

O PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO



reflexão 38

INSTITUTO DE FILOSOFIA
PUCCAMP

REFLEXÃO 38

PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO

CAMPINAS, SP

SUMÁRIO

Editorial	5
----------------------------	----------

ARTIGOS

Newton Aquiles Von Zuben , O "Homo Faber" e a mundanidade no pensamento político de Hannah Arendt	7
Enrique Dussel , Una década argentina (1966-1976) y el origen de la "Filosofía de la Liberación"	20
Constança Marcondes Cesar , Agostinho da Silva — esboço de uma cronologia	51
Veríssimo de Melo , Três problemas culturais na ótica de Ortega Y Gasset: o livro, a língua e a universidade	60
Carlos A. V. França , A Psicologia com base fenomenológica	75
Elza Maria Brito Patrício , O intuicionismo-emocional em Max Scheler	87
Márcio Chaves Tannús , A fenomenologia das três dimensões corporais segundo Jean-Paul Sartre	92
Oswaldo Dalberio , Um último suspiro do existencialismo	100
Maria Cecília M. de Carvalho , A construção social da realidade segundo a ótica de Thomas S. Kuhn	106
Angel Muñoz García , Acotaciones a las extravagancias de la referencia de W. Quine	116
Miguel Spinelli , Sobre o interesse histórico e valorização atual da Cosmologia	155

EDITORIAL

ALGUMAS FACES DO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO

Mais que saber, a filosofia é sabedoria. Busca a compreensão do homem e do mundo, nas suas angústias contemporâneas.

Essa busca se faz pelo confronto e a multiplicidade de caminhos, pelas diversas aproximações ao mistério do ser.

A Revista **Reflexão** trata de contribuir, trazendo um esboço de tais direções, à maneira de uma carta de navegação que, embora incompleta, assinala e sugere possibilidades de vida.

Seja no "homo faber" do pensamento político de Hannah Arendt, no homem da libertação de Enrique Dussel, no homem de cultura e linguagem de Ortega y Gasset e de Quine, no homem intuitivo de Max Scheler, no homem corpóreo de Sartre, a filosofia contemporânea, nas suas diferentes faces, revela-se antropocêntrica.

O caráter polêmico dessas perspectivas, ressoa também no artigo sobre a psicologia fenomenológica e no "último suspiro do existencialismo".

A realidade social é vista na ótica de Thomas Kuhn: a cósmica, no artigo de Miguel Spinelli sobre o "interesse histórico e a valoração atual da Cosmologia".

A palavra iluminada de Agostinho da Silva evoca, no borbulhar de tendências e direções que fluem na filosofia contemporânea, o vínculo entre dois mundos, Brasil e Portugal, expressos em sua vida e sua obra. Temos a honra de publicar seus textos que recordam, ainda uma vez, a filosofia como saber. E como sabedoria.

A Redação

O "HOMO FABER" E A MUNDANIDADE NO PENSAMENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT

Prof. Dr. Newton Aquiles Von Zuben*

Com a denúncia do mal absoluto gerado nas entranhas do terror totalitário que literal pulverizou nossas categorias políticas e cuja finalidade era a destruição total da liberdade e da espontaneidade humanas erradicando assim toda possibilidade da dimensão política do homem, Hannah Arendt construiu seu pensamento político tendo como fundamento (começo) a "reconsideração" da condição humana à luz de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes." (**A condição humana**, p. 13)¹.

Hannah Arendt propõe então que se "pense sobre o que estamos fazendo". Isso se concretiza na exploração das atividades humanas, visando explicar as estruturas que condicionam a existência humana. É este o empreendimento levado a cabo na sua antropologia filosófica presente na obra "A condição humana", verdadeira síntese que subjaz a toda reflexão que visa os conceitos políticos "a vida do espírito" e os eventos históricos. "Trabalho, obra e ação representam invariantes que impõe sua forma à ordem política e até mesmo ao pensamento." (A Enegrén — **La pensée politique de H. Arendt**, PUF, Paris, p. 33).

Filósofa de origem e pensadora política por escolha, H. Arendt orientou seu pensamento por uma incessante e incansável procura de recuperação da dimensão política onde seja possível ação e diálogo entre os homens pela instauração de um espaço público e político fundado na liberdade.

Hannah Arendt, possuidora de uma personalidade extraordinária teve, como poucos pensadores, a característica de provocar qualquer um que se aproxime de sua obra. Não importa qual a razão do interesse que mova o leitor ao tomar contato com sua obra, ele deve reconhecer o vigor de sua reflexão e a paixão com que ela orientou sua vasta erudição na tarefa de compreensão do mundo em que viveu.

O solo onde marcou o "início" de seu pensar foi a Filosofia com Husserl, Heidegger e Jasper, orientador de sua tese doutoral sobre o conceito de amor em Santo Agostinho. As vicissitudes de seu itinerário

(*) Professor Adjunto do Departamento de Filosofia e História da Educação — Faculdade de Educação — UNICAMP.

existencial e intelectual logo a conduziram à política. “Meu negócio é a teoria política”, disse ela. Evitou a expressão Filosofia política dada a sobre-carga semântica que esta expressão recebeu na tradição. Na tensão entre Filosofia e Política sua escolha recaiu sobre a Política, em face da qual, segundo ela, é impossível, desde Platão, permanecer neutro.

Em seu itinerário intelectual suas obras logo provocaram polemicas não só pelo teor de suas posições mas sobretudo pela originalidade de seu modo de pensar e de expor suas idéias. Evitando sempre a ambição ao “renome” tornou-se rapidamente conhecida e respeitada. “Nada mais efêmero em nosso mundo, nada de mais precário que esta forma de conquista conferida pelo renome. Nada ocorre com tanta rapidez e facilidade do que o esquecimento.” Estas palavras foram proferidas no ano de sua morte em 1975, por ocasião do agradecimento pelo Prêmio Sonning em Copenhage, por “Contribuições à Civilização Européia”. Aliás, H. Arendt foi a primeira mulher a receber tal honraria que havia sido atribuída a Churchill, Albert Schweitzer, B. Russel, Arthur Koestler e outros.

Hannah Arendt buscou no passado, encarado como tradição-fonte, as chaves para o seu pensamento político. Ao pensar a “condição humana” do homem moderno ela apela às experiências do passado: “esse passado, além do mais, estirando-se por todo o trajeto de volta à origem, ao invés de puxar para trás, empurra para frente, e, ao contrário do que seria de esperar, é o futuro que nos impele de volta ao passado.” (Entre o passado e o futuro, p. 37).

Nossa época, no entender de H. Arendt, está tão acostumada com ciência política, com a história das idéias, com análises rigorosas de conceitos políticos que não consegue ver a riqueza e a especificidade de um “pensamento político”. H. Arendt se refere a uma lacuna, uma fissura entre o passado e o futuro onde devemos nos instalar; nessa instalação é que se desdobra a atividade de pensar que H. Arendt distingue tanto da cognição, processo próprio das ciências, quanto da capacidade de raciocínio lógico que se alimenta do conceito moderno de razão, que se preocupa a “prever conseqüências”. “A cognição tem um fim definido, que pode resultar de considerações práticas ou de mera curiosidade, mas uma vez atingido esse fim o processo cognitivo termina”. (C. H. p. 184) A atividade de pensamento pode ser praticada e aprendida mas não pode ser ensinada através de inculcação de um método ou prescrição de regras ou receitas. O pensamento não tem outro fim além de si próprio. É incessante, repetitivo como a própria vida; a pergunta sobre seu significado leva ao enigma sem resposta do significado da vida. Pensamento e vida são de tal modo entrelaçados que o começo e o fim daquele coincidem com o começo e o fim desta.

E mais, visto que não são as idéias mas os eventos que mudam o mundo, e que a história é uma série de eventos e não de forças ou idéias

de curso previsível (Idem, p. 264-265), H. Arendt nos convida ao exercício do pensar político como emergente da concretude de eventos políticos e seu pressuposto é que "o próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação" (**Entre o Passado e o futuro**, p. 41).

Neste sentido seus escritos traduzem um pensamento político. Como obras de pensamento político podemos sobre elas perguntar se esclarecem, e de que modo o fazem, nossa experiência política concreta mas não cabe perguntar exclusivamente se são verdadeiras ou falsas. Além do mais, escolhendo um modo não familiar e às vezes não ortodoxo de pensar, o pensamento de H. Arendt pode parecer complexo haja visto os diversos componentes e fatores que intervieram na sua configuração e na própria maneira pela qual esses pensamentos tornaram corpo e foram expressos.

O contexto no qual foi gerado este pensamento é europeu; judia, de origem alemã, herdou a riqueza cultural de seu país, da tradição filosófica e, sobretudo, como ela própria ressaltou, da língua alemã. Defrontou-se com o totalitarismo, emigrou para os Estados Unidos onde se envolveu com as questões cruciais da sociedade contemporânea. Em H. Arendt, encontra-se o pensamento essencialmente dinâmico baseado numa afirmação da liberdade radical do homem contra qualquer tentativa de subjugá-lo às forças das circunstâncias. Este é o fio condutor de suas obras.

A força e a originalidade de uma obra, de um pensamento ao propor novas categorias para a compreensão da realidade, deve defrontar-se com o desafio de antigas categorias. E a obra de um pensador encontra repercussão, vale dizer é influente, exatamente se consegue fazer o leitor entender que as categorias antigas, assim como as novas, são **categorias** e que nós conhecemos a realidade através de categorias que não foram nem serão reflexos exatos da realidade. Hannah Arendt ao sistematizar seus pensamentos nem sempre se preocupou com cânones acadêmicos estabelecidos. Isso provocou controvérsias e críticas de todos os lados. Hoje em dia, porém, os filósofos não só não estão de acordo a respeito de questões fundamentais mas também diferem sobre o que são questões filosóficas importantes. Porém, desacordos significativos pressupõem um universo de discurso comum no qual os homens possam discordar.

