção digna de um grande povo. Chegou a época em que galgamos o degrau honorífico tão longamente aguardado. Abriu-se a mesma lice ao talento. Nós pretendemos, nós subiremos às honras com esta altivez, que distingue um povo livre. Ontem filhos mais moços de Portugal, somos hoje seus irmãos"¹⁹.

Nomeado pregador régio, Mont'Alverne transfere-se para o Convento Santo Antonio no Rio de Janeiro. Até morrer permanecerá no Rio, salvo os poucos anos de Guardião do Convento da Penha, no Espírito Santo.

Aliado ao seu ofício de Pregador Régio, Mont'Alverne foi nomeado, em 1829, professor de Retórica no Seminário de São José. Nomeação mais importante, porém, foi a que o levou à cadeira de Filosofia Racional e Moral, e de Teologia Dogmática, neste mesmo Seminário. Sem dúvida, por ser um homem de confiança e de talento, foi eleito, nesta mesma época, Examinador Sinodal.

Já em fins de 1834, quando começava a faltar-lhe a visão, e que em breve o levará à completa cegueira, Mont'Alverne sentira o desejo de abandonar o ensino e retirar-se para o Convento Santo Antonio. Antes

de terminar o ano de 1835, ele se retira, mas continuará lecionando no Seminário S. José até o final de 1836. Ensinou, portanto, conjuntamente, Filosofia e Teologia, desde maio de 1830 até o fim de 1831; e, só Filosofia, desde maio de 1830 até 1836. "No fim de 1836, escreve Mont'Alverne, terminaram todos os meus exercícios literários; e eu achava-me impossibilitado para empreender o mais insignificante trabalho"²⁰. Em forma semelhante, escreverá, em 1842, num ofício dirigido ao Instituto Histórico da França, do qual foi sócio correspondente²¹: "Excessos literários, e as mais honradas fadigas arruinaram completamente o meu sistema nervoso: meu cérebro sofreu um abalo considerável, e apesar de todos os esforços da medicina, acho-me em um estado vizinho à morte e estou cego há mais de seis anos. Se a cegueira fosse o único de meus males eu teria suportado corajosamente: porém o estrago de minha saúde é tal que nem posso mesmo ouvir"²².

Antes, porém, em 1833, esteve Mont'Alverne empenhado, por ordem da Nunciatura, num projeto de reforma da Província Franciscana, tentando adaptar o ideal franciscano à realidade presente, casar as exigências desse ideal com as exigências da vida: aliar o ideal às contingências dos tempos, às variações das circunstâncias. É muito importante recordar, todavia, que, nesta mesma época, ele concluiu o seu "Compêndio de Filosofia", manual de inspiração sensualista, que fora divulgado somente depois de sua morte, em 1859. Escrito, não foi revisto, por causa da perda de visão que o acometeu em 1837. Neste mesmo ano, ano em que Feijó entregou o poder a Araújo Lima, concluem-se as suas atividades, mas inicia-se uma nova fase de sua vida. De 1837 a 1858, ano de sua morte, permanecerá no mundo resumido do claustro.

3 – A ÚLTIMA FASE DE SUA VIDA

O ano de 1847 foi um ano de honrarias. Eleito sócio honorário do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, aceita, com este agradecimento: "Alguma coisa fiz ou desejei fazer na minha vida para a ilustração do meu país, durante os trinta anos que ocupei o púlpito e a cadeira do magistério: alguma coisa fiz para a minha Pátria, porque vejo ocupando cargos de honra, científicos e literários, muitos dos meus discípulos..."²³. Também a Academia Filomática do Rio de Janeiro, de que era presidente Manuel Araújo Porto-Alegre, passou-lhe diploma de membro honorário. A honra mais significativa, porém, chegou-lhe em 1848. A Sociedade Amante da Instrução conferiu-lhe o diploma de sócio honorário, e a Associação do Ensino Filosófico, fundada por Joaquim Pinto Brasil, coroou-lhe solenemente como "o maior e mais genuíno representante da filosofia no Brasil". Diante de tal cerimônia e de tão glorioso título, assim se manifestou

Mont'Alverne: "Recebo uma coroa, eu a aceito; (...) é um penhor desta generosidade que transborda do coração destes moços a quem sempre amei, a quem sempre dirigi por o caminho da verdade". "... meus trabalhos não correspondem a esta auréola, que recebo no fim da minha vida. Parece-me que sou uma vítima enfeitada para a hora do sacrifício"²⁴.

No meio a tudo isto, Mont'Alverne preparava a edição de seus Sermões. Não tanto por desejo seu, mas quase que exclusivamente por insistência de seus discípulos e amigos: "Desde que não foi possível induzir-se a pregar depois da perda de minha vista, um grande número de pessoas se reuniu aos meus amigos, para convidar-me a imprimir os meus sermões. (...). A dificuldade de impressão, a falta de recurso, a indiferença por toda sorte de empresas tipográficas, talvez mesmo a modéstia dos autores, impediam a execução destes projetos, que ilustram outras nações..."²⁵. Gonçalves de Magalhães, seu particular amigo, que se alistara como aluno ouvinte em suas aulas de Filosofia, no Seminário S. José²⁶, foi o maior incentivador do "Padre-Mestre". Desde 1834, escrevia-lhe de Paris: "Agora lhe peço que trate quanto antes de publicar alguns de seus excelentes sermões. Para serem considerados como monumentos de eloquência e de língua portuguesa só lhes faltam pequenos retoques nas frases, que no transporte do sublime escapam"²⁷. A essa insistência de Domingos G. de Magalhães, somava-se a de Araújo Porto-Alegre: "A glória de nossa Pátria está unida à de seus filhos, e eu direi como o Domingos "manda o seu nome à posteridade na frente de seu livro"²⁸.

Esta aventura exigia-lhe uma extraordinária força de vontade e de perseverança. A cegueira e a proximidade da morte dificultavam o seu trabalho²⁹ e, evidentemente, não tinha a mínima condição humana para dar aos seus escritos qualquer reformulação, por mais modesta que fosse: "... não posso ler Virgílio nem Racine; Homero está coberto de pó na minha estante; e os Cursos de Literatura são o pasto do bicho e das traças"³⁰. Era demais o que se pedia de um velho cego e doente: "... não podendo mais contemplar as pompas da Natureza e a magnificência do céu brasileiro tão puro e tão sereno; emprego os momentos, que sobejam às minhas dores, em tecer com mão trêmula e mal segura, uma grinalda que pretendo pendurar no troféu erguido à Literatura Brasileira. Se porventura (...) o Anjo dos últimos momentos vier anunciar-me que o meu trabalho deve ficar para sempre interrompido, morrerei ao menos contente por não ter poupado algum esforço a fim de merecer a estima, e a consideração desta Pátria, a quem tanto amei, e por quem, posso dizê-lo, também sofri"³¹.

Mesmo sem a convicção de chegar ao fim, as suas "Obras Oratórias", em quatro volumes, vieram a lume nos anos de 1853 e 1854, editadas por Eduardo e Henrique Laemmert. Elas tiveram melhor sorte do que o seu "Compêndio de Filosofia". Em Portugal, Camilo Castelo Branco

e Antonio Feliciano de Castilho ocuparam-se em republicá-las. Mesmo aqui no Brasil saiu uma nova edição, logo nos primeiros anos do século³². De suas próprias "Obras Oratórias" Mont'Alverne não poupou um juízo crítico: "Se eu só tivesse consultado a minha consciência, teria entregue às chamas todos os meus discursos... Os que conhecem as críticas acerbadadas de Aristarco, e Zoilo contra Homero; os que têm lido as censuras feitas às orações fúnebres de Bossuet, e as imputações de plagiato dirigidas contra Flechier; deviam perder o desejo de publicar discursos medíocres, e tão defeituosos, quais os que determinei imprimir"³³.

A sua última pregação remonta o ano de 1854. Levou-o novamente ao púlpito da Capela Imperial o próprio Imperador D. Pedro II, por ocasião das festividades de S. Pedro de Alcântara. Em princípio Mont'Alverne aceitou o convite, mas com o agravamento de sua enfermidade, através de uma carta, tentou dissuadir o Imperador: "(...). Empreguei na carreira do púlpito 26 anos; vinte foram consumidos na Capela Imperial; quatorze foram gastos no ensino da filosofia; servi o Soberano, glorifiquei a Deus, não fui inútil à Pátria. Senhor, não posso pregar o sermão de S. Pedro de Alcântara..."³⁴. Apesar desta recusa, Mont'Alverne subiu ao púlpito. Foi um momento alto de sua vida, e assegurou definitivamente "a lembrança do seu nome"³⁵. José de Alencar que o ouviu, assim o descreveu: "É um velho cego, quebrado pelos anos, vergado pela idade. Nessa bela cabeça quase calva e encanecida posa-lhe o espírito da religião sob a tríplice auréola da inteligência, da velhice e da desgraça. (...) O braço descarnado abriu um gesto incisivo, os lábios, quebrando o silêncio de vinte anos, lançaram aquela palavra sonora, que encheu o recinto, e que foi acordar os ecos adormecidos de outros tempos. Frei Francisco de Monte Alverne pregava!"³⁶

Atacado de uma congestão cerebral, no 29 de novembro, veio a falecer a 2 de dezembro de 1858. Manuel Araújo de Porto Alegre, seu ex-aluno e particular amigo, foi quem lhe dirigiu o último adeus: "Não é o amigo que fala, é o discípulo encanecido; o discípulo que aprendeu, desta voz emudecida, o amor a Deus, a reconhecer na criação a idéia do Criador, o seu pensamento corporificado, vivido, procriador e admirável pelas leis eternas que o regulam. Ele não nos colocou diante da estátua de Condillac, e nem consorciou a nossa alma com a matéria organizada; não clausurou o espírito nos domínios da sensação, não; dele aprendemos a respeitar o justo, o santo, o consagrado e a ver no homem aquele homem de Pascal, o elo inteligente e progressivo daquela cadeia humanitária, que Vico divinizará e que Bossuet colocara nas mãos de Deus. (...) Adeus meu mestre e amigo: ... que tantos serviços tem feito à mocidade, às letras, à religião e à mocidade desamparada"³⁷.

4 – OS DOIS MONT'ALVERNES

Pelo que até agora pudemos observar, e antes de se arriscar a qualquer juízo crítico, parece bom salientar a existência, por assim dizer, de dois Mont'Alvernes, ou melhor, de fases distintas na vida do orador.

Há que se distinguir o Mont'Alverne de antes da cegueira e o de após a cegueira. O de seu tempo sócio-histórico e o da história. O de seus alunos e o de seus leitores. O do professor, que dava vida às suas aulas e despertava o interesse filosófico em seus alunos, e o do escritor, efetivamente o dos "Sermões", já velho e cego, abatido pelo desgaste no tempo, entristecido com suas dores, encolhido em si mesmo, recolhido ao claustro e ao silêncio, com uma psique perturbada e senil.

Sylvio Romero, no seu ensaio crítico, "A Filosofia no Brasil", fez também questão de distinguir duas fases distintas na vida do orador sacro: "Mont'Alverne morreu em 1858, aos setenta e quatro anos, mas cegou em 1836 aos cinqüenta e dois. Nesta última idade já devia ter ele atingido, desde muito, o máximo grau de tensão e profundidade de seu pensar. Daí por diante só fez decair. Devemo-lo julgar até esse tempo e, quanto ao mais, deixar o velho pregador dormir tranqüilo sobre os louros de sua fecúndia. O seu livro foi meditado e escrito no período indicado de progresso e entra, portanto, no quadro da análise"³⁸. Sylvio Romero se refere, evidentemente, ao "Compêndio de Filosofia"; escrito em 1833, somente fora publicado em 1859, sem receber aperfeiçoamentos devidos ou os cuidados necessários de revisão. "A redação de primeira mão e sem retoques, desse livro, e a interrupção de atividade que o acidente da cegueira acarretou, fazem da obra filosófica de Mont'Alverne um resultado bem abaixo dos ideais e das idéias que professou"³⁹.

A distinção aplicada por S. Romero nos parece correta, do mesmo modo a idéia de que o frei grangeou fama de filósofo no professorado e no convívio, mais do que por seu compêndio.

A insistência de Domingos G. de Magalhães e de Manuel A. de Porto Alegre, a que publicasse os seus escritos, e a oração fúnebre do mesmo Manuel Araújo são testemunhas sinceras de como Mont'Alverne era prezado por ambos, e de como o frei e o professor haviam marcado uma presença significativa na vida dos dois literatos. Benefícios realizados por Mont'Alverne permaneceram vivamente depositados na memória dos contemporâneos e, principalmente, na daqueles que lhe ouviram as lições. Tomás Alves Júnior, uma década após a morte de Mont'Alverne, assim escrevera: "Ainda existem, nessa terra ilustre dos Andradas, testemunhas vivas e valiosas do saber profundo professado por Mont'Alverne nas cadeiras que lhe tinham sido confiadas. Ainda a tradição conserva intacta a memória dos bons serviços prestados à sociedade, à sua Ordem e ao seu país na cadeira do magistério pelo mui ilustre franciscano"⁴⁰.

Mediante estes depoimentos, parece que há, de fato, uma real distinção entre a vida e os escritos de Mont'Alverne; estes, não representam aquela. "... Mont'Alverne não resistiu à passagem do tempo: a leitura dos seus sermões não nos dá aquela impressão que alguns depoimentos anotaram, de grandeza verbal impressionante, e o seu compêndio de Filosofia não resiste a uma análise mais atenta. Na época, porém, a ascendência intelectual do frade era enorme..."⁴¹. São os seus alunos que testemunham o seu "grande saber" e não a sua obra. Esta é pobre e nada revela de extraordinário. A sua obra, mais do que a "grandeza" do filósofo e do orador, revela, em muitos passos, um estado de ânimo; o homem Mont'Alverne que, apesar de sua cegueira e de suas dores, não perdera (como Camilo Castelo Branco, p. ex.) o ânimo de viver; revela, aliás, não os entusiasmos de um homem dado no presente, mas o homem satisfeito, ou consolado, ao se explorar no tempo.

No "Discurso Preliminar", que serve de prólogo às "Obras Ora-tórias", Mont'Alverne não fez nada mais que "historiar o seu passado" (a expressão é sua). E com razão. Explorando-se no tempo, revive reminiscências do passado que lhe foram depositadas na memória; esforçando-se por recordá-las, faz emergir na lembrança, num presente insignificante e sem paisagens, um passado tido como glorioso.

Ao que tudo indica, Mont'Alverne era cioso de seus próprios dons. Tinha de si mesmo alto conceito positivo e acreditava ter realizado grandes bens⁴². Mas o que se apresenta como orgulho, carente de humildade ou modéstia, pode revelar, entre outras coisas, a consciência de quem se sabia capaz de realizar algo que transcendesse a mediocridade, ou ainda, a convicção de quem não se reconheceu de todo inútil à sociedade e à vida. Há, todavia, quem adote tal atitude como método pedagógico, em força de dizerem-se capazes, acabam por conseguir um ideal estabelecido para a ação. Outros, jogam-se flores, simplesmente, como uma espécie de coroa de louros e que somente os ignorantes, em força de persuasão, acabam por lhes conceder. Enfim, é melhor escutar alguém falar das próprias virtudes do que se gabando dos próprios vícios. O que em Mont'Alverne se manifesta como narcisismo, demonstra, acima de tudo, uma característica própria do Romantismo, do qual ele foi, entre nós, precursor. Haroldo Paranhos, na sua "História do Romantismo no Brasil", fez, neste sentido, uma observação que merece destaque: "Não nos fartaremos de perdoar o sermonista fluminense, se nos lembrarmos que o seu desmedido orgulho não era, mais que um vício de escola, uma resultante do individualismo exagerado dos seus corifeus do que resultava em culto fervoroso à própria personalidade"⁴³. Há que se ressaltar ainda que Mont'Alverne era afeito ao discurso do panegírico, ao falar de si mesmo, não se poupou alguns louvores. Dado

que o seu "Discurso Preliminar" está colocado na última fase de sua vida, pode-se até dizer, que ele vale uma psicologia, manifesta em muitos aspectos o estado psíquico e de introspecção de seu autor.

Pela pobreza de seus escritos, pelo seu envolvimento político e pelo seu jeito romântico de ser (no sentido que acabamos de prefigurar), Mont'Alverne foi muito judiado pela crítica.

Salvo algumas obras recentes de História da Filosofia, como, para citar um exemplo, "A Filosofia no Brasil", de Geraldo Pinheiro Machado, outras, também contemporâneas, como "As Idéias Filosóficas no Brasil", dirigida por Adolpho Crippa, trazem determinados passos que desfiguram, e em muito, a presença histórico-filosófica de Mont'Alverne. Estes passos concentram-se no artigo "O Iluminismo no Brasil", de D. Odilão Moura. Demonstrando pouca simpatia para com o frei e para com o clero da época, D. Odilão apresenta Mont'Alverne como uma "figura estranha", cortesão que embevecia "as mediocridades palacianas de Dom João VI e de Dom Pedro I com as suas altissonâncias vazias, que facultavam ao clero sabujo e pomposo daqueles tempos o título de "Orador Imperial""⁴⁴. Mesmo o que possa apresentar-se como crítica filosófica, no artigo de D. Odilão, é destituído de valor: "Frei Francisco do Monte Alverne, cuja riquíssima vaidade não conseguia esconder sob o paupérrimo burel, decantado pela sua retórica oca, tinha pretensões filosóficas, passando-se de Condillac com armas e bagagens para Victor Cousin"⁴⁵. Se, com este juízo, ao pretender recompor "As Idéias Filosóficas no Brasil", D. Odilão Moura parece banir da história o seu irmão frade, por outro, como que tentando recuperá-lo, apresenta-o (mesmo que depreciativamente), como o primeiro representante da "nova mentalidade pombalina", — esta, que não conseguira de pronto derrubar "o milenar edifício escolástico" —, e como alguém que atuou "eficazmente na cultura brasileira"⁴⁶.

A verdade é que todos os historiadores ou críticos da Filosofia no Brasil, reservam sempre, de qualquer forma, um espaço para Mont'Alverne. Ao lado de um juízo depreciativo, reservam sempre um lugar para palavras de louvor. O próprio Leonel Franca, nas suas "Noções de História de Filosofia", deixa transparecer este contraste. Por um lado, assim diz de Mont'Alverne: "o que era mímica de palavras e harmonia de eloquência pareceu-lhe solidez e profundidade de pensamento"⁴⁷; por outro, "Apesar disso (ou seja, de seu nenhum valor como pensador) ainda nos domínios da filosofia, o ilustre franciscano exerceu, entre nós, salutar influência. O prestígio do seu nome, a força do dizer, e, sobretudo, a ação do seu magistério despertaram entre os jovens da nova geração o amor das ciências especulativas e o entusiasmo pelos ideais elevados do espiritualismo"⁴⁸. Já a crítica literária, em muitos aspectos, parece mais amadurecida, evitando, inclusive, esses contrastes.

Mont'Alverne optou na vida. E, no dizer do Prof. Miguel Reale, "Viver é optar, decidir-se, a todo instante, por esta ou aquela via de ação..."⁴⁹. O seu posicionamento filosófico foi uma opção. Talvez nem tão livre como possa parecer, ainda mais que Antonio Paim, pela sua pesquisa e análise, nos assegura que é impossível ignorar uma "profunda identificação do ecletismo com o espírito nacional em processo de estruturação"; ou, ainda: "A ascendência do ecletismo deve ser atribuída sobretudo ao ambiente político nacional mas também à influência de Silvestre Pinheiro Ferreira..."⁵⁰. Silvestre P. Ferreira, em cuja obra Mont'Alverne se inspirou amplamente para a feitura de seu "Compêndio de Filosofia".

Se, como frade e como homem de seu tempo sócio-histórico, demos a Mont'Alverne o direito de opção filosófica, e de não optar exclusivamente pela escolástica, demos-lhe também, e em tempos de abertura, o direito de opção política, apesar de seu burel de franciscano⁵¹. "Como boa parte do clero, Monte Alverne, embora não figurasse como expoente nos movimentos políticos da época, havia abraçado o partido liberal moderado, ou monarquista, que tinha na "Aurora" órgão de propaganda e defesa, a cuja frente batalhavam o grande Evaristo da Veiga e muitos outros entre os quais o poeta Odorico Mendes"⁵².

O seu posicionamento político associava-se ao daqueles que reivindicavam um governo liberal em oposição a um governo absoluto que, no seu entender, "seca todas as fontes de riqueza política".

A sua posição política manifesta-se com clareza, na festa em Ação de Graças no aniversário do juramento da Constituição aos 25 de março de 1831⁵³.

O seu discurso é o de um liberal monárquico, em defesa de uma "monarquia hereditária constitucional". Era através de um governo monárquico constitucional que ele acreditava ser possível equilibrar e conter as forças diversas de uma nação tão extensa como o Brasil. E a sua oração política orientava-se neste sentido: "Uma constituição que aperte num só feixe todas as partes deste grande todo, que concilie todas as ambições particulares, com o fim grandioso da utilidade comum pode só deixar em legado à posteridade uma nação forte, respeitável, feliz e poderosa. É um erro imperdoável afrouxar os laços que devem estreitar as nossas províncias. Demovei-as da necessidade de um governo central (...) e vereis este povo ligado por a mesma linguagem, as mesmas usanças, e a mesma religião, dividido em outros tantos Estados rivais, que, depois de dilacerados, e enfraquecidos, serão o despojo do estrangeiro, ou a vítima do despotismo militar... Um só vínculo aperte todas as províncias do Império; um só pensamento reúna todos os brasileiros em torno da monarquia hereditária constitucional; e o mais bem fundado orgulho desperte o

amor desta constituição, em que se acham consignadas as garantias sociais⁵⁴.

O seu discurso político alevanta-se, portanto, em favor de um povo que viva livremente em sociedade, sem opressão, sob um governo que combine “a severidade da lei” com “a dignidade do homem” e que, enfim, equilibre a “balança social”. Nele, exalta uma proposta de organização social, expressa nestes termos: “A criação dos conselhos provinciais, a organização das câmaras municipais, a instituição dos jurados, o estabelecimento dos juizes de paz afiançam ao Brasil uma estabilidade tão sólida, e tão duradoura, que frustraria os ardis de todos os seus “inimigos”⁵⁵ .

Ao mesmo tempo que Mont’Alverne exalta a liberdade constitucional como uma conquista e espanca a tirania de um governo absoluto, — “o Brasil não quererá mais um déspota: o reinado da escravidão passou para não voltar mais” —, não poupa louvores à grandeza de D. Pedro I: “Foi sem dúvida um dos mais soberbos triunfos da filosofia (?) a aquisição dum príncipe que, recebendo o cetro e a coroa das mãos dum povo, que ele mesmo libertara, proclamou a soberania popular, resolveu a teoria da legitimidade e completou o grande ato da independência do Brasil, oferecendo-lhe uma constituição...”⁵⁶.

Prosseguindo no seu Discurso, Mont’Alverne faz uma advertência que ainda hoje bem merece ser lembrada: “A força cede a inteligência. A opinião pública alui os alicerces do poder efêmero dos déspotas; e a imprensa fortalece a nova rainha do mundo, para aterrar esses opressores subalternos, que em nome dos reis votam às suas paixões, e à sua imbecilidade súditos, que valem mais que seus tiranos”. Mas a força está na inteligência⁵⁷, necessitava, portanto, dar à opinião pública este poder. Sendo assim, o governo monárquico, além de regido por uma constituição, seria controlado por uma “opinião pública” esclarecida: “Nunca um país constitucional possuirá uma representação corajosa, e verdadeiramente livre, enquanto o povo, sacrificando paixões mesquinhas, prescrevendo escritores ignorantes, ou corrompidos, não confiar à moralidade sua honra, e sua glória. Nunca será possível obter defensores denodados, que repilam a agressão estrangeira, e vinguem a majestade nacional, enquanto o povo não apreciar o verdadeiro merecimento, enquanto não antepuser o bem de sua Pátria aos enlevos da amizade, e não se lembrar que, desonrado o seu governo, cobrindo de lodo aqueles mesmos que colocara à sua frente, desonra a si próprio; e revela sua inconstância, e dá a conhecer a sua imbecilidade por ter ele mesmo escolhido para governá-lo homens sem fé, e dissolutos”⁵⁸.

A severidade dessas suas palavras, que já não pertencem ao Discurso de 25 de março, mas ao de 28 de maio de 1833, na Capela Imperial, a propósito da eleição de um senador, aliada à força do dizer, contrasta com outro passo menos tenso, e que é um apelo à paz e à

concordia: "Celebrai, senhores, tão importante festividade (a da Ressurreição) nos ósculos da paz e nos abraços da fraternidade. Oh ! e nunca estes votos foram mais ardentes no meu coração, como nesta época, em tantas prevenções, tantos ódios, e tantos amores próprios se tem exacerbado para precipitar-nos em todos os horrores da anarquia, e levar a desesperação ao seio da Pátria, que tanto deve esperar de seus filhos. Quando ainda necessitamos de valor, e de coragem para escaparmos do abismo que nos ameaça tragar; quando um futuro sinistro acaba de colocar-se diante da perspectiva risonha, que outrora embalara as nossas esperanças; só idéias generosas, grandes e fraternais nos podem arredar dos males da guerra civil e assegurar ao país sua verdadeira grandeza. Se consultardes o vosso coração, encontrareis estes nobres sentimentos; e a Religião, santificando vossas virtudes cívicas, acabará por aplaudir os triunfos, de que ela pode com justiça gloriar-se"⁵⁹.

A atitude de Mont'Alverne frente à situação política reflete bem o momento sócio-político da época. Chama constantemente a atenção de seus ouvintes para o momento de instabilidade política a que o país estava vivendo, alerta para os perigos de uma dominação estrangeira e engrandece a figura do imperador como aquela em torno da qual fazia-se possível a consolidação da ordem e da disciplina: "A perda do imperador, afrouxando todos os vínculos sociais, abria uma vasta arena a empresas temerárias; e despertando projetos criminosos, com dificuldade oprimidos, ou lançaria o Brasil nos ferros da dominação estrangeira, ou, o que parece mais certo, faria com que o Brasil aterrado com a perspectiva de um servilismo, que jamais poderia suportar, se lançasse nos braços da demagogia, que, depois de o retalhar, destruísse com o seu nome sua invejável grandeza"⁶⁰.

Dois são os termos fundamentais de seus discursos político-sociais: amor à Pátria e amor à Religião. Vinculados a esses, Ciência e Liberdade, como formas de esclarecimento político e fortalecimento moral. A sua atitude política, porém, parece não se opor à consciência de seu momento sacerdotal; antes, era parte integrante de um projeto de vida. Ela vem expressa neste fragmentado depoimento: "... advogando sempre a causa do meu país, sem seguir a causa de algum homem (...) confesso que nunca fui iniciado nos altos segredos da política (...) mas é porque devo advogar a causa de meu país; porque devo zelar os interesses da sociedade..."⁶¹.

5 -- MONT'ALVERNE: O EXPOSITOR DE DOUTRINAS

Mont'Alverne representa o alvorecer do nosso romantismo⁶², ou ainda o incentivo do chamado ecletismo espiritualista que encontrou em Domingos José de Magalhães o seu maior expoente.

O ecletismo foi a corrente filosófica que dominou o pensamento brasileiro dos meados do século XIX. E, “ao que tudo indica, ressalva Antonio Paim, foi o espiritualismo de base psicológica a parcela do ecletismo mais difundida no Brasil”⁶³.

Ele não surge como movimento isolado, mas como foco de irradiação. Passa, portanto, por duas fases: a daqueles que se preocuparam em difundir-lo e, subsequentemente, a dos que cuidaram de estruturá-la, ou seja, esforçaram-se no sentido de conquistar novos adeptos e fazer escola.

Temos, pois, no Brasil, dois pólos de inflexão eclética, nas duas principais províncias do império: Rio de Janeiro e Bahia. Na do Rio de Janeiro destacam-se Mont’Alverne e Domingos de Magalhães; na província da Bahia, Frei José do Espírito Santo, Salustiano José Pedroza e Eduardo Ferreira França⁶⁴.

Mont’Alverne e Espírito Santo pertencem à primeira fase. Ambos se ocuparam em expor as doutrinas da escola eclética, fundada na França por Victor Cousin (1792 – 1867), que se costumava proclamar discípulo de Royer-Collard. Domingos de Magalhães e Salustiano Pedroza trabalharam no sentido de fazer escola. Eduardo Ferreira França, com o seu livro “Investigações de Psicologia”, (1854), elaborou uma espécie de “documento-síntese” da fase de formação do movimento eclético na Bahia⁶⁵.

Tudo faz crer que Mont’Alverne foi o introdutor de doutrinas da escola eclética, no Rio de Janeiro. Sendo que Domingos de Magalhães, o seu mais devotado discípulo, foi o grande mentor desse movimento de idéias. Se bem que, a pesquisa de Cleusa Capalbo pode, em parte, parecer desmentir esta afirmação: “A filosofia desta época será marcada pelo ecletismo francês. Assim, Mont’Alverne confessa-se adepto da filosofia de Victor Cousin, embora por aceitar a obra de Genovesi, deixe-se influenciar pela síntese que este autor tentara empreender do empirismo e do racionalismo, o que na época de Mont’Alverne significava síntese de Locke, do sensualismo de Condillac e da razão pura de Kant. Um dos seus discípulos, Domingos José de Magalhães, será o introdutor do ecletismo espiritualista no Brasil”⁶⁶. Já Antonio Paim, na introdução à “Corrente eclética na Bahia”, bem como no seu artigo “Gonçalves de Magalhães e o apogeu do ecletismo brasileiro”, deixa a entender que fora Magalhães a introduzir Mont’Alverne na filosofia eclética. No seu artigo, aliás, parece disposto a adotar este ponto de vista, quando diz: “A julgar pela correspondência que manteve com o mestre (...) pode ser-lhe atribuído o contato de Monte Alverne com a filosofia eclética”⁶⁷. É curioso notar, todavia, que na introdução do livro dirigido pela Profa. Celina Junqueira, A. Paim cita Roque Spencer Maciel de Barros para dizer que Magalhães chegara à França em

setembro de 1833 e em março de 1834 revelava-se entusiasta do ecletismo. Mais curioso ainda é que em 1833, Mont'Alverne conclui o seu "Compêndio de Filosofia" e nele manifesta-se conhecedor da filosofia eclética de Cousin.

Mesmo que poderia ser assim como diz Cleusa Capalbo e Antonio Paim, é de se acreditar, todavia, e assim também se expressou Alfredo Bosi, na sua "História concisa da literatura brasileira", Mont'Alverne foi "quem primeiro sentiu a inflexão espiritualista da Europa romântica, e quem nos trouxe os primeiros ecos do "gênio do cristianismo", e da filosofia eclética de Cousin"⁶⁸. Entretanto, se atribuímos a Mont'Alverne os primeiros ecos da filosofia eclética no Brasil, e se, em contrapartida, atribuímos a Magalhães o apogeu do ecletismo brasileiro, parece sensato conceder a ambos o que possa parecer mérito em tal empenho.

Educado conforme os ensinamentos das "Institutiones philosophiae ad usum seminariorum et collegiorum", de Para Du Phanjas, para quem a escolástica era uma filosofia bárbara e tenebrosa⁶⁹, Mont'Alverne tomou como referência as fontes que a reforma pombalina do ensino facultava, fazendo, por sua vez, do sensualismo de Condillac, em mistura com o empirismo de Locke, modelo de sua primeira opção filosófica. Convocado a assumir a cadeira de filosofia, logo a seguir a conclusão de seus estudos, não fez que reproduzir, de início, o que provavelmente assimilara em sala de aula.

Frei Roberto Lopes, na biografia dedicada a "Monte Alverne", cita longamente um trecho de uma cópia da aula inaugural. Através dele fez-se possível adentrar aos princípios filosóficos que nortearam a sua formação e, inclusive, alimentaram a filosofia do seu tempo.

A sua aula inaugural manifesta a assimilação de uma doutrina mais próxima ao sensualismo⁷⁰ de Condillac do que propriamente ao empirismo de Locke. Dito isto, parece bom salientar que Locke não é um sensualista propriamente dito, uma vez que a sua grande e constante tese é que as nossas idéias nascem da experiência⁷¹, e que, portanto, não existem idéias inatas; mas, para ele, o princípio de qualquer conhecimento, fundado sobre a experiência, é a percepção imediata. A sensação, conseqüentemente, ou é a percepção mesma, ou então é mero fato fisiopsíquico desinteressado.

A diferença fundamental entre Locke e Condillac parece ser esta: enquanto Locke antepõe a percepção, primeiro passo originário do conhecimento, à sensação, Condillac move-se num terreno oposto, parte da sensação para alcançar o que para Locke fora o ponto de partida. A percepção que Locke faz resultar em idéias, Condillac a limita em sensações. Todas as idéias que, para Locke, derivam da sensação, ou da reflexão, para Condillac derivam exclusivamente da sensação. "Locke, escreve Condillac, distingue duas fontes de nossas idéias, os sentidos e a reflexão. Seria mais

exato não reconhecer senão uma, seja porque a reflexão em seu princípio não é mais do que a própria sensação, seja porque ela é menos a fonte das idéias do que o canal pelo qual elas emanam dos sentidos⁷².

Além do empirismo, há em Locke uma vertente idealista. Duas, portanto, as suas teses fundamentais: uma, de que a grande fonte de nossas idéias, bastante dependente de nossos sentidos, dos quais se encaminham para o entendimento, é a sensação; outra, a fonte pela qual a experiência supre o entendimento com idéias é a percepção das operações de nossa própria mente⁷³. Esta última tese, portanto, que faz da reflexão uma fonte de conhecimentos, ou seja, que observa uma associação pensante de idéias como possibilidade de geração de uma nova idéia, Condillac a exclui. No entanto, ele é um analista do pensamento de Locke. No seu "Ensaio sobre as origens do conhecimento humano", mesmo que concorde quase que totalmente com as idéias expostas por Locke no "Ensaio acerca do entendimento humano", manifesta, todavia, discordâncias nos domínios da teoria do conhecimento e da psicologia. E foi neste paradoxo da concordância e da discordância que Condillac encontrou luzes para a elaboração de sua obra principal, o "Tratado das Sensações" e estabeleceu para si o empenho de formular uma psicologia e uma teoria do conhecimento sensualistas e de desenvolver uma teoria da linguagem e uma lógica.

É neste ambiente de idéias, portanto, que convive, por assim dizer, a aula inaugural do nosso Mont'Alverne. Nela, aliás, há uma clara opção sensualista. O conhecimento humano, que ali investe uma concepção antro-po-gnosiológica, depende exclusivamente das sensações. Assim se expressou Mont'Alverne: "O homem não existe, não obra, não pensa senão por sensações...".

Na verdade, pela exposição de Mont'Alverne, parece difícil, senão impossível, imaginarmos um ser humano, a sua existência e a sua ação, desprovido de todos os sentidos, conseqüentemente, das sensações. O que seria de fato este homem sem essa capacidade de comunicação entre si e o mundo, entre o ser e o outro? Talvez por querer responder a esta questão, Protágoras afirmou que "a alma não é nada mais que sensações". Retirando no homem as sensações, retirar-lhe-ia então a "alma", anular-se-ia o seu ser mental. Mas o nosso Mont'Alverne é bem mais categórico: "elas (as sensações) são para ele (o homem) a origem e o móvel de tudo". Tão categórico, que chega a ver na exclusão das "sensações" a anulação da origem e do movimento; visiona um caos portanto, ou seja, a não existência. Outra origem que se anula é a das idéias, outro movimento, é o das operações mentais. Assim, continua o professor em sua aula: "... ele separa recebendo-as, ele reúne a si idéias que ele tem guardadas, compõe juízos ou ratifica considerando estes objetos com mais atenção ou inteligência". A expressão "que ele tem guardadas", parece sugerir a concepção condillaquiana de memória, entendida como resultado da permanência,

que requer atenção, ou como um simples modo da sensação. Em Locke, a memória, que faz o registro do tempo, se “assemelha a um armazém de idéias”. Para ele, “nossas idéias são apenas percepções presentes na mente, deixando de ser algo quando não percebidas. A conservação de nossas idéias no depósito da memória nada mais significa do que isto...”⁷⁴.