E mais, na busca incessante da verdade há que se atentar que muitas vezes são travadas batalhas que no fundo são batalhas de ideologias antagônicas ou de sistemas de crença sem fundamento arrazoado. Projetos e propostas podem ser reconciliados como aproximações de uma perspectiva correta que a rigor nunca será atingida.

A construção do pensamento político de Hannah Arendt cujo início mais sistemático foi a denúncia do totalitarismo e a tentativa de compreendê-lo, tem como fundamento a compreensão da condição hu-

mana. Mais uma vez deve-se estar atento a seu pressuposto da interrelação entre o pensamento e a experiência concreta.

O itinerário de seu pensamento iniciou-se por uma experiência de catástrofe ao mesmo tempo moral e política. “O decisivo foi o dia em que ouvimos falar em Auschwitz... Era 1943... Era como se um abismo tivesse sido aberto diante de nós...” (Entrevista à Televisão Alemã: “**O que permanece é a língua materna**” — 28 de outubro de 1964, reproduzida, em tradução francesa na revista *Esprit* em junho de 1980, p. 31).

Hannah Arendt foi particularmente sensível ao profundo impacto causado pelo nazismo e seu terror totalitário. “A terrificante originalidade do totalitarismo, disse ela, não reside no fato de que uma nova “idéia” apareceu, mas está nos atos que romperam com nossa tradição: tais atos literalmente pulverizaram nossas categorias políticas e nossos critérios de julgamento moral.” (**Compréhension et politique**, *Esprit*, 1980, junho, O. 68). Para H. Arendt o totalitarismo não só causou a abolição da liberdade pública, muito mais, sua finalidade era a destruição total de qualquer espontaneidade e a submissão de todo indivíduo ao processo de desolação totalitária entendida como a experiência absoluta da não pertença ao mundo.

A reação de H. Arendt a esta experiência aterradora de “non-sens” inaugurou seu estilo e o vigor de seu pensamento — desde “**As Origens do Totalitarismo**” — características que construíram a partir de então sua notoriedade até a morte. Com estilo combativo, corajoso, polêmico, sem concessões, teceu o edifício de sua obra cujo objetivo primordial de último foi recuperar a dimensão política do homem contemporâneo profundamente chocado com os acontecimentos da história recente. “A convicção de que tudo o que acontece no mundo **deve ser compreensível**, pode levar-nos a interpretar a História por meio de lugares comuns. Compreender não significa negar nos fatos o chocante, eliminar deles o inaudito, ou, ao explicar fenômenos, utilizar analogias e generalidades que diminuam o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós — sem negar a sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso. Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção e resistir a ela — qualquer que seja”. (**As Origens do Totalitarismo**, Vol. I, O Anti-semitismo, p. 10).

Devemos sempre ter em mente a ênfase com que H. Arendt definiu sua tarefa de pensamento: “O essencial para mim é compreender” (entrevista citada, p. 21). Tarefa difícil mas urgente. Tal tarefa se distingue daquela do conhecimento científico e da informação exata; é um processo complexo que não gera resultados sem equívocos. É uma atividade incessante, sempre em mudança e variada, pela qual nos ajustamos ao real “reconciliamo-nos com ele e nos esforçamos por estar em harmonia com o mundo”. (**Compréhension et politique**, p. 66).

A crítica de H. Arendt não faz concessões; para ela o totalitarismo é o mundo às avessas enquanto proclama a destruição de tudo aquilo de que a revolução é a inauguração. Para ela a compreensão não traz em seu bojo a reconciliação, “compreender não é perdoar”. Diante do evento aterrador não cabe resignação. Compreensão e conhecimento articulam-se dialeticamente. “A compreensão é fundada sobre o conhecimento, e o conhecimento não pode proceder sem uma compreensão preliminar implícita.” (**Compréhension et politique**, p. 68). A posição de H. Arendt é clara e decisiva. Clara pois não tergiversa diante de nada, e decisiva pois irá inaugurar o combate por uma causa que alimentará seu pensamento político até o final. “Esta compreensão prévia denuncia a tirania do totalitarismo e pressupõe que nosso combate é um combate pela liberdade”. (Idem)

O propósito de recuperação daquilo que foi destruído pelo totalitarismo, a instauração do político nos homens, passava pela questão da “correlação das atividades humanas”. Assim surgiu o interesse das investigações de H. Arendt após “As origens do totalitarismo”, centradas naquilo que H. Arendt denominou “vita activa”.

“Pensar o que fazemos”: em suas reflexões H. Arendt está preocupada com o seguinte: em primeiro lugar, em ser o mais fiel possível para com a experiência de cada homem, preocupação, aliás, rara em reflexões desta natureza na atualidade; em segundo lugar ela está sempre atenta em conhecer experiências passadas que podem instruir o homem contemporâneo. Deste modo, H. Arendt recupera decisivamente, nas mesmas trilhas de seus amigos Walter Benjamin e Heidegger, o lugar essencial da linguagem como repertório das experiências do passado. Como observa muito bem o prof. Celso Lafer o método de H. Arendt, é “uma espécie de fenomenologia, que assume a palavra como ponto de partida ao detectar na historicidade de seus significados o repertório das percepções passadas – verdadeiras ou falsas, reveladoras ou dissimuladoras – que esclarecem elementos-chave, de fenômenos políticos como, por exemplo, autoridade, revolução, violência, força, liberdade.” (Pós-fácio a **Homens em tempos sombrios**, p. 239).

Em seu cuidado constante de apresentar uma descrição adequada da condição humana ela nos remete sem cessar às línguas antigas, como o grego e o latim. Nessa obra, ela se dedica a uma análise conceitual orientada por uma questão: donde veem os conceitos? A tarefa filosófica encerra no fundo a preocupação de recuperar através deste conceitos, experiências históricas e políticas concretas. Mas, como para Heidegger, os conceitos são balizas (Wegmarken) através das quais se orienta um novo curso de pensamento. “Pensar de novo o já pensado”. (Heidegger).

A intenção de H. Arendt em “A **Condição Humana**” foi esclarecer as estruturas que condicionam a experiência humana ou as constantes

desta experiência. O caminho escolhido foi o de investigar o sentido e os modos de atividades humanas e suas respectivas dignidades.

H. Arendt designa com a expressão **vita activa** as atividades: trabalho (labor), obra (work e ação (action)).

Trabalho e obra ou fabricação são duas atividades diferentes. Embora nas línguas modernas haja distinção entre os dois conceitos, as principais teorias e reflexões que têm por tema o trabalho não fazem esta distinção. O conceito de trabalho conheceu em sua história recente uma sobrecarga semântica a ponto de designar qualquer tipo de atividade ou prática independente de suas características individuais. Fala-se de trabalho manual, intelectual, artístico. Hannah Arendt, contudo, tem sua razão em resgatar a distinção e esclarecer todas as suas implicações. O âmbito destas considerações não permite explorar minuciosamente tais implicações e avaliar se a argumentação que H. Arendt apresenta em favor da distinção é correta ou não. Convido o leitor a tomar contato e ponderar sobre a questão lendo os Capítulos II, IV e V da citada obra.

De minha parte, mais do que arbitrar sobre as controvérsias provocadas pelas reflexões de H. Arendt — sobretudo no capítulo terceiro onde apresenta o conceito de trabalho (labor) — restrinjo-me, pelo menos é minha intenção neste momento, a refletir sobre o conceito de **obra** ou fabricação, a atividade do **homo faber**, tendo como pano de fundo a preocupação primordial de Hannah Arendt que era de pensar a questão da “correlação das atividades humanas” afim de apresentar um fundamento para a recuperação da dimensão política do homem. Creio que não se pode ler e entender claramente “**A Condição Humana**” desvinculada de **As Origens do Totalitarismo**” e sobretudo dos principais ensaios, circunstanciais ou não, de reflexão política como **Entre o passado e o futuro**, **Crises da República**, **On revolution** e até certo ponto, **The life of the mind**.

Pela obra, o homo faber, o fabricante de objetos rompe com o anonimato onde estava imerso como simples “animal trabalhador” (animal laborane). Enquanto o trabalho é uma atividade sem fim, vale dizer, repetitivo e que corresponde ao próprio processo biológico do corpo humano, a obra ou fabricação tem um começo e um final determinado, termina com um resultado tangível, durável: o objeto de uso. Este objeto fabricado pelo homem resultou da intervenção do homem na natureza e conseqüente violência sobre ela; assim, ele produziu “artificialmente” um artefato. A fabricação, a obra é a própria transformação da natureza pelo homem e sua condição é a mundanidade. Ao violentar a natureza o homem constrói um mundo de objetos. Pela obra o homem fabrica objetos de uso e não de simples consumo. O domínio da obra é o da artificialidade.

Ao fabricar objetos de uso dotados de certa durabilidade, construindo um mundo humano, o homem inaugura sua identidade huma-

na. As coisas do mundo, em forma de mundo estabilizam a vida humana e constituem de certo modo sua identidade no intercâmbio com estas coisas. A durabilidade das coisas do mundo define a objetividade dos objetos. Em outros termos, o homem assume sua identidade como homem ao fabricar objetos de uso mesmo tempo que instaura nesta reificação a **alteridade**, reconhecendo um outro que si mesmo. “A fabricação, obra do “homo faber” consiste em reificação” (C. H., pág. 152). Esta reificação é a violência refletida ao fabricar formas que imprimem na matéria da natureza o relevo artificial da cultura. Pela violência, no seu domínio, sobre a natureza, o homem descobre a sensação de força, distinta da sensação de pena dolorosa, de esforço penoso sofrido no trabalho. Pela externalização desse vigor acrescido pela ajuda dos instrumentos por ele fabricados o homem parece sentir-se em segurança no seu mundo. Pela obra o homem assegura para si sua presença no mundo. A obra introduz permanência e estabilidade no mundo. Pela obra, em suma, o homem adquire sua identidade como criador de civilização.