Mas se o conhecimento humano fosse exclusivamente um conhecimento sensitivo, no sentido de destituído de qualquer outra posterior atividade mental, o homem assevera Mont’Alverne, não seria em nada distinto dos animais. Os elementos tidos como “objetos” da sensação, são, pelo homem, considerados com atenção ou inteligência. “É por isso, prossegue o frei, que ele chega das idéias individuais às idéias gerais, das primeiras relações recebidas à lição dos resultados mais afastados, que ele avança por todos os conhecimentos por meios que abreviam o estudo, que ele ordena os que têm adquirido de maneira que possa abraçar com uma vista ao mesmo tempo mui vasta, e mui clara, enfim que de um ser todo ffsico, como os outros animais, ele vem a ser um ente moral que reina sobre a Natureza pela energia dos seus sentimentos e elevação de seus pensamentos”.

A passagem das idéias individuais a idéias gerais, é um princípio condillaquiano. Ele entende que as nossas primeiras idéias são sempre idéias individuais, uma vez que “na natureza existem apenas indivíduos: portanto, nossas primeiras idéias só são idéias individuais, idéias deste ou daquele objeto”⁷⁵. O indivíduo é levado a generalizar naturalmente, sem intenção de generalizar e sem notar que generaliza, “porque lhe é mais cômodo se utilizar de um nome que sabe do que aprender outro”⁷⁶. O nome “árvore”, por exemplo, ele o denomina a uma, duas, três, enfim, a todas as plantas que lhe parecerão semelhantes. Generalizará em tal ordem que denominará “árvore” a tudo aquilo que denominamos “planta”.

Apesar disto, isto é, de Mont’Alverne seguir com certa fidelidade determinadas doutrinas sensualistas de Condillac, de adotar, inclusive, a sua tese fundamental de que o conhecimento humano somente se processa pela sensação, há elementos, em sua aula, que nos levam a crer que ela não seja uma exposição sensualista ortodoxa. A tese fundamental é de Condillac, mas não o são determinados aspectos da exposição no seu geral. Binômios, tais como “atenção-inteligência”, “sentimento-pensamento” não parece que se constituam em doutrina castiça condillaquiana. E vejamos por que:

Para Condillac “perceber ou sentir (...) é a mesma coisa”⁷⁷. O mesmo não ocorrera para Locke. Ao binômio “perceber-sentir” ele acrescenta outro, “perceber-pensar”. No primeiro binômio, ou seja, na pura e simples percepção, o espírito, de ordinário, é somente passivo, não podendo nada mais que perceber aquilo que percebe. É sobre este primeiro binômio, e neste sentido, que se desenvolve o “Tratado das sensações” de

Condillac. Nele, a inteligência é tão passiva que a reflexão se confunde com a própria sensação. "A sensação, escreve Condillac, depois de ter sido atenção, comparação, juízo, ainda se torna portanto a própria reflexão"⁷⁸. Já o binômio "perceber-pensar" não aparece em Condillac, uma vez que são os sentidos que instruem e não propriamente o "pensar" no sentido da "reflexão" lockiana. Para este, a inteligência opera sobre a percepção considerando uma coisa com certo grau de atenção voluntária, e é assim que se tem aquela operação do espírito sobre as próprias idéias e que habitualmente se diz "pensar".

O empirismo inglês de Locke e o sensualismo iluminista de Condillac se conflituam na aula inaugural do nosso Mont'Alverne. Se bem que o conflito será uma característica especial de seu "Compêndio". Nele encontraremos, por exemplo, uma compreensão tradicional do conhecimento humano, tal como esta: "... eu me asseguro, escreverá Mont'Alverne, que meu entendimento nada cria, mas que ele obra sobre o que está criado"⁷⁹. A sua compreensão é negativa, não construtiva, "fiel ao conceito tradicional do intelecto como faculdade destinada a apreender o real tal como é dado originariamente ao espírito, num ato de adaptação ou adequação às coisas"⁸⁰.

Mas prosseguindo na análise de sua aula inaugural, vemos que Mont'Alverne, após afirmar que o conhecimento sensitivo humano, pelo sentimento e pelo pensamento, assume outras configurações distintas das dos animais, observa, logo a seguir, que o reinado humano sobre a Natureza não é ilimitado: "... há na Natureza uma multidão de objetos que escapam aos nossos sentidos, ou em toda a sua extensão, ou em suas partes". Quais são estes "objetos", ele não os define, somente se limita em afirmar que "Nossos conhecimentos seriam bem limitados se não pudéssemos estender sobre eles nossa atenção e nossas observações". Exposição pouco clara e indefinida, dado que tais "objetos", segundo a sua explanação, escapam de nossos sentidos, mas não da atenção e da observação. Observe-se também aqui, o termo "atenção" entendido mais segundo a doutrina de Locke do que propriamente a de Condillac.

O que se segue em sua aula persiste no conflito. Entretanto serve-se da "Lógica" de Condillac a fim de estatuir três princípios do conhecimento humano: a análise, a analogia e a experiência.

Para o sensualista francês, "a análise é um método que aprendemos da própria natureza"⁸¹; considerada em seus meios e seus efeitos, ela se reduz em uma língua bem-feita. Ela é o único método para adquirirmos conhecimento, e é por ela e só por ela que nos instruímos⁸². Mas no "Tratado das sensações" ele nos diz que são os sentidos que nos instruem. Sendo assim, a análise nada mais é do que a observação atenta dos sentidos. E, como tal, a fim de se evitar "raciocinar segundo falsas hipóteses" e,

sim, segundo a observação, faz-se necessário" consultar a experiência e a analogia"⁸³.

Mont'Alverne segue fundamentalmente o arcabouço da Lógica condillaquiana. Após, como vimos, constatar, de forma imprecisa aliás, os limites da sensibilidade humana e as possibilidades de sua superação, dedica alguns parágrafos à exposição do exercício do conhecimento humano: manifesta a sua compreensão do que seja a análise, a analogia e a experiência, e de como elas se articulam entre si. Como em Condillac, é a análise quem tem a primazia, algo que vem em socorro das limitações dos nossos sentidos. Assim ela é entendida por Mont'Alverne: como um "dom que temos recebido de penetrar de alguma sorte no interior das coisas pelo exame detalhado de suas partes... Decompondo os objetos, nós percebemos que por toda a parte em que os efeitos são os mesmos as causas são iguais; esta observação nos guia para julgar das coisas que nós não podemos analisar com inteira exatidão. Não podendo estudá-las bem em sua natureza, nós as comparamos com aquelas que conhecemos melhor e nós concluímos de umas às outras pela analogia.

"Esta operação de nosso espírito menos direta, menos natural, de alguma sorte é também menos perigosa. Nós devemos temer sem cessar pensar além da medida das relações da coisa conhecida à desconhecida, nós arriscamos a cada instante supor numa o que não existe na outra. Com uma grande circunspeção no uso da analogia e uma inteira retidão no da análise, nós não poderíamos garantir do erro.

"Desgraçadamente esta circunspeção e esta exatidão são muito grandes perfeições para nossos espíritos sempre vizinhos ao erro pela influência de nossas paixões e pelos limites de nossas faculdades. Mas ainda nos é dado conhecer nossos erros, marcar as causas e procurar os meios de as evitar. Nós devemos pois sem cessar chamar a experiência em nosso socorro e aproveitá-la".

Análise, analogia e experiência são, portanto, entendidas por Mont'Alverne como três "operações" do espírito humano. E, para bem exercitá-las, admoesta a seus alunos da necessidade de se empenhar a inteligência, pulsar as potencialidades do espírito, a fim de não se viver em vão. E é bem assim que ele conclui: "Todo o emprego de nossa inteligência a estas três operações, elas firmam todos os nossos meios de abraçar a natureza nas nossas contemplações, de as submeter às nossas necessidades, a nossos desejos, e de pulsar tão longe a potência de um ser que nasce tão fraco e vive tão pouco".

Mas a sua aula não termina aqui. Ela continua. São duas páginas de meditada síntese. De difícil compreensão sem dúvida, para alunos que fossem (pode ser que os alunos da época lessem mais do que os de hoje, a dificuldade das fontes talvez aguçasse o interesse pela leitura) pouco versados à leitura de Locke e Condillac.

Continuando sua aula, Mont'Alverne passa a historiar os caminhos percorridos pela inteligência humana nos domínios da Filosofia, e ao desenvolver um paralelo entre a filosofia antiga e a nova, esta superior àquela, não oculta suas queixas contra a Escolástica: "Todas estas confusas noções, diz Mont'Alverne, que eles (Platão e Aristóteles) haviam estabelecido e não serviam mais que a alimentar este furor com que os homens disputavam sobre objetos sagrados e deram nascimento à Escolástica que tudo tem alterado nas coisas divinas e tudo tem retardado nas ciências humanas".

Além desta crítica, que bem mereceria uma fundamentação histórica adequada a fim de testar a sua validade, destaca a presença positiva de Descartes na história do filosofar: "Descartes apareceu e a revolução necessária chegou"; ao mesmo tempo que não lhe poupa a sua crítica: "contente de ver e pensar por si só, ele cuidou menos em observar os fenômenos da Natureza do que em adivinhar as causas"⁸⁴. Fenômenos e adivinhação recebem em Condillac os seguintes tratamentos, que se constituem num momento de crítica, em sua Lógica: "A análise só nos dá idéias exatas na medida em que nos mostra nas coisas apenas o que vemos. É preciso nos habituarmos a ver apenas o que vemos. Isto é difícil para a maioria dos homens, até mesmo para a maioria dos filósofos. Quanto mais se é ignorante, mais se é impaciente para julgar; acredita-se saber tudo antes de ter observado e dir-se-ia que o conhecimento da natureza é uma espécie de adivinhação que se faz com palavras"⁸⁵. "No entanto, se observarmos bem, descobriremos fenômenos; vemo-los com uma seqüência de causas e efeitos, constituírem diferentes sistemas e fazemos idéias exatas de algumas partes do grande todo. É desta maneira que os filósofos modernos fizeram descobertas que não se teria julgado possíveis alguns séculos antes, e que fazem presumir que se pode fazer outras"⁸⁶.

Todo este entusiasmo de Mont'Alverne pelo sensualismo de Condillac irá paulatinamente se arrefecer, na medida em que, como professor no Seminário São José do Rio de Janeiro, adentrar-se-á no pensamento eclético de Cousin.

O Cônego Pinheiro, na sua "Biografia de Frei Francisco do Monte Alverne", e o próprio Gonçalves de Magalhães, nos dão, desse tempo, a seguinte descrição: "Reinava Condillac, representado por seu hábil intérprete Frei José Policarpo de Santa Gertrudes, quando subiu Mont'Alverne à cadeira do Seminário de S. José. Numerosos adeptos contava a escola sensualista, que parecia dominar sem rival, e até nos claustros, como vimos, contava com esforçados campeões. Não trepidou o sábio franciscano em enristar a lança para rebatê-la, esmagando com sua locução brilhante as objeções de seus contrários e mostrando-lhes o despenhadeiro do materialismo em que iriam precipitá-los suas doutrinas. Grupavam-se em torno de sua cadeira mancebos sequiosos de saber e solícitos copiavam suas

apostilas, explanando ou contradizendo o caduco Genuense⁸⁷. “Como professor, lembra Magalhães, devendo ensinar a moços apenas saídos das aulas de Latim e de Retórica, seguia os compêndios de Genuense, cujas deficiências supria com apostilas manuscritas, que dava a copiar aos discípulos⁸⁸.”

Este é o momento em que Mont’Alverne assume uma postura crítica perante a doutrina sensualista. Sobre este momento parece muito correto o que diz dele, Miguel Reale: “Antes de tornar-se adepto do espiritualismo de Cousin, é provável se tenha valido de idéias esparsas de Kant para, nas aulas, “enristar lanças”, como disse o (...) cônego Pinheiro, contra o empirismo filiado de Locke e Condillac, mas deve ser excluída qualquer opção pela Filosofia crítica, nos termos em que (...) o fizeram Feijó e Martim Francisco Ribeiro de Andrade⁸⁹.” “De mais a mais, não se pode afirmar que Monte Alverne tenha perfilhado a diretriz do pensamento kantiano, não só porque o seu compêndio nada o revela, como também porque o seu antigo discípulo, Gonçalves de Magalhães, não teria deixado de salientar aquela ocorrência, nas comovidas páginas dedicadas a quem fora seu iniciador nos estudos filosóficos, no Rio de Janeiro, em 1832⁹⁰.”

Quem melhor nos garante ter Mont’Alverne professado as doutrinas do ecletismo de Cousin, é o seu próprio “Compêndio de Filosofia”. O seu “Compêndio”, que reflete muito bem o empenho conciliador em que vivia o Brasil independente, ou melhor, e como já fizemos questão de salientar, é o testemunha de um conflito: nele coexistem parentescos do empirismo de Locke com o sensualismo de Condillac, “os motivos do sensismo de Condillac com os propósitos superadores do ecletismo de Cousin⁹¹”. Ele próprio teve consciência deste fato, e fez questão de salientá-la, nestes termos: “Vê-se pois que o meu sistema é o sensualismo; mas depois do aparecimento do idealismo, o sensualismo não se pode manter seguro nos seus domínios exclusivos. (...) O sensualismo e o idealismo, a escola de Locke e a filosofia escocesa deram-se as mãos; e a razão pura de Kant sentando-se no lugar da reflexão de Locke, ofereceu os verdadeiros elementos do espírito humano, as legítimas fontes das idéias, e resolveu os mais difíceis problemas da psicologia, que dividiam o mundo filosófico. Felizmente, para mim, a teoria das forças e da atividade da alma, das sensações, da atenção, baseando-se no elemento idealista, apartaram-se bastante da escola sensualista. Mas a teoria da reflexão e da origem das idéias oferece o lado vulnerável do sensualismo. É o que demonstrou Cousin na sua análise ou ensino sobre o Entendimento Humano de Locke, e em outras obras. (...) Eu forcejarei entretanto por aproveitar o que ele tem feito...”⁹².

O seu “Compêndio” é o resultado da prática de sua docência e chegou até nós como um precioso depoimento sobre o ensino da filosofia e sobre a ebulição de idéias filosóficas num momento especial da vida cul-

tural brasileira. A sua pobreza, em termos de filosofia, não anula este seu valor histórico.

Luis Washington Vita definiu a Mont'Alverne como "o modelo da filosofia teatralizada, expondo primeiro as doutrinas de Locke e Condillac, depois os ecléticos franceses"⁹³. Como orador-filósofo, — "talvez fosse menos a ciência do que a facúndia do mestre que encantava os seus alunos"⁹⁴ —, provavelmente, a motivo do tom oratório, deixou-se cativar pela doutrina eclética do altissonante Victor Cousin, a tal ponto de não ter dúvida em chamá-lo de "sublime". O seu entusiasmo pela filosofia de Cousin, deve ter sido tanto, que, ao historiar a filosofia de seu tempo, lhe proferiu um panegírico. Eis como louvou Cousin e o seu trabalho filosófico: "Um destes gênios, nascidos para revelar os prodígios da razão humana, se levantou como um Deus, no meio do caos, em que se cruzavam, e combatiam todos os elementos filosóficos, empregando a extensão de sua vista, e sublime compreensão, reconstruiu a Filosofia, apresentando as verdades, de que o espírito humano esteve sempre de posse"⁹⁵. A expressão "que o espírito humano esteve sempre de posse", parece um conta-sentido, se bem que pode ser interpretada como resíduo de platonismo, para quem "aprender é recordar", que saiu espontaneamente de sua pena. Neste trecho, que enfezou o ensaio crítico de Sílvio Romero, na parte em que ali coube a Mont'Alverne, o sergipano viu no entusiasta de Cousin "um retórico de mau gosto" a "dar tão frágeis provas de seu modo de julgar"⁹⁶.

Mas dizer que foi o estilo oratório a simples causa de sua adesão, seria constrangedor, empobrecer demais o empenho filosófico de Mont'Alverne. Isso porque as doutrinas de Condillac tiveram ampla aceitação no século XVIII e, por mais de meio século, sua psicologia foi praticamente oficializada nas escolas francesas, em substituição à psicologia das faculdades formuladas por Descartes. Mas no século XIX o sensualismo de Condillac foi substituído pelo ecletismo de Victor Cousin. Assim também se explica uma natural reviravolta, ou "amadurecimento", da atividade filosófica de Mont'Alverne. O espiritualismo de Condillac ele o substituiu pelo espiritualismo eclético de Cousin; se bem que parece mais correto dizer, e a sua obra oferece razões para isso, que ele "enriqueceu" o espiritualismo de Condillac com o ecletismo de Cousin. Enfim, as conjecturas próprias de seu tempo, o modelo de filósofo que era Cousin e o estado em que se encontrava a Filosofia na época, tudo isso facilitou o encaminhamento de sua adesão ao pensamento do eclético francês.

Victor Cousin era um filósofo liberal que fez a literatura e a política confluírem no seu pensamento. A sua filosofia era "l'alliée naturelle de tutes les bonnes causes", subordina os sentidos ao espírito, reanima o sentimento religioso e conduz à verdadeira arte assim como ao verdadeiro Estado, isto é, à monarquia constitucional. Estas "boas causas", apregoadas pela filosofia eclética de Cousin, tinham tudo para agradar o

nosso Mont'Alverne: homem que vivia da religião e do cultivo das coisas do espírito, dotado da arte de bem falar, envolvido com a literatura e a política, defensor intransigente de uma monarquia constitucional. Outras razões, ele próprio se encarregara de salientar: Victor Cousin desvendou "o lado vulnerável do sensualismo". Deste sensualismo que, mesmo adotando-o como sistema, nunca o aceitara de uma forma incrítica e ortodoxa, mesmo em sua aula inaugural.

A Filosofia na época tinha pretensões de fazer-se síntese do saber e os filósofos de fazerem grandes sistematizações, assim se comportara Kant, Hegel, Comte, e, porque não dizer, Victor Cousin; aliado a este, o nosso Mont'Alverne que também manifestara a grande pretensão de "restaurar" com ele (com Cousin) o sistema filosófico"⁹7. Note-se, porém, que a expressão "restaurar" vem entre aspas, o grifo é do próprio Mont'Alverne. Ela tem portanto um duplo significado. O ecletismo de Cousin foi uma filosofia que se fez durante o período da "Restauração" francesa. Daí, provavelmente, a necessidade de Mont'Alverne grifar o termo, destacando-o. Dado que ele inicia o parágrafo dizendo: "Eu forcejarei entretanto por aproveitar o que ele tem feito e "restaurar" com ele o sistema filosófico", parece que faz sentido afirmar que ele não teve pretensões tão ingênuas. Lendo a frase toda, e sabendo de sua atual crítica a compêndios de Genovese, fontes de divulgação da filosofia no Brasil, talvez tivesse em mente uma intenção precisa: "restaurar" o sistema filosófico imposto pela reforma pombalina do ensino. O que é certo, no entanto, é que Mont'Alverne correspondeu a um momento do viver nacional, e viveu, a seu modo, segundo contingências pessoais ou mesológicas, os pensamentos de Condillac e de Cousin. Mais do rir-se ou levar a sério as suas pretensões filosóficas, antes de qualquer outro julgamento, convém considerá-lo como produto de seu tempo, a personificação de um estado de ânimo de uma época de contradições.

6 – OBSERVAÇÕES CONCLUSIVAS

Tudo faz crer que Mont'Alverne fora um expositor, mais ou menos hábil, de doutrinas filosóficas. Decididamente não fora um crítico de Filosofia, nem criador nem tão pouco inovador.

O seu "Compêndio de Filosofia" apresenta-se, acima de tudo, como trabalho de sistematização de idéias filiadas de Locke, Condillac e Cousin. Mais do que criativo, é um trabalho assimilativo de idéias consorciadas desses autores. Não é criativo no sentido da originalidade, da singularidade absoluta da criação, da plena independência na releitura daquilo que outros meditaram ou pensaram. Mas releitura, que aqui queremos nos referir, destaca a idéia de que é possível a criatividade naquele que se propõe "reler" um pensamento com o paradigma das necessidades de sua

época. A releitura, aqui, não é entendida como simples aclimação do saber, mas a reelaboração independente e inteligente de um saber novo. Não é, aliás, uma atividade intelectual passiva, simples vulgarização, mas atividade intelectual que traz a participar todas as potencialidades do sujeito e suas circunstâncias histórico-culturais. Pois bem, a assimilação de Mont'Alverne, pelo nosso estudo, não se apresentou de todo cega, sem se incorporar a um processo de enriquecimento, ou dependente de uma única fonte acreditando ser esta a garantia da eficácia do saber como um todo.

Idéias como esta, no entanto, devemos dar "à luz idéias generosas e ilustres feitas de virtude e heroísmo"⁹⁸, dita por um Antero de Quental (1842/1891), por exemplo, revolucionaram os jovens intelectuais de sua época; a mesma idéia dita por Mont'Alverne (1784/1858), "só idéias generosas, grandes e fraternais nos podem (...) assegurar ao país sua verdadeira grandeza"⁹⁹, não chegou a produzir o mesmo efeito, aquecer e revitalizar os ânimos. Tudo, talvez, por estarem em ambientes diferentes, numa época sócio-histórica distinta. Não se pode ignorar, porém, que a faísca animadora e vivaz do fogo criador feriu diferentemente a intimidade meditativa desses dois autores. Ambos, porém, gastaram de si toda a luz, calor e brilho que podiam dar. A vida tem sentido emsi mesma, mas ao fazer-se ação ela adquire maior significado se gasta em função de boa causa.

Se como "filósofo", e com o seu "Compêndio", Mont'Alverne representou muito pouco para a Filosofia; se como orador, e com os seus "Sermões" representou ainda menos para a Literatura... O que é certo, é que Mont'Alverne, durante os seus anos de ensino, teve sempre em mira a educação da mocidade, seu levantamento moral e científico, a abrir-lhe caminhos para o futuro. Nem o Brasil, nem as condições da época eram favoráveis a um melhor e mais louvável fim de um empenho. É até justiça reconhecer-lhe, senão mais, pelo menos o valor de pioneiro juntamente com aqueles que desbravaram sendas para a nossa incipiente cultura de nível superior. Se não podemos, através de uma crítica fácil, atribuir-lhe determinados valores que não teve, o que historicamente lhe pertenceu, não lhe podemos retirar: "Bem poderia ter saído das penas de um Feijó ou de um Verney, (escreve D. Odilão Moura), em pleno "século das luzes", esta frase do seráfico retórico: "Essa filosofia bárbara (a escolástica) reinou em quase toda a Europa, até que no meado do décimo sétimo, apareceu Descartes, que (...) conseguiu dar-nos uma filosofia livre de todos os absurdos, que despojando-se de todas as idéias que entenebreciam e maltratavam a razão, assegurou à Filosofia um novo império, e uma mais larga ilustração"¹⁰⁰. O fato é que lhe pertenceu. E não é por ser destituído de interesse pessoal, que o historiador ou crítico das idéias filosóficas no Brasil se furtará em analisar determinados passos da história do pensar; os

males que padeceram certas fases do nosso filosofar não anulam o seu interesse histórico. O interesse de um fato histórico significativo para uma época, nem sempre é contemporâneo ao analista da história. E não é por esta razão que se há de olvidá-lo. Assim como não será a crítica apressada, demasiada simplista, decisiva e preguiçosa, aquela que atingirá o seu real interesse. Uma coisa é certa, a crítica que não se faz acompanhar do estudo atento e pormenorizado, não é uma crítica autêntica.

O crítico não é aquele que fala em nome da sabedoria. A crítica ele a exerce com o pensamento, com o auxílio de uma reflexão fundamentada e responsável. Quando a atividade crítica não está solidária com o espírito especulativo ou criador, quando não tem o sentido dos valores, não de valores formais ou arbitrários, antes de procurar juízos verazes, aplica a dieta de juízos fáceis. Aquele tipo de crítica que detém a sua atenção ao mais impressionante, ao mais exterior e visível, ao mais útil, e, por fim, ao mais vulgar e banal, não merece credibilidade. A crítica externa de uma obra deveria ser evitada, substituída pela crítica interna da obra. Esta parece ser a melhor maneira de se adentrar às circunstâncias histórico-culturais do autor criticado, de se explorar o lado genético de uma obra ou o ambiente sócio-histórico que a gerou. A crítica nasce, portanto, de um agudo sentido de interpretação e compreensão, movida pelo sentido pedagógico da pesquisa. Enfim, a crítica deve ser humana, de correção fraterna se for o caso, libertadora e construtiva, atingida na longanimidade do empenho paciente e demorado, produzida no exercício da inteligibilidade e da compreensão. Se o conhecimento humano é uma atividade que se define pelo esforço em busca da verdade ou da certeza, a crítica deve inspirar-se desse sentido.

Uma das grandes limitações desse nosso trabalho está na carência de atenção ao movimento de idéias, às várias tendências filosóficas que representam, no seu todo, o momento histórico-filosófico no qual está inserido o "Compêndio" de Mont'Alverne. Parece necessário salientar que o seu "Compêndio de Filosofia" está longe de representar todo o pensamento de uma época, manifesta apenas uma de suas mais vivas tendências. Mont'Alverne, com sua vida e suas obras, casou-se bem com a instabilidade de fatores político-sociais então em conflitos.

NOTAS

(1) O padre Diogo Antonio Feijó é seu coetâneo, nasceu em São Paulo a 17 de agosto do mesmo ano.

(2) Não consta N.E.

(3) PRIMITIVO, Moacir, **A Instrução e o Império**, São Paulo, V. 1, 1936, p. 25.

(4) HAIDAR, M. de Lourdes Mariotto, **O Ensino secundário no Império brasileiro**, São Paulo, 1972, *passim*.

(5) LOPES, Fr. R. Belarmino, *op. cit.*, p. 17.

- (6) *Idem*, *Ibidem*, p. 18.
- (7) MONT'ALVERNE, *Discurso Preliminar*, citado por LOPES, Fr. R. B., op. cit., p. 19.
- (8) "... para um jovem ser admitido à Ordem no estado clerical, exigia-se a idade de dezesseis anos" (RÖWER, Frei Basílio, *O Convento de Santo Antonio no Rio de Janeiro*, Petrópolis, 1945, p. 44).
- (9) Mont'Alverne recebeu o hábito em 1801 e fez os votos religiosos em 1802. Conforme os "Estatutos e Breves Apostólicos" da Ordem franciscana, Francisco José de Carvalho tomou por nome eclesiástico Frei Francisco do Mont'Alverne. "Monte Alverne" é o nome da montanha onde São Francisco recebeu as chagas de Cristo.
- (10) LOPES, Frei Roberto B., op. cit., p. 65.
- (11) Eis, como exemplo, o que dizia Mont'Alverne no "Sermão da Penitência": "Tu do anuncia a ruína dos costumes; e esse povo vive tranqüilo, confiando na prática externa dos deveres da Religião, acreditando poder desarmar a vingança divina com confissões..."
- (12) Referindo-se à situação religiosa na Corte, Mont'Alverne denuncia: "Uma seita funesta (...) assoalha máximas subversivas da sã doutrina. Rebelde às leis, que contrariam seus desejos, e envenenam sua alegria, corrompe uma mocidade ignorante e sem educação" (Sermão sobre a Incredulidade).
- (13) Faz-se referência explícita a alguns passos do artigo de D. Odilão Moura, "O Iluminismo no Brasil", in *As Idéias filosóficas no Brasil*, (séculos XVIII e XIX), São Paulo, 1978, pp. 143 a 183.
- (14) LOPES, Frei Roberto B., op. cit., p. 30.
- (15) *Idem* *ibidem*, p. 30.
- (16) *Idem* *ibidem*, p. 30.
- (17) *Idem* *ibidem*, p. 30.
- (18) *Idem* *ibidem*, p. 31.
- (19) MONT'ALVERNE, citado por Fr. Roberto B. LOPES, op. cit., p. 40.
- (20) MONT'ALVERNE, *Obras Oratórias*, t. 1, p. V.
- (21) Gonçalves de Magalhães e Araújo Porto-Alegre foram os que propuseram a sua afiliação. Parece que tal Instituto tinha mais interesse pelo lado financeiro do que propriamente pelos seus sócios estrangeiros.
- (22) *Arq. Prov.*, Doc. nº 31, citado por Fr. Roberto B. Lopes, op. cit., p. 103.
- (23) *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, V. 9, p. 561.
- É certo que, com o termo "discípulo", Mont'Alverne se referisse aos seus alunos, e não a alguém que seguisse as suas idéias no sentido de continuador de sua doutrina.
- (24) MONT'ALVERNE, *Obras oratórias*, t. 4, pp. 230 – 233.
- (25) MONT'ALVERNE, *Obras oratórias*, t. 1, pp. VII – VIII.
- (26) MAGALHÃES, D. G., *Biografia do Padre-Mestre Frei Francisco do Mont'Alverne*, in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, V. 65, 1882, p. 398.
- (27) *Arq. Prov.* Doc. nº 30, Carta de 22-7-1834, citado por Frei Roberto B. Lopes, op. cit., p. 101.
- (28) É certo que deva ter-se valido de um secretário para a ordenação e correção de seus escritos e que, aliás, deixou escapar pequenos retoques.
- (29) *Arq. Prov.* Doc. nº 24, Carta de 25-7-1834, citado por Frei Roberto B. Lopes, op. cit., p. 102.
- (30) Citado por Frei Roberto Lopes, op. cit., p. 127.
- (31) *Arq. Prov.* Doc. nº 45, citado por Frei Roberto Lopes, op. cit., p. 104.
- (32) A edição de Portugal saiu em 1867 e em 1868, pela Casa Editora P. Podestá e pela Livraria Nacional, ambas da cidade do Porto. Apareceu ainda no Porto, uma segunda edição: o segundo e terceiro tomos, pela casa editora de A. R. da Cruz Coutinho, em 1885; o quarto tomo, pela Livraria Chardon de Melo & Irmão Editores, em 1889. A segunda edição brasileira saiu pela Garnier.

- (33) MONT'ALVERNE, **Obras Oratórias**, t. 1, pp. 300 — 305.
- (34) O original encontra-se no Arquivo do Museu Imperial de Petrópolis, e encontra-se publicado no livro citado do Frei R. Lopes, pp. 109 — 110.
- (35) A expressão ocorre na obra de Nélson Werneck Sodré, **História da Literatura Brasileira**, 5ª ed., Rio de Janeiro, 1969, p. 246: "... o sermão da festa de São Pedro da Alcântara, peça antológica que assegura a lembrança do seu nome".
- (36) ALENCAR, José de, **Páginas avulsas**, São Paulo, 1938, pp. 55 — 56.
- (37) Publicado pelo "Correio Mercantil" de 5-XII-1858 e pela "Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro", V. 21, p. 499, e por Frei Roberto Lopes, op. cit., pp. 130 — 131.
- (38) ROMERO, S., **Obra Filosófica**, (Introdução e seleção de Luíís W. Vita), Rio de Janeiro, 1969, p. 9.
- (39) MACHADO, Geraldo Pinheiro, **A Filosofia no Brasil**, 3ª ed., S. Paulo, 1976, p. 28.
- (40) JÚNIOR, T. A., in **Galeria dos Brasileiros ilustres**, Rio de Janeiro, 1861. Citado por LOPES, op. cit., p. 73.
- (41) SODRÉ, N. Werneck, **História da Literatura Brasileira**, 5ª ed., Rio de Janeiro, 1969, p. 219.
- (42) Vejamos alguns passos do seu "Discurso Preliminar": "O país tem altamente declarado que eu fui uma dessas glórias de que ele hoje se ufana"; "Eu estava na resolução firme (referindo-se ao secretário que teve de tomar para organizar as suas Obras Oratórias), e inabalável de não repartir com outro a minha glória... nem aproveitar-me de alguma circunstância, para fazer cair sobre quem quer que fosse os defeitos de meus escritos: convinha um amigo e não um mestre".
- (43) PARANHOS, H., **História do Romantismo no Brasil**, S. Paulo, 1938, v. 2, p. 289.
- (44) MOURA, D. O., **O Iluminismo no Brasil**, in "As Idéias Filosóficas no Brasil. Séculos XVIII e XIX", S. Paulo, 1978, pp. 150/151.
- (45) Idem, ibidem, p. 151.
- (46) Idem, ibidem, p. 160.
- (47) FRANCA, L., **Noções de história da filosofia**, Rio, 1967, p. 264.
- (48) Idem, p. 265.
- (49) REALE, M., **Experiência e cultura**, S. Paulo, 1977, p. 203.
- (50) PAIM, A., **História das idéias filosóficas no Brasil**, S. Paulo, 1967, pp. 80 — 81.
- (51) José Veríssimo, na sua "História da literatura Brasileira", (Rio de Janeiro, 1954, p. 166) exagera ao escrever que "Fr. Francisco do Monte Alverne fazia do púlpito ou da cátedra estrado de tribuno político...".
- (52) LOPES, R. B., op. cit., p. 76.
- (53) Pelo que consta, esta festa foi promovida pelo partido liberal, sob os auspícios da Sociedade Defensora da Liberdade e Independência, e a ela o Imperador não fora convidado, mas, mesmo assim, comparecera. Na Capela Imperial celebrou-se, pela manhã, o Te Deum.
- (54) MONT'ALVERNE, citado por Lopes, op. cit., pp. 76 — 77.
- (55) Idem, p. 76.
- (56) MONT'ALVERNE, citado por Alfredo Bosi, in "História Concisa da Literatura Brasileira", S. Paulo, 1977, p. 96. A interrogação é nossa, por não se saber bem o que vem aí a fazer a filosofia.
- (57) Vem aqui a vontade de lastimar que o Brasil sempre sobreviveu com um mínimo de ciência, e sem ciência não há uma verdadeira independência, e sem independência, não é possível uma liberdade duradoura.
- (58) MONT'ALVERNE, **Obras Oratórias**, t. 4, p. 129.
- (59) MONT'ALVERNE, **Sermão da Ressurreição**, citado por Lopes, op. cit., pp. 79 — 80.