O processo de fabricação é orientado por um modelo (eidos). Este modelo antecede o ato de fabricação e uma vez realizada a obra, fabricado o objetivo, o modelo não desaparece. O modelo preside a efetivação ou ao desenvolvimento da atividade de fabricação. Assim o modelo empresta à atividade de fabricar, de **obrar** a possibilidade de uma multiplicação potencial que difere da pura repetição que está presente na atividade de trabalho. Há, além disso, na atividade de fabricação, a possibilidade de se reverter o processo, em outras palavras, um objeto fabricado pelo homem pode ser destruído. A durabilidade de cada objeto tem seu limite.

“Os utensílios e instrumentos do homo faber, dos quais advem a experiência fundamental da noção de instrumentalidade, determinam toda obra e toda fabricação” (C. H., pág. 166). Os utensílios são fabricados e projetados em vista do produto final. Aqui o fim justifica os meios, ou a fabricação de mesa, como objeto de uso, justifica a violentação da árvore. O produto final da atividade de fabricação não é um fim em si mesmo; torna-se enquanto objeto de uso, um meio para outro fim. Por exemplo: a cadeira é o fim da atividade do carpinteiro e torna-se um meio para propiciar ao homem uma vida mais agradável com momentos de repouso. “O critério de utilidade, diz Hannah Arendt, inerente à própria atividade de fabricação é que a relação entre meios e fins na qual se fundamenta lembra muito uma cadeia na qual todo fim pode novamente servir como meio em outro contexto. Em outras palavras: num mundo estritamente utilitário, todos os fins tendem a ser de curta duração e a transformar-se em meios para outros fins.” (C. H., pág. 167).

Enquanto homo faber — o homem instrumentaliza, vale dizer, constrói um mundo de coisas-utensílios, ele emprega todas as coisas como instrumentos; isso acarreta um rebaixamento das coisas à categoria de meios

e perdem seu valor em si (seu significado); ou então, seu significado é definido pela serventia. Em última análise pode acontecer que não só os instrumentos mas todas as coisas e forças da natureza tornam-se um meio para se obter um fim. Trata-se da generalização da experiência de fabricação na qual a utilidade e a serventia são critérios últimos para a vida e para o mundo dos homens. É pela atividade da obra ou da fabricação que o homem tece o mundo humano dando formas às coisas, e quando feitas ou prontas essas coisas fabricadas tornam-se novos condicionantes para o homem. A fabricação, atividade que já caracteriza o homem como homem intervém o projeto onde se revelam as articulações dos meios para os fins almejados.

Outra característica da fabricação é o isolamento sem o qual nenhum objeto pode ser feito. No entanto este isolamento na fabricação não impede o homo faber de ter sua esfera pública, embora não seja uma esfera política propriamente dita. Esta esfera pública é o mercado de trocas onde o fabricante exhibia seus objetos. A única maneira de o homem, como fabricante de objetos e daí construtor de um mundo, relacionar-se com outros é na troca de seus produtos com estes. E, na análise de H. Arendt, se resulta algum outro contato humano na atividade de fabricação, isso decorre do fato de o "mestre-artesão" necessitar de auxiliares.

No parágrafo final de seu capítulo H. Arendt apresenta o exemplo da obra de arte. "Dada a sua eminente permanência, as obras de arte são as mais intensamente mundanas de todas as coisas tangíveis." (C. H. p. 181) O artista é visto, segundo H. Arendt como o último "obreiro" numa "sociedade de trabalho", pois o resultado de seu operar é, por assim dizer, abstraído da corrente de meios e fins que degrada as coisas a meros objetos de uso. "Entre as coisas que emprestam ao artifício humano a estabilidade sem a qual ele jamais poderia ser um lugar seguro para os homens, há uma quantidade imensa de objetos estritamente sem utilidade e que, ademais, por serem únicos, não são intercambiáveis." (C. H. p. 180) Por ser inútil a obra de arte consome-se no seu clarão, sua função é aparecer para revelar o belo. "Enquanto que a objetividade de todos os objetos de que nos rodeamos repousa em terem uma forma através da qual aparecem, apenas as obras de arte são feitas para o fim único do aparecimento." (**Entre o passado e o futuro**, p. 263).

A obra de arte sobressai dentre os objetos de uso, pela sua durabilidade superior, podendo mesmo atingir a permanência. "Nada (como a obra de arte) revela de forma tão espetacular que este mundo feito de coisas é o lar não-mortal de seres mortais" (C. H., p. 181). "É como se a estabilidade humana transparecesse na permanência da arte de sorte que certo pressentimento de imortalidade... adquire presença tangível para fulgurar e ser visto, soar e ser escutado, escrever e ser lido." (Idem p. 181).

A reificação presente na obra de arte é mais que transformação, é “transfiguração, verdadeira metamorfose como se o curso da natureza, que requer que tudo queime até virar cinzas, fosse invertido de modo que até as cinzas pudessem irromper em chamas.” (Idem, p. 182).

Na transformação operada pela fabricação a coisa torna-se objeto de uso, seu sentido esvai-se, ou melhor, seu significado esgota-se na pura instrumentalidade limitada que é o instrumento por outros instrumentos. O vínculo que se estabelece entre os diversos utensílios é a utilidade ou a utensilidade é limitada pela utilidade, pela serventia.

Na reificação da obra de arte, sem deixar de ser coisas do mundo, possíveis ex-objetos de uso, ocorre uma transfiguração ou explosão dos limites da serventia para o horizonte do sentido. Penso, por exemplo, na célebre escultura de Picasso, que representa uma cabra, inteiramente feita por objetos de uso comum, como colheres, peças de automóvel, parafusos, conchas para servir sopa, etc. Picasso operou uma dis-função, des-truição da original serventia daquelas coisas, objetos de uso e construiu, transfigurando-os, uma obra de arte; assim provocou a irrupção de um novo sentido que ele sim perdurará na memória da humanidade como obra de arte. Embora tenha sido obra das mãos dele, o artista Picasso, aquilo foi e perdura como obra do pensamento do artista. Aqui talvez possa dizer que houve uma violentação de segundo grau na medida em que rompeu os limites da instrumentalidade de objetos incorporando-os numa outra forma mais permanente dessa vez cujo sentido está na própria obra de arte.

É tão significativa a distinção que H. Arendt estabelece entre, de um lado, o objeto de uso comum cuja importância é definida pela sua utilidade, e, de outro lado, a obra de arte, cuja relevância está na sua inutilidade como objeto de uso, na sua durabilidade, fundadora da durabilidade mesma do mundo humano e sobretudo no brilho de seu clarão ao revelar a beleza mesma do ser, que a obra de arte se aparenta com a capacidade do pensar.

“A fonte imediata da obra de arte é a capacidade humana de pensar”, afirma H. Arendt (C. H. p. 180). As obras de arte, então, são eminentemente fruto do pensamento, sem, no entanto deixarem de ser coisas. “As obras de arte são objeto de pensamento e o que lhes confere um sentido — como se elas não fossem simplesmente elas próprias mas por elas próprias — é precisamente a transformação que sofreram quando o pensamento se apoderou delas.” (Thinking, p. 184). O pensamento não produz coisas evidentemente, mas ele se torna tangível, no processo de reificação ao preço da própria vida... “é sempre na letra morta que o “espírito vivo” deve sobreviver” (C. H., p. 182). A durabilidade do mundo humano se funda justamente na permanência da obra de arte na medida em que ao revelar a beleza pode permanecer fixada na lembrança da

humanidade. O vínculo está fixado entre o mundo e o homem. Para H. Arendt a poesia, cujo material é a linguagem, é a mais humana e a menos mundana das artes. A durabilidade da obra aqui é selada pela recordação que na poesia é transformada em memória.

“A condição humana da fabricação é a mundanidade” (C. H. p. 15). Mas como H. Arendt concebe a mundanidade (worldliness)? Qual o sentido de mundo?

O seu conceito de mundo revela certa influência de Husserl e Heidegger. Creio útil, e o leitor irá me perdoar esta breve digressão, recuperar em algumas palavras a concepção de Husserl. Para Husserl, o mundo é o objeto da “epoché” fenomenológica. É o correlato noemático da “tese-de-mundo” (Weltthesis) ou da crença-de-mundo (Weltdoxa) que deve ser neutralizado para que a reflexão filosófica se inicie. Para Husserl, há basicamente dois sentidos de mundo, sentidos que muitos leitores podem confundir ou até reduzir um sentido ao outro. Há, em primeiro lugar, o mundo como totalidade de objetos ou entidades. A soma de entes tomados de todas as regiões do ser constituiria o mundo. Assim o mundo é concebido como totalidade de peças que se interconectam de diferentes maneiras. Segundo esta concepção a crença no mundo seria posterior à crença nas entidades individuais, seria como o produto de uma inferência indutiva.