- (60) MONT'ALVERNE, **Obras Oratórias**, t. 4, p. 107.
- (61) MONT'ALVERNE, in **Diário de Anúncios**, 20 de novembro de 1833. Citado por LOPES, op. cit., p. 79.
- (62) Francisco Silveira Bueno, na sua "Literatura Luso-Brasileira", São Paulo, s. d., p. 304, viu nele um romântico: Mont'Alverne "é um romântico do púlpito, um poeta que canta em prosa".
- (63) PAIM, A., **História das Idéias Filosóficas no Brasil**, S. Paulo, 1974, p. 216.
- (64) Cf. **Corrente Eclética na Bahia**, (Textos didáticos do pensamento brasileiro), Vol. 9, Rio de Janeiro, 1979.
- (65) PAIM, A., **Introdução**, in "Corrente eclética na Bahia", op. cit., p. 15.
- (66) CAPALBO, C., "As Raízes históricas da filosofia da educação no Brasil", in **As Idéias Filosóficas no Brasil. Século XX parte II**, S. Paulo, 1978, p. 66.
- (67) Revista Brasileira de Filosofia, S. Paulo, V. 32, 1982, fâsc. 127, p. 261.
- (68) S. Paulo, 1972, p. 95.
- (69) REALE, M., **Filosofia em São Paulo**, S. Paulo, 1976, p. 13.
- (70) Dicionários italianos de filosofia costumam adotar o termo "sensismo" para significar o que entendemos por "sensualismo". Ressalvam que "sensismo" e "sensualismo" são termos afins, devendo o último refletir a mais precisa conotação moral, aplicado em ética.
- (71) "De onde (o homem) apreende todos os materiais da razão e do conhecimento ? A isso respondo, numa palavra: da experiência. Todo o nosso conhecimento está nela fundado, e dela deriva fundamentalmente o próprio conhecimento" (LOCKE, J., **Ensaio acerca do entendimento humano**, (Col. Os Pensadores), São Paulo, 1978, p. 159).
- (72) CONDILLAC, E., **Tratado das sensações**, (Col. Os Pensadores), São Paulo, 1979, p. 48.
- (73) LOCKE, op. cit., p. 159.
- (74) LOCKE, op. cit., p. 177.
- (75) CONDILLAC, E., **Lógica**, (Col. Os Pensadores), S. Paulo, 1979, p. 76.
- (76) Idem, *ibidem*, p. 77.
- (77) CONDILLAC, **Tratado das sensações**, p. 49.
- (78) CONDILLAC, **Tratado das sensações**, p. 50.
- (79) MONT'ALVERNE, **Compêndio de Filosofia**, Rio de Janeiro, 1859, p. 151.
- (80) REALE, M., **Introdução aos Cadernos de Filosofia de Diogo Antonio Feijó**, S. Paulo, 1967, p. 26, nota 21.
- (81) CONDILLAC, **Lógica**, p. 89.
- (82) CONDILLAC, **Lógica**, p. 69 e p. 74.
- (83) Idem, p. 89.
- (84) MONT'ALVERNE, **Aula inaugural**, citada por Roberto Lopes, op. cit., pp. 36 a 38.
- (85) CONDILLAC, **Lógica**, p. 80.
- (86) Idem, p. 81.
- (87) PINHEIRO, Côn. J. C. Fernandes, **Biografia de Frei Francisco de Monte Alverne**, in **Revista do Instituto Histórico e Geográfico**, V. 33, p. 154, Citado por LOPES, op. cit., p. 71.
- (88) **Opúsculos Históricas e Literários**, Rio, 1865, 2ª ed., p. 319, Citado por M. REALE, **Introdução aos "Cadernos de Filosofia" de Diogo Antonio Feijó**, op. cit., pp. 14/15.
- (89) REALE, M., *idem*, p. 15, nota 9.

- (90) Idem, *ibidem*, p. 14.
- (91) REALE, M., *Filosofia em São Paulo*, op. cit., p. 17.
- (92) MONT'ALVERNE, *Compêndio de Filosofia*, op. cit., p. 104, nota .
- (93) VITA, L. W., *Escorso da filosofia no Brasil*, Coimbra, 1964, p. 53.
- (94) Idem, p. 53. Do seu professorado, testemunhou G. Magalhães: "Nas preleções mostrava-se conhecedor profundo da ciência. E como sempre orava, mesmo conversando, eram suas lições ouvidas com algum proveito. Tanto por esse dom de bem falar, que é sempre manifestação de feliz inteligência, como pela doutrina que ensinava, não tinha ele rival como professor" (Citado por LOPES, op. cit., p. 71).
- (95) MONT'ALVERNE, *Compêndio de filosofia*, p. 104, nota .
- (96) ROMERO, S., op. cit., p. 11.
- (97) MONT'ALVERNE, op. cit., p. 104, nota .
- (98) QUENTAL, A. de, *Prosas da época de Coimbra*, (Edição crítica organizada por Antonio Salgado Júnior), Lisboa, 1973, pp. 40 – 41. Dado o nosso artigo "Fundamentos filosóficos das "Prosas" de Antero de Quental", na Revista do Centro de Ciências Sociais e Humanas, Santa Maria, nº 4, 1980, foi difícil salientar este parentesco de idéias entre os dois autores.
- (99) Cf. trecho já citado do "Sermão da Ressurreição".
- (100) op. cit., p. 151.

ACERCA DE LA FILOSOFIA DE LA PRAXIS

Maria Eugenia Diaz

Universidad Autonoma de Chihuahua-México

El conocimiento filosofico no difiere esencialmente del conocimiento científico. No hoy fuente esencial para la ciencia que no esté abierta para la Filosofía, y los resultados en ambas no son radicalmente diferentes. La Filosofía es más crítica y más general que la ciencia, examinando por partes los supuestos conocimientos y poniéndolos a prueba para ver su consistencia, y las inferencias empleadas son tales que aparezcan válidas después de un cuidadoso exámen. La crítica filosófica es razonable y constructiva, — reivindica y disminuye la posibilidad del error humano.

No me refiero a la crítica que no hace otra cosa que “crearse fórmulas tomándolas de las categorías de lo existente” (pues se vuelve así dogmática y abstracta — Se trata de describir una sorda presión mutua de todas lasesferas sociales unas sobre otras de una destemplanza general y sin tacto, de una limitación que se reconoce tanto como se desconoce, encuadra dentro del marco de un sistema de gobierno, que viviendo de la conservación de todo lo lamentable no es de por sí otra cosa que lo que hay de lamentable en el gobierno — Lamentable espectáculo el que se ve con la división levada hasta el infinito de la sociedad en las más diversas razas, que se enfrentan las unas a las otras con pequeñas antipatías, malas intenciones y una brutal mediocridad, y que precisamente en razón a su mutua y recelosa posición mutua, son tratadas por sus amos y señores, todas ellas sin excepción, aunque con distintas formalidades como existencias sujetas a concesionarios.) Sino a la crítica verdadera que presta a la autoconciencia los servicios más sustanciales, libera al hombre de la pobreza espiritual y hace aterrizar en la realidad al que filosofa. La crítica esclarece ante si mismo el objeto de su análisis. Se comporta simplemente como un medio mas no como un fin en si.

Su esencia es la indignación y su tarea es la denuncia.

La Filosofía es la ciencia más antigua. Los numerosísimos sistemas filosóficos que surgieron con diversas condiciones históricas y creadas por representantes de las clases y grupos más diversos.

Problema fundamental de la Filosofía es plantearse primero: ¿ Qué es lo primario, la materia o la conciencia o viceversa; y segundo: si el mundo es cognoscible si la razón humana es capaz de penetrar en los misterios de la naturaleza y sacar a luz las leyes de su desarrollo ?

Entre los griegos, Platon y Aristóteles representan dos actitudes frente a la Filosofía: La especulativa con su base matemática y la empírica en dos grandes posiciones: el materialismo y el idealismo. Dos grandes continentes teóricos encuentran en esto su contenido. El continente de las Matemáticas (Platon) y el continente de la Física (Aristóteles). Las demás ciencias como la Química, la Biología, la Química molecular, etc. quedarán integradas regionalmente al continente de la Física. La Lógica en su forma moderna se integrará también regionalmente a la Matemática. Y así se podrán nombrar todas las demás ciencias. Surge después el nuevo continente Freudiano con la Psicología. Y surge con Marx el continente de la Historia, en el sentido de abrir este campo al conocimiento científico. Pero aquí nos hacemos una pregunta. ¿ Si la ciencia es entonces lo real mismo, conocido por el acto que lo descubre, destruyendo así las ideologías que lo venían ocultando, pondrá en peligro a la Filosofía por ser ésta una de las ideologías que sustentaban el conocimiento científico a-priori ?

Existen muchos conceptos filosóficos y científicos que tienen un origen social. La filosofía siempre ha existido como el modo de vida de un pueblo, de una sociedad, del individuo como persona. El peligro de desaparecer no es real. Tan solo podrá arrinconarse o sujetarse bajo presiones abiertas o solapadas actitudes. Muchas veces se encubre con conceptos y lenguajes extravagantes y esotéricos, para disimular su alejamiento total o parcial de la realidad.

Como filósofos en ciernes, somos amantes de la sabiduría y la buscamos no ingenuamente, pero sí limpiamente; no queremos enredarnos en maniobras u subterfugios malsanos. Porque la filosofía de la práctica en hermandad con lo positivo de la filosofía académica es excluyente de posiciones de altura y de intelectualismo enfermizo que nos está caracterizando hoy en día. Esta filosofía pone a temblar a muchos que dedican su vida a la persecución de la riqueza y el poder. Pasando por encima del hombre mismo en pos de sus intereses necios que no ven que en comunicar y compartir demás está la felicidad humana. A este propósito Tito Lucrecio Caro dice:

“De ordenar u vida un hombre segun un principio justo, sería para él la mayor de las riquezas un subsistir frugal junto a un espíritu satisfecho, pues aquel cuyas necesidades son escasas nunca se hallará codicioso. Pero los hombres desean tener poder y nombradía esperando que su fortunas podrán descansar sobre un cimiento solido y que la riqueza podrá hacerles llevar una vida sosegada. Mas todo en vano...

El hombre trabaja sin meta alguna y malgasta su vida en inútiles cuidados, porque no ha aprendido aún cual es el verdadero fin de la posesión y hasta dónde puede aumentarse el verdadero gozo. Poco a poco ha ido hundiendo su vida en el profundo mar y ha extraído la oleada soberana de la guerra.”

Ahora bien, la tarea filosófica en cuanto se presenta un fenómeno de crisis que es lo que ha venido haciendo ?

Este fenómeno se reconoce bien, pues en tanto empiezan a sufrir crisis (en el sentido de crecimiento) las ciencias, y ufren importantes revoluciones, siempre habrá filósofos que estén al acecho para proclamar estas crisis y declarar que es campo abierto para la Filosofía. Entonces, de aquí que se diga que la ciencia puede existir sin la Filosofía. Pero **No** cito aquí la tesis de Lenin: Si la Filosofía es distinta de las ciencias, existe entre Filosofía y Ciencias un nexo privilegiado: este nexo representa la tesis materialista de la objetividad. Entonces infiero que la Filosofía debe ser metodológica. Porque Filosofía y ciencia equivalen a la realidad, van unidad. Ambas son producto del quehacer, de la actividad de el hombre. La razón es una facultad de los seres humanos, que se manifiesta en parte de su conducta, porque aunque tengamos uso da razón, en muchas ocasiones nos comportamos como si no la tuviéramos (ejemplos graves de ello son las guerras, el hambre, la excesiva riqueza en pocos, y la inmensa miseria en muchos, la supeditación de la ciencia a la tecnología y paulatinamente, y cada vez más hacia la aguda enajenación del hombre, etc.) La facultad del ser humano; así, razón y lenguaje "especializado" buscan la certeza, la verdad, en la búsqueda se cuestiona, se especula, se propone, se prueba, se contrapone, se demuestra y se encuentra respuesta parcial o particular, y así sucesivamente Filosofía y Ciencia caminan de la mano.

Nos allegamos pues, a otro problema filosófico de gran importancia, el que la Filosofía Académica, restringe el campo de la Filosofía práctica. La primera tiene el poder de la herramienta, la segunda el poder de la espontaneidad. La Filosofía Académica ha obedecido a los propósitos de un *stato quo* Adolece de una crítica constructiva filosófica. Es tendencia a en la orientación cientificista hacia una tecnocracia y condena al individuo a soportar y rumiar los enormes trarados filosóficos de nuestros antepasados en una actitud contemplativa y en todo caso interpretativa. Por otro lado, es preciso volver sobre nuestro pasado, y descubrir cada vez con más claridad, la importancia de la generación inmediata anterior a la nuestra, y de ésta a la anterior y así sucessivamente. Y conocer las novedades que fueron, y el genio de los grandes filósofos y tratadistas en las distintas revoluciones del mundo; porque con ello se reformula conceptualmente una visión de la totalidad dinámica y fluyente que nos rodea. Con ello la juventud puede asumir cierta opciones ideológicas que de otra manera les resultaría imposible justificar en su fundamentación.

Es pues el estudio de la Filosofía en los ámbitos académicos un arma de dos filos: o nos anquilosa en el enciclopedismo, o nos transtorna la testa.

De aquí pasamos al siguiente aspecto: Filosofía también quiere decir "presencia en toda actividad relacionada con el hombre; rastrea todos

los campos, incursiona en ellos como detonante se presenta en la Política. Y así como lo hicieron Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y Roseau incursionando en este espectacular campo, asinació una nueva orientación filosófica para el hombre: la orientación socio-política. Los planteamientos nuevos, originales y revolucionarios a las ciencias sociales, aunados a ellas con toda honestidad; y el argumento de que si la ciencia lo unifica todo, la Filosofía lo divide está vigente, pero divide en función de analizar para llegar a un todo o sea la ciencia una sin dividir, y la Filosofía divide para unir. Es necesaria esta presencia le la Filosofía en la Política, porque hacemos cotidianamente política. La política o sea el arte de gobernar; es una actitud integradora de un pueblo, de una comunidad. Aunque el concepto y el término hayan degenerado en el sentido peyorativo de la palabra y de la acción. Todos somos a un tiempo gobernados y gobernantes, aspecto muy importante de nuestra vida. Filosofía inherente al crecimiento de la persona. El enfoque que se le da entonces — volviendoa la referencia de Filosofía Académica —, dentro de un ámbito como el nuestro, donde el hombre tiende al no-ser, a toda disciplina académica a la educación y por ende al estudio de la Filosofía, tiene que ser bajo una orientación que prepare a las nuevas generaciones para que se inserten fácilmente en la ociedad y funcionen bien en ella. El sistema social vigente condiciona a la educación y a su vez esat inculca convicciones y aptitudes adecuadas a la sociedad circundante, refuerza y consolida necesariamente al sistema social que está en vigor. Marginando cada vez más al pueblo. Menciona al pueblo porque es la parte más importante de la comunidad en la que estamos insertados, porque nosotros somos pueblos. Y siendo éste el creador de la historia ya que no constituye algo inmutable fuera de la historia dado una vez para siempre. Tampoco es "tropol" ni "populacho", ni "chusma" hostil y reacio a toda civilización y progreso. Si reflexionamos que el pueblo el que nos sustenta tanro en alimentos, vestidos y techo. Es el sector productivo, la brecha generacional, la niñez, la adolescencia, la vejez y nos impele la necesidad de orientar nuestra crítica reflexiva hacia la política y la sociedad Latino-americana.

Y que es lo primero que descubrimos sino la situación de dependencia de nuestros países, y como consecuencia "desarticulación" total en los pueblos del continente. Operándose desastrosos fenómenos sociales que el filósofo anticipa como es el impacto psicológico del ubdesarrollo que provocó el fenómeno de lo "comunitario" en un ambiente de trauma porque es parte respuesta a las situaciones de dominación sufridas. Este aspecto comunitario ha permanecido en la civilización actual a modo de una corriente subterránea denominada "Socialización". Se subraya la importancia de la vida social con la necesidad de crear mayores relaciones sociales, interpersonales, pero como el fenómeno de la socialización no tiene fundamentos reales, nacidos de la conciencia popular, entonces lo que produce es una mayor enajenación.

Es deber de todos aquellos que pasamos por la Universidad, tomar conciencia de la realidad, extramuros a la misma. No es privilegio, ni castigo de algunos, por cierto muy pocos, el tener acceso a las fuentes de conocimiento filosófico, social y político mediante recursos apropiados. Es un compromiso el que se adquiere de analizar, profundizar y actuar en los temas de la realidad social, y como primer paso se exige la denuncia por el camino que nuestra realidad nos presenta, los medios a nuestro alcance y dentro del margen más amplio de no fracasar. Porque la defensa de los débiles y necesitados es nuestra propia defensa, y ésta no está solo en las armas, sino que radica también en la guía y orientación filosófica de lucha, no apelemos a los análisis formales o a la separación entre los de arriba y los de abajo. Hacer esto es estar bordando en el vacío, consecuencias tan graves suelen tener estas actitudes como es el de que cada año hay miles de jóvenes y niños que abandonan sus hogares escuchando los sufrimientos diarios de sus padres, viéndolos con sus propios ojos, palpando la miseria y la injusticia social. Si algún día estos jóvenes son reclutados para luchar en contra de los defensores de una doctrina que ellos sientan justa los resultados serán adversos para aquellos que sustentan la dominación.

Como corolario quiero asentar que el papel de la Filosofía es crear una gran sensibilidad ante todos los problemas, gran sensibilidad ante la injusticia. Espíritu inconforma cada vez que surge algo que está mal, lo haga dicho quien lo haya dicho. Plantearse todo lo que no se entiende. Discutir y pedir aclaración de lo que no esté claro. Estar siempre abierto para las nuevas experiencias, para conformar la gran experiencia de la humanidad, unificar el pensamiento en tanto que va logrando el cambio de la realidad hacia una sociedad justa. Y ¿cómo hacerlo? Empezando por nuestra propia escuela; conviviendo de manera tal que las discrepancias en teoría, e ismos no rebasen la hermandad y el respeto que mutuamente nos debemos, pues somos una sola familia, contando también con aquellos que hoy nos brindan su presencia y que participan de nuestras mismas inquietudes.

El diálogo como estrategia y la realización de sólo aquello en lo que todos lleguemos a un común acuerdo, es lo indicado. Muchas veces aún con las mejores intenciones, algunas personas o grupos tratan de dominar a otros elementos que están comprometidos con la labor educativa, produciendo inmediatamente como reacción, enfrentamientos, toma de posiciones intransigentes que destruyen iniciativas valiosas. Esto lleva a la dispersión de fuerzas y a la falta de interrelación de objetivos específicos y de armonía con los planteamientos de metas concretas. Lleva consigo al desconcierto, obstaculizando la acción. La oposición de una o varias perso-

nas es suficiente para imposibilitar la acción. De aquí que a los opositores no se les relegue, sino al contrario provocar en ellos que asuman su responsabilidad dentro de las actividades propuestas y den mayor impulso a las mismas. A continuación ennumeramos algunas de las factibles actividades específicas y generales.

Específicas:

Cursos, seminarios y reflexiones críticas que estén precedidas de actividades concretas ya realizadas, y versaran sobre estas mismas actividades.

La estructura de apoyo para la realización del proyecto o proyectos radicarán en los profesores, comisiones de alumnos y comités de alumnos y maestros de otras escuelas.

Generales:

Adquirir conocimiento de la realidad conjuntamente entre alumnos y maestros mediante relaciones si se pudiera decir familiares. Cuestionarse ambos, alumnos y maestros sobre su papel y la forma como la están cumpliendo.

Integración entre nosotros con alumnos y maestros de otras escuelas.

Comunicación entre los diversos cursos, grados, mediante la creación de seminarios o convivencias filosóficas.

Impulsar el trabajo en equipo de diversos grados conjunto con maestros y alumnos.

PARA UNA EPISTEMOLOGIA DEL AMBIENTE

Daniel Vidart

Universidad Nacional de Colombia — Representante de UNESCO.

EL AMBIENTE: SIGNIFICANTE Y SIGNIFICADOS

1. Una teoría del ambiente, inducida a partir de reiteradas contemplaciones¹ e interpretaciones puntuales de ambientes concretos, debe comenzar por un ejercicio de pulcritud semántica.

Ello obliga a una previa definición de los términos que mentan el ambiente y otras realidades contiguas para someterlos a la prueba de la confrontación con las cosas. Este es, por otra parte, un ejercicio milenario. Así lo habrán practicado sin duda los parricidas lingüísticos del primer **homo loquens** y así lo seguirán haciendo nuestros sucesores, avergonzados de las actuales imprecisiones y oscuridades del habla vulgar y de la pretenciosa complicación de la jerga científica que se arroga, desde el limitado territorio de cada ciencia, una infalible conceptualización del mundo. Por eso ni Confucio sorprendió a sus contemporáneos ni Wittgenstein y sus seguidores nos han sorprendido a nosotros.²

El significante — un fonema, una grafía, un signo en definitiva — es una estructura formal, ancilar, hierática en cierto modo, que recibe a lo largo del tiempo social, a cuyo socaire maduran y declinan los idiomas, distintos significados coyunturales acunados por la cultura, una entidad cambiante reificada generacionalmente³ por las creaciones del espíritu humano. Por su parte la cultura⁴, definida y redefinida en múltiples ocasiones a partir de la Ilustración, constituye el legado abstracto de experiencias vividas por la persona humana, portadora y creadora de valores, que, mano a mano o en pugna con otras personas — grupos, clases —, ha dibujado la línea de flotación de la especie del único ser parlante para que éste no zozobrara en la pura necesidad y el ciego azar. Tales experiencias se han desarrollado a partir de una **praxis** productora de la existencia humana que ata en un mismo haz a las actividades laborales, perceptuales y conceptuales al tiempo que estratifica la sociedad en estructuras dialécticamente interrelacionadas. Así, habla e idioma mediante, la cultura convierte al hombre en un ser biográfico, en una criatura que escapa al cerrojo etológico, en un personaje singular que es a la vez sujeto y objeto de la historia.

El hombre no tiene naturaleza, tiene historia, dijo una y otra vez Ortega y Gasset⁵ quien, en su maniqueísmo, no supo o no quiso ver

que el hombre es el **pivot** de la conciencia situada entre la naturaleza y la historia, el compromiso entre la gravitación del instinto y la gracia de la inteligencia.

Más aún. Si bien es cierto que toda cultura se expresa mediante una lengua y que dicha lengua entraña una **Weltanschauung**, una concepción del mundo y de la vida⁶, en el seno de las culturas con minúscula, que configuran la dignidad mayúscula de La Cultura, existen desfases idiomáticos, estratificaciones, notorias de los significados, **la barrière et le niveau** para decirlo con palabras de GOBLOT, 1925.

En efecto, dentro de la intimidación pautada de una cultura específica las **mismas** palabras pueden mentar distintos objetos (el madel chino mandarín, por ejemplo, tiene cuatro denotaciones, expresadas por cuatro distintas entonaciones), e idénticos objetos pueden ser denominados con **distintas** palabras. Clase, rango, **rol** y **status** conforman también imprevistas alianzas y tenaces murallas de incomunicación: un dignatario maorí utiliza un repertorio lingüístico muy distinto al del humilde pescador de los atolones, aunque ambos hablan polinesio, y del mismo modo un **gentilhomme** francés de la corte de Luis XIV no podía, literalmente hablando, entenderse con un campesino de La Vendée.

Al referirse a la "autoridad" del inglés clásico, que bien puede intercambiarse por el "clasicismo" de las academias española o francesa del idioma, P. L. Heat ha escrito:

Aunque poco o nada se ha hecho para verificar esto empíricamente, los escritores que apelan al inglés clásico despliegan una sorprendente confianza y autoridad al pronunciarse sobre los significados propios, normales, literarios, primarios, verdaderos, correctos o dominantes de las palabras y frases. Es sorprendente, porque si investigamos lo que los lingüistas tienen que decir sobre el tema, encontramos que esta concepción estrictamente normativa del vocabulario y la gramática es completamente obsoleta, y lo ha sido por siglos. Para la gran mayoría de los lingüistas modernos el "inglés normal" ya no es más que una etiqueta clasificatoria añadida a un dialecto particular, y no tiene ningún **status** o autoridad especial fuera de la aprobación social (que tiene poco valor) concedida a los que lo hablan... Salvo **per accidens** no hay ninguna lógica en la materia, ningún privilegio, ninguna permanencia... MUNDLE, 1975:18.

Teniendo en cuenta esta aguda puntualización y sin entrar por el momento a considerar las relaciones existentes entre mundo sensible, lenguaje y realidad, debemos poner cuidado, hasta donde sea posible, en el uso correcto de los términos. Es decir, en el uso correcto aquí y ahora, limitándonos exclusivamente al lenguaje científico, uno entre los muchos

que se disputan la conceptualización de la realidad. No olvidemos tampoco — siempre aparece la vieja reflexión de los sofistas — que la ciencia, además de ser autocorrectiva, falible y “paradigmática”⁷, transita desde su constitución un camino recubierto por la hojarasca de los términos “exactos”, “precisos” y “operativos” que una época trasmite a la siguiente para ser barridos prontamente por una escoba lingüística y lógico-conceptual que envejerá cuando le llegue su turno. Advertido lo anterior, que procura atenuar la soberbia atemporal de los neopositivistas del Círculo de Viena, atentos a la paja de los términos y no al grano de las cosas, podemos concluir con AUSTIN, 1962, que los términos técnicos no deben multiplicarse más allá de lo necesario y que cuando los requiramos debemos definirlos y explicar su función.

2. El término ambiente — sólo o acompañado por un fastidioso limitante, o redundante, que lo transforma en “medio ambiente” — se emplea en la actualidad con torrencial profusión. Ello se debe, quizá, y así lo advierte LEBRETON, 1978:17, a una terca actitud antropocéntrica de los ambientalistas ante la naturaleza. Pero razones no faltan para ello: la especie humana está en peligro si no amaina el crecimiento exponencial de la contaminación, de la degradación y de la pérdida de amenidad ambientales; si el fantasma de la guerra sigue rondando los pueblos; si una economía del desperdicio continúa avasallando los recursos naturales.

El uso y abuso del término ambiente, invocado una y otra vez por distintos sectores de la opinión pública, ha determinado que el **designatum** haya servido para abarcar diversos **denotata** que mezclan y confunden los significados.⁸

Dichos significados operan en dos planos: el simbólico y el afectivo, que yo prefiero denominar ideológico.⁹

En el plano simbólico la voz ambiente es utilizada con distintas vocaciones. En efecto, para el ecólogo, el sociólogo, el médico, el antropólogo, el geógrafo, el urbanista, etc., el ambiente, en tanto que signo, apunta a diversos objetos, a referencias disímiles, o por lo menos complementarias.

El uso afectivo y/o ideológico del término ambiente también lo complica y desenfoca. El hablante se sirve entonces del “ambiente” para convertirlo en una piedra arrojada por una catapulta intencional. Lo carga de resonancias políticas, de esquemas económicos, de proyectos (y proyectiles) históricos, de diseños sociales, de planes administrativos, de valores — o desvalores — morales, de prejuicios, de deseos, de advertencias, de tabúes, de anticipaciones. No se trata ya de la **episteme** de las distintas ciencias que circunscriben la realidad con sus configuraciones centrípetas. Se trata del centrifugismo de la **doxa**, del deber ser, de la opinión que interpreta el mundo voluntaria y no racionalmente.

Finalmente existe una tercera dificultad. Las mismas realidades son asediadas y cercadas por una serie de términos provenientes de distintos **tempos** culturales, de distintas temperaturas históricas, de distintas disciplinas del saber y del obrar.

Es imprescindible, en consecuencia, afinar el análisis para medir los alcances de un aluvión de voces que reclaman el privilegio de la exactitud, el imperio de la definición: realidad, espacio, ambiente, medio, entorno, paisaje, territorio, **habitat**, sustrato, mundo, naturaleza, biosfera, ecumene, biotopo, sitio, lugar, etc. Y cada uno de estos términos, por su parte, requiere ser relacionado, metido en un costal de referentes englobantes, ubicado en su momento cronológico o en su fijación **anacrônica**, reducido a su estatura verdadera.

3. El ejercicio lógico y lingüístico que emprenderemos de inmediato tendrá en cuenta los usos simbólicos y los usos ideológicos de la voz ambiente. Procurará además, hasta donde sea posible, efectuar un estudio de los diversos términos que le disputan al ambiente la definición o la calificación de realidades idénticas a los efectos de ordenarlos en **especies** y en géneros, distinguiendo las relaciones de coexistencia de las relaciones de causalidad.

La teoría, en tanto que contemplación, se encamina de lo inmediato a lo mediato y de allí al horizonte de las lejanías (y los espejismos): si se yuxtaponen o se saltan los círculos concéntricos del espacio se corre el riesgo de confundir los continentes con los contenidos.

DE LA ETIMOLOGÍA AL CONCEPTO:

¿ ambiente o medio ambiente ?

4. Para iniciar nuestro análisis digamos que aceptamos, desde el punto de vista genealógico, la confusión entre medio y medio ambiente.

Este concepto fue empleado primero por las ciencias físicas, luego por las biológicas, a continuación por las sociales después por la teoría general de los sistemas y finalmente a la cibernética y finalmente por la "ecomanía" contemporánea que ha metido en la olla del ambiente toda suerte de ingredientes.

Per lo que se sabe, parece que la expresión "medio interestelar" fue utilizada inicialmente por Newton y sus contemporáneos. El medio aparece aquí como un intermediario entre los cuerpos celestes, como un "conductor" de la gravitación universal. Pero también, y ya comienzan las ambigüedades, es "el fluido donde están inmersos" los astros. Se entremezclan así las dos nociones de espacio que veremos luego.

Un siglo más tarde el término **milieu ambiant** es utilizado en el año 1833, en una Comunicación a la Academia de Ciencias, acerca de los

esternones de los pájaros, y el año 1835, en unas memorias sobre distintos tópicos (los monotremas, los cetáceos, los topos, etc.) de un famoso naturalista francés.¹⁰ Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, que así se llamaba dicho hombre de ciencia, en esa época había adquirido una gran notoriedad dentro y fuera de Francia por la discusión que sostuvo con su antiguo amigo Cuvier en la Academia de Ciencias hacia 1830.¹¹

Saint-Hilaire, el casi seguro creador del término **milieu ambient** fue el padre de la anatomía comparada y, en más de un sentido, como lo han sostenido algunos estudiosos soviéticos, un precursor de Darwin, tal cual resulta de sus atisbos geniales acerca de la evolución de las especies.

El **milieu ambient** designaba el medio exterior, el conjunto de factores naturales, abióticos y bióticos a la vez, que influyen en el desarrollo de los organismos y con los cuales éstos se relacionan a lo largo de toda su vida.

¿ Qué significa la doble fuente etimológica de esta pareja malcasada ? ¿ Coincide el referente **milieu ambient** con su referido o referidos ?

Milieu, medio, proviene del griego **meson** que dió lugar al **medius** del latín, el antepasado de todas las lenguas romances. Aún las lenguas anglosajonas registran dicho impacto, y de este modo tenemos las voces **mittel** en alemán y **middle** en inglés.

Mi-lieu, en francés, quiere decir, literalmente, el centro o el medio de un lugar e, invirtiendo los términos pero conservando el sentido, el lugar del centro. Supone un cuerpo, un objeto, un ser viviente o por lo menos un **topos**, un punto, circundado por una extensión que lo declina, por un espacio que lo baña con su atmósfera, por otros seres que le rodean.

Medio además significa un punto equidistante entre otros dos, o una cosa equidistante de otras. Ya no es el centro de un espacio geométrico o de un horizonte geográfico sino el fiel de la balanza. Así la **aurea mediocritas** se refiere a la virtud que huye a la vez del exceso y de la carencia, que está en el justo medio.

También un **milieu**, un medio, es un **mediador** interpuesto entre dos cuerpos para transmitir un determinado influjo: este caso proviene directamente del repertorio del físico y del astrónomo.

Medio es, por otra parte, el puente que une a los seres vivientes con los fines perseguidos, el vínculo entre las necesidades y la satisfacción de las mismas. El dinero es un medio para adquirir mercancías (y aún el Paraíso, como escribía Colón al Papa Inocencio VIII.)

Sobre los medios y los fines en la vida política se ha dicho, hecho y escrito muchísimo desde Calicles a Maquiavelo y de éste a Kissinger. Y si nos ubicamos en el puro nivel de la supervivencia biológica,

convenimos en que el aire es el medio vital de los mamíferos y el agua el medio vital de los peces. El medio designa en este caso al "ser-para", a lo disponible o utilizable del contorno. Ampliando e internalizando a la vez el concepto de medio, los biólogos hablan genéricamente del medio externo o "cósmico" y el medio interno u "orgánico"¹² que hacen posibles los procesos vitales de las plantas, los animales y los hombres en cuanto que sistemas fragmentarios del macrosistema de la biosfera.

Los biólogos del siglo XVIII y XIX suponían que el medio actuaba unidireccionalmente: de afuera hacia el organismo si es el cósmico y de un sector del organismo a la totalidad de éste, si es el interno (el caso de la sangre, del sistema linfático, etc.) Lo más común es que al considerar estos dos medios se ponga el acento principal en el medio exterior. En tal sentido se le concibe con carácter ineluctable, tal cual lo afirmaba Hipócrates en su tratado **Peri aeron, hydaton, topon**¹³. El ser viviente, en particular el humano, está determinado por las alturas, las aguas, los vientos, es decir, por factores mesológicos que influyen sobre lo somático, lo psíquico y lo patológico. El relieve, el clima, la posición: he aquí el tríptico del determinismo geográfico inaugurado por la concepción hipocrática del medio, o del ambiente, como lo denomina sin más ALSINA, 1969.

Hemos visto hasta ahora el uso del término y el concepto de "medio" en las ciencias físicas — que incluían a la química — y la ciencias biológicas. El concepto, implícito en las ciencias históricas, sociales y humanas a partir de los griegos — son muy interesantes al respecto las ideas de Herodoto, Tucídides y Aristóteles —, se incorpora explícitamente a la recién nacida sociología con Augusto Comte.

Según se ha podido averiguar Comte tomó el término **milieu** del naturalista de Blainville, un contemporáneo de Saint-Hilaire y preocupado como él por los monotremas¹⁴. En su **Cours de Philosophie Positive**, 1830 — 1842, Comte incorpora el término **milieu** en la lección 40 a partir del párrafo 13 donde dice que

la idea de vida supone constantemente la correlación necesaria de dos elementos indispensables: un organismo apropiado y un medio conveniente. De la acción recíproca de estos dos elementos resultan inevitablemente todos los fenómenos vitales.

H. Taine, un autor hoy casi olvidado, tuvo como caballo de batalla la triple influencia de la raza, del medio y del "momento". En sus numerosas obras sobre la historia y el arte¹⁵ Taine reconoció como su inspirador a Balzac quien, en el prólogo de la **Comedie humaine**, 1841, proclamaba a su vez haber tomado el término **milieu** de Saint-Hilaire.

El medio, pero ya con el nombre de ambiente, es incorporado también al estudio de los sistemas, un complejo campo donde han confluído múltiples aportaciones, entre las que se cuenta la de la cibernética.¹⁶

Finalmente cabe registrar que en la actualidad la voz ambiente se ha generalizado de tal forma que ha invadido todas las áreas del conocimiento y las del diario vivir. Pero todavía nos resta analizar el ambiente en cuanto que miembro integrante de la famosa y malhadada pareja de Saint-Hilaire.

5. Ambiente, *ambient* en francés, ya que nos seguimos refiriendo al *milieu ambient* de Saint-Hilaire, deriva del latín *ambire* (de *ambi*, alrededor, y *iens*, yendo). Ambiente es por lo tanto lo que está alrededor de algo, lo que rodea o circunda — la circundancia, que es el momento referencial de la circun-stancia- los seres y las cosas. Repite así los sentidos primero y segundo del término *milieu*.

Si queremos poner orden en el caos de esta terminología difusa, por momentos tautológica, se hacen imprescindibles un análisis semántico y una propuesta clarificadora.

En primer lugar se impone la destrucción del contubernio medio-ambiente. Por higiene semiótica conviene romperlo. Quedémosnos solamente con la voz ambiente y analicemos qué es y qué no es dicho ambiente.

Si ambiente quiere decir lo que va alrededor, lo que rodea una o varias cosas, está suponiendo de este modo que los diversos medios — en el sentido de *mi-lieu* — dan sustento a los múltiples objetos, seres, dispositivos, cuerpos en fin, bañados por la atmósfera o hidrósfera ambientales. De este modo el ambiente, en tanto que continente donde están incluidos determinados contenidos materiales, traduce un concepto de clara filiación espacial.

Digamos de paso que el ambiente de las sociedades humanas alberga además elementos que no son estrictamente materiales. Los espacios sagrados, las piedras y árboles sagrados, el agua y el fuego sagrados, y todo el ejército de gnomos, elfos, hadas, genios, demonios y poderes que pueblan distintos sitios de la naturaleza, tan bien analizados por van der LEEUW, 1975, y ELIADE, 1954, forman partes del ambiente humano total, lo pautan, lo llenan de zonas vedadas y contornos jubilosos. Y también participan en el sistema del ambiente las categorías "profanas": valores, ideologías, dogmas, procesos sociales, aparatos psicológicos del poder, formaciones económicas.

Pero tanto en el orden de los objetos materiales cuanto en el orden de los elementos no materiales el ambiente es antes que nada un espacio o la distancia que media entre dos o más cuerpos de ese espacio. Se vincula de este modo a las dos concepciones del espacio que se han turnado cíclicamente en la historia de la filosofía y la ciencia, a partir de Aristóteles (concepción topológica) y Demócrito (concepción del vacío infinito).

En la época moderna dichas posiciones fueron representadas fundamentalmente por Leibniz, el heredero de Aristóteles, y Newton, el sucesor de Demócrito.

Leibniz consideraba al espacio como una cualidad — o la cualidad posicional de los objetos materiales, como un “orden de coexistencias”, así como el tiempo, que marcha por cuerda separada, es un “orden de sucesiones”. En este caso el ambiente surge en función de los objetos que ocupan los medios — el terrestre, el aéreo, el acuático — del planeta Tierra.

Newton, al igual que Descartes, sostenía que el espacio es una “caja vacía”, un ente absoluto válido por sí mismo y anterior a las cosas que potencialmente pudieran ocuparlo.

Acerca de esta discusión sobre el espacio — y el tiempo — hoy de alguna manera clausurada por el surgimiento del concepto de **campo**¹⁷ perfeccionado por Faraday, Maxwell y Einstein, hay en JAMMER, 1970, y van FRAASSEN, 1978, interesantes datos históricos y precisiones sobre el estado actual de la cuestión.

Las cosas y los seres que ocupan el ambiente o forman el ambiente se ordenan en sistemas materiales. Dichos sistemas, cuya existencia se desarrolla fuera de la mente del observador o, que según otra opinión, son proyecciones de la mente humana sobre el caos de las cosas, a los efectos de ordenarlo,¹⁸ tienen su lógica interna, su estructura específica, pero están inmersos en un ambiente, el cual, por su parte, constituye otro sistema.

6. Las cosas, ordenadas en sistemas, y el sistema del ambiente que las rodea, interactúan en el espacio y se desarrollan y evolucionan en el tiempo. Es decir, los sistemas trascurren en el espacio-tiempo, en el **cronotopo** einsteniano.

Aquí subyace la vieja discusión entre el todo y las partes, entre los sistemas y los subsistemas, entre la Realidad y los fragmentos de la realidad. Y también se manifiesta la inercia de las viejas dicotomías: pese a los definitivos trabajos de EINSTEIN, 1975, perseveramos en considerar al espacio como una categoría paralela a la del tiempo, y a la viceversa.

Para situarnos correctamente en la inteligencia de las relaciones que existen entre los sistemas de las cosas y los sistemas de los ambientes circundantes debemos volver a las fuentes y beber en el pensamiento einsteiniano.

Recordemos que Einstein decía que todo hecho que ocurre en el mundo es determinado por las coordenadas espaciales x , y , z y por la coordenada temporal t . Entre los hechos y procesos que se desarrollan en el ambiente la relación básica o intervalo que media (he aquí la concepción de medio, pero en un escalón más abstracto) entre ellos es una

relación espaciotemporal. La realidad, — ya veremos luego qué debe entenderse por realidad — se desarrolla y extiende en un **continuum** de cuatro dimensiones — **x, y, z, t** — y por lo tanto su proceso es temporal-espacial o temporal-formal.

Eso significa que la relación **primaria** entre los hechos de la realidad es temporal-formal. Hay un solo proceso, el temporal-formal, pero las disciplinas del saber científico generalmente trabajan, por inevitable inercia antropocéntrica, con los procesos secundarios o derivados, es decir, el temporal y el formal. Aquí residen todas las confusiones antidualécticas del historicismo, el estructuralismo y el funcionalismo que han alterado con sus asimetrías la correcta interpretación de los procesos del cronotopo.

En efecto, el historiador pregunta por los hechos únicos, por los que no son repetibles ni irreversibles. Atento solamente al **cuándo** establece que en el año 1558 comenzó a reinar Isabel I de Inglaterra, que en el 1669 los franceses penetraron en la India y fundaron las factorías de Surat y Masulipatam, que en el 1794 fué guillotinado Robespierre, que en el 1949 Mao proclamó la República Popular China. Claro está que el historiador no es solamente un fechador de hechos históricos; trata además de relacionarlos y explicarlos. Pero esa es la historia: la viajera en el trompo del tiempo. E con el mismo criterio la historia le pide cuentas (cronológicas) a las primeras andanzas del **Homo neanderthalensis** y a las más viejas capas geológicas de la Tierra. Hay, pues, historia humana, historia paleontológica, historia geológica, historia cósmica.

El científico que analiza exclusivamente las relaciones espaciales puede ser un estructuralista, un funcionalista o ambas cosas a la vez.

Si es un estructuralista pregunta por el **dónde**. Pregunta por las constantes de los procesos y sus configuraciones ambientales; pregunta por las partículas elementales del átomo, por la disposición del sistema planetario, por la forma de las galaxias; pregunta por los sistemas orgánicos y por los ecosistemas; pregunta por las estructuras familiares, grupales y macro-sociales, por las formaciones económicas y las configuraciones culturales. Se pone anteojeras para no ver otra cosa que la fotografía estática de un proceso dinámico: su actividad se agota en la monografía anatómica, en la **survey** social, en el modelo econométrico.

Se es un funcionalista pregunta por el **cómo**. En vez de analizar las constantes examina las variables de los procesos — con las constantes en mente, claro está — y apunta a lo repetible, a lo reversible. Por evitar que se escape el menor detalle establece que todo influye sobre todo. No jerarquiza, no dialectiza, no le preocupa la historia. El funcionalismo en sociología y en antropología ofrece ejemplos muy ilustrativos sobre la "ceguera funcionalista", tan relacionada con el **no querer ver** de la ideología que se contenta con el fenómeno y esquivo la pregunta por la esencia.

Consúltense al respecto los estudios coleccionados en un libro dedicado al análisis de la obra de Malinowski, FIRTH et al., 1974, donde aparecen con claridad las relaciones existentes entre colonialismo y funcionalismo, a poco que se lea entre líneas.

Finalmente los evolucionistas, y en particular los evolucionistas dialécticos, interrogan a la realidad por el **qué**, el **por qué** y el **para qué**. En tal sentido, ya en el campo de la física, ya en el de la ecología, ya en el de la antropología cultural, consideran a las relaciones formales y temporales como recíproca y simultáneamente significativas. Todo hecho de la realidad es el producto de **et** y no la suma de **e + t**. El tiempo que mide un reloj está en función del desplazamiento de sus agujas en el espacio; la antigüedad de los fósiles del **Homo habilis** surge de la profundidad de los estratos "inferiores" en el barranco de Olduwai (aunque el potasio-argón haya completado luego, con mayor precisión, los datos del "reloj geológico"); el mito del diluvio, extendido por todo el planeta, desde la Amazonia a la Indonesia, revela la viejísima difusión de una leyenda, tal vez originada en los episodios del deshielo Würm-Wisconsin.

La evolución espaciotemporal se cumple mediante una alteración temporal de las formas. Coincide con uno de los caracteres de la historicidad en cuanto que no hay repetición ni reversibilidad posibles: el tiempo y el escenario espacial de los dinosaurios fueron definitivamente clausurados por el fin del mesozoico; Pasteur no regresará a Francia para continuar sus investigaciones microbianas. Pero la historia se inscribe de un modo muy especial dentro del gran río de la evolución del cronotopo. La historia es un accidente local dentro del proceso universal de la materia, la energía y la información a tal punto que si no hubiera existido Einstein alguno de sus contemporáneos habría llegado a descubrir las leyes de la relatividad general y especial.

No es este lugar para mostrar los momentos dialécticos del proceso evolutivo ni especificar las leyes de la dialéctica, cuya exposición ha sido resumida por LEFÈVRE, 1970, en el mejor de sus libros. De todos modos conviene señalar que dichas leyes son las de la interacción universal, del movimiento universal, de la unidad de los contradictorios, de los saltos (transformación de la cantidad en cualidad) y del desarrollo en espiral. Esta última ley, cuya comparación parcial con la evolución emergente de Teilhard de Chardin, RIDEAU, 1968, puede ser muy estimulante, ha sido tachada de "milenarista" por muchos adversarios de Marx.

7. En las consideraciones, generalmente bastante superficiales y carentes de todo análisis filosófico y científico, que se emiten con respecto al ambiente, éste aparece como un telón de fondo, como un continente más o menos neutral frente a la actividad de las biocenosis naturales y las sociedades humanas.

Así, es frecuente leer frases como la siguiente: “el ambiente es todo lo que se halla fuera de la epidermis del hombre” y otras por el estilo.

Pero el ambiente es parte de las cosas, así como las cosas son parte del ambiente. El ambiente es intersticial, es “poroso” (*manon*) para decirlo con las palabras usadas por Leucipo para calificar el espacio. Seres, cosas e intervalos espaciotemporales significativos canjean sus atributos mediante un flujo que los biólogos sistémicos e los cibernólogos decodifican en un **input** y un **output** pues recortan la sustantividad de las cosas sobre el vidrio esmerilado del ambiente. Esta actitud se halla muy claramente expresada por las siguientes consideraciones de ARACIL, 1978: 40 – 41.

Al considerar un sistema dinámico como una unidad, tácitamente se asume que existen unos límites que separan esta unidad del medio en el que está inserta. En el interior de estos límites se genera un comportamiento que, en principio, puede no estar determinado únicamente por acciones aplicadas al sistema desde el medio. Un sistema dinámico puede estudiarse como una entidad aislada del medio, que genera su propio comportamiento dinámico. En la teoría de los sistemas dinámicos se dice, en ese caso, que se considera el comportamiento autónomo del sistema.

Todos estos intentos aislacionistas, estructuralistas, funcionalistas, o ambas cosas a la vez, y absolutamente antidialécticos, perseveran en razonamientos anacrónicos, en esquemas analíticos, aunque los autores, para estar a la altura de los tiempos, insistan en las excelencias del “enfoque sistémico”.

El punto de vista dialéctico-evolutivo, anteriormente esbozado, reconoce una completa interdependencia del espacio y del tiempo entre sí y con la propia naturaleza de los cuerpos. Como expresa PANIKER, 1961: 315 – 316 el espacio no tiene sentido sin cuerpos, ya que está fundamentando en la distancia — **inter** e **intra** — entre los mismos; del mismo modo el tiempo no tiene consistencia alguna sin seres y cosas que duren, pues el tiempo es “algo” merced a la **duración** de los entes materiales. Pero el espacio y el tiempo, por su parte, están recíprocamente determinados. Se trata de una relación intrínseca y constitutiva. Los filósofos que consideran al espacio y al tiempo como anteriores a los cuerpos — ya que sin ellos no existe **corporeidad** — se embarcan en la nave del idealismo. Y los que sostienen que el cuerpo tiene prioridad y principalía sobre el espacio y el tiempo, o sobre el cronotopo, ya que sin cuerpos no existiría la dimensión espaciotemporal, han desembarcado ya en las playas del realismo.

Para superar la contradicción idealismo-realismo podemos subsumir en el concepto de ambiente los conceptos andróginos de distancia y duración (lo que supone devolver a su huevo originario los genelos Cástor

y Pólux). Obtendremos así una clave para lograr una visión unitaria del campo espaciotemporal definido en relación con los cuerpos discretos que son a la vez su causa y su consecuencia.

Estos dos conceptos de distancia y duración nos ofrecen una clave para una inteligencia del espacio e del tiempo. El espacio — puesto que radica en la distancia — es dependiente de la naturaleza de los cuerpos (que distan) y el tiempo — puesto que es la forma de la duración — depende también intrínsecamente de la clase del ser (que dura), es decir, están vinculados a la misma naturaleza del ser material como dos dimensiones propias del mismo. Pero, además, la dependencia es recíproca. No hay cuerpo sin distancia ni sin duración. El cuerpo supone el espacio y el tiempo y viceversa. El espacio y el tiempo no son entonces dos recipientes formales, vacíos de contenido, en los que se sumergen necesariamente los cuerpos para encontrar sus coordenadas definidoras sino que se dan conjuntamente con los cuerpos.

Las consecuencias científicas y filosóficas de este planteamiento dialéctico son inmensas. El cronotopo permite entender el Universo en la expresión de su multiplicidad, en la lógica de sus intervalos. En la pura unidad, tal como pedía Parménides para la quieta y esférica plenitud del Ser, no hay espacio ni tiempo, no hay cronotopo posible. Lo primero que surge cuando la unidad estalla, si aceptamos el **Big Bang** de Lemaitre-Gamow y no la generación continua de materia según el "principio cosmológico perfecto" de Bondi, Gold y Hoyle (SINGH, 1974: 205 y sig.), es el intervalo duración-distancia. Dicho intervalo crea los ambientes específicos en derredor de los **disjecta membra** del Uno (el Huevo Cósmico Inicial) inaugurando el principio de razón suficiente de la pluralidad. Se generan así, con el cronotopo, la multiplicidad y discontinuidad de las partes-del-Todo (galaxias, sistemas planetarios, biosfera, antroposfera, tecnosfera) que aseguran, por su lado, la existencia del cronotopo.

8. Retornemos a los anteriores conceptos de sistema, delimitado en el cronotopo, y ambiente consustancial, delimitante **local** del sistema en cuestión.

Descartemos también todo sistema que no sea tributario del geosistema de nuestra "nave espacial", un término muy al gusto de los ecologizantes. Una vez limitados al hogar terrestre, cuya corteza habitamos, fijemos nuestra atención en el biosistema y el antroposistema (el "medio natural" y el "medio humano" como se suele decir) para diferenciar en ellos las comunidades eco-antrópicas — no olvidemos que como la rata el hombre es un ser ubícuo — territorialmente definidas. Cada una de estas comunidades concretas tienen ambientes concretos. En verdad no existe un ambiente abstracto y generalizado así como tampoco existe un ecosistema generalizado.

Es por comodidad o por imprecisión expresiva que se considera como "ambiente" todo aquello que no está dentro de un sistema dado. En el caso de máxima latitud el sistema dado es el de la biosfera entera.

Dice un científico argentino especializado en el estudio del ambiente:

Cuando se conoce poco o nada sobre el sistema, no es ilógico definir el medio ambiente de un biosistema como todo aquello en el universo que no es parte integral de él. Este concepto se ha aplicado en ecología y a veces ha sido utilizado para caracterizar el medio ambiente del hombre.

El siguiente nivel de aproximación consiste en limitar el concepto al medio ambiente sustancial o efectivo: aquellas partes del medio ambiente total que revisten importancia directa para el biosistema. Esta caracterización que suele usarse también para el hombre se basa en el supuesto implícito de que el medio ambiente que importa para un biosistema es todo aquello que se encuentra en sus inmediaciones. Por lo tanto el criterio de pertinencia se relaciona en cierto modo con un criterio de distancia, pero el medio ambiente sigue concibiéndose como una porción no estructurada del espacio. No obstante, cuando queremos definir las interacciones concretas que relacionan el biosistema y su medio ambiente, comienza a fallar esta representación basada en la proximidad.

¿Hasta dónde se extiende el medio ambiente del hombre ?
 ¿Un centímetro, un metro, un kilómetro ? ¿Las estrellas en el cielo forman parte de su medio ambiente ?

La anterior reflexión de GALLOPIN, 1980, I: 207, obliga a estudiar las distintas pertinencias que tienen los diferentes sectores del ambiente, en cuanto que son **más** o **menos** próximos, con los seres vivientes en general y con los hombres en especial.

Antes de entrar en materia, empero, se hace necesario ofrecer algunas definiciones de ambiente propuestas por autoridades de distintas ciencias.

Las definiciones del ambiente (o del medio ambiente, ya que esta impropia redundancia tiene ganada su carta de ciudadanía) son abundantes y a menudo contradictorias. Cuando indagamos por lo que es el ambiente para CLARKE, 1976, DARLING, 1972, DAJOZ, 1979, EMMEL, 1975, KORMONDY, 1973, MARGALEF, 1974, 1978, 1980, ODUM, 1976, COLINVAUX, 1980, RAMADE, 1977, o TURK; WITTES, 1976, y otros renombrados ecólogos, vamos a encontrar una gran unanimidad de pareceres. Pero si la contestación viene de los geógrafos, los urbanistas, los antropólogos u otros especialistas comienzan las disonan-

cias, los cambios de perspectiva, las deformaciones profesionales del objeto. Ello desemboca en distintos reduccionismos que empobrecen la plenaria realidad de los ambientes concretos.

Un antropólogo considera a la cultura como “la parte del ambiente hecha por el hombre”. El **habitat**, la cultura y el ambiente están en estrecha interrelación: el **habitat** tiene un ambiente natural y la cultura se desarrolla en un ambiente social. Así, el ambiente es un estuario de las influencias físicas y de las culturales, es un “agregado de todas las condiciones e influencias externas que afectan la vida y el desarrollo de un organismo”. HERSCOVITS, 1952; 172 – 173. Queden a cargo del lector las ambigüedades e inconsecuencias de esta definición, donde juegan a las escondidas el predicado con el atributo.

Por su lado un ecólogo especializado en botánica, confundiendo medio con ambiente, aunque con muy buena puntería en los aspectos espaciotemporales, dice lo siguiente:

Un medio es la suma de influencias o fuerzas externas (por ejemplo, el calor) que afectan la vida de un organismo. Cada uno de nosotros tiene una historia medioambiental particular y diferente a la de cualquier otro individuo. Nuestro propio medio ambiente cambia continuamente en el tiempo y en el espacio...

Un sistema ecológico consta de un componente biológico central formado por uno o mas organismos y el medio con el cual dichos organismos interactúan y del cual reciben energía... Todos los organismos desempeñan dos papeles: como partes del centro vivo del sistema y como partes de su propio medio ambiente.

... Un medio ambiente ocupa un espacio tridimensional y se extiende a lo largo del tiempo. Pero esto no significa que el medio ambiente sea uniforme a través del espacio y del tiempo. Por el contrario, el medio ambiente natural casi siempre muestra gradientes verticales y laterales en su dimensión espacial y en su dimensión temporal refleja los poderosos ciclos diarios y anuales de radiación solar.

Un medio ambiente es un complejo de muchos factores que interactúan no solamente con los organismos sino entre ellos mismos. Como resultado de ello, es difícil aislar una parte del medio y cambiarla sin afectar a otras partes del medio ambiente.

Algunos ecólogos dividen el medio ambiente en dos partes: el medio físico y el medio biológico. En cierta forma esto es un tanto artificial, puesto que el medio actúa como un sistema

complejo y único y los efectos que otros organismos producen en el medio generalmente se expresan y perciben por medio de factores físicos.

BILLINGS, 1969: 1 – 8.

Un geógrafo, sin apartarse mucho de los anteriores conceptos, enriquece la noción de medio y le concede un dinamismo que otros científicos restringen al mínimo:

El medio ambiente es, al mismo tiempo, un medio y un sistema de relaciones... El medio ambiente es el conjunto de las bases y los equilibrios de aquellas fuerzas que rigen la vida de un grupo biológico. GEORGE, 1972: 5.

Para terminar veamos algunas definiciones menos descriptivas del sistema y su ambiente. Estas definiciones son de un mayor grado de abstracción que las anteriores y se refieren a los sistemas materiales. El ambiente de un sistema lógico-matemático, por ejemplo, no puede ser tenido en cuenta. En definitiva, no existe. Inclusive la concepción de espacio aplicable, el abstracto, el geométrico, el matemático, nada tiene que ver con la sustantividad material.

En una definición gramatical y conceptualmente poco feliz expresa un renombrado economista últimamente dedicado a problemas ambientales:

El ambiente es el ámbito físico natural y sus sucesivas transformaciones artificiales así como su despliegue espacial. SUNKEL, 1980: 13.

Finalmente un ecólogo con buen entrenamiento en cibernética, integrante del equipo del Modelo Mundial Latinoamericano de la Fundación Bariloche, ofrece la siguiente definición:

... En su forma más funcional y exacta el medio ambiente de un biosistema puede definirse como un conjunto de variables o factores, no pertenecientes al biosistema, que están acoplados a elementos o subsistemas del biosistema. Tales variables ambientales pueden conceptualizarse como originándose en un sistema o sistemas ambientales. Las variables que definen el medio ambiente del biosistema son aquellas que se encuentran directamente acopladas a elementos del biosistema; en sentido estricto, las variables que influyen en dichas variables ambientales (al nivel de resolución adoptado) no forman parte del medio ambiente del biosistema. En principio, sólo revisten interés en la medida que contribuyen al comportamiento del biosistema examinado. GALLOPIN, 1980, I: 206.

EL SISTEMA Y SU AMBIENTE: EL PARADIGMA DE KLIR

9. A esta altura parece oportuno esclarecer algunos de los aspectos de las relaciones existentes entre los sistemas¹⁹ y sus ambientes, tal cual resulta de una contribución de R. A. ORCHARD, 1978, al analizar el "paradigma de Klir" (KLIR, 1978: 248 – 252). Se trata de una serie de conceptos dignos de ser tenidos en cuenta para toda posible sistematización al respecto:

a) La **organización** de un sistema es el conjunto de las propiedades que producen el comportamiento del sistema;

b) la **estructura** es la parte de la organización que se mantiene permanente, fija y constante, y constituye la base para el comportamiento permanente o relativamente permanente. **Estructura real** es la porción que propicia el comportamiento permanente y **estructura hipotética** es la que da lugar al comportamiento relativamente permanente;

c) los **elementos** o **subsistemas** se caracterizan por su propio comportamiento (relación invariante en el tiempo) y su existencia implica la descomposición del comportamiento general del sistema en comportamientos más simples. Cada elemento está definido por un conjunto preciso de cantidades, por un determinado nivel de resolución y por una relación invariante en el tiempo (basada en un cierto modelo de muestreo de su actividad) entre ciertas cantidades principales;

d) el **universo de discurso** de un sistema es el conjunto de todos los elementos de aquel; la composición del comportamiento del sistema está determinada por la composición del comportamiento de los elementos;

e) el **acoplamiento** de dos elementos es el conjunto de todas las cantidades externas comunes. Los **acoplamientos reales** son válidos durante todo el intervalo de tiempo de cualquier actividad del sistema; los **acoplamientos hipotéticos** son acoplamientos válidos durante todo en cualquier parte dentro de una actividad particular del sistema;

f) la **estructura UC (estructura del universo de discurso y de los acoplamientos)** es el conjunto del comportamiento de todos los elementos y sus composiciones;

g) el **estado del sistema** es el conjunto de los valores instantáneos de todas las cantidades del sistema o sea de las cantidades externas y las internas, éstas últimas no observables desde el exterior del sistema;

h) el **estado interno** del sistema es el conjunto de todos los valores instantáneos de todas las cantidades internas del sistema;

i) una **transición** es un cambio de un estado del sistema a otro;

j) el **programa** del sistema es la porción variable de la organización que en cualquier instante t dado es un estado instantáneo del sistema, un conjunto de algunos otros estados del sistema y un conjunto de transiciones del estado instantáneo a los estados que se consideran en el tiempo. Los programas son de tres clases:

programa completo es un estado instantáneo unido al conjunto de todos los otros estados del sistema y el conjunto de todas las transiciones del estado instantáneo a todos los estados del sistema en el tiempo;

subprograma es un estado instantáneo, mas . subconjunto no vacío del conjunto de todos los demás estados del sistema y un subconjunto no vacío del conjunto de todas las transiciones de los estados instantáneos a todos los estados que se consideran en el tiempo;

programa instantáneo es un estado instantáneo junto con las transiciones que arrancan de ese estado;

k) la **estructura ST (estructura de los estados y transiciones)** es el conjunto completo de estados y el conjunto completo de transiciones entre estos estados que forman una porción determinada y permanente del programa completo. Dentro de la estructura ST se distinguen también las porciones reales y las hipotéticas;

l) el **entorno** (llamado también el **ambiente**) influye con alguno de sus sectores en el sistema. El sistema puede registrar rasgos que no provengan de su organización; entonces se admite que su comportamiento está en alguna manera determinado por el entorno. Ello obliga a estudiar la organización del entorno o ambiente para incorporarlo a una nueva definición del sistema siempre que estén sus elementos lo suficientemente aislados; de este modo se procurará que el comportamiento del sistema sea menos dependiente de los factores externos;

m) las **cantidades independientes** son aquellas que se generan en el entorno y provocan determinados eventos en el sistema;

n) las **cantidades dependientes** son aquellas que dependen exclusivamente del comportamiento del sistema;

o) es **controlado** el sistema si se conoce la clasificación de las cantidades externas; en este caso se conoce un **control del sistema**;

p) es **neutral** todo sistema cuya clasificación no se conoce. El paradigma de Klir, esquematizado icónicamente en la figura 1, puede ser complementado por una notación simbólica que sirve también para integrar las anteriores definiciones en un cuadro general.

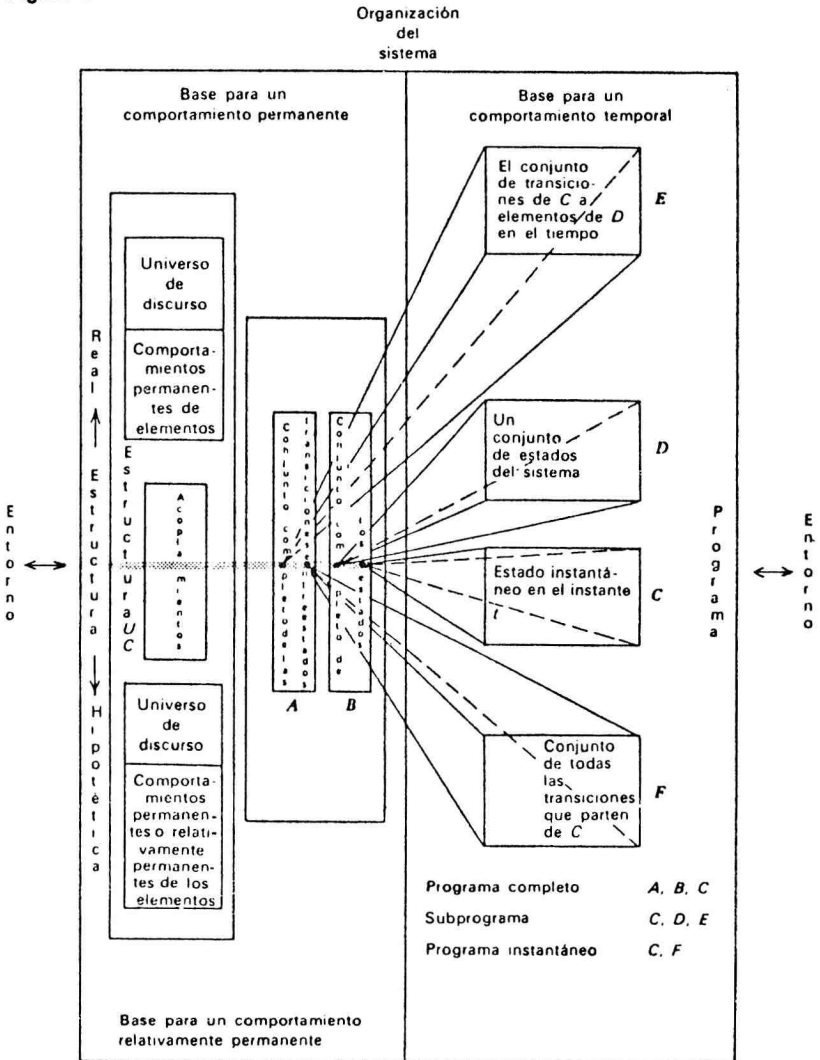
$S = \{s_1, s_2, \dots, s_k\}$ es el conjunto completo de los estados;

$R(S,S) \subseteq S \times S$ es el conjunto completo de las transiciones entre los estados. Se puede considerar probabilísticamente la transición del estado i al

estado j como un tipo de proceso de Markov. Luego, si $(s_i, s_j) \in R(S, S)$ entonces $\mathcal{P}(s_j/s_i)$ es la probabilidad condicional para llegar a un estado j en el caso que nos hallemos en un estado i ;

$\{a_1, a_2, \dots, a_r\}$ es el conjunto de símbolos que abarcan el universo del discurso;

Figura 1



a_0 es el símbolo para el entorno o ambiente del sistema;

$A = a_0, a_1, \dots, a_r$ engloba los elementos del universo de discurso y también los del entorno o ambiente;

A_i es el conjunto de las cantidades principales definidas sobre a_i , donde $i = 0, \dots, r$;

$A_i = \{p_j \mid j \leftrightarrow (k, \beta), \text{ donde } x_k \text{ es la cantidad definida sobre } a_i\}, j \leftrightarrow (k, \beta) \Leftrightarrow p_j = x_k(t + \beta)$ para una β determinada y constante que depende de j ;

b_i es el comportamiento permanente del elemento a_i ;

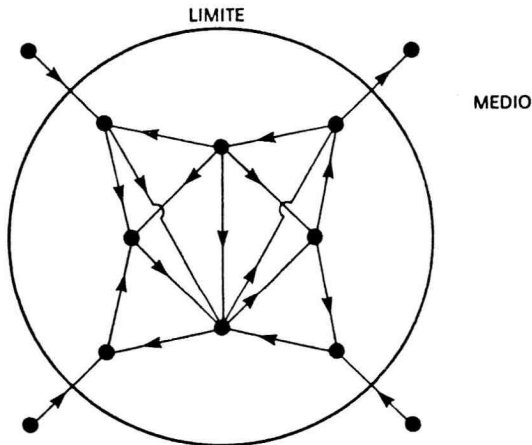
$B = \{b_1, b_2, \dots, b_r\}$ es el conjunto de todos los comportamientos permanentes del universo de discurso;

c_{ij} es el acoplamiento del par de elementos (a_i, a_j) y viene dado por $c_{ij} = A_i \cap A_j, i \neq j, c_{ij} = c_{ji}$;

$C = \{c_{ij} \mid c_{ij} \text{ es el acoplamiento de } (a_i, a_j), a_i, a_j \in A, i \neq j\}$ y representa las **características**.

Otra representación, pero exclusivamente icónica es la de Aracil, figura 2, donde el sistema aparece como un **hortus conclusus**, aislado del ambiente, salvo unos pocos canales de **input** selectivo.

Figura 2



LA ESQUIVA REALIDAD

10. Los sistemas materiales a los cuales nos venimos refiriendo, es decir los biosistemas ecológicos, los sociosistemas humanos y los tecnosistemas objetivados por las estructuras económicas y las configuraciones culturales, forman parte de la realidad. De la realidad local del Planeta Tierra, pues la Realidad entera y completa abarca la totalidad del Universo.

El Universo, de **Uni-versum**, el Uno donde todo se vierte, el gran vertedero y la totalidad de lo vertido, el **to pan** de Aristóteles (**Metafísica**, V. 26: 1023 b) nos remite a la idea de un conjunto desordenado donde los cuerpos, el tiempo y el espacio conservan la impronta del **Chaos** inicial, es decir del Abismo.

Dicho Universo se convierte en **Kosmos** (**Mundus** en latín) cuando aparece un principio de orden, cuando se instaura una jerarquía, cuando surge un armónico diálogo entre los contenidos y los continentes. Este equilibrio es celebrado por Platón (**Gorgias**, V.: 508) de esta manera:

Dicen los sabios, amigo Calicles, que la sociabilidad, la amistad, el buen orden, la prudencia y la justicia mantienen unidos Cielo y Tierra, dioses y hombres, y por esa razón llaman **Kosmos** (orden) a todo ese conjunto y no desorden ni intemperancia.

El **pan** indiferenciado del Universo se convierte por obra divina, o por la mirada ordenadora del hombre, en **Kosmos**, en sistema, en un todo ordenado y bello que es más que la sumatoria de las partes. Es entonces un **holon**, y de aquí lo holístico que los partidarios del enfoque sistémico procuran, partiendo del organismo, proyectar do **quier** la materia defina sus formas.

De esta manera, gracias al soplo del orden, el Universo, el receptáculo-de-todo y el todo-en-un-receptáculo, se transforma en el Universo-Mundo. Dicho Universo-Mundo rechaza lo in-mundo, lo desaliñado, las intrusiones de la contaminación o la impureza, lo que está fuera del lugar asignado dentro del túneo que atraviesa la oscuridad despistadora y por ello angustiante, la **hybris** que perturba la **sophrosyne**.

Se establece así la presencia de lo deontológico, de lo normativo, de una escala de valores ya infundidos por el Creador (Dios, el Primer Móvil, el Demiurgo), ya proyectados por el sujeto actuante y pensante en su derredor, a efectos de hacerlo legalmente inteligible. La ley moral es la madre de la ley física, la **polis** se proyecta al Universo y lo transforma en **Kosmos**, el **nomos** da sentido a la **physis**, el mito tribal deja paso a la filosofía, que nace con el advenimiento de la ciudad.²⁰

11. Los ambientes dialécticamente vinculados con las biocecosis y antropocenos tienen escala geográfica. Dichos ambientes, cuantificables y calificables, son parcelas significativas de la biosfera, la delgada piel del planeta donde habitamos. Los procesos vitales de la biosfera materna surgen en las interfases del agua, la tierra y el aire, determinadas por la presencia del "fuego" solar. Aire, agua, tierra y fuego constituían la tetralogía de Empédocles y son, como lo había entrevisto el taumaturgo griego, las claves ambientales de la vida.

Los ambientes que nosotros consideramos relevantes, en tanto que marcos del género humano, son constelaciones de realidades acotables, descriptibles, localizadas, concretas. A veces los ambientes se "encogen" hasta convertirse en microambientes biológicos, como los del linfocito que viaja en nuestro torrente sanguíneo, o, en una escala más amplia, como los de la pulga que parasita la piel de la rata, o agrandando aún más la superficie, como los de la rata que merodea su territorio. Luego vienen los mesoambientes y los macroambientes establecidos, al igual que los anteriores, por la escala del cuerpo humano y, sobre todo, por las dimensiones de sus miembros. Toda la física clásica, como lo ha demostrado BERNAL, 1975, es una proyección del hombre. Y la metrología, como establece KULA, 1980, también registra la impronta espacial de las dimensiones humanas.

12. Al principio del párrafo se había establecido que los biosistemas y sus respectivos ambientes forman parte de la realidad. Pero hasta ahora no se ha aclarado qué es la realidad.

El científico práctico que se codea con las cosas materiales e investiga los fenómenos para "construir" los hechos subyacentes acepta sin reservas la existencia de una realidad revelada por sus sentidos o develada por instrumentos suprasensibles que, en definitiva, no son otra cosa que un afinamiento y profundización del escaso repertorio humano. Los sentidos del hombre son ventanas del organismo abiertas hacia el exterior y ofrecen una versión de dicho exterior sujeta a las capacidades de dichos sentidos. El olfato del perro y los ojos de la mariposa, transpasados a los humanos, ofrecerían un dibujo distinto del mundo fenoménico. Y ni que hablar si tuviéramos el oído del murciélago.

El hombre común y el científico, pese a dichas limitaciones, confían en los datos de los sentidos. Pero el filósofo es menos conformista, más artero y sutil. De tal modo hace veinticinco siglos que la filosofía de Occidente se empeña en definir la realidad y en su largo meditar sobre ella nos ha legado conceptos múltiples y contradictorios. Empero puede reconocerse un común denominador cuando se acuerda que la realidad es un modo de ser de las cosas en cuanto que existen fuera de la mente del observador.