Porém, não é este o mundo “descoberto” na redução fenomenológica, pois, Husserl afirma que o mundo como correlato da Weltdoxa, cuja existência deve ser colocada entre parentesis, “não existe como objeto, como entidade” (KRISIS seção 37). Ao contrário, o mundo é o fundamento para nossa crença natural na “coisidade” das coisas, na sua presença-aí (Vorhandenheit). Neste segundo sentido, o mundo é, “pré-dado de tal modo que as coisas individuais são pré-dadas” (idem). Não há redução ou “epoché” de um número infinito de entes possíveis (mundo no primeiro sentido) nem tais suspensões de juízo poderiam atingir a completude exigida pela redução. Ao contrário, é aquela **tese-de mundo primeira** (mundo no segundo sentido) que torna possível nosso comércio natural com os entes com as coisas que é descoberta através da redução fenomenológica. Neste segundo sentido o mundo, para Husserl, tem as seguintes características: é correlato da Weltdoxa; é **pré-dado**, isto é, precede nosso contato com os seres (a priori); é o que torna possível nosso comportamento com os seres mundanos; não é um ser ou uma entidade mas é aquilo que torna possível que as entidades sejam **serem mundanos**.

Para Hannah Arendt também não se trata de agregado de coisas, soma ou englobante. Revela uma dimensão transcendental que encerra um significado existencial. Ela afirma claramente: “A condição humana da obra é a mundanidade”. Percebe-se uma certa relação recíproca de condicionamento. De um lado, a condição da obra é a mundanidade, e

de outro lado, é pela atividade da obra do homo faber que o mundo se torna possível. "O que quer que toque a vida humana ou entre em duradoura relação com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana" (C. H, pág 17). E mais, o "impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante. A objetividade do mundo — o seu caráter de coisa ou objeto — e a condição humana complementam-se uma a outra; por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem as coisas, e estas seriam um amontoado de artigos incoerentes, um não-mundo, se esses artigos não fossem condicionantes da existência humana." (C. H, pág 17) O mundo é fruto do artifício humano e ao ser instaurado instaura ao mesmo tempo a libertação do homem da natureza. Na obra cujo paradigma é a criação da obra de arte, o homem empenha-se em criar um mundo de objetos que sobrevive ao próprio homem. De certo modo, ao criar um mundo o homem tenta romper sua mortalidade ao mostrar que o que ele faz revela-se "imortal" ou pelo menos sobrevive por gerações. Esta durabilidade do mundo permite a H. Arendt entender que o homem é um ser mundano (worldly) um "ser-no-mundo" como diria Heidegger, vale dizer, o homem pertence ao mundo como a uma dimensão primordial (que o antecede e o sucede) que lhe dá estabilidade e segurança.

O mundo é para H. Arendt algo que os homens têm em comum. Ele não entende o mundo no sentido físico. Ao contrário, o mundo é aquilo que faz com que o homem vença o nível do natural, da imersão biológica no reino da natureza. É exatamente pela atividade da obra que é inaugurada esta libertação. E mais, é o artifício do homem, o conjunto de sua obra, objetos e instituições que proporcionam aos homens uma morada. A construção do mundo resultou no que se convencionou denominar a civilização: instituições, monumentos, a cultura, a linguagem, as tradições, as artes. H. Arendt caracteriza o mundo como o espaço público "na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele" (C. H, p. 62). Um mundo comum e estável é a base do senso comum, um lugar onde os homens podem abrigar-se, um horizonte onde se instaure um padrão de realidade. É estável mas não estático, deve conhecer mudanças, mas graduais. "Este mundo, não é idêntico à terra ou à natureza como espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica" (C. H, p. 62). O mundo tem a ver com o artefato humano, com o produto das mãos dos homens, com os negócios realizados entre os que o habitam. "Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interpostas entre os que nele habitam em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens." (C. H., 62).

O mundo ademais, deve ser uma morada para os homens; porém para que isso ocorra se faz mister que “transcenda a mera funcionalidade das coisas produzidas para o consumo e a mera utilidade dos objetos produzidos para o uso (C. H., p. 187).

Vimos que para H. Arendt o espaço público significa mundo; significa também “tudo o que pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível” (C. H., p. 59). A atividade da obra, embora produza um mundo de objetos, “artefatos” que aparecem no espaço público, não constitui uma atividade propriamente política, é antes apolítica, pois o homo faber vive no isolamento, enquanto fabrica seus objetos. A atividade de obra é como que exterior a política mesmo que no mercado de trocas o obreiro se introduza no espaço público. A obra mesmo assim permanece apolítica, pois além do mais ela mantém certo vínculo com a contemplação — recorde-se a noção de modelo e idéia que preside antecedendo a obra, que de certa forma é contemplada pelo artesão ou artista — e a contemplação é, segundo H. Arendt, perigosa para a política.

As três atividades do homem, o trabalho, a obra e a ação embora distintas guardam entre si certo vínculo. Afinal revelam e tecem a condição humana. “Se o **animal laborans** precisa do auxílio do **homo faber** para atenuar seu trabalho e minorar seu sofrimento, e se os mortais precisam de seu auxílio para construir um lar na terra, os homens que agem e falam precisam da ajuda do **homo faber** em sua mais alta capacidade, isto é, a ajuda do artista, de poetas e historiôgrafos, de escritores e construtores de monumentos, pois sem eles, o único produto de sua atividade, a história que eles vivem e encenam não poderia sobreviver. Para que venha a ser aquilo que o mundo sempre se destinou a ser — uma morada para os homens durante sua vida na terra — o artifício humano deve ser um lugar adequado à ação e ao discurso, a atividade não só inteiramente inúteis às necessidades da vida, mas de natureza inteiramente diferentes das várias atividades de fabricação mediante a qual são produzidos o mundo e todas as coisas que nele existem.” (C. H., p. 187).

H. Arendt finaliza afirmando que a medida da vida do homem não precisa ser nem a compulsiva necessidade da vida biológica e do trabalho nem o “instrumentalismo utilitário” da fabricação e do uso. Nem uma nem outra não conseguem avaliar a pluralidade dos homens e a liberdade. “A suposição de que a identidade de uma pessoa transcende, em grandeza e importância, tudo o que ela possa fazer ou produzir é elemento indispensável da dignidade humana.” (C. H., p. 223).

Esta pluralidade é a condição da ação, a única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas. E esta pluralidade é a condição de toda a vida propriamente política. E a liberdade é o “motivo por que os homens convivem politicamente organizados.”

(Entre o passado e o futuro, p. 192) A liberdade é segundo H. Arendt a razão de ser da política, e seu domínio de experiência é a ação.

A distinção entre as duas atividades trabalho e obra e a necessária delimitação de suas condições e domínios respectivos justifica-se pela necessidade de se limitar a pretensão de alguma delas reger a existência humana em sua totalidade, esfacelando assim "a correlação das atividades humanas." Tal esforço de esclarecimento das condições e peculiaridades do trabalho e da obra leva ao reconhecimento do papel central, em política, no pensamento arendtiano, da **ação** a última atividade que completa a tríade: trabalho, obra e ação. A ação é a atividade que se furta às necessidades do âmbito do trabalho e pode prescindir do artificialismo do âmbito da fabricação. Transcendendo estes dois domínios, a ação inaugura o espaço público da pluralidade. Diferente, em sua natureza, do espaço do mercado de trocas, mundo da aparência da obra, o espaço público da ação, em sua manifestação, exige igualdade e distinção. Tal espaço, agora político, instaura o intervalo, o "entre" que, nas palavras de H. Arendt, tem duas funções: unir os homens entre si e separá-los de modo articulado. A pluralidade, significando ao mesmo tempo, união e separação articulada permite aos homens a entrada no âmbito propriamente político da ação que, dado o seu caráter de inovação, articula-se com a liberdade e a natalidade como fundamento ontológico da ação mesma. Transcendendo o espaço público da aparência, próprio ao mercado de trocas do homo faber o homem vê-se alçado no mundo onde a ação e o discurso revelam os homens, uns aos outros, na teia das relações intersubjetivas, adentrando assim no autêntico espaço político e adquirindo sua plena identidade pessoal.

NOTA

(1) Embora discorde em vários pontos da tradução de Roberto Raposo farei as referências desta obra na edição em português (Editora Forense-universitária) para maior facilidade de consulta pelo leitor. Neste texto usarei a abreviação C. H. nas citações de "A CONDIÇÃO HUMANA."

UNA DECADA ARGENTINA (1966-1976) Y EL ORIGEN DE LA "FILOSOFIA DE LA LIBERACION"

Enrique Dussel
México, 1984

Algunos creen poder hacer crítica a un pensamiento filosófico desde otro pensamiento filosófico. Es crítica **idealista** aunque a veces con pretensión de marxista, ya que no parten de la **praxis** histórico-concreta para descubrir el sentido **real** de un pensamiento, desde la realidad que le dió origen. Se creen frecuentemente ser Marx criticando a Bruno Bauer, siendo, en verdad, un Bruno Bauer que critica la filosofía **desde la filosofía**, la ideología **desde la ideología**, la idea **desde la idea**, un libro **desde otro libro**, sin morder las estructuras sociales ni económicas que determinan, nunca de manera absoluta, el surgimiento y desarrollo de todo movimiento filosófico. Esto acontece igualmente, como es evidente, en América Latina, y también con la **Filosofía de la Liberación**, que habiendo surgido en Argentina, al fin de los 60s., ante el desarrollo, crisis y extinción de su hontanar nacional debió articularse a otros movimientos latinoamericanos — tales como los que se desarrollan en Centroamérica y el Caribe. La historia de la filosofía latinoamericana poco ha hecho en el sentido de partir de un análisis histórico social, económico-político, para de allí estudiar la expresión explícita de movimientos filosóficos¹.