Pero hay que poner cuidado al enumerar las que **efectivamente** son cosas de la realidad. Por inevitable inercia, debida quizá a la impertinencia de los lazarillos acústicos, táctiles y ópticos que nos guían en el mundo exterior a nuestras epidermis, al referirnos a las cosas pensamos inevitablemente en entes concretos, sustantivos, espaciotemporales. Se trata del espectáculo de lo visible, del volumen tangible, del reino de los aromas antiguos e los efluvios orgánicos de nuestros prójimos: piedras, flores, escarabajos, niños, sillas, viviendas. Este tipo de cosas puede ser captado e inventariado por los sentidos (reclasificados racionalmente por LOWENS-STEIN, 1978), y representado iconográficamente. Estas cosas son, aparentemente, realidades estáticas, conformadas por un sistema supuestamente fijo de propiedades que coexisten en el espacio.

Sin embargo, los objetos tridimensionales donde confluyen la materia y la forma aristotélicas **no son las únicas cosas** que habitan, en tanto que percepciones y conceptos, la morada gnoseológica del hombre. Hay además cosas atemporales y abstractas como los números, inespaciales y suprasensibles como la conciencia (desconocida por Skinner y sus secueces), y aún, seamos o no adictos a la metafísica, cosas trascendentales, tal cual lo estableciera Kant al referirse al **noumenos** o cosa en sí.

Todas las cosas anteriormente nombradas pertenecen a la realidad pues acaban revelándose **como son** luego de previas labores de búsqueda y reconocimiento, y **no como deberían o podrían ser**.

Pero **no pertenecen a la realidad** ni lo concebido como el Apocalipsis nuclear; ni lo probable, como la extinción de los caimanes de la Amazonia y la desaparición de la selva de **terra firme** en la misma área; ni lo posible, como el "efecto de invernadero" y el derretimiento de la consifera, o esfera de los hielos; ni lo fantástico como el Unicornio o la Medusa. Bien decía Hegel que el "entendimiento común suele errar cuando criosdera como reales y efectivas cosas ideadas por la mente". Claro que estas "cosas" tienen gran valor pragmático, que muchas veces son "ideas fuerzas" como postulaba Fonillée. Pensemos desde ya que dichas ideologías e ideaciones pululan en todos los ambientes, desde los de las aldeas de prealfabetos africanos a los de las ciudades capitalistas o socialistas.

13. Hasta ahora hemos tratado de ponernos de acuerdo sobre qué naturaleza tienen las cosas de la realidad, o **tout court** de la realidad como un continuo.

Quienes estudian el ambiente de los biosistemas y antroposistemas consideran que las notas fundamentales del archipiélago de las cosas que se recortan sobre la homogeneidad de los distintos medios — acuáticos, aéreos — y se afirman o se mueven en los respectivos sustratos, son su existencia, consistencia y resistencia, su extensión y discontinuidad formales, su dinamismo procesal, su temporalidad, sus interrelaciones dialécticas y su totalidad integrada o, si se prefiere, sistémica.

Hemos de movernos en el meridiano de las ciencias fácticas^{2 1} de modo que dejemos descansar a las ciencias abstractas hasta que requiramos su concurso.

Volvamos a las cosas creadoras e hijas a la vez del **espaciotiempo**. Dichas cosas, **tales cuales son**, no se ofrecen gentilmente a los sentidos:

Los hechos (en verdad debió decir los fenómenos), los datos, aún siendo efectivos, no son la realidad... Si para conocer el pensamiento no tuviese otra cosa que hacer sino reflejar una realidad que ya está ahí, en los hechos, presta como una virgen prudente esperando al esposo, la ciencia sería cómoda faena y hace milenios el hombre habría descubierto todas las verdades urgentes. Mas acontece que la realidad no es un regalo que los hechos hacen al hombre... Los hechos por sí mismos no nos dan la realidad; al contrario, la ocultan, esto es, nos plantean el problema de la realidad. Si no hubiera hechos no habría problemas, no habría nada oculto que es preciso desocultar, descubrir. La palabra con que los griegos nombran a la verdad es **alétheia**, que quiere decir descubrimiento, quitar el velo que oculta y cubre algo (ORTEGA, 1958: 16 – 17).

Como se anotó en el paréntesis, Ortega emplea el término hecho en vez del término fenómeno. No es así. Los hechos son los granos escondidos por la paja de los fenómenos. O mejor, y dicho también metafóricamente (que no es un mal decir en el campo de la ciencia, generalmente en manos del vandalismo gramatical y el laconismo expresivo), los hechos, invaginados en sistemas cualitativa y cuantitativamente más complejos — los peces grandes comiendo a los chicos que pintara Brueghel el Viejo — conforman la estameña de la realidad. En cambio tiene plena razón el filósofo español cuando dice que la realidad es evasiva. La realidad, efectivamente, oculta su faz tras el anti-faz de los fenómenos. La realidad está encubierta por el vestido de lo aparente — el titilar de las estrellas, la “salida” del Sol, el pez que nada bajo el agua ante nuestros propios ojos y **no está** materialmente en el lugar **dónde** lo vemos — y para descubrir su ser tras el parecer o el aparecer, que al cabo constituyen un disimular, es necesario que el sujeto cognoscente efectúe una serie de operaciones — mentales, experimentales, instrumentales — para convertir los fenómenos en hechos.

La conversión del fenómeno en hecho, de lo aparente en real, de lo dado en conocido, requiere una planificada y vigilante actitud de la mente. Es menester atravesar la corteza despistadora y a veces engañadora que recubre el cuerpo proteico de los fenómenos con un taladro teórico que, además de buscar lo oculto, contribuya a la construcción del objeto como **pendant** cognitivo del sujeto. Se impone, entonces, recurrir al empleo de “cierto lenguaje” como lo exigía Poincaré — ya como entrada en,

ya como salida depara metamorfosear con números, fórmulas o símbolos — también metáforas de la realidad — la oruga elemental que surge de la observación y así convertirla en una elaborada crisálida, en un hecho científico en suma.

El fenómeno es el aparecer inmediato, primario; el hecho va siendo merced a una mediación, a una manipulación de dicho aparecer o aparentar. El hecho (**factum** en latín) deviene tal porque su proceso dinámico, frente al estatismo re-iterativo del fenómeno, responde a la intervención de un **factotum**, esto es, un hechi-cero, un hacedor de hechos, sea el mago, sea el alquimista, sea el científico. Dicho **factotum**, si es un científico normal, debe respetar un orden secuencial — hipótesis, experimentación, teoría —; pero si es un científico genial el orden es lo de menos: así lo revelan los **a priori** de Galileo e así lo manifestó expresamente un epistemólogo tan chapucero como Einstein (FEYERABEND, 1974: 8).

La realidad de las cosas no es por lo tanto una especie de emanación de los fenómenos como lo postulan BERGER y LUCKMANN, 1968: 13.

Para nuestro propósito bastará definir la realidad como una cualidad propia de los fenómenos que reconocemos como independientes de nuestra volición...

Tampoco la realidad de las cosas es un mero "reflejo" de la apariencia fenoménica en el cerebro humano — sensaciones y percepciones mediante —, el cual vendría a operar como un **speculum mundi**, como una cámara fotográfica receptiva y pasiva.

La realidad de la polución ambiental, por ejemplo, está más allá de los fenómenos manifestados por la emisión de humos, aerosoles o desperdicios que afectan la salud humana, las funciones de los ecosistemas y el orden natural de los paisajes. La realidad última y sustantiva retrocede del **cuándo** y del **cómo** de los efluentes físicos y químicos al **por qué** político y al **para qué** socioeconómico de los modos de producción (llamados hoy eufemísticamente "estilos de desarrollo") imperantes en el mundo contemporáneo.

Para llegar a la esencia, al ser de la realidad, hay que dinamitar a veces o penetrar muy sutilmente en otras el cercado de astucia fenoménica que defiende y recata la intimidad de lo real, que hace inaccesible la médula de las cosas al mero repertorio sensible del hombre. El puro "mirar" es distinto del "ver".

14. Fenómeno viene del griego **phainomenon** y significa lo que aparece, o aún lo que deslumbra y enceguece con su aparición y no deja ver detrás, pues deriva de **phos**, **photos**, luz. Por lo tanto el fenómeno

es el fognazo, la reverberación luminosa de lo real, no lo real mismo.

Por atenerse al testimonio de los sentidos la astronomía helénica sistematizada por Aristóteles desembocó en el empecinamiento de Ptolomeo y sus epígonos medievales los cuales sostenían, al igual que el Estagirita, que la Tierra ocupaba el centro del sistema planetario y solar.

La observación desprevenida e ingenua de los fenómenos, de las apariencias y no de los hechos reales prestidigitados por aquellas, proclamaba con argumentos emanados de la certidumbre descriptiva de los sentidos que el Sol y los demás planetas (**planétes** en griego significa errantes) giraban en derredor de la Tierra, reina y señora, y que los cielos estrellados eran un adorno de brillantes tachuelas claveteadas por Dios en el terciopelo de la noche, y de ahí el nombre de "firmamento": lo que no está en perpetuo vagabundeo como los "errantes"; lo que permanece firme y no se mueve.

Para explicar de un modo plausible las simples apariencias, Ptolomeo y su escuela convirtieron al Almagesto — el "más grande de los libros", en árabe — en un complejísimo tratado de trigonometría esférica basada en epiciclos, deferentes y ecuantes que, por no darle la razón a los tempranos heliocentristas Filolao y Heráklides, embrolló con una falsa matemática y una alquitarada matemática la menos complicada realidad.

El Almagesto procuró, sin embargo, explicar **racionalmente** el sistema planetario. Hoy también existen "explicaciones" parciales o globales de la realidad ambiental que proponen los nietos de Malthus o los ludditas ilustrados²² apelando a las mismas argucias, ya que no argumentos, usadas por la Inquisición y muy bien expuestas por WHITE, 1972, para sofocar con el fantasma de la herejía o el merodeo del Demonio la búsqueda científica de la verdad.

Los griegos, que también se dejaron engañar por la composición del núcleo metálico de los meteoritos (**Fe** y **Ni**) y por lo tanto llamaron sideral, o sea de hierro (**siderōs**), al conjunto de los cuerpos celestes — Anaxágoras creía que el Sol era metálico — supieron, no obstante, que era necesario salvar las apariencias, esto es, salvar los fenómenos (**sozēin ta phainomena**) para penetrar en el territorio de lo supuestamente real. En la misma dirección, y mucho más tarde, Leibniz hablaría de los **a posteriori** de los sistemas contruidos para salvar las apariencias y explicar modélicamente la realidad "tal cual es" y no tal cual se manifiesta.

15. Sin embargo no es correcto oponer abruptamente el fenómeno a la esencia de la cosa. Entre ambos existe un diálogo advertido por Hersch al comparar el ser y la forma: "la presencia **evidente** se hace a la

vez criterio de la realidad y la no realidad". Dicho diálogo se convierte en dialéctica en KOSIK, 1967, a partir de su lectura filosófica de Marx.

Kosik procede con un admirable **esprit de finesse**. No es un dialéctico ortodoxo del marxismo vulgar, endiosado (¡cuidado con el San Marx !) por toda una "escuela" de filósofos "oficiales" de la URSS.

Kosik insiste una y otra vez, casi machaconamente, que el fenómeno muestra y oculta la esencia de la cosa al mismo tiempo. La esencia se manifiesta en parte en el fenómeno y en parte esconde su **quidditas**, aquello que es efectivamente. En verdad, la esencia no se revela de inmediato, súbitamente, como un relámpago: es mediatizada por el fenómeno y se manifiesta en algo distinto de lo que es. La esencia se insinúa de modo inadecuado y parcial en el fenómeno pero, al hacerlo, pese a las imperfecciones y reticencias fenoménicas, demuestra que no es inerte y pasiva.

Del mismo modo el fenómeno revela la esencia. Pero levanta alguno de los velos, no todos. Y esa manifestación neblinosa, velada, de la esencia, constituye la actividad del fenómeno:

Si la esencia no se manifestase en absoluto en los fenómenos, el mundo de la realidad se distinguiría de modo radical y esencial del mundo fenoménico: en tal caso el mundo de la realidad sería para el hombre "el otro mundo" (platonismo, cristianismo) y el único mundo al alcance del hombre sería el mundo de los fenómenos...

En virtud de que la esencia — a diferencia de los fenómenos — no se manifiesta directamente, y por cuanto que el fundamento oculto de las cosas debe ser **descubierto mediante una actividad especial**, existen la ciencia y la filosofía. Si la apariencia fenoménica y la esencia de las cosas coincidieran totalmente la ciencia y la filosofía serían superfluas.

KOSIK, 1967: 28 — 29.

16. Los ambientes donde transcurre la vida de las comunidades humanas son más complejos y simbólicamente más significativos que los estudiados por los ecólogos.

Los hombres, salvo las excepciones de los pueblos ágrafos, no viven ya inmersos en los ecosistemas locales. A lo largo de una historia que comenzó hace cuatro millones de años y cuyo primer paroxismo se desencadenó con la mal llamada revolución neolítica, los hombres han construido agrosistemas, sociosistemas y tecnosistemas. Han modificado profundamente el ambiente telúrico originario y a partir de la revolución industrial lo han transformado, y a veces lo han sustituido por otro totalmente artificial.

La realidad de los ambientes humanos es una realidad humanizada y humanizante (aunque a veces resulte deshumanizante, pues existen relaciones socioeconómicas de dominio y explotación que provocan postergaciones y degradaciones de grandes sectores de la humanidad). Por eso, cuando se proyecta indiscriminadamente el modelo de ecosistema (el "ecosistema urbano", por ejemplo) sobre lo económico, lo político, lo ideológico, lo tecnológico e incluso lo demográfico — que ya no pertenece más a la demoeología — se recurre a un criterio reduccionista, biologizante o ecologizante.

Detengámonos en el caso de la ciudad. La ciudad no es un ecosistema: es, sí, un sistema muy peculiar, evolucionado, humanizado y tecnificado. Se a la viceversa se considerara a todos los sistemas terrestres teniendo en la mente la "máquina" urbana, y no la biocenosis natural, estaríamos de nuevo hablando el lenguaje de La Mettrie, tergiversando la realidad. Todo es cuestión del punto de vista que se adopte, puede contestarse, pero esta actitud poco científica permitiría licencias y transgresiones caprichosas. Platón, por ejemplo, tan dado a la evocación de los mitos, había captado a la polis desde otro ángulo. Atento al ágora y sus personajes deliberantes, a la palestra y sus gimnastas contendientes, a la Academia y sus alumnos filósofos — pasión, tensión, razón —, decía que la ciudad era "un drama".

Lo afirmado no significa que el hombre y sus obras están por fuera de la naturaleza. El hombre es una bisagra entre lo natural y lo cultural, y así lo ha demostrado CHAPPLE, 1972, aunque con manifiesta proclividad hacia lo biológico.

Los ambientes del hombre, pues, no son biotopos, no son nichos ecológicos²³, no son territorios. Em último término son paisajes, son decantaciones de la historia y sus estructuras económicas en los espacios de la geografía.

Estos paisajes o ambientes humanizados erigen sobre los fundamentos inorgánicos y orgánicos de los escenarios naturales los dispositivos de la cultura objetivada, de las relaciones de producción materializadas en formas cuantificables y calificables. Todo esto supone una organización del **habitat**²⁴ muy distinta a la establecida por las comunidades biocenóticas de animales e plantas.

Los paisajes son productos congelados, fosilizados, por así decirlo, de procesos humanos dinámicos. Su interpretación, clasificación y valoración merecen un capítulo especial atendido a los datos de la geografía humana y la sociología, tal como lo registra un abundante acervo bibliográfico.²⁵

17. Las estructuras, las funciones y la evolución de las sociedades humanas, en cuanto que hechos y procesos reales, están enmascaradas para el hombre común — y para la cotidianidad familiar o convivencial del

hombre docto — por la aceptación ideológica de las apariencias, por el cumplimiento de los ritmos tradicionales del **yo**, del **tú**, del **él** y del **nosotros** dentro de las atmósferas acríticas propiciadas por los propios aparatos del poder.

El gran todo y sus mecanismos reales, el **holon** del sistema ambiental, que es en definitiva la clave política del sistema del medio humano, se maneja de tal modo por las fuerzas alienantes de la sociedad (fuerzas económicas, fuerzas confesionales, fuerzas administrativas, fuerzas culturales) que al final los árboles no dejan ver el bosque. La totalidad significativa del ambiente se fragmenta en procesos particulares, en islotes de voliciones y referencias afectivas, en racimos de acontecimientos **vividos** a nivel del drama o la comedia pero **no comprendidos**.

La antropofanía de la vecindad, de la familiaridad **con** las personas y las cosas llena de resonancias subjetivas la realidad social e impide su verdadero conocimiento. Se contemplan las olas de la superficie pero no se **capta** el significado de las corrientes profundas: en definitiva la dialéctica del fenómeno esconde la dialéctica de la esencia.

Cuando la propaganda directa o indirectamente estimulada por las empresas industriales privadas dice que “todos somos contaminadores y por lo tanto todos debemos pagar la descontaminación del ambiente” se tiene un ejemplo de la permanente tergiversación de la realidad. El niño que arroja una corteza de plátano a la calle o el habitante del tugurio que arroja la basura al terreno baldío implantan un tipo de contaminación mucho más benigno y controlable que el impuesto por los vendedores de agroquímicos obsoletos al Tercer Mundo o los fabricantes de automóviles, por no hablar de los hacedores de humos y aerosoles industriales que asfixian las ciudades contemporáneas.

En el ejemplo anterior, uno solo entre tantos otros, las apariencias externas encubren la legalidad interna, la representación oscurece el concepto, la falsa conciencia suplanta la conciencia real, las presencias inmediatas manipuladas doctrinaria e ideológicamente impiden la comprensión mediata, y así los mecanismos de ocultamiento despistan la opinión pública y la capacidad crítica individual.

La realidad ambiental es en definitiva la realidad social. El ambiente de los hombres ha sido degradado una y otra vez a lo largo de la historia y una y otra vez fue objeto de preocupaciones que, bajo otro marbete, aludían la misma realidad que hoy nos preocupa. Al respecto resulta interesante analizar dos observaciones sobre la contaminación ambiental y su relación con la estructura de las sociedades humanas.

Un autor alemán, luego de describir la condición de los obreros y sus familias en la Europa industrial del siglo XIX — “un atentado contra la vida humana” — agrega:

Esta situación que podríamos ilustrar con muchos otros documentos del siglo XIX habría ofrecido ya la oportunidad de entregarse a reflexiones ecológicas a un "observador neutral"; sólo que no existía este observador. Nadie cayó en la cuenta de que aquellos hechos eran susceptibles de provocar conclusiones pesimistas acerca del futuro de la industrialización. El movimiento ecológico sólo ha surgido en el momento que los barrios residenciales burgueses y las relaciones vitales de la burguesía han sufrido el gravamen ambiental propio del proceso de industrialización. Lo que horroriza a sus profetas no es tanto el desastre ecológico, vigente desde tiempo inmemorial, cuanto su generalización. ENZENSBERGER, 1974: 25.

Por su parte, uno de los más activos autores del Modelo Mundial Latinoamericano de la Fundación Bariloche ha escrito:

Algunas predicciones en boga (matemáticas o no) anuncian que si continúan las tendencias actuales de la humanidad se producirá una catástrofe mundial en un futuro no muy lejano.

En realidad, la catástrofe contenida em esas predicciones constituye ya una experiencia cotidiana para gran parte de la humanidad. Hambre, analfabetismo, muerte prematura, carencia de viviendas adecuadas, etc. — en otras palabras, condiciones miserables de vida — conforman el destino común compartido por gran parte de los habitantes de los países subdesarrollados. HERRERA, 1976: 19.

Estos ejemplos sirven para demostrar que la realidad es una totalidad descifrable si se la interroga convenientemente.

Dicha totalidad es cualitativa antes que cuantitativa: su inteligencia no se logra sumando hechos singulares, cuya variedad es inabarcable y prácticamente infinita. En tal sentido podría decirse que la realidad es metafáctica; constituye un sistema cuya lógica revela una legalidad global y englobante, un sentido situado más allá de los acontecimientos singulares que asaltan y extravían la razón.

Logrado el desasimio de la vida cotidiana — métodos y técnicas del pensar y del conocer mediante — es posible obtener una visión integradora y cualitativa de las cosas y "reemprender el viaje de retorno" a las esencias. Así pertrechado el espíritu podrán removerse los escombros fragmentarios del diario vivir para interpretar las líneas maestras de la vida social cuyo desconocimiento provocaron la desmesura romántica y la náusea existencialista. Quien proceda de este modo

no tendrá esta vez la representación caótica de un conjunto sino una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones. MARX, 1971, I: 21.

Los principios rectores de la totalidad concreta, establecidos por Marx en los *Grundrisse der Kritik der Politische Ökonomie* (1857 – 1858) al referirse al método de la economía política sirven igualmente para reconstruir la realidad social total que subyace tras la anécdota de los ambientes concretos.

LOS CÍRCULOS CONCÉNTRICOS DEL AMBIENTE

18. Es muy frecuente emplear indistintamente los términos entorno, medio, medio ambiente y ambiente para designar las realidades ambientales. Dichos términos no son sinónimos y se impone por lo tanto un deslinde semántico.

La primera confusión proviene de la mezcla de la terminología propia de las ciencias biológicas con la terminología de las ciencias sociales y humanas. Reaccionando contra tal descuidada costumbre, consecuencia del crecimiento departamentalizado de las ciencias y el consiguiente caos semiótico, von UEXKÜLL, 1922, decía que el animal vive e interactúa en un ambiente (Umwelt) y el hombre en un mundo (Welt). El ambiente es así el contorno biológico y el mundo el contorno humano.

No obstante, sería mas correcto afirmar que los hombres, productores sociales de la existencia humana, tienen a la vez ambiente y mundo.

El hombre posee un organismo que lo vincula con el sustrato terrestre y la historia paleontológica: comparte con el faisán la calidad de vertebrado, con la vaca la calidad de mamífero y con el chimpancé la calidad de primate. Pero los animales no han establecido el celibato eclesiástico, ni recreado teatralmente la realidad como Sófocles, ni ayunado como protesta política, ni deformado el cráneo de sus hijos por motivos rituales o estéticos, ni practicado harakiri. Todos los intentos efectuados por los conductistas y los etólogos para persuadirnos que somos animales (según ADREY, 1978, del peor tipo depredatorio) revelan una peligrosa ideología al servicio de los traficantes de armas y los señores de la guerra. La imagen de la tolerancia forjada por la Ilustración (Locke y Voltaire, entre otros) es hoy subvertida: el hombre es un animal imperial (TIGER y FOX, 1973); es un animal cultural (MAINARDI, 1976); tiene psicología de carnívoro (WASHBURN, 1959); descende de los fabricantes de armas letales del Africa del Sur (DART, 1959).

No es este lugar para teorizar sobre el ser real del hombre. Pero conviene, por lo menos, rechazar su asimilación plenaria con el animal.

La "ratología", la "pájarosofía", la "perromanía" y la "micrografía" de laboratorio o de cielo abierto sólo pueden servir para dibujar las configuraciones externas de la actividad zoológica y "en última instancia" para describir la fisiología a *plein air* de la conducta ecológica. Como dice un psicólogo argentino, a los conductistas

el hombre cabal se les extravió entre reflejos condicionados y rutinas de corte gregario. ORIOL ANGUERA, 1975: 7.

El hombre, que puede ser caracterizado como ser inteligente (**homo sapiens**), como ser parlante (**homo loquens**), como ser que anticipa el futuro (**homo prospector**), como ser religioso y artístico (**homo spiritualis**), como ser constructor de herramientas (**homo artiflex**), y muchas otras cosas más, solemnizadas por sus respectivos latinajos, tiene, como no puede ser de otra manera, un profundo anclaje en la biología.

Pero el hombre es, además de lo indicado, la única criatura que ha creado ambientes totalmente artificiales, que ha establecido relaciones de producción y se ha estratificado en clases (nadie ha encontrado aún un gorila capitalista o un babuino perteneciente al **lumpen proletariat**), que ha inventado mundos poéticos, que ha perseguido quimeras, que ha trascendido lo orgánico con la creatividad de su mente y la axiología de su conducta.

El ambiente de los hombres organizados en sociedades productoras y consumidoras de bienes y servicios se despliega en el espacio y en el tiempo. Pero sus caracterizaciones se resuelven descriptivamente en la pura dimensión espacial: ámbito, en potencia, es **lebensraum**, espacio vital.

Las organizaciones y concepciones humanas del espacio constituyen de algún modo la clave para comprender la estructura del ambiente.

El hombre vive en los espacios por él construídos; la arqueología del **habitat** estudia el ayer o anteaer de los paisajes culturales; los paisajes son, por su parte, una modelización de distintos estilos de concebir y practicar la convivencia humana. Puede leerse en ellos, por así decirlo, la historia de los hombres que los construyeron y poblaron.

Los espacios del hombre — económicos, geopolíticos, ambulatorios, sociales, etc. — han sido estudiados de muy diverso modo por los tratadistas. Al trabajo ya clásico de BOLLNOW, 1969, se suman los de HALL, 1972, MOLES, 1972 y sobre todo PROSHANSKY et al., 1978, orientados hacia la percepción psicocultural del espacio y la **proxemística**.

CASSIRER, 1965: 72 — 73 hace una interesante clasificación — o tipificación — del espacio según sus distintas relaciones con los bio y los antroposistemas. En el caso de los animales (siempre la planta queda de lado pues su sedentarismo es menos atractivo y más difícil de interpretar que la movilidad zoológica) Cassirer distingue los **espacios orgánicos**, correspondientes a los organismos más sencillos, de los **espacios perceptivos**, propios de los organismos más complejos cuya naturaleza resulta bastante complicada por el entrecruzamiento de las experiencias sensibles (óptica, olfativa, acústica, kinestésica). Pero en el caso del hombre

más bien que investigar el origen y el desarrollo del espacio perceptivo tenemos que analizar el **espacio simbólico**. Al abordar este tema nos encontramos en la frontera entre el mundo humano y el animal. Por lo que respecta al espacio orgánico, el **espacio de la acción**, el hombre parece en muchos respectos muy inferior a los animales. Un niño tiene que aprender muchas habilidades que el animal trae consigo; pero el hombre se halla compensado... por otro don que sólo él desarrolla... No de una manera inmediata sino sino mediante un proceso mental verdaderamente complejo y difícil llega a la idea del **espacio abstracto**... que le abre paso... para una dirección enteramente nueva de su vida cultural.

Un autor que no proviene del campo filosófico sino del arquitectónico encara la multivalencia espacial de otro modo. Desecha en primer lugar la consideración del **espacio sintético** del hombre primitivo, parecido en ciertos aspectos al espacio unitario del niño estudiado por J. Piaget en múltiples libros. Sobre tal hombre primitivo es lícito preguntar de paso si es que de verdad lo hubo alguna vez al alcance de los etnógrafos o si sólo se trata de una construcción de los rousseaunianos — **le bon sauvage** — del siglo XVIII o de la **Volkerkunde** alemana del siglo XIX — los **Naturvölker** de Vierkandt —. Pasando revista al “hombre civilizado” es posible distinguir seis conceptos de espacio:

Hasta ahora hemos distinguido cinco conceptos de espacio: el **espacio pragmático** de la acción física, el **espacio perceptivo** de orientación inmediata, el **espacio existencial** que forma para el hombre la imagen estable del ambiente que le rodea, el **espacio cognoscitivo** del mundo físico y el **espacio abstracto** de las puras relaciones lógicas. El espacio pragmático integra al hombre con su ambiente orgánico natural; el espacio perceptivo es esencial para su identidad como persona; el espacio existencial le hace pertenecer a una totalidad social y cultural; el espacio cognoscitivo significa que es capaz de pensar acerca del espacio, y el espacio lógico, finalmente, ofrece el instrumento para describir los otros. Esta serie muestra una abstracción creciente desde el espacio pragmático, que ocupa el nivel más bajo, hasta el espacio lógico, que está en la cumbre, o, lo que es lo mismo, un contenido creciente de información. Cibernéticamente, pues, la serie es controlada desde la cúspide, en tanto que su energía vital sube desde el fondo.

Sin embargo se ha omitido un aspecto básico. Desde tiempos remotos... también se ha creado espacio... A esa creación podemos llamarla **espacio expresivo o artístico**.

NORBERG-SCHULZ, 1975: 12

Para ordenar y encapsular a modo de muñecas rusas esta multiplicidad de espacios significativos se hace necesario recurrir a los conceptos de entorno, medio, ambiente y mundo. Los tres primeros son compartidos por todas las biocenosis, incluyendo el hombre.

El mundo, en cambio, es una producción específica de la vida humana.

19. El entorno es el más amplio, genérico y neutral de los círculos concéntricos del espacio humano. Es el puro ámbito, la espacialidad donde se alojan los seres y las cosas que caben en el alcance de la mirada antrópica. Las cosas y los seres, en particular los hombres de la Sociedad y no de las comunidades **face to face**, nos rodean y circundan con su lejano "estar-allá".

Las cosas del entorno dan hacia el hombre, dándose u ofreciéndose a los sentidos: son, por ello, "circun-dantes". Respondiendo a este **darse** el hombre se abre a las cosas, teniendo que ver forzosamente con ellas. "Yo-y-cosas" conforman una unidad tan estrecha que no es exagerado afirmar que estas se injertan en nuestro ser y que en virtud de tal inserción "yo soy y mi circundancia"²⁶.

MARQUINEZ, 1980: 44.

El entorno es el reino óptico de lo posible: del caminar, del dar, del recibir, del abrirse a las cosas y de la potencial posesión de las mismas. El entorno constituye un telón de fondo, una mediatez sobre la cual cobra sentido espaciotemporal el diálogo con lo inmediato. El estar-ahí-a-la-vista del **Vorhandenheit** heideggeriano caracteriza dicha lejanía no requerida cuya presencia más o menos remota nos sitúa en un marco al par que ahonda hasta el horizonte los lugares referenciales de la espacialidad.

Acerca de esta espacialidad del entorno conviene recurrir a los planteamientos de Zubiri, resumidos por ELLACURIA, 1974: 490 — 491. El entorno del hombre es, de alguna manera, una réplica planetaria, a la escala de los paisajes visibles, del propio Universo físico.

En este mundo físico — debemos fisicalizar la presencia humana en cuanto que cuerpo visible, que concreción material cuya **praxis** reproduce la materia — la realidad como ámbito viene a ser el principio, no de construcción, sino de libre movilidad. El Universo tiene el ámbito de un posible cambio respectivo **dentro de él** porque el Universo no está en el espacio sino que lleva dentro de sí el espacio. Trasladando esta característica del Universo físico total a la escala del género humano — he aquí otro espacio, el escalar, ejemplificado particularmente por las cartas y mapas geográficos o topológicos — podemos establecer que la espacialidad de la realidad física que nos circunda consiste entonces

no en ser principio de localización de las cosas que hay dentro de él, sino en ser principio del libre cambio respectivo, en ser ámbito. Principio en sentido estructural y no necesariamente causal.

El ámbito viene a ser así una de las notas principales, si no la principal, del entorno.

El ámbito es principio de espacio como ámbito de una "libre movilidad", entendiendo el movimiento como un cambio respectivo de un cuerpo respecto de otro. El ámbito es principio estructural de que pueda haber movimiento respectivo; no es algo espacial sino pre-espacial, es lo que hace posible que haya espacio.

El ámbito, el entorno, el contorno, el dintorno, suponen pues una mera espaciosidad. Ambito y espacio son dos momentos distintos de un mismo proceso o mejor, dos caras de una misma moneda:

El espacio no es el ámbito, sino la estructura métrica de los movimientos que en él se producen. Para que haya espacio es necesario "recorrer" el ámbito, de la misma manera que para que haya distancia no basta la longitud, sino que hay que recorrer la longitud. Si no hubiera posibilidad de un movimiento que llevara de un punto a otro, no habría distancia, sino mera diversidad de dos puntos que nada tienen que ver entre sí. La distancia es la manera como un punto tiene que ver con otro, y esta manera es que del uno al otro se pueda ir en un libre movimiento.

El entorno, empero, no es estático. El entorno sigue al hombre en su desplazamiento por la superficie del globo, como la sombra al cuerpo. Cambia el lugar y cambia el entorno. El entorno invita a conquistar su incitante lejanía y tras esse entorno hay otro: así surge el **plus ultra**, el más allá de la **wanderung** humana. Pero el entorno juega también en el orden del arriba y del abajo. Son entorno la nube altísima y el carbón que yace bajo la sandalia de la trashumancia. Se convertirán en medios cuando Franklin le robe electricidad a la nube con el pararrayos y cuando el minero de los Midlands excave la galería y extraiga las reservas energéticas del subsuelo.

20. El entorno percibido en tanto que ámbito potencial para el movimiento y la vida, en tanto que horizonte o verticalidad de posibilidades, constituye un **Merkwelt**. Aquella parte del entorno que el ser viviente utiliza, o sea el ámbito actuado e incorporado, el ámbito que sustenta la vida, el medio propiamente dicho, constituye el **Wirkwelt** (von UEXKÜLL, 1922).

El medio natural es la naturaleza entera en cuanto que escenario ecológico. Este medio natural se subdivide en medios específicos: el medio aéreo, el medio acuático, el medio terrestre. El medio aéreo y el acuático son, por así decirlo, los envoltentes vitales de los seres orgánicos. Facilitan la respiración, el desplazamiento y sirven aún como transporte (las semillas por el viento; el plancton por las corrientes marinas). En el medio terrestre viven las bacterias, los hongos, los descomponedores que rescatan de las sustancias orgánicas los minerales y los devuelven al ciclo de la materia. Pero el medio para el hombre supone otras cosas.

Entendemos por medio aquel subconjunto de cosas que dentro del conjunto que hemos llamado entorno pueden servirnos para unos determinados objetivos o fines. Sólo entonces las cosas que nos rodean entorno carácter de mediales, es decir, se convierten en medios de vida. Sin entorno no habría medio. Pero no todas las cosas "a-la-vista" (entorno) están "a-la-mano" (medio). Podríamos estar rodeados de cosas y carecer de medios de vida, por ejemplo en un desierto...

Podría decirse que el medio lo constituye el plexo o totalidad circundante de útiles. Un útil es un **algo-para...** Conviene aclarar que "útil" no es sinónimo de "utensilio"... Utensilio es lo **manejeable** o manipulable, lo estrictamente a la mano, mientras que útil es lo **disponible**.

MARQUINEZ, Id: 50 – 51.

La hazaña de la civilización humana ha sido la apropiación y la transformación del entorno, convirtiéndolo así en un conjunto de medios de vida. El animal no trabaja. El hombre, mediante el trabajo le dio sentido a la naturaleza, que era un contorno, un dintorno abstracto. Y sobre el pedestal de la naturaleza construyó el edificio de las técnicas que se convirtieron en tecnologías en el seno de los diferentes modos de producción.

Por otra parte la actividad humana gravó esos medios receptores con efluentes, instauró la demanda ecológica, saqueó los recursos naturales. El colonialismo, antecedente y secuela del capitalismo industrial, constituyó uno de los más decisivos factores en la destrucción del medio humano y del medio natural de los territorios conquistados.

21. De la potencialidad del entorno surge la utilidad de los medios, y de la organización sistémica de los medios se crean los ambientes. El ambiente de la planta y del animal es un **continuum fisioquimiobiológico**, con o sin psiquismo, según los niveles de organización. El ambiente de las sociedades humanas es un **continuum fisioquimiobiopsicosociocultural**. En los ambientes humanos se integran con distintos acentos y distintos **tempos** el subsistema geocósmico, el subsistema bioecológico y el sistema sociocultural, íntimamente vinculado con el subsistema tecnológico.

El ambiente humano no sólo comprende los elementos de la realidad visible: existen en él, además, elementos invisibles, percepciones maleadas por el mito, por las relaciones de producción, por la ideología. El ambiente humano es a la vez ecosistema (incluyendo el ecocidio) y sociedad (donde siempre se dio el genocidio).

Dichos ingredientes enriquecen y complejizan enormemente los ambientes humanizados. El "medio humano" ilustrado y defendido por la Conferencia de Estocolmo de 1972 alude conceptual y objetivamente aquella riqueza y aquella complejidad.

En pureza, el hombre ha trascendido los umbrales de los entornos y los medios, ha ido más allá de los sistemas ambientales que de algún modo conservan su carácter de instrumentalidad y operatividad biológicas. El hombre lo es, óptica y culturalmente, en tanto que ha preguntado por la esencia de lo real, por la totalidad de su escenario y por la razón de sus obras. En definitiva, el mundo del hombre es el hábitculo de los valores, el taller de la civilización. Y civilización, como se dijo en una conferencia de la UNESCO en 1954 es aquello que nos aleja más y más de la animalidad.

Entorno, medio, ambiente, mundo: por estos escalones de la humanidad en búsqueda ascendente de su misión planetaria se puede acceder a una concepción "axial" del mundo que, conjuntamente con el logro de una calidad unánime de la vida, signifique la conquista gnoseológica de la realidad y el perfeccionamiento moral de la especie. (GAOS, 1979).

Quizá sean muy oportunas para terminar estas reflexiones unas palabras de MARCUSE, 1972: 77, que confirman en otro orden de ideas los anteriores desarrollos:

La insistencia en estos valores, en restaurar la Tierra como medio ambiente humano, es no sólo una idea romántica, estética, poética, que concierne solamente a los privilegiados: es hoy cuestión de supervivencia. Preciso es que los hombres aprendan por sí mismos que es indispensable cambiar el modelo de producción y de consumo, abandonar la fabricación de elementos bélicos, de cosas superfluas, de artefactos vanos, y reemplazarla por la producción de objetos y servicios necesarios para una vida de trabajo creador...

La meta sigue siendo el bienestar, pero un bienestar no definido por un consumo mayor a costa de un trabajo cada vez más intensivo, sino por la conquista de una vida liberada del temor, de la esclavitud respecto del salario, de la violencia, del bullicio infernal de nuestro mundo industrial capitalista. No es cosa de embellecer lo abominable, de ocultar la miseria, de desodorizar

el hedor, de enflorar las cárceles, los bancos, las fábricas: no se trata de purificar la sociedad actual sino de sustituirla.

Finalmente conviene señalar que si bien la realidad total tiene un radio mucho mayor que el del ambiente es posible afirmar que las realidades concernientes al género humano se hallan en el ambiente de cada grupo social concreto.

El hombre, productor de su propia vida y constructor de ambientes, interviene, modifica y en ocasiones sustituye totalmente a la naturaleza — que hoy se ha dado en llamar, indiscriminadamente, ecosistema — y esos ambientes antropogénicos influyen a su vez en el aspecto biológico y en las modalidades culturales de las sociedades humanas. La dialéctica histórica entre sociedades economizantes y ambientes, así como la fabricación de ambientes simbólicos por las superestructuras de la humanidad — ciencia, arte, moral, derecho —, intensamente ideologizadas, conforman un capítulo importante en las interrelaciones entre los sistemas sociales y los sistemas ambientales. Pero dicho proceso debe ser analizado en un estudio específico cuya amplitud sobrepasaría los límites de esta modesta meditación epistemológica.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- ALSINA, J. Hipócrates. Sobre el medio ambiente. **Estudios clásicos**, XIII, pp. 325 — 353, Barcelona, 1969.
- ADREY, R. **La evolución del hombre. La hipótesis del cazador**. Alianza, Madrid, 1978.
- ARACIL, J. **Introducción a la dinámica de sistemas**. Alianza, Madrid, 1978.
- AUSTIN, J. L. **How to do Things with Words**. Harvard University, Cambridge, Mass., 1962.
- BERGER, P.; LUCKMANN, Th. **La construcción social de la realidad**. Amorrortu, Buenos Aires, 1968.
- BERNAL, J. D. **La proyección del hombre. Historia de la física clásica**. Siglo XXI, México, 1975.
- BILLINGS, W. D. **Las plantas y el ecosistema**. A. I. D., México, 1968.
- BOLLNOW, O. F. **Hombre y espacio**. Labor, Barcelona, 1969.
- CASSIRER, E. **Antropología filosófica**. F. C. E., México, 1965.
- CHAPPLE, E. **El hombre cultural y el hombre biológico. Antropología de la conducta**. Pax-México, México, 1972.
- CLARKE, G. L. **Elementos de ecología**. Omega, Barcelona, 1976.

- COLINVAUX, P. **Introducción a la ecología**. Limusa, México, 1980.
- DAJOZ, R. **Tratado de ecología**. Mundi-Prensa, Madrid, 1979.
- DARLING, F. F. **Conciencia social y medio ambiente**. Pax-México, México, 1972.
- DART, R. **Adventures with the Missing Link**. Harper and Brothers, New York, 1959 (Traducido al español por F. C. E.)
- EINSTEIN, A. et al. **La teoría de la relatividad. Sus orígenes e impacto sobre el pensamiento moderno**. Alianza, Madrid, 1975.
- ELIADE, M. **Tratado de historia de las religiones**. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1954.
- ELLACURIA, I. El espacio. *Realitas*, I. pp. 479 – 514. Madrid, 1974. (Resumen de cinco clases dictadas por X. Zubiri).
- EMMEL, Th. **Ecología y biología de las poblaciones**. Interamericana, México, 1975.
- ENZENSBERGER, H. **Para una crítica de la ecología política**. Anagrama, Barcelona, 1974.
- FEYERABEND, P. K. **Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento**. Ariel, Barcelona, 1974.
- FIRTH, R. et al. **Hombre y cultura**. La obra de Bronislaw Malinowski. Siglo XXI, Madrid, 1974.
- FRAASSEN, B. C. van **Introducción a la filosofía del tiempo y del espacio**. Labor, Barcelona, 1978.
- GALLOPIN, G. C. El medio ambiente humano. in O. Sunkel y N. Gligo: **Estilos de desarrollo y medio ambiente en la América Latina**, I, pp. 205 – 235, F. C. E., México, 1980.
- GAOS, J. **História de nuestra idea del mundo**. El Colegio de México, F. C. E., México, 1979.
- GEORGE, P. **El medio ambiente**. Oikos-Tau, Barcelona, 1972.
- GOBLOT, E. **La barrière et le niveau. Etude sociologique sur la bourgeoisie française moderne**. Alcan, Paris, 1925.
- HALL, E. T. **La dimensión oculta**. Siglo XXI, México, 1972.
- HERSCOVITS, M. J. **El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural**. F. C. E., México, 1952.
- HERRERA, A. Modelo mundial latinoamericano. **Nueva Sociedad**, Nº 22, pp. 16 – 29, Caracas, 1976.
- JAMMER, M. **Conceptos de espacio**. Grijalbo, México, 1970.

- KLIR, G. J. (ed.) **Tendencias en la teoría general de sistemas**. Alianza, Madrid, 1978.
- KORMONDY, E. J. **Conceptos de ecología**. Alianza, Madrid, 1973.
- KOSIK, K. **Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo**. Grijalbo, México, 1981.
- KULA, W. **Las medidas y los hombres**. Siglo XXI, México, 1980.
- LEBRETON, Ph. **Eco-logique**. Inter Editions, Paris, 1978.
- LEEuw, G. van der. **Fenomenología de la religión**. F. C. E., México, 1975.
- LEFÈVRE, H. **Lógica formal, lógica dialéctica**. Siglo XXI, México, 1980.
- LOWENSTEIN, O. E. **Los sentidos**. F. C. E., México, 1978.
- MAINARDI, D. **El animal cultural**. Sudamericana, Buenos Aires, 1976.
- MARCUSE, H. La lucha por ampliar el mundo de la belleza, de la no violencia, de la tranquilidad, es una lucha política. in **Ecología y Revolución**, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1972.
- MARGALEF, R. **Ecología**. Omega, Barcelona, 1974.
- MARGALEF, R. **Perspectivas de la teoría ecológica**. Blume, Barcelona, 1978.
- MARGALEF, R. **La biosfera. Entre la termodinámica y el juego**. Omega, Barcelona, 1980.
- MARQUINEZ, G. **Metafísica desde Latinoamérica**. Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1980.
- MARX, K. **Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857 — 1858. Tº 1 Siglo XXI**, México, 1971.
- MOLES, A.; ROHMER, E. **Psicología del espacio**. Ricardo Aguilera, Madrid, 1972.
- MUNDLE, C. W. K. **Una crítica de la filosofía lingüística**. F. C. E. México, 1975.
- NORBERG-SCHULZ, Ch. **Existencia, espacio y arquitectura**. Blume, Barcelona, 1975.
- ODUM, E. P. **Ecología**. Interamericana, México, 1980.
- ORIOl ANGUERA, A. **Psicología antropológica. Tº 1º Condición humana**. Trillas, México, 1975.
- ORCHARD, R. A. Sobre un enfoque de la teoría general de sistemas. in G. K. Klir (ed.), **Tendencias en la teoría general de sistemas**, pp. 237 — 287, Alianza, Madrid, 1978.
- ORTEGA Y GASSET, I. **En torno a Galileo**. Revista de Occidente, Madrid, 1958.

- PANIKER, R. **Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía.** Gredos, Madrid, 1961.
- PROSHANSKY, H. M. (ed.) **Psicología ambiental. El hombre y su entorno físico.** Trillas, México, 1978.
- RAMADE, F. **Elementos de ecología aplicada.** Mundi-Prensa, Madrid, 1977.
- RIDEAU, E. **El pensamiento de Teilhard de Chardin.** Península, Barcelona, 1968.
- SINGH, J. **Ideas y teorías fundamentales de la cosmología moderna.** Alianza, Madrid, 1974.
- SUNKEL, O. La interacción entre los estilos de desarrollo y el medio ambiente en la América Latina. in O. Sunkel y N. Gligo, **Estilos de desarrollo y medio ambiente en la América Latina**, T^o 1^o, pp. 9 – 64. F. C. E., México, 1980.
- TIGER, L.; FOX, R. **El hombre: animal imperial.** Emecé, Buenos Aires, 1973.
- TURK, A. y J.; WITTES, J. y R. **Tratado de ecología.** Interamericana, México, 1976.
- UEXKÜLL, J. von. **Ideas para una concepción biológica del mundo.** Calpe, Madrid, 1922.
- WASHBURN, S. L. Speculations on the inter-relations of the history of tools and biological evolution. in J. N. Spuhler, (ed.), **Evolution of Man's Capacity for Culture.** Wayne State University, Detroit, 1959.
- WHITE, A. D. **La lucha entre el dogmatismo y la ciencia en el seno de la cristiandad.** Siglo XXI, México, 1972.

NOTAS

(1) **Theoria**, en griego, significaba originariamente desfile espectacular de personas. Luego, por extensión, significó espectáculo, y, finalmente, contemplación de dicho espectáculo. En sentido figurado teoría equivale a contemplación o, más ampliamente aún, a especulación.

(2) Confucio (551 – 479 a.J.C.) reinterpretó los antiguos textos; su "reforma de las palabras" fue esencialmente una tarea semántica. L. Wittgenstein (1889 – 1951) expuso en su **Tractatus Logico-Philosophicus** (1922) que los problemas filosóficos se solucionan — y con ello se pone fin a la filosofía propiamente dicha — mediante una crítica del lenguaje que fija los límites del pensamiento fáctico.

(3) La influencia de las generaciones en la historia cultural ha sido destacada — y elaborada — por tres españoles. Ellos son J. Ortega y Gasset (**Esquema de las crisis**, 1942), Pedro Laín Entralgo (**Las generaciones en la historia**, 1945) y Julián Marías (**El método histórico de las generaciones**, 1949). No obstante, los antecedentes pueden rastrearse en Comte, Stuart Mill, Lorenz, Dilthey, Pinder, Mannheim, etc. La idea de generación como bisagra de la historia — y contestación a la abstracción de la

ideología — es un **leit motiv** en la obra de Ortega, quien en **El tema de nuestro tiempo**, 1921, y **En torno a Galileo** (conferencias de 1933), desarrolló con amplitud el concepto. La generación como portadora y creadora de cultura, empero, rinde sus mejores frutos si se la examina en el espectro que surge del prisma de la estratificación social.

(4) El concepto de cultura es multivalente. Hay concepciones estáticas y dinámicas, idealistas y realistas, subjetivas y objetivas. Para una discusión amplia del concepto ver C. Kluckhohn y A. L. Kroeber: **Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions**, Vintage Books, New York, 1963 y J. S. Kahn (ed.), **El concepto de cultura: textos fundamentales**, Anagrama, Barcelona, 1975.

C. S. Ford ha proporcionado una definición que se estructura en el nivel de la **praxis** y sus respectivas inducciones: "La cultura está integrada por las respuestas que han sido aceptadas porque han obtenido buen éxito; en resumen, la cultura consiste en el conocimiento de los problemas-soluciones". Traducimos **learned**, que se refiere a la pasividad del aprendizaje-enseñanza, por conocimiento, lo cual supone un proceso de acción-abstracción.

(5) Esta idea, desarrollada inicialmente por W. Dilthey en **El mundo histórico**, 1913, fue ampliamente elaborada por J. Ortega y Gasset en muchos de sus trabajos, en particular **La historia como sistema**, 1941. La genealogía de esta concepción puede establecerse en la línea Hegel-Windelband-Rickert-Dilthey-Ortega.

(6) Según algunos autores (el principal es Benjamín Lee Whorf: **Language, thought and reality**, Wiley & Sons, New York, 1956 — traducido al español por Barral, 1971) el lenguaje es una especie de computadora que programa la concepción del mundo. El idioma, así, más que ser el vehículo del pensamiento es el elemento básico de la formación del pensamiento. No en vano Whorf era ingeniero...

(7) Sobre la idea de paradigma en la ciencia ver Th. Kuhn, **La estructura de las revoluciones científicas**, F. C. E. 1971. El paradigma es un modelo o patrón aceptado que impone una determinada concepción científica del mundo (la ptolemaica, la galileana, la newtoniana, la eisteineana); la "ciencia normal" posterior se ocupará en el pulimiento de ese paradigma hasta que sobrevenga otro y comience la tarea (a veces semejante a la de Sísifo) para legitimarlo.

(8) La teoría del significado ha sido desarrollada en el libro clásico de C. K. Ogden y I. A. Richards, **The Meaning of Meaning**, Routledge & Kegan Paul, London, 1953 (traducido al español). Dichos autores dicen que en este campo se revela "un caos no soñado en nuestra filosofía" (¡ existen 23 "significados" de significado !)

(9) El significado afectivo o emotivo como opuesto, o por lo menos distinto al simbólico o descriptivo, es analizado por los citados Ogden y Richards; posteriormente Ch. L. Stevenson, **Ethics and Language**, Yale Univ. Press, New Haven, 1948, se extiende sobre este aspecto emocional. Si se dice átomo hay un acuerdo do objetivo sobre el término; si decimos democracia un ciudadano de la R. D. A. y un dirigente guatemalteco, por no decir un republicano de U. S. A., reaccionarán de modo muy distinto. Pero aquí obra el factor ideológico, condicionante del afectivo. Dicha ideología debe interpretarse en el camino de la secuencia Maquiavelo (la tesis del desvío), Hegel (la conciencia desdichada) y Marx (el enmascaramiento de la realidad), Engels, en una famosa carta a Mehring — 14 de julio de 1893 — decía que "la ideología es un proceso que el sedicente pensador lleva a cabo con conciencia, pero con conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas motrices de su caminar permanecen desconocidas para él, pues en caso contrario no se trataría de un proceso ideológico."

(10) El trabajo de E. Geoffroy Saint-Hilaire tiene un título colosalmente extenso: **Études progressives d'un naturaliste pendant les annés 1834 et 1835: deux mémoires au sujet des Monotrèmes, classe composée des genres Ornithorynque et Echidné. Vue générales sur la lactation des Cétacés. Considérations tératologiques sur les appareils sexuels de la Taupe. Géologie et Paléontographie. Loi universelle: attraction de soi pour soi**. Paris, 1835.

(11) La extensa y apasionada discusión acerca de las "analogías", que Cuvier achacaba a un sesgo aristotelizante del pensamiento de Saint-Hilaire, se puede consultar en Th. Cahn, *La vie et l'oeuvre d'Etienne Geoffroy Saint-Hilaire*, P. U. F., 1962, pp. 194 — 210.

(12) Esta distinción aparece en las obras de Claude Bernard (1813 — 1878) quien en sus **Lecciones sobre las propiedades sobre los tejidos vivientes** la propuso y desarrolló luego en el extraordinario y precursor libro **Introducción al estudio de la medicina experimental**, 1865. Bernard observó que algunos órganos vertían en sangre sustancias muy potentes. Dichas secreciones del "medio interno" fueron denominadas en 1905 **hormón** (del griego **hormao**, yo excito).

(13) El **locus classicus** e "la mejor exposición de la teoría" del determinismo mesológico entre los griegos, según Toynbee, es el **Tratado de las influencias de la atmósfera, el agua y la situación** — o el lugar — de Hipócrates, escrito en el siglo V. a. J. C. He aquí algunos ejemplos: "Donde el suelo es rico y blando y bien regado, y donde el agua queda muy cerca de la superficie, de modo que esté tibia en verano y fría en invierno y donde las condiciones climáticas son favorables los habitantes serán por lo general carnosos, de articulaciones flojas, flácidas, sin energía y de espíritu pobre... Donde la región es rocosa, sin agua y carente de vegetación, y sufre de inviernos secos y soles ardientes, se hallará que los habitantes son huesudos y sin carnes superfluas, con coyunturas bien articuladas y cuerpos musculosos y velludos".

Consultar sobre este y otros aspectos del determinismo geográfico E. Vintró, **Hipócrates y la nosología hipocrática**, Ariel, Barcelona, 1973. Contiene además una excelente bibliografía. Interesante la opinión de W. Jaeger, **Paideia**, F. C. E. 1957, pp. 783 y sgts. sobre el concepto de **isomoira**.

(14) El naturalista H. de Blainville publicó una **Mémoire sur l'opercule des poissons**, 1817, y bastante más tarde otra **Mémoire sur la nature du produit femelle de la génération dans l'ornithorhynque** (sic), 1833 en los Nuevos Anales del Museo de Historia Natural de Paris, II, 369.

(15) Hippolyte Taine (1828 — 1893) empleó convincentemente, y con un bello estilo, los argumentos mesológicos, raciales y del "momento" histórico en la **Histoire de la littérature anglaise**, 1863, y en la **Philophie de l'art**, 1882. Ambas obras están traducidas al español.

(16) Dice Ludwig von Bertalanffy, **Teoría general de los sistemas**, F. C. E., México, 1976, pp. 19 y sgts. que en los actuales desarrollos de aquella han confluído la computerización y simulación, la teoría de los compartimientos (Rescigno y Segre, 1966), la teoría de los conjuntos (Mesarovic, 1964; Maccia, 1966), la teoría de las gráficas (Rashevsky, 1960; Rosen, 1960), la teoría de las redes (Rapoport, 1959 — 50), la cibernética (a partir de Wiener, 1948), la teoría de la información (Shannon y Weaver, 1949), la teoría de los autómatas (Minsky, 1967), la teoría de los juegos (von Neumann y Morgenstern, 1947), la teoría de la decisión y la teoría de las colas.

(17) El concepto de campo ha sido profusamente empleado en los últimos tiempos por la **Gestaltpsychologie** (para Lewin el campo es el "espacio vital posible" de un organismo), por la física y por la matemática. Pero a la teoría unificadora de Einstein, que mete en un mismo **continuum** a la luz, el magnetismo, la radiación y la gravitación se han opuesto intentos como los de los "quantistas" — otra vez el anti-quísimo conflicto entre la continuidad y la discontinuidad de lo real —, partidarios del corpúsculo discreto o "indiscreto" (esta metáfora reza con el electrón de Heisenberg). En las matemáticas, mientras Weierstrass cerraba las puertas a la continuidad y a "los conjuntos" al formular funciones discontinuas y funciones continuas sin derivadas, los trabajos de Cantor y Gödel apuntan hacia la salvación y "consistencia de la hipótesis del continuo", lo cual, de paso, configura un homenaje a la teoría de lo infinitesimal en Zenón de Elea (Ver A. Rey, **La juventud de la ciencia griega**, UTEHA, México, 1961. pp. 112 y sgts.)

(18) Acerca de la "exterioridad" o "interioridad" de los sistemas consultar D. Vidart, De los sistemas en filosofía a la filosofía de los sistemas, **Ciencia, Tecnología y Desarrollo**, IV, nº 4, Bogotá, 1980, pp. 419 - 462.

(19) Como en el cuerpo de este ensayo no se ha ofrecido una definición de sistema, remito a la cita anterior para obtener una visión crítica de las distintas definiciones de los todos organizados cuya característica, más que la interacción de las partes, es la ocurrencia de nuevas calidades integrativas.

(20) El Kosmos en tanto que "una comunidad jurídica de las cosas" es estudiado en los antiguos filósofos griegos — los siempre actuales presocráticos — por W. Jaeger, **Paideia**, y particularmente por R. Mondolfo, **En los orígenes de la filosofía de la cultura**, Hachette, Buenos Aires, 1960, pp. 18 y sgts. Acerca del nacimiento de la polis y del pensamiento racional existen muy interesantes planteamientos en Jean-

Pierre Vernant, **Los orígenes del pensamiento griego**, Eudeba, Buenos Aires, 1979; sobre todo pp. 54 y sgts.

(21) Las ciencias formales o ideales y fácticas o materiales son estudiadas en un conocido trabajo de M. Bunge, **La Ciencia. Su método y filosofía**, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1979, donde se establece que las primeras demuestran o prueban mientras las segundas verifican (confirmando o disconfirmando) hipótesis. El conocimiento fáctico verificable es el corazón de la ciencia empírica. La minusvalía de estas ciencias para un lógico, que se regodea en la atmósfera impecable y transparente de su mundo, está dada por el talón de Aquiles de la probabilidad: "la inferencia científica es una red de inferencias deductivas (demostrativas) y probables (inconcluyentes)".

(22) Ned Ludd, obrero inglés que dio nombre a la rebelión de los "destruidores de máquinas" (1769 - 1779), repetida en otras circunstancias en 1811 - 1816, ha sido reivindicado, entre otros, por E. J. Hobsbawm, **Trabajadores. Estudios de historia de la clase obrera**, Crítica, Barcelona, 1979, cap. 2. Los actuales enemigos del maquinismo e industrialismo tienen un buen representante en E. Schwartz, **Cambios sociales, recursos y tecnología**, Pax-México, México, 1973. La queja antimaquinista — "¡cuántas máquinas, pobre alma!, etc." — ha sido convincentemente antologizada por F. Dessauer, **Discusión sobre la técnica**, Rialpa, Madrid, 1964.

(23) El mejor estudio sobre el ser y el quehacer del nicho ecológico, a mi juicio, ha sido realizado por G. Evelyn Hutchinson, **El teatro ecológico y el drama evolutivo**, Blume, Barcelona, 1979, pp. 34 - 84 (El nicho, un hipervolumen habitado abstractamente). E. P. Odum, por su parte distingue entre nicho espacial o **nabitat**, nicho trófico y nicho multidimensional o de hipervolumen. "Por analogía cabe decir que el **habitat** es la 'dirección' del organismo, y el nicho es, hablando ecológicamente, su 'profesión'".

(24) El concepto de **habitat** es polivalente. Para los arquitectos es la vivienda, pura y simplemente. Para los geógrafos, es el espacio geográfico habitado por una comunidad humana; este concepto es retomado por los ecólogos cuando se trata del "nicho espacial". Finalmente la escuela de geógrafos humanos franceses considera, a partir de A. Demangeon, **Problèmes de Géographie Humaine**, A. Colin, Paris, 1942, que el **habitat** está constituido por el asentamiento humano y el espacio económico circundante.

(25) La noción de paisaje es algo así como el "alma" de la geografía humana. Algunos textos básicos para su estudio pueden hallarse en P. Deffontaines, **Défense et Illustration de la Géographie Humaine**, **Revue de Géographie Humaine et Ethnologie**, nº 1, p. 5, Paris, 1948; L. Urabayen, **La Tierra humanizada**, Espasa-Calpe, Madrid, 1949. Un punto de vista contemporáneo es el de F. González Bernáldez, **Ecología y paisaje**, Blume, Madrid, 1981.

(26) El autor juega aquí con el "yo y mi circunstancia" de Ortega y Gasset. Lo que está alrededor (circun-stancia) se convierte en un darse recíproco (circun-dancia) de las cosas al hombre y del hombre a las cosas.

O VALOR EPISTEMOLÓGICO DA PRIORIDADE DO MITO SOBRE O LOGOS EM VICENTE FERREIRA DA SILVA (VII) *

Constança Marcondes Cesar

5 — Conclusão

É possível discutir, ao nível epistemológico, a teoria do mito de Ferreira da Silva, em dois momentos: no primeiro, estudando os argumentos a favor da prioridade epistemológica do mito, nos textos do filósofo; no segundo, confrontando a sua tese com as teorias recentes a respeito do mito. No presente estudo, vamos nos ater ao primeiro momento, deixando o segundo em aberto.

Nosso primeiro passo será examinar:

5.1. — A necessidade de superação da filosofia intramundana

Vicente opõe **filosofia intramundana** e **filosofia metaconscienciológica**. Por **filosofia intramundana**, entende todas as correntes filosóficas desde as origens do pensamento grego, quando este se afasta da questão do Ser, até as correntes filosóficas contemporâneas, com exceção do existencialismo heideggeriano. A **filosofia metaconscienciológica** é o nome de um pensar que representa um novo marco na história do pensamento e que se caracteriza por uma indagação a respeito da verdade do Ser. Este novo caminho da reflexão filosófica, aberto por Heidegger, é suscetível de ampliações e esta foi a tarefa que Vicente se propôs.

A distinção radical entre as duas formas de pensar dá-se a partir do problema epistemológico. Na questão do conhecimento, em vez de privilegiar ora o sujeito, ora o objeto ou de conceber o conhecimento sob o aspecto relacional — como faz a filosofia intramundana — é preciso ir mais longe. Trata-se de romper com a diade sujeito-objeto e buscar a origem e a verdade do conhecimento num elemento que, não sendo nem objeto, nem sujeito humano, permite superar corretamente o conflito entre as correntes filosóficas. A mera oposição por um dos pólos do conhecimento, não resolve a questão; sequer a resolve a tentativa da fenomenologia existencial e do idealismo crítico, de buscar a solução das oposições entre as várias epistemologias, na consideração relacional dos pólos: sujeito-mundo. Na verdade, o conflito atual dos humanismos aponta o esvaziamento do pensar filosófico tradicional, segundo o nosso autor.

Ademais, a meditação filosófica é contestada pela civilização industrial. A praticidade, a preocupação com a transformação do mundo pela técnica e pelo trabalho, afastam qualquer possibilidade de audiência à especulação filosófica a respeito da existência humana e de

(*) É esta a última parte deste trabalho que vem sendo publicado desde o nº 20 de **Reflexão**. Apresentamos no final (pág. 128) o **Plano** da obra com a indicação dos números, e respectivas páginas da Revista, em que cada parte apareceu.

que é o homem. O que importa, para a civilização industrial, é transformar o mundo e não, compreendê-lo.¹

O esvaziamento dos humanismos e a não-audiência à filosofia, evidenciam a ameaça ao pensar tradicional, bem como a sua falência em oferecer bases sólidas para o conhecimento e a busca da verdade.

5.2 – Indicadores da prioridade do mito

Vicente afirma que podemos acreditar na superação da filosofia intramundana, que corresponde ao pensar filosófico tal como existiu até hoje, porque ao lado desse desmoronamento da filosofia, surgem perspectivas novas:

a) a metafilosofia de Heidegger, na qual aparece a **modificação do próprio objeto do pensamento**. Em vez de indagar a respeito do homem e o mundo (os entes), o pensamento deve ter por objeto a verdade do Ser, matriz de todo ente. O problema epistemológico seria resolvido, deslocando-se do âmbito da consciência individual, e referindo-se à fonte de toda episteme, realidade transcendente à consciência e ao mundo. A modificação do objeto do pensamento esclareceria o esgotamento das possibilidades do filosofar a respeito do ente²;

b) as linhas de reflexão abertas pela etnologia, que mostram uma revalorização do mito e modos de pensar distintos do lógico, característico da civilização industrial e ocidental³. A redução da lógica a um instrumento útil para a transformação do real, bem como a sua limitação a uma abordagem estática do mundo, mostram uma visão redutora do homem, dentro das perspectivas do pensar tradicional⁴. A redescoberta do mito, pelo contato com povos ditos “primitivos”, pôs em evidência um modo de pensar mais amplo que o puro pensar lógico. Aprendemos que a realização da possibilidade de um pensar lógico fêz-se à custa de outras possibilidades do nosso espírito. Tomamos distância, pela primeira vez, em relação ao nosso próprio mundo⁵;

c) a poesia (principalmente a de Hölderlin, de Rilke e de Lawrence), anuncia o esvaziamento e os limites da cosmovisão característica do mundo industrial, e o nascimento de um novo tempo, no qual, pela arte, o homem reencontra a intimidade com o cosmos, descobre novas verdades^{6, 7 e 8}. A recuperação da riqueza do mito primitivo seria possível; não se trata de um retorno ao mito como pura aceitação dele, mas de uma superação do pensar lógico. Este foi condição para que a consciência rompesse com a fascinação pela natureza e tematizasse o homem. A tarefa da filosofia, hoje, é desprender-se da fascinação pelo homem e tematizar o Ser^{9, 10 e 11};

d) a teoria da relatividade einsteiniana, ao propor analogias entre os fenômenos físicos e as propriedades matemáticas, serviria de modelo a uma filosofia que propusesse duas ordens ônticas: a dos entes e a do Ser¹².

A necessidade de superação da filosofia intramundana é indicada em nosso próprio coração: experimentamos um afastamento em relação aos valores do Ocidente, não nos sentimos mais identificados com a nossa civilização. Essa ruptura do homem com seu mundo é pressentida por alguns pensadores e, torna-se clara no campo da arte. Tal acontecimento denota, segundo nosso filósofo, a emergência do novo, a presença de um pensar libertador. A ruptura é experimentada como desgosto, prostração e tédio em relação às alternativas da nossa civilização e como esperança e pressentimento do porvir^{13, 14, 15 e 16}.

Eis, resumidamente, os argumentos de Vicente a favor da prioridade do mito sobre o logos. Nosso autor aponta, corretamente, a impossibilidade de solucionar-se o problema epistemológico, referindo-o ao mero sujeito cognoscente. As múltiplas concepções de razão, de ciência, de homem, de valor, impedem um acordo entre os filósofos: as fenomenologias, os marxismos, os estruturalismos, o neotomismo criticam-se mutuamente, sem chegarem a um denominador comum¹⁷.

A meditação ferreiriana é sensível aos conflitos dos humanismos, das interpretações. Na época em que viveu, as tentativas de convergência epistemológica, elaboradas por Sartre, no **Crítica da Razão Dialética**; por Althusser, por Ricoeur — ainda não tinham ocorrido. Contudo, essas tentativas não impedem o conflito; nenhuma das epistemologias atuais consegue hegemonia em relação às outras, polarizando a atenção dos filósofos. E o problema das relações ciência-filosofia está em primeiro plano, na medida em que começam a surgir crises epistemológicas no interior das próprias ciências, como demonstrou Piaget, no seu **Logique et Connaissance Scientifique**.¹⁸ A crise epistemológica acompanha uma crise mais ampla: a que ocorre no mundo contemporâneo, nos planos social, econômico, político, ético, axiológico. Encarada pelos marxistas¹⁹ como o indicador do princípio da destruição do sistema econômico capitalista, tem, entretanto, outras interpretações dentro da filosofia contemporânea. Há uma concordância entre os filósofos em afirmar que o momento histórico que atravessamos caracteriza-se por uma crise. Quanto ao seu significado, porém, a resposta é tríplice:

a) a crise denota a decadência irreversível do mundo ocidental (marxistas, Spengler);

b) a crise denota um perigo de desintegração da civilização, que pode ser superado (Jaspers, Toynbee);

c) a crise tem um aspecto positivo, é sintoma de passagem para novos níveis de existência (Heidegger, Teilhard de Chardin).

Da mesma forma que o conflito entre os humanismos e entre as epistemologias é evidente, também a compreensão do sentido da existência humana histórica apresenta perspectivas divergentes.

Significação do homem, interpretação do presente, possibilidade de conhecimento: essas, as três coordenadas do pensamento de Vicente. Estão intimamente relacionadas: o ponto de partida da reflexão de Ferreira da Silva é a constatação da crise dos humanismos: sua obra chave nesse sentido, é, sem dúvida, **Idéias para um Novo Conceito de Homem**. A análise da crise dos humanismos o conduz a uma interpretação do presente; e esta, a uma discussão do problema epistemológico.

O fulcro dessa discussão é, para o nosso autor, a descoberta de um critério de verdade. Para ele, são verdadeiras as conclusões **convergentes** de diferentes autores, atuando em diversos campos do saber e da arte. Ou seja: quando poetas, cientistas, filósofos, em diferentes pontos do mundo, com nacionalidades e formação distinta, trabalhando separadamente, chegam a conclusões convergentes, ou intuem de modo análogo a situação mundial, essa convergência deve ser considerada sinal indicador da **verdade** apreendida.

Diz Vicente, na **Apresentação** da revista **Diálogo**:

“A revista que ora apresentamos não pretende resolver-se na mera oposição de pontos de vista (...) **mas procurará uma convergência** (*), uma linha comum de meditação e de pesquisa em torno de temas que afetam especificamente a nós, homens da segunda metade do século XX.

“Várias expressões da meditação contemporânea, a filosofia de Heidegger, a psicanálise de Jung, as intuições de Walter Otto, a poesia de Yeats, a obra de Lawrence, apontam para uma ampliação de convivência entre o homem e os poderes metaumanos (...)”²⁰.

NOTAS

- (1) Vicente Ferreira da Silva, **Obras Completas**, SP, IBF, 1966, vol. II, p. 365.
- (2) id., *ibid.*, p. 366.
- (3) id., *ibid.*, vol. I, p. 354.
- (4) id., *ibid.*, vol. II, p. 358.
- (5) id., *ibid.*, pp. 494 – 495.
- (6) id., *ibid.*, p. 496.
- (7) id., *ibid.*, p. 495.
- (8) id., *ibid.*, p. 397.
- (9) id., *ibid.*, p. 203.
- (10) id., *ibid.*, p. 204.

(*) O grifo é nosso.

- (11) id., *ibid.*, p. 205.
- (12) id., *ibid.*, pp. 503 – 504.
- (13) id., *ibid.*, p. 501.
- (14) id., *ibid.*, p. 503.
- (15) id., *ibid.*, p. 511.
- (16) id., *ibid.*
- (17) Veja-se, a propósito, o livro de Nogare, **Humanismos e Anti-Humanismos em Conflito**, SP, E.P.U., e também o texto de Etcheverry, **O Conflito Actual dos Humanismos**, Porto, Livraria Tavares Martins, 1964.
- (18) Paris, Gallimard, 1969, pp. 3 a 61.
- (19) Veja-se, a propósito, Marcuse, **Eros e Civilização** (1967) e **Ideologia da Sociedade Industrial** (1968), R.J., Zahar Ed.; Lukács, **El Assalto a la Razón**, Barcelona, Grijalbo, 1967; Mao-Tsé-Tung, **De la Contradiction**, in **Oeuvres**, Paris, Maspero.
- (20) Vicente Ferreira da Silva, "Apresentação", **Diálogo**, SP., nº 1, setembro, 1955, p. 3.