La historia Argentina del último siglo (desde 1880) está atravesada por la hegemonía de un grupo social que se originó en la "conquista del desierto" efectuada por Julio A. Roca y que coincide con la expansión del "Imperialismo" — este último concepto en sentido técnico². La "Pampa verde", húmeda, fértil, con casi un millón de km², era arrebatada violentamente a los indios — varias etnias que se habían nomadizado por el caballo, siendo los araucanos el grupo principal. De estas gestas nos habla el Martín Fierro; de todas maneras un mestizo que mira al indio como enemigo — y en ésto ya es, aunque nos cueste, la **negación** de nuestra primera historia argentina. Al fin, el mestizo mismo es un invasor y los primitivos habitantes fueron eliminados como animales; hasta se pagó — en la posterior expansión del capitalismo agrario en la Patagonia — algunos chelines por "cabeza de indio". Se conocen fotos de un "cazador de indios" que con fusil en mano, con una cabeza cortada de indio tomada de sus cabellos en la otra, con un pie sobre el cuerpo abatido del habitante de las Pampas; así se hace retratar muy orgulloso.

Sobre el asesinato de los habitantes de las Pampas nació la gran burguesía agraria que, inmediatamente, se articuló por las exportaciones de cereales y carne al imperio inglés. De 1880 a 1930 se produce el "milagro argentino" y su decadencia no ha terminado de llegar "al fondo". Es decir, el último medio siglo (1930-1980) culmina, paradójicamente, con la "Guerra de las Malvinas". El mismo imperio inglés que "fundó" la Argentina moderna y que permitió la existencia de un ejército profesional, descendiente de los extirpadores del indio con Roca en los 80s., fue abatido por su "madre patria": Inglaterra. Pero, como en realidad ya no es Inglaterra, sino Estados Unidos, la nueva metrópolis, no es será difícil reinterpretar los hechos para seguir cumpliendo tareas de ocupación interna — única función que ha cumplido el ejército argentino profesional desde hace un siglo; es decir: represión popular en favor de la gran burguesía agraria — habiendo, es evidente, lapsos de excepción populistas. El populismo (sea de la Unión Cívica Radical en sus cuatro etapas: la de Alem, Yrigoyen, Balbín o Alfonsín, con su herejía desarrollista o el Frondizismo; sea del peronismo, con los primeros gobiernos de Perón de 1946-1955, o en el tercero de 1973 a 1976), aunque le pese a los liberales o desarrollistas, ha sido el único movimiento histórico que se opuso parcialmente a la gran burguesía agraria, sucumbiendo ambos y siempre ante esta histórica fracción de clase dominante (y frecuentemente hegemónica). El populismo, en ambas vertientes radical y peronista, ha sido lo mejor del capitalismo subdesarrollado, débil, periférico en Argentina: nacionalista, pequeño burgués (en el caso radical) u obrerista (en el peronismo). Sin embargo, ambos, al fin, dentro de un proyecto del **capitalismo** periférico con pretensiones de autonomía. Autonomía que siempre se mostró imposible dentro del proyecto capitalista que tanto el radicalismo como el peronismo nunca pusieron en tela de juicio, y, por ello, siempre sucumbieron ante la clase dominante propiamente articulada al capitalismo y el mercado mundial: la fracción de clase **exportadora** de la producción agrícola de la Pampa húmeda. No es por ello extraño que la **Filosofía de la Liberación** floreció fuera de dicha Pampa húmeda: nació en Mendoza en las cordilleras, y se hizo firme presente en Neuquén, Río IV, Salta, Córdoba, y otras Universidades del interior, pero también en Santa Fe, Bahía Blanca y, como por asalto, llegó a Buenos Aires en las "Semanas Académicas" de San Miguel desde 1969 — que si iniciaron con 150 participantes y en 1974 eran ya 800 los que tomaron parte, haciéndose ya latinoamericanas con la presencia de Salazar Bondy, Schwartzman, Leopoldo Zea, etc.

De todas maneras, no debe dejarse de lado el movimiento que se venía produciendo en toda América Latina. Desde 1967 nos tocó ser profesor del IPLA en Quito, ello nos permitió atravesar más de veinte veces América latina (entre 1967 a 1975), y, por ello, la Filosofía de la Liberación respondía a la situación global de la

praxis latinoamericana, y también de las teorías y cuestiones que se venían gestando en nuestra región³.

1 – ALGUNOS SUPUESTOS HISTÓRICOS

Desde 1880 (y aún desde el 1853 mitrista y posteriormente sarmientino) hasta 1930, ningún gobierno procedió de un "golpe militar". Ésto no significa que los militares profesionales fueran débiles, sino que el "modelo" argentino de agroexportación hacia Londres se adaptó, pese a la crisis circunstanciales, perfectamente a las exigencias del mercado mundial capitalista. Inglaterra necesitaba alimentos (carne, cereales, etc.) baratos para aumentar el valor adquisitivo de los salarios, y gracias a ello aumentar el plust tiempo de trabajo (plusvalor entonces). Argentina ayudaba así al capital inglés disminuyendo el tiempo necesario del obrero industrial para pagar su subsistencia:

"De 1869 hasta 1914 su comercio internacional decupla su valor, sus exportaciones casi se triplican en 1900-1910. Así Argentina ocupa entonces el segundo puesto detrás de Estados Unidos en el hemisferio occidental para el comercio exterior y se sitúa tercero en el mundo delante de cuarenta países (incluyendo Alemania Y Gran Bretaña) por el valor per cápita de sus importaciones"⁴.

En 1969 el 51% de la superficie de la región pampeana era explotada por el capital privado de 13 mil personas físicas o jurídicas (y el 32% en manos de 4 mil personas con establecimientos de más de 2.500 hectáreas, siendo el 1,6% de los propietarios)⁵.

Esa "gran burguesía agraria" **controla** el poder argentino desde hace un siglo, y aunque entra en crisis periódicamente usa esa misma crisis frecuentemente para su beneficio, y así "la riqueza se concentra entre las manos de la minoría emprendedora que se propone a partir de 1880 introducir la **civilización europea** en la tierra de **querandfes** y de los **ranqueles**"⁶. Es evidente que la población restante (pequeña burguesía, clase obrera naciente, campesinos, marginales, etc., tanto criollos como emigrantes) se acostumbraron, gracias a la enorme extensión y productividad pampeana a un consumo (bienes importados) muchas veces por sobre el grado de desarrollo de sus propias fuerzas productivas. Esto creó unas masas populares acostumbradas a la existencia de bienes de consumo (alimento en especial, pero igualmente vestido, casa, etc.) mucho más alta que en otros pueblos de América Latina o el Tercer Mundo.

Esta estructura agroexportadora de abundancia crea una tendencia que pareciera regular la existencia argentina en el último siglo. Las exportaciones agropecuarias dan a la gran burguesía agraria la posesión de divisas (hasta el fin de la II Guerra, dicha mundial), libras esterlinas, y desde allí dólares. Desde 1880 la distribución de esas divisas es la sangre del sistema económico argentino — tanto de las importaciones de la naciente burguesía industrial como del consumo del asalariado. Cuando entra en crisis el modelo, desde 1930, un peso sobrevaluado reduce los ingresos del sector agropecuario exportador y subvenciona al sector industrial y al consumo popular (política radical y principalmente peronista). Un peso devaluado aumenta el ingreso del sector exportador y contrae la industrialización nacional y el consumo popular (con lo que, de paso, aumentan las existencias de carne y cereales para la exportación) (política periódica de los golpes militares). Los partidos populistas (legalista krausista en el radicalismo, y sindicalista obrerista en el peronismo) se articulan en el fortalecimiento nacionalista de la industria (burguesía industrial nueva) y de la creación de un mercado interno fuerte (aumento de salarios, de consumo, el que por la "pequeña circulación" permite la mayor productividad de la industria nacional). Sin embargo, tanto el radicalismo (legalista) como el peronismo (obrerista), no producen un cambio profundo e irreversible del poder de la gran burguesía agraria.

En efecto, desde el gobierno de Julio A. Roca (1880-1886), hasta la fundación en 1891 de la Unión Cívica Radical (UCR), el Partido Socialista Obrero (PSO) de Juan B. Justo, o la FORA (que nació de la FOA, antiguo sindicato anarquista), el logro de la ley Sáenz Peña (nr. 8871) de 1912 llevará a Hipólito Yrigoyen al poder (1916-1922). Los movimientos populares reales (como las protestas campesinas del "Grito de Alcorta" en 1912 o la "Semana trágica" de enero de 1919, o la fundación del Partido Comunista en el período 1918-1921) no lograrán — como o hará la Revolución mexicana de 1910 — arrebatar el poder a la gran burguesía agraria articulada al imperialismo inglés.

Por ello, el derrocamiento del segundo gobierno de Yrigoyen (1928-1930), inciendo la "Década infame", por el primer golpe de estado militar del siglo XX en Argentina, bajo la comandancia de José F. Uriburu (1930), y como consecuencia igualmente de la crisis mundial del capitalismo en 1929, permitirá nuevamente el ejercicio de la hegemonía (por persona interpuesta: los militares) de dicha gran burguesía agraria.

El pensamiento positivista⁷ y la reacción antipositivista en la filosofía argentina⁸ hay que situarlos en este contexto (de 1880 a 1930). La "Ideología argentina" (pensando en la "Ideología alemana" de Marx) deberá dar cuenta de esta problemática paso por paso desde Alberdi, pasando por el liberalismo, el krausismo, el positivismo, hasta Korn y Alberini. Como hemos indicado en nuestra ponencia "La filosofía de la libe-

ración en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica"⁹, Francisco Romero — militar de origen y formación — toma la cátedra de filosofía en Buenos Aires en el momento de dos grandes golpes militares (en 1930 y 1955), que significan el implantar en el poder a la gran burguesía agraria argentina. "A buen entendedor pocas palabras" — pero para que algunos entiendan ésto son necesarias muchas más palabras. En Morelia (1975), en el I Coloquio Nacional de Filosofía mexicana, tanto Miró Quesada como muchos otros se opusieron a nuestra interpretación, de ligar a la gran burguesía agraria a Francisco Romero — no es difícil que Mario Bunge sea alumno del gran filósofo porteño.