PLANO

CAPÍTULOS	Nº de Reflexão	Págs.
1. Evolução do Problema do Mito. Primeiros Vestígios (I)	20	(123 – 137)
2. Um Novo Conceito de Homem (II)	21	(95 – 106)
3. Fontes de Estudo do Mito em Vicente Ferreira (III)	22	(61 – 73)
3.1. As fontes principais e os temas centrais		
3.2. Convergências entre os filósofos quanto aos temas centrais		
3.3. Convergências entre os poetas quanto aos temas centrais		
3.4. Convergências entre os etnólogos e filósofos e historiadores da religião quanto aos temas centrais		
3.5. Convergências nos campos da biologia e da psicologia quanto aos temas centrais		
3.6. Considerações		
4. Mito e Logos (IV)	23	(132 – 142)
4.1. O conceito de Mito		
4.2. Implicações do conceito de mito (V)	24	(104 – 120)
4.3. O conceito de logos (VI)	25	(113 – 117)
5. Conclusão (VII)	26	(123 – 127)
5.1. A necessidade de superação da filosofia intramundana		
5.2. Indicadores da prioridade do mito		

RESENHAS

MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán.
Metafísica desde Latinoamérica.
Bogotá, Universidade Santo Tomás, 1980.

O autor, Germán Marquínez Argote, espanhol radicado na Colômbia desde 1959, é doutor em Filosofia pela Universidade Javeriana e mestre em Filosofia Latino-americana pela Universidade Santo Tomás, na qual leciona, atualmente.

A influência principal recebida pelo autor é a do filósofo espanhol Xavier Zubiri, o qual, ao lado de Ortega, Garcia Morente, José Gaos, marcou a vida de pensamento na Espanha contemporânea.

O livro consiste numa discussão da questão da metafísica à luz da filosofia da libertação. Na introdução, Argote apresenta uma abordagem histórica da metafísica, confronta o pensar metafísico e a filosofia da libertação, terminando por propor uma nova metafísica latino-americana, superadora da heideggeriana e sensivelmente influenciada pelo pensamento de Enrique Dussel. Esse projeto é desenvolvido pelo filósofo em seis capítulos, abrangendo os seguintes assuntos: a primeira, "Circunstância, meio e mundo", tem por objetivo "estabelecer a **diferença metafísica** que faz com que o homem seja um animal de mundo, isto é, um animal aberto à totalidade do real" (p. 33).

Este capítulo é encerrado pelo tópico: "em que mundo vivemos? ", no qual nosso filósofo procura responder à questão, caracterizando o mundo latino-americano. Este procedimento metodológico, que procura estabelecer princípios ou temas gerais e depois discuti-los à luz da realidade latino-americana, caracterizará todo o livro.

O segundo capítulo, discute as categorias **situação** e **hábito**, apoiando-se nos supracitados autores e inclui, no seu tópico 3, o assunto **situação latino-americana e filosofia da libertação**.

O terceiro capítulo, intitulado: "Ontologia e/ou Metafísica? ", é, a nosso ver, um dos mais interessantes do livro, uma vez que começa por demarcar os limites em que se move a metafísica proposta. Nessa, há uma inversão da perspectiva da metafísica tradicional: o conceito originário que utiliza não é o de **ser** mas o de **haver** (entendido, este, como **ser real**). Essa proposta serve de apoio aos dois capítulos seguintes, que tratam dos seguintes fulcros da metafísica da libertação: as noções de **realidade** e **alteridade**.

"Metafísica da realidade" (quarto capítulo), tem por objetivo demonstrar que o conceito de **realidade** é anterior ao de **ser**. Destacamos o item 10 desse texto, no qual o pensador resume as diferenças entre a visão ontológica do ser e a visão metafísica da realidade, apontando as teses centrais de cada uma.

O quinto capítulo, "Metafísica da alteridade", trata de lançar as bases de uma antropologia filosófica e discutir, à luz da definição do homem alcançada, a problemática do homem latino-americano e as urgências da reflexão filosófica em torno do tema do **outro**, encarado como **pobre** e **oprimido**.

O último capítulo, "libertação e religião", estuda, comparativamente, os sentidos das palavras **liberdade** e **opressão**, e aponta **caminhos para a libertação**. Esses consistem na identificação do sistema opressor vigente na América Latina, na proposta de elaboração de um sistema não opressor de mudanças e na crítica à mistificação da violência. O capítulo se encerra com um apanhado dos problemas da religião, do

agnosticismo e do ateísmo, sendo a primeira encarada como instrumento de liberação.

O livro tem ainda, em apêndice, quatro pequenos estudos dos quais destaca-mos a conferência sobre **Cem Anos de Solidão**, de Gabriel Garcia Márquez, realizada pelo nosso filósofo em 1978, na Universidade Santo Tomás. Nessa conferência, Argote analisa as relações entre natureza e cultura, cultura e palavra, ciência e poder, e indica os valores positivos e negativos vigentes em Macondo — região que simboliza, no romance, a América Latina.

Outro estudo interessante é “O homem latino-americano: ensaio de interpretação analítica”, centrado em torno do problema da **igualdade** entre os homens.

O escrito de Argote é um texto didático, preparado de modo que, ao fim de cada capítulo, exercícios hermenêuticos possam ser levados a cabo. Ademais, cada capítulo é seguido de indicações bibliográficas, que permitem ao estudante ampliar e aprofundar o texto básico em questão. Duas outras qualidades do livro são: uma detalhada **bibliografia final** e um **índice analítico**, a propósito de palavras, tais como: alteridade, analogia, entes, essência, existência, intencionalidade, liberação, liberdade, entre outras.

Constança Marcondes Cesar
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

*

MOSER, Antonio.

O Problema Ecológico e suas Implicações Éticas.

Petrópolis, RJ, Editora Vozes, 1983, 77 pp.

Antonio Moser, professor de Ética e Teologia do Instituto Filosófico e Teológico dos Franciscanos de Petrópolis é também professor da PUC do Rio de Janeiro e autor do livro: **O problema demográfico e as esperanças de um mundo novo.**

Nesta pequena obra, destaca-se uma idéia essencial: a realidade ecológica atual, apresenta-se de modo dramático e remete para a crise de valores humanos fundamentais; crise que deixa suas marcas não apenas na destruição da Natureza, mas também nas estruturas da sociedade.

Nas três partes em que está dividida, o autor transmite uma problemática medular decorrente da relação íntima entre injustiça em todos os níveis e degradação do meio ambiente, e comunica sua esperança baseada na ética libertadora procedente de Medellín e Puebla.

Na 1ª parte são fundamentadas as ligações Ecologia e Ética: “ambas ciências voltam-se em última análise para o homem, que tem seu destino umbilicalmente ligado à sua casa, ao universo. É por isto mesmo que a problemática do meio ambiente não apenas despertou uma consciência ecológica, mas também uma consciência ética. É a vida do homem na terra que se encontra ameaçada pela poluição crescente, pelo crescimento desordenado das populações, por um progresso equívoco, pela miséria e pela fome. É portanto através da vida ameaçada, que a Ecologia e a Ética encontram-se diante de um mesmo e gigantesco desafio: que fazer para possibilitar a vida sobre a terra? . Ecologia e Ética encontram-se questionadas pela mais grave ameaça que já pairou sobre o universo: a ameaça da sobrevivência do homem e de todas as formas de vida” (pág. 13).

Dentro ainda desta 1ª parte, o autor coloca os fatos que levam ao despertar da consciência ecológica e chama a atenção sobre as interpretações que podem fazer-se destes dados, de acordo com as correntes ideológicas que efetuam a interpretação dos mesmos. O ponto de esperança está na colocação do despertar da consciência

ética simultaneamente ao da consciência ecológica. Afirma o autor, que a partir do clima criado em torno do Vaticano II, uma grande ruptura dentro da ética cristã superou a mentalidade sacralizante e dualista: "em América Latina surge a ética libertadora que além de perceber o homem como nó de relações, realizando-se na medida em que entra em comunhão com os outros e com o universo, coloca nos seus princípios a situação do homem esmagado pela exploração. Uma ética assim, será capaz de oferecer subsídios válidos para o equacionamento do problema ecológico" (pág. 36).

Na 2ª parte é abordada a perspectiva teológica dos problemas ecológicos, afirmando que os problemas ecológicos são problemas do relacionamento do homem com Deus, pois o homem que destrói a criação é o homem que ignora os planos de Deus e contrapõe os seus próprios planos.

Na 3ª parte são colocados o juízo ético e os subsídios para um equacionamento, como decorrência lógica dos levantamentos anteriores sobre os problemas ecológicos. "O questionamento principal é saber qual é o mecanismo responsável pela degradação do meio ambiente, pois, a própria poluição pode-se transformar numa cortina de fumaça para encobrir os problemas de fundo" (pág. 49).

No tópico "subsídios para um equacionamento", o autor destaca dois pontos neurálgicos: Primeiro, o problema ecológico se constitui num desafio gigantesco e global para a humanidade; Segundo, o problema ecológico não se reduz a uma dimensão técnica e portanto não pede apenas uma solução técnica. "É, antes de tudo, um problema humano que revela um modo de ser desumano" (pág. 56).

O autor insiste em que a luta em favor da ecologia pede um novo modo de ser diante de qualquer tipo de vida e, clama pela libertação de todas as formas de opressão.

Na parte final coloca "os desafios que permanecem". A nível ideológico-prático, o 1º desafio consiste em buscar um tipo de sociedade e de progresso mais viáveis e mais humanos. 2º, que os países subdesenvolvidos, optem por outros modelos de desenvolvimento mais justo e menos destrutivo. O 3º desafio está em enfrentar a poluição, miséria, explosão demográfica etc., como expressões de um sistema sócio-econômico onde as empresas transnacionais são as grandes detentoras da tecnologia, da energia, e portanto deste tipo de "progresso predatório". O desafio a nível técnico, levaria a desenvolver uma tecnologia apropriada tanto na linha de produção agrícola como industrial. Uma política sócio-econômica que ponha verdadeiramente o homem no centro de suas preocupações, faz-se necessária.

Afirma o autor que estes desafios, permitem maior aproximação ao problema ecológico, que tem sua raiz na atitude de dominação que os homens tomam diante das coisas e dos outros homens. O apelo ético não pode ser entendido como o apelo ao retorno de uma era pré-tecnológica: é um apelo a uma reorientação dos caminhos da humanidade e manifesta a esperança de que o homem recoloque seu talento ao serviço da construção de uma morada digna de todos os homens.

A seriedade e clareza da abordagem do problema ecológico-ético, colocam em relevância esta obra e fazem necessária sua leitura, a todos os que estejam preocupados com a questão do meio ambiente.

Guadalupe de la Concha Leal
Pós-Graduação — PUCCAMP

GARCIA ALONSO, Luz.
Filosofia de la Eficácia.
 México, Ed. Jus S.A., 1978.

A autora constata que, na filosofia neotomista, somente a Ética aparece como ciência prática. Assinalando a ausência de uma filosofia do fazer, de uma filosofia da ação, Luz se propõe a elaborá-la. Seu livro, **Filosofia da Eficácia**, trabalho ainda incompleto, constitui uma primeira aproximação, um esboço a respeito do assunto. A pensadora distingue entre o campo da filosofia que indaga sobre uma prática (filosofia da arte), o que discute os princípios de ordem prática (ética) e o que estuda o fazer (filosofia da eficácia).

Garcia Alonso, começa por situar esta ciência no sistema das disciplinas filosóficas, procurando mostrar que a filosofia, hoje, apresenta-se como um saber que supera a perspectiva utilitarista, uma vez que seu objeto é o ser ou ser por excelência é Deus "paradigma do inútil: o ser ao qual se ama por si mesmo" (p. 15).

Embora do ponto de vista formal, a filosofia se apresente como inútil, pode ser considerada útil, do ponto de vista virtual, uma vez que prepara para a aproximação à verdade. Atua sobre a ação humana, oferecendo-lhe princípios perenes e discutindo as implicações práticas que resultam do saber científico. Por outro lado, a toda ação corresponde um princípio teórico que a orienta e tal princípio se apóia em uma filosofia.

A filosofia indaga, ainda: o que torna possível um ensinamento de tipo prático? Ademais, "a aproximação entre o especulativo e o prático, na ordem do fazer, realizou-se da parte das ciências particulares. Mas o enlace entre a técnica e as ciências filosóficas, permanece ignoto" (p. 24).

É a estas questões que Luz pretende responder, lançando as bases de uma nova disciplina. A filosofia do fazer tem como **princípio unificador** a discussão em torno do valor da técnica, em função de sua finalidade última. Seu **objeto formal**, é a **eficácia**; seu **objeto material**, o factível, o hábito artístico; seus **pressupostos**, os princípios metafísicos que fundamentam as ciências; seu **modelo**, a Ética, porque esta é a única ciência prática urgente; seu **método**, a argumentação dedutiva, que utilize "a análise através do procedimento de binômios [isto é, por] redução a axiomas (...)" e a análise causal, que diagnostica as "razões da ineficácia"; tais procedimentos são complementares (p. 106). O filósofo deve conhecer os princípios gerais do fazer, mas não os específicos, isto é, não deve tentar resolver os problemas técnicos como tais. O campo próprio desse filosofar diz respeito aos princípios que regem a ação mas que não se confundem com os princípios éticos.

No homem, a ação é regida pela inteligência e vontade e torna como ponto de partida um sistema de crenças; quanto mais coerente, mais explícita a relação deste com uma filosofia fática.

A ação inteligente comporta quatro etapas: na primeira, a inteligência aprende um fim; na segunda, delibera sobre os meios; na terceira, a vontade decide sobre a ação ser ou não executada; na quarta, as "funções inferiores" do homem promovem a execução. Na ação individual, todas as etapas são vividas por um mesmo sujeito.

Atualmente, no âmbito das empresas, ocorre uma ruptura, pois não cabe ao sujeito individual expressar todas essas etapas. O cientista (que representa a inteligência especulativa) nem sempre é o diretor da empresa (inteligência prática, técnica) e os subalternos é que executam as decisões tomadas pela diretoria.

Ora, o conhecimento prático depende do especulativo para adequar-se a seus fins e quando tal não acontece, podem surgir dois tipos de problemas: o **revisonismo**:

afã pela mudança; o **fixismo**, cegueira perante os erros evidentes no âmbito da ação.

A única ciência capaz de oferecer caminhos para superarmos problemas dessa ordem é a filosofia, "ciência de síntese" (p. 34); as demais, as ciências particulares, são, pela sua própria característica, excessivamente especializadas para poderem oferecer alternativas.

Luz principia a caracterização da filosofia fática com uma meditação sobre a arte. Para ela, todo homem é, em sentido amplo, um artista, um **homo faber**, pois **artífice** é todo aquele que conhece as razões daquilo que faz, identificando-se com o sábio e distinguindo-se do mero executante, voltado à pura empíria. A arte é "saber prático" (p. 40), que orienta a ação. Contudo, não abrange todo o conhecimento prático, referindo-se a este somente enquanto tal conhecimento se ocupa do factível, da poiesis, do artefato, cujos elementos são: "sua espécie, seu fim e seus acidentes" (p. 42). A espécie consiste "no tipo de ação de que se trata"; o fim é duplo: o assinalado pela **natureza**, o assinalado pelo **homem**; os acidentes são as circunstâncias "que envolvem o artefato e manifestam ou modificam sua eficácia" (p. 43). "A finalidade do fazer (...) consiste em aperfeiçoar a natureza" (p. 43). Quem imprime tal perfeição é o homem, enquanto submete a natureza e realiza sua tarefa, a de expressar a própria dignidade, pois "quanto mais progride a técnica, mais se realiza a humanidade como técnica" (p. 44).

A ação humana deve estar submetida à lei cósmica, que regula o limite das possibilidades de transformações válidas da natureza, produzidas pelo homem. Tal lei faz com que só possamos transformar o que conhecemos, integrando a mudança na totalidade do cosmos. A ação propriamente humana não visa à produção pela produção, mas o produzir segundo uma finalidade inteligente, eficaz, ou seja: concorde com a lei cósmica, a qual expressa a ordem do universo. Essa lei não é determinante, "não anula a liberdade" (p. 46); apenas, favorece a eficácia da ação. A desobediência à lei cósmica desencadeia a ineficácia, o fracasso.

A filosofia fática, reconhecendo na lei cósmica o seu fundamento último, evidências que a ação perfeita é a adequada à lei, adequada ao seu fim, o agir eficaz:

"A lei cósmica ajuda o fazer humano, porque orienta para o fazer eficaz.

(...)

A lei cósmica se ordena ao bem comum" (p. 75).

A ação visa a submeter a natureza, isto é, mediante o conhecimento, transformá-la em natureza cultivada. Tal fazer é a arte, seu resultado o artefato. A tarefa de mutação cultural da natureza cabe a todos os homens e deve ser efetuada levando-se em conta a dignidade humana, pois, quando voltada para o bem comum, promove o progresso. Para tanto, a ação deve ser regulada por uma filosofia do fazer que aponte como, através da **técnica**, o homem pode expressar-se e humanizar os seres naturais:

"Os seres naturais tendem a receber formas que os humanizem.

Fazer cultura é, por isso, levar os seus naturais à sua máxima perfeição, ao convertê-los em artefatos" (p. 59).

O artefato deve, pois, estar a serviço do homem auxiliar a promoção do bem comum:

"Progresso, realização e cultura medem-se em função do bem comum (...)" (p. 50).

A produção do inútil é um mal, pois "destrói em parte o empreendimento comum do domínio da natureza" (p. 58).

Luz associa a ineficácia à privação da qualidade devida. Ora, tal privação não existe em Deus, logo Deus não é causa da ineficácia. Esta só existe num ser, num artefato, de modo accidental. O totalmente inútil, enquanto privação, não é nada; o inútil é uma modalidade de mal e sua explicação última reside no **mal moral**.

A filósofa aplica, como se pode ver, a meditação agostiniana sobre o bem e o mal às noções de eficácia e inutilidade, estabelecendo um interessante ponto de iluminação das questões contemporâneas do fazer e da técnica.

O fecho do livro mostra as relações da filosofia fática com a gnosiologia, a ontologia, a teodicéia, a cosmologia, a psicologia racional e a ética, de que Garcia Alonso destaca as teses centrais; apresentando-as sob a forma de **binômios**. Por **binômios** entende os "juízos axiomáticos que apontam verdades" (p. 66) e decorrem das leis do fazer e seus princípios. Exemplificando, assinalamos os binômios 2, 3, 4 e 7:

"2.

a) O objeto da ação transitiva humana é o domínio da natureza.

b) O homem se realiza accidentalmente como "fazedor" na medida em que se torna senhor da natureza corpórea.

3.

a) O critério objetivo da eficácia é a lei cósmica.

b) O critério subjetivo da eficácia é o fim desejado pelo artífice, para sua obra.

4.

a) A lei cósmica depende da vontade subsistente.

b) A lei cósmica não depende da vontade humana.

(...)

7.

a) O homem fabrica: pressiona o ente até obrigá-lo a mudar de forma... substancial ou accidental.

b) O homem não cria: não comunica o ser ao ente" (p. 68).

A autora descreve as causas eficientes e finais que a nova disciplina leva em conta e assinala, no último capítulo do livro, as diretrizes para o filósofo do fazer, indicando, resumidamente, os pré-requisitos da filosofia fática, seu âmbito de aplicação e sua especificidade em relação à ética e aos métodos que emprega.

O texto é de grande vigor lógico, exhibe invulgar capacidade de síntese e permite um enfoque original do mundo contemporâneo, enraizado, embora, na tradição.

A concepção otimista da técnica, associada ao aperfeiçoamento da natureza pela ação humana, é a nota dominante do livro. O exemplo exponencial de tal saber é a **arte**, que cuida e ordena a natureza, **humanizando-a através de um amor desinteressado e criativo, direto, que se refere ao próprio ser do artefato.**

Amor e eficácia: eis o sentido da ação cultural verdadeiramente humana.

Constança Marcondes Cesar
PUCAMP

GANOZA, Alberto Benavides.
El Ave Huida.
Cajamarca, Editorial Sondor, s/d.

O autor é professor no Seminário San José e na Universidade Nacional de Cajamarca, Peru. O livro trata de discutir **que é filosofia?** e qual o papel de tal ciência no mundo atual.

No "Prólogo", Ganoza discute a finalidade da Filosofia: a) contribuir para o diálogo entre os homens; b) refletir a respeito dos "problemas peruanos" — não os do dia-a-dia, mas os universais.

O homem de hoje, segundo o professor, vive num mundo onde a solidão individual e a massificação tornam-se crescentes. As causas do difícil diálogo entre os homens são: a confusão de idéias e a dispersão, expressas pela babel da linguagem. Por isso, a primeira tarefa da filosofia é o "esclarecimento das linguagens" (p. 15), a busca do fundamento da linguagem. **Que é filosofia? O pensador não diz, ainda. Afirma, no entanto, que ela é vital, justifica-se por si, é uma experiência paradoxal.**

O texto em questão surgiu, segundo nos informa Ganoza, de diálogos com amigos, com alunos, consigo próprio. Por isso, não apresenta uma unidade rigorosa, mas mostra-se como um conjunto de breves anotações.

O filósofo pretende tratar de "problemas peruanos" e "universais" (p. 14). Propôs-se, acreditamos, uma tarefa contraditória, pois não vemos como seria possível um problema ser, a um tempo, "peruano" e "universal".

No primeiro capítulo, sem título, o autor busca explicitar: **que é filosofia e qual o seu lugar, hoje? O pensador parte da opinião comum "de que a filosofia não serve para nada" (p. 19); é inútil e não-prática.**

Contra essas idéias, Ganoza afirma que a filosofia é "(...) a forma mais alta da atividade" (p. 20). Procura falar da filosofia que vale para todos e não somente para os acadêmicos (p. 20).

Novamente o autor parece confundir-se, considerando a distinção entre filosofia tomada em **sentido lato** e a enfocada em **sentido estrito** como se fosse um equívoco.

O peruano vê a filosofia como um conjunto de idéias de que pouco se fala, mas que fundamentam nossa linguagem, uma vez que "toda experiência é uma experiência interpretada" (p. 21). Tais idéias inconscientes são o fundamento dessa interpretação.

A função da filosofia é a "elucidação da experiência" (p. 21), a compreensão do eu e sua circunstância (p. 22), a busca do sentido da experiência através da linguagem, a promoção da vida, da paz, da atividade criadora, do nosso diálogo com o mundo.

No segundo capítulo, intitulado "O Contemporâneo no Pensamento", nosso autor afirma a filosofia como **descoberta** de valores e do significado da cultura. Nosso mundo é um mundo **sem sentido**; daí a necessidade da filosofia, que deve promover a crítica do presente e nossa abertura a outras civilizações, não contaminadas pela técnica.

A problemática central da filosofia contemporânea consiste na ruptura entre a teoria e a prática; tal ruptura acarreta o desprestígio do filosofar. Para os antigos e para a Idade Média, a filosofia foi busca da sabedoria, fusão entre a teoria e a prática. Nesse sentido, os pensadores antigos e medievais podem ser nossos **contemporâneos**, isto é, no dizer do autor, serem sugestivos, iluminadores, para nossa experiência

presente. Hoje, a filosofia deve buscar a superação da ruptura entre a teoria e a prática. Tal pensar deve ser dialético, no sentido grego: dialógico.

O caos presente decorre do início da ruptura, que se deu na Idade Moderna. A fé incondicional na ciência, encarada como instrumento de dominação do mundo, relegou à filosofia a mera interpretação do mundo.

Exemplificam essa atitude: **Descartes**, que oferece u'a imagem matemática do mundo; **Kant**, quando este aponta a ruptura entre a razão pura e a razão prática e faz da filosofia a ciência da ciência, **teoria** (e não atividade prática); esse autor reduz a filosofia à epistemologia, tornando-a "abstração de abstrações" (p. 34).

A crítica de Ganoza é, como se pode ver, superficial, mal esbarrando nas questões centrais das filosofias cartesiana e kantiana.

O capítulo III trata de "Materialismo, Idealismo e Filosofia". Aí, o autor continua discutindo que é filosofia, reiterando a afirmação de que a sua tarefa é a elucidação da experiência, o esclarecimento da totalidade da existência, a busca do sentido do homem. Assim caracterizada, a filosofia não pode ser encarada somente como atividade teórica ou ideológica ou científica. Não é, pois uma "filosofia morta", no dizer do autor. Por "filosofia morta", Ganoza entende a reflexão enfocada como catálogo de opiniões, luta entre ideologias. Ao contrário da imprensa e governos atuais, que se alinham ou na perspectiva materialista "científica — para a qual só o sensível é real; ou na perspectiva idealista — que vê o mundo como um "teatro de sombras" (p. 39) — o filosofar deve ser um esforço "de compreensão, não uma polêmica entre doutrinas" (p. 45).

Nesse capítulo, o peruano menciona Marx, cuja grande contribuição teria consistido em opor ao materialismo positivista e ao idealismo, um materialismo científico, que serviu para a crítica radical às "filosofias mortas" dos séculos XVII ao XIX.

"Possibilidades e Comunidades" é o tema seguinte abordado no livro. Aqui, Ganoza faz a crítica de nosso tempo, inspirando-se em Heidegger, Buber, Ortega. Nosso tempo é caracterizado pela existência de uma política de escravos, pelo Estado ditatorial que busca o poder e não o Bem Comum. Política de massas, de anulação do sujeito individual, onde o sentido da vida comunitária se perdeu.

A comunidade é o mundo do ser-com, das relações inter-humanas, pois o homem, animal de razão (logos), tem a atividade criadora, o fazer poético como atividade por excelência.

A solução para a crise do sentido comunitário é, para o nosso filósofo, a reativação das pequenas comunidades.

O capítulo seguinte, intitulado "Os Usos e os Gozos", retoma a crítica a nosso mundo: mundo cartesiano, que separa festa e trabalho, ciência e vida, economia e religião. Descartes é o "gênio maligno", que inaugura tal dissociação.

Gestalt, Freud e Jung, Hegel e Marx: eis algumas tentativas de buscar um outro caminho, uma outra linguagem, que permite a superação do dualismo.

O símbolo é essa linguagem. E a arte, a sua expressão. A linguagem da arte trata de expressar a essência do homem, instituir um mundo. O autor, sem citar, obviamente apóia-se na concepção heideggeriana da poesia.

"A Noção de Educação" mostra que educar é "instruir e formar" (p. 83) e supõe a incorporação de uma linguagem; implica uma atitude criadora face ao real e na ruptura da oposição mestre-aluno. Nessa perspectiva Ganoza recorda que "a função da filosofia é a elucidação da experiência" (p. 89) — em primeiro lugar, a do próprio filosofar; em seguida, as outras experiências humanas. Começa por explicitar

o que entende por experiência: "todos os modos de nosso comércio com a realidade" (p. 90), e a filosofia, ele a entende como a experiência que interliga a inteligência e a paixão, "ato da mais decisiva concreção", experiência "eminentemente prática" (p. 91), que esclarece o significado do mundo, do homem, da linguagem. Enquanto tal, a filosofia é a experiência "do estranho, do surpreendente, do maravilhoso" porque "tenta efetivamente arrancar-nos de limites" (p. 91). A filosofia é a experiência da transmutação.

A partir dessa concepção da filosofia, o pensador em questão discute o último assunto de seu livro: "A Filosofia e a Universidade". Para o filósofo peruano, as Faculdades de Filosofia não são o lugar onde se faz Filosofia, mas a pátria do academismo vazio e formal. Daí opor a "filosofia autêntica" (experiência transformadora) à "filosofia universitária" (erudição estéril). Sua utopia: fazer da filosofia autêntica o "coração da Universidade" e a universidade "a consciência de uma sociedade renovada" (p. 97).

O texto é de valor desigual e excessivamente abrangente; perde em profundidade o que ganha em extensão temática. Pode apresentar algum interesse, no entanto, como uma introdução à Filosofia.

Constança Marcondes Cesar
PUCCAMP

*

PENHA, João da.

O que é Existencialismo.

Coleção Primeiros Passos.

Editores Brasiliense, São Paulo, 1982, pp. 122.

João da Penha é colaborador de várias publicações culturais, dentre elas a revista Carioca **Encontros com a Civilização Brasileira**. Tem inéditos dois livros: um sobre Jean-Paul Sartre e outro reunindo ensaios e artigos abordando a obra de Gramsci, José Carlos Mariategui, Hegel, Gerd A. Bornheim, Roland Corbisier e Lukács.

A presente obra faz parte da Coleção "Primeiros Passos" e seu objetivo está ligado ao próprio objetivo da coleção indicado no título: "primeiros passos". Oferece-nos uma exposição que, apesar de sintética, possibilita de maneira clarividente a compreensão da corrente filosófica Existencialista. Sua leitura além de muito própria para os primeiros contatos com o existencialismo, é agradável devido à linguagem acessível aplicada pelo autor.

A obra é dividida em introdução e cinco partes.

Na **INTRODUÇÃO**, o autor nos coloca onde e por que surgiu o Existencialismo. Segundo o autor, o existencialismo "surgiu na Europa após a segunda guerra mundial" (p. 7). Emergiu devido o "ambiente de desânimo e desespero" (p. 7) provocado pela guerra. A partir das marcas da depravação causada pelos conflitos homicídios da guerra, alguns intelectuais sensibilizados com tal situação, passaram a se preocupar com a Existência humana, repudiando os tradicionais padrões sociais que serviam para camuflar a situação de injustiça. E isto influenciou muito as pessoas que viam, nas denúncias do movimento, uma identificação com sua própria situação (vítimas de interesses egocêntricos). A juventude foi a principal influenciada, que a partir de então passou a adotar um comportamento não convencional em relação às normas da sociedade, "rejeitando os valores tradicionais" (p. 7). Segundo o autor, a pretensão deste movimento era lançar uma "nova moral" (p. 9).

Na primeira parte, "Origens do Termo", o autor detém-se na explicação etimológica da palavra existencialismo.

Na segunda parte, “Antecedentes Filosóficos”, o autor faz uma abordagem da filosofia de Kierkegaard e de Husserl, considerando que as doutrinas de ambos serviram de base onde os existencialistas extraíram e fundamentaram os temas básicos de sua reflexão.

No tópico referente a Kierkegaard, o autor faz uma sinopse da vida e da obra do filósofo. Coloca-nos o quanto Kierkegaard contribuiu para o surgimento do existencialismo. Foi em sua doutrina que os existencialistas encontraram os temas que lhes permitiram elaborar sua filosofia. Buscaram em Kierkegaard a preocupação com a **“existência humana, a realidade concreta e singular”** (p. 21). O autor faz um lúcido e inteligível comentário do pensamento kierkegaardiano abrangendo suas principais obras.

No tópico referente a Husserl, o autor fala sobre a vida e obra deste filósofo. Coloca-nos que Husserl foi o criador do **“método fenomenológico”** (p. 27). Procura mostrar o que é a fenomenologia e sua contribuição no surgimento do existencialismo, que serviu como método para modelar os temas extraídos da doutrina kierkegaardiana, sendo possível assim, surgir a corrente filosófica existencialista. Em seguida João da Penha traça um breve e claro comentário dos pontos centrais das obras de Husserl.

Na Terceira parte, “As Correntes Existencialistas”, o autor discorre sobre a vida e obra de Heidegger e Sartre, considerando-os como o âmago da corrente existencialista.

No tópico sobre Heidegger, o autor tece um comentário esboçando de maneira bem inteligível as principais obras e os termos que caracterizam o pensamento heideggeriano: **Ser, Ente, Existenz, Existentialia, Nada, Angústia...** Procura mostrar a recusa de Heidegger em ser classificado de existencialista. O propósito do filósofo, segundo o autor, era elaborar uma **“teoria do Ser, estabelecer uma ontologia geral”** (p. 34). Encerrando este tópico, comenta a adesão de Heidegger ao Nazismo.

No tópico referente a Sartre, o autor detém-se de maneira mais prolongada ao comentar a vida e obra deste filósofo. Procura mostrar as inúmeras incompreensões de que Sartre foi vítima. Segundo o autor, o existencialismo teve uma rápida repercussão e foi até mesmo identificado como estilo de vida, graças à eminente presença de Jean-Paul Sartre. Estabelece em seguida comentário das principais obras do filósofo, tais como: **O Existencialismo é um Humanismo**, onde encontra a síntese do pensamento de Sartre; **O Ser e o Nada; A Náusea**, onde Sartre expressa **“literalmente a contingência do Ser-no-mundo, a angústia do Ser”** (p. 99); **As Moscas**, onde Sartre fala de maneira **mitologizada** sobre a **liberdade**; **Entre Quatro Paredes**, onde Sartre aborda o problema do **“Ser e aparecer”** (p. 108).

Na quarta parte, “Outras Correntes Existencialistas”, o autor limita-se apenas a mencionar nomes e datas de outros que compõem o movimento, tais como: Miguel Unamuno; Martin Buber; Merleau-Ponty (que alguns classificam de existencialista, embora o autor ache errônea tal classificação); Albert Camus; Karl Jasper e Gabriel Marcel.

Na quinta parte, “Existencialismo e Marxismo”, o autor faz uma comparação do existencialismo, mais precisamente o existencialismo francês, com o Marxismo, onde mostra os pontos em que as duas correntes filosóficas se aproximam e se distanciam.

Finalizando, o autor indica uma vasta bibliografia, oportuna para os interessados aprofundarem o conhecimento do **Existencialismo**.

Embora o autor tenha sido bastante lúcido em seu trabalho, comete o equívoco de associar o surgimento do existencialismo ao período de pós-guerra, mais preci-

samente com Jean-Paul Sartre (cf. p. 7). A meu ver é uma classificação errônea, pois, o que aconteceu foi a maior **divulgação** do movimento, que teve em Sartre seu expoente e não a **gênese**. Em 1938, Sartre já havia publicado **A Náusea**, tendo, portanto, começado a divulgação do existencialismo bem antes da guerra. O autor coloca Heidegger como um dos expoentes da corrente existencialista ao lado de Sartre. Se Heidegger é um dos expoentes do Existencialismo, então o existencialismo não surgiu no período pós-guerra, pois em 1927 Heidegger já havia publicado **Ser e Tempo** e suas obras eram bem conhecidas nos meios intelectuais, inclusive por Sartre, considerado discípulo de Heidegger. A presente obra peca pela preponderância de uma visão sartriana do existencialismo. Apesar disto, é de importância para um primeiro contato com o existencialismo.

Adão José Peixoto

3º ano — Curso de Filosofia — PUCCAMP

*

PRADO JR., Caio

O que é Filosofia

São Paulo, Brasiliense, 1982, 4ª edição, 104 pp.

Coleção Primeiros Passos nº 37.

Consoante o já expresso no próprio título da obra, o autor, neste opúsculo, se propõe a esclarecer o leitor incipiente sobre os limites e abrangência da Filosofia enquanto "Conhecimento do Conhecimento" e sua distinção da Ciência, que é o Conhecimento simplesmente.