Lo abstracto de un pensamiento inicialmente fenomenológico de un Romero no se contradice esencialmente con el nacionalismo de derecha de pensadores como Leopoldo Lugones que en 1923 había mantenido una conferencia sobre la "Acción" en el Teatro Coliseo¹⁰, donde se mostrará, con el tiempo, el "peligro de la democracia" — que coincidirá con el franquismo español de la época. En el fondo ambos son capitalistas, uno librecambista y el otro nacional-proteccionista. Su enemigo común es el socialismo.

El golpe de estado, el **segundo**, que realiza el GOU el 4 de junio de 1943 originará con el tiempo al peronismo. Es la etapa que va desde el 17 de octubre de 1945 en que aparece la figura de Eva Perón, hasta las elecciones del 24 de febrero en que Perón derrota a la Unidad Democrática (que incluía al PC argentino, que venía desde la doctrina frentista estaliniana y la alianza con los aliados durante la guerra, cayendo de error en error histórico)¹¹, hasta la fundación del IAPI en mayo de 1946 — que controlaba todas las exportaciones de carne y cereales en manos del Estado, restricción fundamental al manejo de divisas de la gran burguesía agraria, que terminará por destruir a Perón.

En diciembre de 1947 se funda el Partido Peronista. Se coapta en totalidad a la CGT, hasta la expulsión y asesinato del dirigente Cipriano Reyes en septiembre de 1948. El 11 de noviembre de 1951 Perón logra el 61% de los votos en su segunda elección. El 26 de julio de 1952 muere Evita. El 16 de septiembre de 1955 se produce el tercer golpe militar, ahora la "Revolución libertadora" bajo Lonardi — Nuevo triunfo de la gran burguesía agraria contra la incipiente burguesía industrial que hegemonizaba el proceso dentro del populismo peronista. La Sociedad Rural Argentina (SRA) triunfaba una vez más sobre el capitalismo industrial y el consumo popular (contra la CGE: Confederación General Económica, y la CGT).

El ejército argentino, en su esencia, es una mediación de los intereses de otras clases (él mismo de origen pequeño burgués). Pasó de un "nacionalismo integrista" en el 30 a un "nacionalismo populista" en el 45¹².

Filosóficamente, la Argentina populista, (1946-1955) tuvo sus pensadores, algunos de ellos verdaderamente importantes, señalados por las determinaciones, nunca absolutas, del tiempo¹³.

La crisis económica argentina de 1951-1952, el triunfo de Estados Unidos sobre Inglaterra, gracias a dos guerras, la implantación de su hegemonía en el capitalismo mundial, y el comienzo de su expansión en América Latina desde 1954 (suicidio de Vargas en Brasil, golpe de estado contra Arbenz en Guatemala orquestado por la CIA, etc.) indicaba el fin de los populismos en nuestro subcontinente dependiente.

La caída del peronismo en 1955 constituyó una "restauración liberal", el comienzo de la articulación de la dependencia del "desarrollismo", la expansión del capitalismo trasnacional (por la internacionalización del capital productivo del centro). Filosóficamente vuelve Francisco Romero a la universidad; es el lejano comienzo del positivismo lógico o la filosofía anglosajona en boga en Estados Unidos, Inglaterra y Europa. El gobierno de Frondizi en 1957, su derrocamiento por el cuatro golpe militar de 1962; su reemplazo por el radicalismo tradicional de Illía y su nuevo derrocamiento por el quinto golpe militar en 1966 son los hitos finales de una época. Entramos entonces en tema.

2 – PRIMEIRA FASE. EL ONGANIATO (1966-1969). PREPARACIONES¹⁴

La gran burguesía agraria volvía al poder gracias a Krieger Vasena, pero no era ya la situación de los años 30s:

"A principios de la década del treinta el 25% del trigo, el 65% del maíz y el 38% de la carne vacuna comercializados internacionalmente provenían de la Argentina. A mediados de los años setenta, esos porcentajes habían descendido al 4% para el trigo, al 12% en el caso del maíz y al 13% con respecto a la carne vacuna"¹⁵.

La gran burguesía agraria, de una élite progresista y dinámica a fines del siglo XIX, era ahora una oligarquía tradicional, técnicamente atrasada, ideológicamente liberal, neoconservadora, articulada de manera **dependiente** al capital financiero norteamericano. Esta gran burguesía agrícola, quizá más de comerciantes y financieros que propiamente ganaderos, los Anchorena, Santamariana, Devoto, Bullrich, Lanusse, Mihanovich, Martínez de Hoz, dinastías de propietarios terratenientes, estaba con otras fracciones de clase o clases diferentes guardando una hegemonía falta de total dominación — ya que habían perdido capacidad de dirección, pero no poder de invalidación de sus enemigos conyunturales.

El golpe del 28 de junio de 1966 de Onganía fue aplaudido por la Sociedad Rural Argentina (SRA), por la Confederación General Económica (CGE), por la Unión Industrial Argentina (UIA), en fin, por todas las fracciones de la clase dominante. La SRA, de paso, festejaba su primer siglo de existencia – fundada en 1866.

SIMPLIFICACIÓN ESQUEMÁTICA DE FRACCIONES DE CLASES E INSTITUCIONES QUE LAS REPRESENTAN				
clases dominantes (sector I)	Gran burguesía agraria (SRA, 1866)			} ACIEL (1958)
	otros sectores agrícolas (FAA, etc.)	nueva burguesía industrial (CGE, 1952)	burguesía industrial tradicional (UIA, 1887)	
clases dominadas (sector II)	asalariados urbanos (CGT, 1948)			
	asalariado del campo			
pequeña burguesía (sector III)	profesionales, pequeños propietarios, comerciantes medios, estudiantes universitarios, etc. (tienen la hegemonía cultural)			

Cfr. J. Villareal, *El capitalismo dependiente, estudio de la estructura de clases en Argentina*, Siglo XXI, México, 1978. En 1914 el 41% de la población ya pertenecía al sector III.

Después de algunos síntomas nacionalistas del ministro Salimei, Krieger Vasena (del grupo ADELA: Atlantic Community Group for the Development of Latin America) destruye sistemáticamente los "impedimentos" para una libre competencia. Su política económica es aplaudida por el Banco Mundial y el FMI. Se deprimió el nivel de los salarios y se auspició la inversión de dinero y tecnología extranjera (las transnacionales aumentaron su presencia en el mercado nacional). Abundantes préstamos permitieron la abundancia de divisas. La ley del 31 de agosto del 66 ponía a los sindicatos contra la pared: se prohibían huelgas, se obligaba en caso de conflictos laborales a recurrir a tribunales que favorecían la intransigencia patronal (ley 16.936).

Bajo la hegemonía de la gran burguesía agraria (con su SRA, donde Onganía concurriría a sus festejos anuales con gran carruaje a la usanza inglesa), la burguesía industrial tradicional (UIA) se subordinaba sin capacidad expansiva. La nueva burguesía industrial (CGE) apoyaba al

gobierno pero no logrará ser hegemónica, porque la dependencia de la expansión trasnacional le hará necesariamente sombra. Por su parte, los trabajadores industriales asalariados recibieron una fuerte represión. Cuando Raimundo Ongaro logró la secretaría general de la CGT — era un dirigente limpio de origen católico, democrático —, el gobierno hizo una alianza con la “vieja guardia” burocrática. El movimiento obrero se escindió: la auténtica CGT de los Argentinos (con Ongaro) y la CGT de Azopardo (con la burocracia que hará el juego al poder de turno hasta hoy, y de importancia para comprender la división interna del peronismo y la posición de la **Filosofía de la Liberación**).

En la Universidad Nacional del Nordeste — donde fuimos profesor entre 1966 a 1967 de retorno al país¹⁶ los estudiantes exigieron mejor comida en su restaurante. Comenzaron movimientos estudiantiles (pequeña burguesía que **optaba** contra el onganieto).

Llegó la influencia a Córdoba. El 15 de mayo de 1969 moría un estudiante asesinado por la policía en Corrientes. El 29 de mayo de 1969 estallaba el “cordobazo”, el “país **popular**” — como lo denominó Juan C. Portantiero — mostraba una vez más su oposición a un modelo antinacional, de dependencia y de dominación (altamente beneficioso para la gran burguesía agraria y causa de disminución del consumo popular).

3 – SEGUNDA FASE CRISIS DEL MODELO (1969-1973). CONSTITUCIÓN

Desde el “cordobazo” hasta las elecciones del 11 de marzo de 1973, cuando Cámpora alcanza la mayoría absoluta como candidato del **Frejuli** (Frente Justicialista de Liberación), són los escasos cuatro años de cuyo espacio nació la **Filosofía de la Liberación** — que aunque nació en estas circunstancias, de ninguna manera deja de tener relación con América Latina y la situación mundial.

En 1966 se había producido en China la “Revolución cultural”, ou lo que la juventud había jugado un papel fundamental — que sólo muchos años después se conocerá en su sentido político real.

En mayo de 1968 había conmovido a París. En América Latina los movimientos estudiantiles de ese año y el siguiente fueron notables — dentro de cuyo contexto debe situarse el “cordobazo”.

Desde 1959, por la Revolución Cubana, hubo un resurgimiento de los grupos guerrilleros, intentando un aceleramiento de la revolución. La muerte del Che Guevara en Bolivia y de Camilo Torres en Colombia levantó al “foquismo” hasta el nivel de ser el modelo a ser imitado.

La "teoría de la dependencia" daba su diagnóstico desde 1966 sobre el "desarrollo", mostrando teóricamente su falacia. La misma Iglesia católica, primero en el Concilio Vaticano II hasta 1965, y fundamentalmente desde Medellín (1968), daba signos de profunda renovación.

Filosóficamente fue la "Escuela de Frankfurt", gracias a la presencia de H. Marcuse en los movimientos norteamericanos contra la guerra de Vietnam, y en Alemania y Francia, la que permitió **politizar** la ontología¹⁷. Al mismo tiempo, un grupo de jóvenes filósofos nos reuníamos en "Calamuchita" (Córdoba). Allí descubrimos a Emmanuel Levinas — que nos permitió dar un paso metafísico fundamental: criticando a la fenomenología, gracias a la categorías de "exterioridad", y desde "el otro" o el "pobre", pudimos comenzar una filosofía política latinoamericana de liberación¹⁸.

Lo decisivo en este momento, más de diez años después, es preguntarse: ¿Con qué grupo social se articuló originariamente la **Filosofía de la Liberación**?

Se nos acusa que fue, simplemente, una expresión ideológica del peronismo¹⁹; filosofía académica, pequeño burguesa, populista — claro que "populista" de todos los pelages inimaginables: de derecha e izquierda, abstracta y concreta, etc.²⁰.

La ascensión del peronismo "camporista" — y posteriormente el peronismo con Perón — se "enfrentó durante su gestión de gobierno con prácticamente todos los sectores empresariales de la sociedad argentina"²¹, con excepción de ciertos grupos de la burguesía industrial encuadrada en la CGE — el ministro Gelbart representaba sus intereses.

Internamente, sin embargo, el peronismo tenía cuatro sectores frecuentemente antagónicos: dicha burguesía industrial nueva y dinámica (enfrentada a la gran burguesía agraria exportadora), el sector político (conservador y nacionalista por su ideología), el sindicalismo obrero con o sin estructuras burocráticas (como la CGT — Azopardo que se había aliado a los militares) y la juventud peronista (que se dividirá posteriormente en grupos de izquierda o la "Tendencia", entre ellos Montoneros; o de derecha como "Lealtad", etc.). El sector más activo entre 1969 a 1973, el que permitió acelerar y consumar la crisis militar y que exigió la entrega del gobierno al que ganara las elecciones del 11 de marzo, fue la Juventud Peronista (que, desde el 23 de septiembre de 1973, pero especialmente desde el 24 de marzo de 1976, fue el objeto principal de la masacre de la llamada "Guerra sucia").

El 18 de junio de 1969 tomaba el relevo de Onganía un militar especialista en inteligencia: Levington. El 16 de junio se había hallado el cadáver de Aramburu secuestrado por el grupo guerrillero Montoneros, de reciente creación — originado dentro de grupos de la Acción Ca-

tólica Universitaria de Buenos Aires, y no sin relación a un sacerdote conocido.

El peronismo, con el radicalismo balbinista, y otros tres pequeños partidos, forman un frente: "La Hora del Pueblo" en 1971. El 26 de marzo de ese año asumía la presidencia Alejandro Lanusse — ya que el gobierno de su predecesor se había tornado errático. Bien pronto se anunciaban las elecciones democráticas para marzo de 1973. En julio de 1971 se levantan las prohibiciones para formar partidos políticos. Un clima de libertad se imponía en el país. En 1970 había ganado en Chile Allende las elecciones. Un viento libertario corría por América Latina — aunque pasajero, porque los nubarrones de la Seguridad Nacional, por ahora sólo presentes en Brasil desde 1964, no se habían demasiado extendido, lo que se producirá en solo tres años sepultando en su torrente a Uruguay, Bolivia, Chile y la misma Argentina poco después.

Por su parte, desde España, Perón sólo contaba con la CGT de los Argentinos de Ongaro (desde marzo de 1968), mientras que Vandor (de los metalúrgicos) había entablado relaciones con Onganía. Pero para recuperar el gobierno Perón se apoyará especialmente sobre la juventud — que después traicionará. El mismo Felix Luna escribe:

"Florece la imagen de Perón también en sectores estudiantiles o intelectuales donde Perón se ha convertido, por obra de un proceso asombroso, en símbolo de liberación nacional, de revolución y cambio... Perón radicalizó su lenguaje y dió un tácito apoyo a los sectores extremos del justicialismo... Pero aquel lenguaje parece insuficiente para conferir a este antiguo militar de 77 años de edad la significación de un Mao o un Guevara que pretenden darle los sectores juveniles"²².

Si la **Filosofía de la Liberación** hubiera sido una expresión exclusiva argentina, no hubiera podido dejar de cometer ciertos errores "bonapartistas" — que la juventud cometi6. Pero su vinculación con otros movimientos latinoamericanos le impidió caer en las simplificaciones de las que se le acusa; de estos críticos algunos parten de dogmatismos simplificadores — y, por ello, habiendo estado "fuera" de la batalla que se entablaba, no pueden juzgar desde la praxis misma.

Mientras tanto, la pequeña burguesía intelectual conservadora, de derecha, había agotado su discurso. Surgía una nueva justificación para oponerse a la dictadura militar, además, y en el fondo, "en la medida en que la gran burguesía agraria perdía su capacidad de **innovación cultural** se establecía un creciente distanciamiento con aquella parte de los sectores intermedios dedicados a actividades de tipo intelectual"²³. Por otra parte, habiendo sido la Iglesia uno de los apoyos fundamentales de la gran burguesía y el ejército, las prácticas de los "Sacerdotes del Tercer Mun-

do" — que desde 1968 habían sido una vanguardia política ante un país temeroso — y de ciertos grupos de la misma inspiración en la Juventud peronista, significaba una fractura ideológica esencial por sus consecuencias en la coyuntura. El descubrimiento del potencial revolucionario de la **religiosidad popular** — elemento propiamente argentino en el contexto latinoamericano, y ligado a la crítica de "populismo" igualmente dentro de las corrientes teológicas²⁴, permitió situarse dentro del movimiento popular antimilitar y por el retorno de Perón de manera crítica, creativamente.

La imposibilidad del marxismo tradicional, y aún de su renovación althusseriana, de poder intervenir activamente en dicha coyuntura (junto a los errores del extremismo del troskismo como el del ERP y otros), permitió una generalizada desconfianza ante los dogmatismos²⁵.

Esto explica las múltiples referencias en la **Filosofía de la Liberación** a la juventud (opuesta a las gerontocracias o burocracias), como constituyendo el **pueblo**, ya que muchos sindicalistas se habían entregado a los militares, y la clase obrera, de hecho, estaba falta a veces de la posibilidad de su presencia y lucha concreta y agresiva en el camino del retorno de Perón. Era la pequeña burguesía empobrecida, que "optaba" por las clases oprimidas, la que jugaba su función más libremente. No entender esa coyuntura bien precisa (1971-1973) es comprender mal lo que se dice en muchas obras²⁶. Sin embargo, la **Filosofía de la Liberación** nunca jugó el papel de una ideología partidaria. Muy por el contrario, funcionaba estratégicamente como **crítica**. Crítica a un "esponateísmo"; la filosofía era interpretada como palabra que critica el sentido de la praxis desde una cierta exterioridad — lo que fue entendido como "elitismo"²⁷. De la misma manera, el "etapismo" — primero la revolución burguesa y el cumplimiento de sus tareas, y después la revolución socialista²⁸ — era quizá el máximo de conciencia crítica posible dentro del movimiento popular en esos años, que, de todas maneras hablada del socialismo como último término (lo que nunca hará el peronismo de la CGE, de la burocracia sindical o el sector "político"). Para nuestros críticos, el agotamiento posterior del peronismo hubiera significado el fin de la Filosofía de la Liberación²⁹, y de ser esto verdad hace tiempo que hubiera desaparecido esta corriente filosófica, que sin embargo no ha dejado de crecer en países, obras y precisiones. Lo que acontece es que se confundieron dos cosas: las condiciones **concretas e históricas** de originación de la **Filosofía de la Liberación** (Argentina a partir de 1969) no determinan absolutamente la constitución de sus categorías ni la estructura creciente de su discurso. Pudo surgir dentro del "clima" del retorno del peronismo (un neopopulismo con enormes contradicciones, desde cuyas ambigüedades, justamente, pudo surgir un pensar filosófico **crítico**, aunque su criticidad era al comienzo mínima y se fue precisando); lo que permitió, como lo vió

claramente Salazar Bondy en Buenos Aires en 1973³⁰, plantear la cuestión de la liberación, pero no sólo en el contexto argentino, sino igualmente de América Latina, y posteriormente de África y Asia³¹; sobre todo, que pudo llevar mucha agua “tradicional”, de grupos que nunca se habían comprometido en una línea popular y revolucionaria — por ello procedentes no de sectores liberales ni tradicionalmente marxistas — al molino de la gran revolución de lo que llamamos la “Segunda Emancipación”. Esta es la peculiaridad de la **Filosofía de la Liberación**, que no ha sido captada por ciertos críticos, que obsesionados por encontrar la “deformación” **populista** no advirtieron la especificidad del movimiento.

En segundo lugar, sea cual fuere el origen histórico de un discurso filosófico, las categorías y la lógica misma del discurso tiene trascendencia relativa, autonomía propia, y por ello se muestra válida, pertinente, para otras situaciones latinoamericanas — como Nicaragua, Salvador, y en general para la “Revolución latinoamericana” que sólo acaba de comenzar.