Inicialmente procura elaborar um conceito e um objetivo específico para a Filosofia, que não seja ou esteja abrangido pela Ciência. A partir da afirmação: "Que a Filosofia é Conhecimento, e que de **certa forma** se ocupa dos mesmos objetos que as Ciências em geral, não há dúvida. Mas tudo está nessa restrição "de certa forma" (p. 9), o A. procura identificar as distinções e os porquês dessas distinções entre o Conhecimento da Ciência e o Conhecimento do Conhecimento da Filosofia, e a confusão que existe entre um e outro conceitos.

Retrocedendo historicamente no desenvolvimento das idéias e objetos da Ciência e da Filosofia, que por muitas vezes se misturam e confundem, chega à conclusão de que "... a Filosofia tem suas origens e ponto de partida quando o pensamento investigador do Homem se volta reflexivamente sobre si próprio e seu conteúdo de conhecimentos já elaborados e conceituados, ou em vias de elaboração, a fim de aferi-los, compreender o processo de sua elaboração, conceder-lhe segurança e orientação adequada para a utilização prática a que se destinam. ... Transfere-se, então, o pensamento investigador para outro nível." (p. 30). De acordo com o A. "esse momento se situa nos chamados "físicos de Mileto" (p. 31), e já aí começou a confusão entre a Ciência e a Filosofia.

Esta confusão mais tarde será desfeita por Platão, com a distinção que faz do Mundo das Idéias, que outro não será do que o Conhecimento, e "a sistemática conceptual em que os conhecimentos se apresentam" (p. 40). No entanto, os filósofos que se lhe seguiram não insistiram nesta linha de pensamento, mormente em função do misticismo que os conceitos de Platão envolviam.

No entender do A., o grande responsável pela confusão que subsistirá quase que até os nossos dias entre Filosofia e Ciência: "Será esse, Aristóteles, que introduzirá ou pelo menos cuja obra servirá para fundamentar a grande confusão e mal-entendido que vicarão daí por diante, e através dos séculos, o pensamento filosófico.

E científico também. E ainda hoje encontram forte ressonância e reflexos poderosos” (p. 42).

Passa, então, a traçar paralelos entre os conceitos aristotélicos e platônicos, desenvolvendo-os e procurando demonstrar quais aspectos e colocações, a partir de Aristóteles dão ensejo a confusões e viciações do pensamento filosófico até os dias atuais.

Esta confusão e interpenetração Filosofia/Ciência persistirá até o séc. XVI, quando, em função do avanço da Ciência, a Filosofia entra em nova fase, tendo sido Descartes um destacado representante desta evolução.

No entanto, o A. conclui que somente em Marx é que esta confusão fica sanada, pelo fato de Marx ter sido não apenas um observador dos fenômenos, mas também um participante ativo dos acontecimentos sobre os quais teoriza: “Em Marx naturalmente se atinge elevada e excepcional culminância. Nele se reúnem e conjugam o filósofo de larga visão e imensa erudição — um pensamento e Conhecimento, pois, de alto teor —, e o político revolucionário que pôs aquele pensamento e Conhecimento a serviço de intensa atividade...” (p. 95).

Filosofando sobre os objetos, objetivos, formas e funções do Conhecimento, conclui que “da prática ao Conhecimento, e desse Conhecimento de retorno à prática ... representaria, esquematicamente, a linha de desenvolvimento teórico do que haveria de ser a Filosofia” (p. 104).

Não obstante os argumentos claros e racionais e a objetividade apresentada no início da obra, o A. se excede nas críticas a Aristóteles pelo que denomina de “inversão idealista” e que responsabiliza pela confusão reinante entre os conceitos e objetos da Filosofia e da Ciência. Nesta exposição de argumentos o A. acaba se desviando da linha inicial do trabalho, desvio este que chega ao máximo quando da apologia que faz a Marx, deixando, com esta abordagem, bem claras as suas tendências pessoais.

A teorização final sobre os objetos, objetivos, formas e funções da Filosofia basicamente nas seis últimas páginas, não elucida o leitor incipiente sobre o que realmente seja Filosofia, que aliás, é a proposta da obra.

Se o A. se ativesse à linha inicial do trabalho (até p. 42), sem dúvida colimaria seu objetivo inicial. Não o fazendo, ficam ao leitor esclarecimentos sobre as teorias de Platão, Aristóteles e a apologia a Marx, com rápidas aparições de Descartes, Kant e Hegel. Isso para não falar da necessária revisão de pontuar a obra, cuja falta lhe dificulta, sobremaneira, a leitura.

Renate de Assumpção
Instituto de Letras — PUCAMP

*

MARTINS, Carlos B.

O que é Sociologia.

Coleção “Primeiros Passos”.

Editora Brasiliense, São Paulo, 1983.

Seria a sociologia uma ciência neutra e imparcial ante a realidade histórico-social que se lhe descortina, como seu objeto de investigação ? Ou seria a sociologia um instrumento político, cujas reflexões acerca da vida social se constituiria no referencial teórico para uma práxis libertadora e transformadora da sociedade ? E o sociólogo ? Seria, ele, um profissional eternamente crucificado à sua esferográfica — co-

mo sugere a capa do opúsculo ora resenhado —, vivendo sob o signo da imparcialidade e da indiferença, como mero catalogador de informações atinentes ao mundo social? Ou desempenharia um papel ativo na elaboração do pensamento social?

É a questão deste porte, e a muitas outras, que Carlos B. Martins procura responder, mediante suas reflexões condensadas no livro “O que é sociologia”, publicado pela Editora Brasiliense, e, já agora, em sua 3ª edição — em espaço exíguo de um ano —, o que dispensa maiores comentários sobre a relevância da sua leitura e estudo.

Martins demonstra, ao longo dos três capítulos que compõem o livro, a par de uma pequena introdução, que a sociologia — por ele definida, inicialmente, como “conjunto de conceitos, de técnicas e de métodos de investigação produzidos para explicar a vida social” — é algo mais que uma simples tentativa de explicação e compreensão da sociedade; que a sociologia é fruto de um contexto histórico específico, que coincide com os derradeiros suspiros da sociedade feudal e, conseqüentemente, o desabrochar da sociedade capitalista (burguesa).

Esta, entendida, na sua visão, como o refúgio de múltiplos interesses econômicos e políticos dos grupos e classes sociais, interfere profundamente, ou melhor, contribui profundamente para o surgimento, a formação e o desenvolvimento do pensamento sociológico, o qual, por seu turno, traz consigo — ou pelo menos deveria trazer, na perspectiva do autor — o sêmen da revolução, que irá fecundar o contexto social do qual emergiu.

No primeiro capítulo, Martins reflete sobre a gênese da sociologia. Para tanto, procede a uma abordagem de cunho histórico, centrando sua atenção nos dois grandes movimentos que iriam modificar radicalmente o perfil social, político, econômico e cultural do ocidente europeu: as revoluções industrial (na Inglaterra) e francesa. Essas revoluções e as conseqüentes transformações que operaram no modo de viver das populações sob a sua incidência, burilando, outrossim, a ciência e o pensamento da época, trariam à tona as contradições e os antagonismos de classes antes despercebidos. As conseqüências dessas mutações seriam traumáticas e trágicas. A partir delas se dará o surto do pensamento sociológico, com o aparecimento dos precursores da sociologia: “homens voltados para a ação, que desejavam introduzir determinadas modificações na sociedade”.

No capítulo seguinte, enfoca como se deu a formação do pensamento sociológico. A sociologia, no processo de sua construção, apresenta-se como ciência contraditória e ambígua, o que se pode constatar observando-se a trajetória do seu desenvolvimento. O processo de edificação do pensamento social percorre etapas determinadas, as quais contrapõem-se entre si. Inicialmente, deparar-nos-emos com uma maneira de pensar a realidade de cunho conservador, cujo escopo precípuo será o de manter e legitimar a ordem instalada pelo capitalismo (sociologia positivista). Seus maiores representantes serão Saint-Simon, Comte, Durkheim.

Em outro momento, vemos desabrochar um pensamento crítico e revolucionário, de inspiração socialista (Marx e Engels), que procurará levar a cabo uma crítica radical ao sistema social instaurado pelo capitalismo, evidenciando os seus antagonismos.

Outra fase relevante do pensamento sociológico, foi aquela em que este se pretendeu científico e neutro. O sociólogo, enquanto cientista social, deveria se adstringir à análise fria e objetiva dos problemas econômicos e políticos de seu tempo. O maior expoente desse modo de pensar o social foi Max Weber.

Segundo o autor são as obras desses pensadores que irão constituir um momento decisivo na formação da sociologia, “estruturando de certa forma as bases do pensamento sociológico”.

Finalmente, no terceiro e último capítulo, abordará o desenvolvimento da sociologia a partir do nosso século.

Salienta Martins que nas três primeiras décadas o pensamento social passou a ser empregado como técnica de manutenção da ordem social vigente, o que denota o seu caráter fortemente positivista e, portanto, conservador.

Nas décadas subsequentes, a sociologia será profundamente afetada por acontecimentos tais como a 2ª Grande Guerra e a implantação de regimes totalitários em alguns países da Europa, que seria responsável pela emigração de muitos sociólogos europeus para os Estados Unidos. Neste país seriam influenciados pelo pensamento empirista, o que os levaria a adotar uma prática sociológica reacionária, irradiando-a "para os outros centros de investigação dos países centrais do capitalismo e também da periferia".

Concluindo, sustenta o autor que somente a partir do momento em que o sociólogo quebrar o seu isolamento e passar a interagir com os grupos, as classes e as organizações que procuram, não reproduzir, mas recriar a sociedade, é que poderemos ter a esperança da libertação da sociologia das garras do poder burguês, transformando-se num instrumental crítico e de transformação das relações de opressão e dominação, realizando, assim, sua autêntica vocação...

Esta obra, entendo, dirige-se não somente aos sociólogos e acadêmicos de sociologia, mas a todos aqueles que estão engajados na luta por uma sociedade mais justa e humana, liberta dos tentáculos impiedosos do capitalismo selvagem.

José Antonio Lavouras Haicki
2º ano — Curso de Filosofia — PUCCAMP

*

GARCIA DOS SANTOS, Laymert.
Alienação e Capitalismo.
Coleção "Primeiros Vãos".
Brasiliense, São Paulo, 1982, 104 pp.

O autor busca aprofundar o conceito de **alienação** partindo das seguintes questões: Quem é o alienado? Onde se encontra a fronteira entre o alienado e o não-alienado? Quem coloca essa fronteira? Em nome de quê? Com que critérios? O que provoca a alienação? Será possível escapar dela?

Inicialmente apresenta a etimologia da palavra: do latim *alienus*, que significa "o que pertence a outro", alheio.

A seguir, expõe a definição hegeliana, onde alienação é compreendida como o processo de cisão entre sujeito e objeto, provocada pelo trabalho que objetiva a "consciência pura". Surge, então, a consciência real, momento de alienação da consciência. A desalienação ocorrerá, conforme o desenvolvimento da dialética hegeliana, quando sujeito e objeto se identificam, no momento da superação. Feuerbach, discípulo de Hegel, define alienação partindo da "ilusão psicológica" (abstração), porque ela torna o pensamento independente, mais real que o real, fazendo acreditar que somente existe o que o pensamento criou. A religião é o grande exemplo: prega ser "Deus o criador do homem", alienando, deste modo, o homem. Afirmando que Deus é criação do próprio homem, Feuerbach busca defender a primazia do mundo sensível sobre o inteligível: "o homem é o deus do próprio homem" (p. 26). O homem só pode desalienar-se tornando-se sujeito e descobrindo sua essência.

É a partir das definições de alienação dadas por Marx (**Manuscritos de 1844, Ideologia Alemã e O Capital**) que o autor tornará claro como se processa a alienação no interior do Capitalismo. Nos **Manuscritos de 1844**, veremos que: "A alienação começa quando o objeto que o trabalhador produz deixa de ser um meio de subsistência direta e uma confirmação da existência do trabalhador e passa a ser fonte de lucro. A partir desse momento, o objeto que o trabalhador produz enfrenta o seu produtor como ser estranho e uma força interdependente (...) Seu trabalho se transformou numa força autônoma, num objeto vivo que lhe é hostil. O operário se torna escravo do trabalho" (p. 35). Aqui, a desalienação consiste no fim da propriedade privada. Já na **Ideologia Alemã**, encontramos primeiramente uma definição do homem como ser histórico, dinâmico e integrado num contexto social. A essência humana consiste no conjunto de relações sociais. Assim sendo, a alienação é considerada como "autonomização das relações sociais", isto é, as relações sociais distanciam-se dos homens, por exemplo, através da divisão do trabalho imposta pelo capitalismo, leva-os à desintegração e desumanização. Em **O Capital**, Marx empreende um estudo sobre a mercadoria, entendida como produtora de riqueza, contendo valor de uso e valor de troca. A medida de valor é o "quantum" de trabalho. Diz-nos o Autor que nos estudos efetuados por Marx sobre a gênese da moeda, encontraremos o valor apresentado de três formas: simples, total e geral, donde se obtém o segredo da expressão de valor: a igualdade e a equivalência de todos os trabalhos, enquanto trabalho humano. Segredo este que também é expresso na mercadoria tomada como fetiche (artigo mágico com poder sobrenatural). Essa fetichização da mercadoria é o momento supremo da alienação, devido à transformação do trabalho concreto em trabalho abstrato. A desalienação só se realizará pela destruição do fetiche: destruindo a igualdade abstrata dos trabalhos; provocando a exclusão da relação de troca no âmbito das relações.

No "des-fecho", o autor apresenta a visão de Deleuze e Guatari sobre o Capitalismo. Estes afirmam que o Capitalismo leva a "desterritorialização" e "descodificação", isto é, ao movimento de concretização da abstração, pois a tendência do Capitalismo é dissolver o sentido, substituindo-o pelo valor. Assim, a desterritorialização é compreendida como causa da desindividuação, da qual resulta a esquizofrenia, sendo o esquizofrênico, caracterizado como aquele que perdeu a sua identidade e sente toda a violência do processo. Ele será "aquele que leva ao nível individual o processo social até as últimas conseqüências; será apontado entre todos os alienados, alienado por excelência. Porque é a recusa viva de todas as outras alienações que os aparelhos do estado capitalista fabricam para convencê-los de que ele não deriva de quantidades abstratas; valor, trabalho, mercadoria e fetiche" (p. 35).

A reflexão efetuada por Laymert atingiu seu objetivo: uma abordagem acessível do termo, extrapolando, ao mesmo tempo, a compreensão que comumente se dá. Para os interessados, além da localização da alienação no interior do Capitalismo, este livro se apresenta como estudo propedêutico, para um trabalho mais acadêmico sobre o tema.

Germano Rigacci Junior

39 ano — Curso de Filosofia — PUCCAMP

BIBLIOGRAFIA LATINO-AMERICANA DE FILOSOFIA

RELAÇÃO DE REVISTAS PESQUISADAS

- ANTHROPOS (Venezuela)
- CUADERNOS DE FILOSOFIA LATINO-AMERICANA (Colômbia)
- DISEÑO CURRICULAR UNIVERSIDAD SIMON BOLIVAR (Venezuela)
- FRANCISCANUM (Colômbia)
- METAMORFOSIS (México)
- PRÁXIS FILOSÓFICA (Colômbia)
- REVISTA LATINO-AMERICANA DE FILOSOFIA (Argentina)
- REVISTA TEOLÓGICA LIMENSE (Peru)
- REVISTA VENEZOLANA DE FILOSOFIA (Venezuela)
- STROMATA (Argentina)
- UNIVERSITAS HUMANÍSTICA (Colômbia)

I – EPISTEMOLOGIA: Natureza, Problemas, Valor

- BOVIO, Arturo Rico. "Bosquejo de una teoría epistemica de las relaciones". *Metamorfosis*, Chihuahua (México), nº 11, nov. 1979, pp. 18 – 24.
- COSTA, Margarita. "Los materiales del conocimiento en Locke". *Revista Latinoamericana de Filosofia*, Buenos Aires (Argentina), vol. VIII, nº 01, marzo, 1982, pp. 37 – 54.
- ASENJO, F. G. "La verdad, la automicidad y los processo mentales". *Revista Latinoamericana de Filosofia*, Buenos Aires (Argentina), vol. VIII, nº 01, marzo, 1982, pp. 15 – 36.
- GÓMEZ, Adolfo León. "D. Diderot y su teoría polémica del conocimiento y la ciência". *Práxis Filosófica*, Cali (Colômbia), nº 04, 1981, pp. 17 – 54.
- GUARIGLIA, Osvaldo. "Tres posiciones básicas de la filosofía griega con respecto al conocimiento práctico". *Revista Latinoamericana de Filosofia*, Buenos Aires (Argentina), vol. VII, nº 03, nov., 1981, pp. 265 – 272.
- JARAMILLO, Juan Miguel. "Reflexiones husserlianas sobre el conocimiento y la ciência: aspectos críticos". *Práxis Filosófica*, Cali (Colômbia), nº 04, 1981, pp. 75 – 90.
- JAPIASSÚ, Hilton. "La ideología del conocimiento objetivo en las universidades". *Cuadernos de Filosofia Latinoamericana*, Bogotá (Colômbia), nº 07, abril-junho, 1981, pp. 7 – 15.
- MORENO, Alejandro. "Ciência, conocimiento y verdad". *Anthropos*, Los Teques (Venezuela), julho-dezembro, 1981, ano II – 02, nº 03, pp. 37 – 43.
- PÉREZ, José Adriano. "La ideología y su valorización epistemológica". *Franciscanum*, Bogotá (Colômbia), ano XXIV, nº 70, janeiro-abril, 1982, pp. 5 – 17.
- ROJAS, Carlos. "Aspectos de la epistemología de Margio Bunge". *Universitas Humanística*, Bogotá (Colômbia), ano X, nº 14, março, 1981, pp. 9 – 23.
- SIERRA, Francisco. "Modalidad del conocer histórico". *Universitas Humanística*, Bogotá (Colômbia), ano X, nº 14, março, 1981, pp. 24 – 38.

II – LÓGICA:

- ALVAREZ, Cabrera Julio. "Categoremáticas e validez lógica". **Revista Latinoamericana de Filosofía**, Buenos Aires (Argentina), vol. VIII, nº 01, março, 1982, pp. 55 – 64.
- MARGOT, Jean-Paul. "Lógica, matemáticas y metafísica en Descartes". **Práxis Filosófica**. Cali (Colômbia), nº 04, 1981, pp. 115 – 138.
- QUESADA, Francisco Miró. "Nuestra Lógica". **Revista Latinoamericana de Filosofía**, Buenos Aires (Argentina), vol. VIII, nº 01, março, 1982, pp. 03 – 14.
- SOTO Carlos H. "Identidad y lógica de la comprensión", **Revista Latinoamericana de Filosofía**, Buenos Aires (Argentina), vol. VIII, nº 03, nov., 1981, pp. 195 – 208.
- SUAREZ, Luiz F. "Las metáforas sobre el lenguaje y la idea de filosofía en Ludwig Wittgenstein". **Universitas Humanística**, Bogotá (Colômbia), ano X, nº 14, março, 1981, pp. 39 – 68.

III – CRÍTICA DAS CIÊNCIAS:

- ALBIZER, Edgardo. "La estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel y el problema del tiempo". **Revista Latinoamericana de Filosofía**, Buenos Aires (Argentina), vol. VII, nº 03, novembro, 1981, pp. 209 – 222.
- FLORIÁN, Jorge Múrcia. "Los fundadores del método científico". **Cuadernos de Filosofía Latinoamericana**, Bogotá (Colômbia), nº 05, outubro-dezembro, 1980, pp. 40 – 47.
- HAHN, G. "Instante y duración: polémica entre Bachelard y Bergson". **Stromata**, San Miguel (Argentina), ano 37, nºs 3/4, julho-dezembro, 1981, pp. 173 – 195.
- RODRIGUEZ, Julián. "Desde el encuentro positivista latinoamericano". **Anthropos**, Los Teques (Venezuela), ano III – 1, nº 04, janeiro-junho, 1982, pp.

IV – ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA:

- BETANCOURT W. D. "Existência y poesía". **Práxis Filosófica**, Colômbia, nº 4, 1981, pp. 1 – 15.
- LOPEZ, J. M. P. "Tiempo de hombres apuntes sobre la libertad. **Metamorfosis**, México, nº 11, noviembre, 1979, pp. 25 – 31.
- MARTINEZ M. "La intención como clave metodológica para la comprensión del hombre". **Anthropos**, ISSFE, Venezuela, nº 4, 1982, pp. 100 – 107.
- PETZOLD PERNIA, H. "Naturaleza humana, libertad y desarrollo". **Anthropos**, ISSFE, Venezuela, nº 3, 1981, pp. 44 – 52.
- TRIGO, P. "Hombre mítico, modernidad y liberación". **Anthropos**, ISSFE, Venezuela, nº 4, 1982, pp. 60 – 79.
- ZARRAGA OLAVARRIA, C. "La hermenéutica antropológica en la perspectiva latinoamericana". **Anthropos**, ISSFE, Venezuela, nº 4, 1982, pp. 50 – 57.
- Vários Autores. "La muerte". **Franciscanum**, Bogotá (Colombia), nº 68, 1981, pp. 171 – 190.

V – METAFÍSICA: Ser e Existência

- ALBIZU, Edgardo. "La estructura de la fenomenología del Espíritu de Hegel Y el problema del tiempo". **Revista Latinoamericana de Filosofía**, Capital Federal (Argentina), CIF, vol. VII, nº 3, noviembre, 1981, pp. 209 – 222.
- HAHN, S. S. Bakirjian. "Kant e Levinas: La imposibilidad teórica de la metafísica". **Stromata**, San Miguel (Argentina), nºs 3/4, julio-diciembre, 1981, pp. 165 – 171.
- QUILES. "El ateísmo actual y la metafísica cristiana". **Stromata**, San Miguel (Pcia de Buenos Aires – Argentina), nºs 3/4, julio-diciembre, 1981, pp. 289 – 291.
- RAMOS, R. J. Salazar. "Aproximaciones a las concepciones metafísicas del colombiano Julios Enrique Blanco". **Cuadernos de Filosofía Latinoamericana**, Bogotá (Colombia), Centro de Enseñanza Desescolarizada, nº 9, octubre-diciembre, 1981, pp. 7 – 32.
- RODRIGUEZ, Julián. "Transcendência y esperanza en Roger Garandy". **Anthropos**, Los Teques (Venezuela), Publicaciones ISSFE, nº 2, julio-diciembre, 1981, pp. 19 – 36.
- RODRIGUEZ, J.; GRAMCKO, O. "Enrique Dussel: hacia una metafísica de la alteridad". **Anthropos**, Los Teques (Venezuela), Publicaciones ISSFE, nº 2, julio-diciembre, 1981, pp. 4 – 18.

VI – FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO:

- ADRADOS, Juan J. Sanz. "La utilización ideológica del cristianismo en América Latina". **Cuadernos de Filosofía Latinoamericana**, Bogotá (Colombia), Universidad de Santo Tomás, nº 5, out.-dez., 1980, pp. 31 – 39.
- ALVAREZ, Luiz J. González. "Unidad continental bajo el nombre de Colombia". **Cuadernos de Filosofía Latinoamericana**, Bogotá (Colombia), Universidad Santo Tomás, nº 9, out.-dez., 1981, pp. 33 – 39.
- BIAGINI, Hugo E. "El surgimiento del indigenismo en Argentina". **Cuadernos de Filosofía Latinoamericana**, Bogotá (Colombia), Universidad Santo Tomás, nº 8, jul.-set., 1981, pp. 47 – 62.
- CERUTTI, Horácio. "Necesaria autocrítica permanente de la filosofía de la liberación latinoamericana". **Cuadernos de Filosofía Latinoamericana**, Bogotá (Colombia), Universidad Santo Tomás, nº 6, jan.-mar., 1981, pp. 29 – 34.
- LOPEZ, J. M. Piñon. "Tiempo de hombres apuntes sobre la libertad". Universidad Autónoma de Chihuahua, Chihuahua (México), época III, nº 11, nov., 1979, pp. 25 – 31.
- PEREÑA, Luciano V. "Fray Bartolomé de Las Casas, profeta de la liberación". **Universitas Humanísticas**, Bogotá (Colombia), Pontificia Universidad Javeriana, año X, nº 14, mar., 1981, pp. 93 – 108.
- RODRIGUEZ, J. Briceño, N. "América Latina ante la técnica según E. Mayz Valleñilla". **Anthropos**, Los Teques (Venezuela), Instituto Superior Salesiano de Filosofía Y Educación, año III – 1/4, jan.-jun., 1982, pp. 4 – 20.
- RODRIGUEZ, J. Gramcko, O. "Enrique Dussel: hacia una Metafísica de la Alteridad". **Anthropos**, Los Teques (Venezuela), Instituto Superior Salesiano de Filosofía y Educación, nºs 2/3, jul.-dez., 1981, pp. 4 – 18.

- RUBIO, Jaime A. "Producción filosófica latinoamericana". *Universitas Humanística*, Bogotá (Colômbia), Pontificia Universidad Javeriana, año X, nº 14, mar., 1981, pp. 111 – 117.
- TRIGO, P. "Hombre mítico, modernidad y liberación". *Anthropos*, Los Teques (Venezuela), Instituto Superior Salesiano de Filosofía Y Educación, año III, nºs 1/4, jan.-jun., 1982, pp. 60 – 79.
- VÁZQUEZ, E. "Aclaraciones a la relación amo-esclavo". *Revista Venezolana de Filosofía*, Caracas (Venezuela), Universidad Simón Bolívar – Sociedad Venezolana de Filosofía, nºs 14/15, 1981, pp. 157 – 184.

VII – FILOSOFIA DA LINGUAGEM:

- CASALIS, M. "Semiotica e Ideologia". *Cuadernos de Filosofía Latino-americana*, Bogotá, octubre-diciembre, 1980, nº 5, pp. 12 – 23.
- CORDERO, L. "Language reiterativo – hiperbólico en los escritos místicos". *Revista Teológica Limense*, vol. XV, nº 2, mayo-agosto, 1981, pp. 237 – 255, Lima (Peru).
- ESGUERRA G. I. "Semiologia Estrutural o Proyecto Semiologico?". *Universitas Humanística*, año X, nº 15, junio, 1981, pp. 27 – 32.
- ESGUERRA, I. G. "Aproximaciones a la Pragmática". *Universitas Humanística*, Bogotá, año X, nº 15, junio, 1981, pp. 63 – 70.
- MORENO, J. G. "Significante, Significado: Une reconsideracion Lógica". *Universitas Humanística*, Bogotá (Colômbia), año X, nº 15, julio, 1981, pp. 9 – 12.
- SUAREZ, F. L. F. "Las metáforas sobre el language y la idea de filosofía em Ludwig Wihgenstein". *Universitas Humanística*, Bogotá (Colômbia), año X, nº 14, mar., 1981, pp. 09 – 23.
- UNIBE, L. G. "El language simbólico nos escritos dos místicos". *Revista Teológica Limense*, Lima (Peru), vol. XV, nº 2, mayo-agosto, 1981, pp. 203 – 222.

VIII – FILOSOFIA SOCIAL:

- ALBARRACÍN, E. R. "Filosofía y Cotidianidad". *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, Bogotá (Colômbia), octubre-diciembre, 1980, v. 5, pp. 7 – 11.
- BETANCOURT, W. D. "Existencia y poesía". *Práxis Filosófica*, Cali (Colômbia), nº 4, 1981, pp. 139 – 154.
- EDWARDS, A. "La devoción al Corazón de Jesús y la cultura del siglo XVII". *Stromata*, San Miguel (Argentina), año XXXVII, julio-diez., 1981, nºs 3/4, pp. 131 – 154.
- VILLA, E. "Socialización y educación. El caso indígena". *Universitas Humanista*, Bogotá (Colômbia), año X, dic., 81, nº 16, pp. 97 – 108.
- VILLA, Eugenia y colaboradores. "Algunos fenómenos importantes de la Religiosidad Popular en Bogotá". *Universitas Humanística*, Bogotá (Colômbia), año X, dic., 1981, nº 16, pp. 109 – 137.
- MUÑOZ, J. M. "Pressupostos para un tratamiento teórico de la Ideología en la Investigación Social". *Franciscanum*, Bogotá (Colômbia), año XXIV, enero-abril, 1982, nº 70, pp. 18 – 40.

- MUÑOZ, J.; ARTURO, Julián. "La mentalidad tradicional: una Hipotesis sobre ideología Y cultura popular". Bogotá (Colombia), enero-marzo, 1981, nº 6, pp. 21 – 28.
- ROMERO, R. "John Rawls: el contrato social revivido". *Práxis Filosófica*, Cali (Colombia), nº 4, 1981, pp. 139 – 154.
- SEIBOLD, J. R. "El combate de la ilustración Y la fedel pueblo fiel en el siglo de las luces según la 'FENOMENOLOGIA DEL ESPÍRITU' de Hegel y sus implicancias para la cultura latinoamericana". *Stromata*, San Miguel (Argentina), año XXXVII, julio-diez., 1981, nºs 3/4, pp. 197 – 273.
- SCANNONE, J. C. "La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana". *Stromata*, San Miguel (Argentina), año XXXVII, jul.-dez., 1981, nºs 3/4, pp. 155 – 164.
- SCANNONE, J. C. "Pensamiento filosófico a partir del nuestra sabedoria popular". *Stromata*, San Miguel (Argentina), año XXXVII, jul.-dez., 1981, nºs 3/4, pp. 283 – 287.
- VÁSQUEZ, E. "Aclaraciones a la relación amo-esclavo". Universidad Simon Bolivar (Venezuela), nºs 14/15, 1981, pp. 157 – 184.

IX – FILOSOFIA POLÍTICA:

- ADRADOS, J. J. S. "La utilización ideologica del cristianismo en América-Latina". *Cuadernos de Filosofia Latinoamericana*. Bogotá (Colombia), v.5, oct.-dic., 1980, pp. 31 – 39.
- BETANCOURT, W. D. "Del demos a la Polis", *Práxis Filosófica*, Cali (Colombia), vol. 2, nº 1, 1982, pp. 4 – 18.
- BOTANA, N. R. "De la república de la virtud a la república del interés". *Revista Latinoamericana de Filosofia*, Capital Federal (Argentina), vol. VII, nº 3, nov., 1981, pp. 223 – 251.
- CASALIS, M. "Semiotica e ideologia". *Cuadernos de Filosofia Latinoamericana*, Bogotá (Colombia), vol. 5, octubre-dic., 1980, pp. 12 – 23.
- CONTERAS, J. M. "Ideologia y filosofia". *Cuadernos de Filosofia latinoamericana*, Bogotá (Colombia), nº 6, enero-marzo, 1981, pp. 7 – 20.
- JAPIASSU, H. "La Dimension Ideologica de la Psicologia". *Cuadernos de Filosofia Latinoamericana*, Bogotá (Colombia), vol. 5, oct.-dic., 1980, pp. 24 – 30.
- NEIRA, C. F. "Democracia: Utopia e equívoco"? *Universitas Humanistica*, Bogotá (Colombia), ano X, nº 14, marzo, 1981, pp. 71 – 81.
- NEIRA, C. F. "Seminário Democracia y derechos humanos en la Escuela Española de la Paz". *Universitas Humanistica*, Bogotá (Colombia), ano X, nº 14, marzo, 1981, pp. 82 – 92.
- PERENA, L. N. "Fray Bartolomé de Las Casas, profeta de la liberación". *Universitas Humanistica*, Bogotá (Colombia), ano X, nº14, marzo, 1981, pp. 93 – 108.
- RUI, F. "La polémica Mayz-Vásquez sobre el concepto marxista de alienación". *Revista Venezolana de Filosofia*, Universidad Simon Bolivar (Venezuela) nºs 14/15, 1981, pp. 139 – 155.
- RODRIGUEZ, A. C. "El encuentro Foucault – Deleuze: dispositivos de poder y aparatos de Estado". *Práxis Filosófica*, Cali (Colombia), vol. 2, nº 1, 1981, pp. 27 – 39.

COLABORAÇÃO: Alois Pfiffer, Carlos José S. Neves, Cristina Andrade Beraldo, Germano Rigacci Jr., José de Souza Teodoro P. Jr., Marcus Vinicius Maciel, Rosângela A. Degelo (2º ano – Curso de Filosofia PUCCAMP). **Coordenação:** Profa. Dra. Constança Marcondes Cesar.

Distribuição e vendas avulsas:

SÃO PAULO – CAPITAL

Cortez Editora & Editora Autores Associados
Rua Bartira, 387 – Tel.: (001) 864-0111
05009 – São Paulo – SP

Representantes:

RIO GRANDE DO SUL

Diálogo Distribuidora de Livros e Revistas Ltda.
Rua Garibaldi, 1 258 – Tel.: (051) 221-6642
90000 – Porto Alegre – RS

SANTA CATARINA

Livraria e Distribuidora Catarinense Ltda.
Rua Conselheiro Mafra, 47 – Tels.: (0482) 22-1460 e 22-4652
88000 – Florianópolis – SC

PARANÁ

Aramis Chain – Distribuidora Nova Ordem
Rua Gal. Carneiro, 415 – Tels.: (041) 222-3599 e 234-3601
80000 – Curitiba – PR

SÃO PAULO – INTERIOR DO ESTADO

Brasilivros Editora e Distribuidora Ltda.
Rua Conselheiro Ramalho, 701 – Tels.: (011) 284-3685 e 251-1160
01325 – São Paulo – SP

RIO DE JANEIRO e ESPÍRITO SANTO

Editora Perspectiva S/A.
Rua do Rosário, 144 – 1º piso – Tel.: (021) 221-4528
20041 – Rio de Janeiro – RJ

MINAS GERAIS

J. M. Gomes
Rua da Bahia, 1 148 – s. 603 – Tel.: (031) 224-5835
30000 – Belo Horizonte – MG

BRASÍLIA e GOIÁS

Livraria Galilei Ltda.
SDS, BL-E, loja 11 – Ed. Cine Atlântica – Tel.: (061) 226-9433
70300 – Brasília – DF

BAHIA e SERGIPE

Conhecimento Distribuidora de Livros Ltda.
Rua Carlos Gomes, 49 – loja – Tel.: (071) 242-0401
40000 – Salvador – BA

RIO GRANDE DO NORTE, ALAGOAS, PERNAMBUCO, PARAÍBA,

CEARÁ, PIAUÍ e MARANHÃO
Potylivros Distribuidora Ltda.
Rua Coronel Estevam, 1 420-A – Alecrim – Tel.: (084) 223-3379
59000 – Natal – RN

PARÁ

R. A. Jenkins Comércio e Representações
Rua Tamoios, 1 592 – Tel.: (091) 222-7286
66000 – Belém – PA

AMAZONAS

Metro Cúbico – Livros e Revistas Técnicas (Liv. Nacional)
Rua 10 de Julho, 613 – Tel.: (092) 234-3030
69000 – Manaus – AM

OS DEMAIS ESTADOS E TERRITÓRIOS PODERÃO SER ATENDIDOS PELO NOSSO DISTRIBUIDOR MAIS PRÓXIMO.

Leopoldo Zea

La Filosofía en America Latina

Enrique Dussell

**Respondiendo algunas preguntas y objeciones sobre
Filosofia de la Liberación**

José Dettoni

Filosofia Latinoamericana: imitação e autenticidade

Constança Marcondes César

**América Latina: Crise de Valores – Uma abordagem
interdisciplinar**

Geraldo Pinheiro Machado

Filosofia Brasileira do Direito

Miguel Spinelli

**O empenho filosófico de Mont'Alverne na época do
Brasil imperial**

Maria Eugenia Diaz

Acerca de la Filosofia de la Praxis

Daniel Vidart

Para una Epistemologia del ambiente

Constança Marcondes César

**O valor epistemológico da prioridade do mito sobre o logos
em Vicente Ferreira da Silva (VII)**

Resenhas

Bibliografia Latino-Americana de Filosofia