E, insistimos, no es sólo una **aplicación** concreta del marxismo. Nació no como intento de concretización de un discurso filosófico (que en parte fue el intento del althusserianismo in América Latina), sino, por el contrario, como exigencia concreta de una praxis de liberación, es verdad que ambigua (la de la juventud y del movimiento obrero más comprometido, como el de Ongaro o el peronismo “de base”, y otros) — pero por ambigua, **incluyendo** también en su seno la solución adecuada que había que clarificar con el tiempo. El discurso **teórico** no fue primero sino segundo. Fue la **praxis** la que se impuso, y fue pensada con las categorías que se tenían (tradicionales, fenomenológicas, existenciales, hegelianas, Escuela de Frankfurt, etc.).

Las categorías pudieron ser mejoradas, perfiladas (y ciertamente el acceso **serio** y **directo** a Mary ha sido un momento fundamental, pero por exigencia práctica y no dogmática), teniendo la realidad como referencia. Si “pueblo” era una realidad en el discurso político, en la realidad cotidiana, no era cuestión de descartarlo por ambiguo, reaccionario, populista, pequeño burgués. Era cuestión de clarificarlo, precisarlo. Es bien posible que los primeros intentos (colocando “clase” como categoría abstracta — y manejada como **única** categoría por dogmáticos, por nuestros críticos) no fueran suficientes. Pero en vez de retrotraer la problemática a una simplificación academicista, abstracta, teoreticista (“clase” es la categoría única adecuada, y “pueblo” es siempre populista, etc.)³² era necesario “constituir” la categoría **pueblo**.

4 – TERCERA FASE
EL PERONISMO “CAMPORISTA”
 (11 de marzo al 23 de septiembre de 1973).
Desarrollos

Hasta el triunfo en las elecciones del 11 de marzo de la candidatura de Héctor Cámpora — apoyado firmemente, y participando ampliamente en el gobierno, por la Juventud —, todo el pueblo (en su 90%) había luchado unánimemente contra los militares (brazo armado de los intereses de la gran burguesía agraria, de otras fracciones burguesas, y de los intereses transnacionales en Argentina). La **Filosofía de la Liberación** había albergado en su seno ciertas contradicciones que no habían sido clarificadas en la praxis — claro es que algunos “esclarecidos” dicen que habían advertido las deformaciones latentes o explícitas, pero de hecho no habían intervenido hegemónicamente en el riesgo de la lucha antimilitar, antioligárquica, que, todo lo equívoco que se quiera, había significado la cuestión política concreta del “retorno del peronismo” después de 18 años de persecución y exclusiones, de 1955 a 1973.

El período “camporista” fue muy breve, y fue igualmente breve el momento de una cierta presencia de la **Filosofía de la Liberación** en las universidades nacionales argentinas — por medio de reuniones, cátedras, congresos, publicaciones, revistas, etc. Paradójicamente su presencia coincide con la de la Juventud Peronista (que en las manifestaciones se expresaba por el lema: “La Patria socialista”, ante la burocracia que más y más iría adquiriendo poder — la misma que antes se había aliado a los militares —, y que gritaba: “La Patria peronista”). La **Filosofía de la Liberación** era indistinguible con la Juventud, aunque, objetivamente, no puede ni siquiera indicársela como su teoría. Había hecho un camino junto a ella. Había junto a ella descubierto muchos temas. Su praxis la había inspirado. Pero su sentido la trasciende.

De todas maneras la persecución a la Juventud fue creciendo. Perón, que habíase fundado en la Juventud para agresivamente lograr su regreso, cuando llega al gobierno con Cámpora comienza a trasladar lentamente todo su apoyo hacia el sindicalismo, el más burocrático (la Unión de Obreros Metalúrgicos, que poco después conducirá Rucci, sucesor de Vandor y de sus tácticas).

Cuando Perón regresa a Argentina, en Ezeiza, el 20 de junio, se produce la matanza de la Juventud por paramilitares del equipo de López Rega. Pocos días después, en la Semana Académica de San Miguel, ante la presencia de Salazar Bondy y L. Zea, yo mismo declaraba:

“En 1968, cuatrocientos jóvenes universitarios mexicanos fueron asesinados. Octavio Paz — el de ese época —, en el pe-

queño librito **Posdata**, dice que "... El 2 de octubre de 1968 terminó el movimiento estudiantil. También terminó una época de la historia de México... El gobierno regresó a períodos anteriores de la historia: agresión es sinónimo de regresión"³³.

La referencia a Tlatelolco era simbólica. La juventud asesinada años antes en México era ahora asesinada en la conjuntura política Argentina. El 12 de julio renuncia Cámpora y su equipo, el más crítico, quizá el único que hubiera podido profundizar la revolución. Son intervenidas posteriormente en 1974 las provincias cuyos gobernados están con la juventud (Buenos Aires, Córdoba, y después Mendoza).

Se nos acusa de haber estado en el "poder"³⁴; de hecho, nunca.

Estuvimos en el llano luchando contra la dictadura, y cuando pudimos comenzar a reformular los estudios filosóficos³⁵, ya estábamos nuevamente en la oposición: en oposición al peronismo de derecha, ideológicamente conservador (el sector "político") o burocráticamente constituyendo verdaderas mafias (con asesinatos, bombas, etc.), o a los grupos de López Rega de los cuales ya se comenzaban a conocer algunos.

Eliseo Verón, y Silvia Sigal, usando en parte nuestras mismas categorías, al analizar en su trabajo "Perón: discurso político e ideología" indican:

"El problema se simplifica: no lo será ya la **palabra del Otro**, sino simplemente la **existencia** del Otro. De donde se sigue que la violencia política — que Perón mismo auspiciaba contra la juventud ahora — no es tal vez otra cosa que la situación límite del mismo problema: en efecto, la manera más segura de **tener la última palabra** es reducir el enemigo al silencio"³⁶.

Por nuestra parte, **siempre**, insistimos que la **palabra** (léase protesta, poesía, cultura, trabajo, etc.) que debía ser "tenida por verdadera" (dentro de la problemática kantiana o jaspersiana de la "fe" **racional**)³⁷, la palabra que debe ser creída es la del "pobre", del "pueblo" y no la de un líder (sea el que fuera). Esta posición "crítica fundamental, hasta la exigencia "verticalista" de un Perón que exigía que su palabra fuera la **única** palabra, nunca pudo ser interpretada como no-populista por nuestro crítico — que no habiendo realizado una interpretación materialista histórica, desde la praxis concreta y coyuntural, sino desde las teorías e ideologías, concluía lo que se había a priori propuesto concluir.³⁸

Desde Ezeiza (20 de junio del 73), para mi, la suerte estaba echada, y la Filosofía de la Liberación que yo practicaba se tornó más y más crítica del peronismo de derecha.

Saber leer mis tomos III, IV y V de **Para una ética de la liberación latinoamericana** bajo esta perspectiva, podría dar mucha luz a

nuestra posición. Lo que pasó fue, que, posteriormente, por el exilio, lejos de la Argentina donde nuestro discurso era ininteligible (porque cada país tiene su **propio** discurso, aún en América Latina), y como los tomos III, IV y V fueron ya editados en el extranjero (en México y Bogotá), en cierta manera se tornaron incomprensibles. Los lectores posibles habían quedado en Argentina — y eran perseguidos, torturados, asesinados —, o los que podían leer las obras no conocían el contexto coyuntural concreto desde donde se habían originado. Era un discurso estrictamente filosófico, criticando posiciones de otros filósofos, pero hablando a estudiantes y hombres concretos de situaciones concretas.

De todas maneras había habido un cambio histórico:

“Muchos hijos de fervorosos antiperonistas que en el 55 habían vivido a la “libertadora”³⁹ formaban ahora parte de las multitudes lanzadas a las calles a festejar el triunfo elector de marzo del 73... Hubo algo de ruptura generacional... Pero también esto implicaba un proceso de cambio de mentalidad en amplios sectores de clase media... Estos jóvenes, coincidiendo en muchas de sus propuestas con los sectores obreros más politizados, constituían lo que se dió en llamar la izquierda peronista y entrarían en colisión con los grupos apegados al peronismo tradicional...

Se trataba de un fenómeno importante y nuevo en la sociedad argentina, donde los jóvenes de clase media — especialmente universitarios — habían constituido casi siempre la clientela de las izquierdas tradicionales, **permaneciendo aisladas** de la clase obrera”⁴⁰.

Es justamente este hecho el que se les escapa a los críticos de la **Filosofía de la Liberación**. Por estar articulada al pueblo, a la clase obrera histórica, concreta, tuvo vigencia, pertinencia. Por el contrario, grupos más estrictos, precisos, dogmáticos, aunque aparentemente más “puristas” estaban **aislados** y sin posibilidad de ir pensando la **praxis** en su palpitar cotidiano. Se nos critica de populistas, intentando ser populares. Se autojuzgan de “críticos” siendo quizá aislados.

5 – CUARTA FASE EL PERONISMO “METALÚRGICO” (23 DE SEPTIEMBRE DE 1973 AL 1 DE JULIO DE 1974) PERSECUCIONES

El 23 de septiembre Perón es elegido por tercera vez como presidente. El día 25 es asesinado José Rucci — secretario general de la UOM, líder del sindicalismo peronista burocrático. El día 2 de octubre (a

cinco años de Tlatelolco) estalló en mi casa una bomba de alto poder, colocada por el "Comando Rucci", por "envenenar la mente de los jóvenes con la doctrina marxista" — había comenzado la expulsión dentro del peronismo de los "infiltrados". Yo, ni era peronista (y por lo tanto infiltrado), ni tampoco marxista (más bien, todavía, sólo hegeliano de izquierda, antihegeliano latinoamericano). Este **hecho práctico** — que a mis críticos no les interesa por tratarse de un acontecimiento anecdótico y personal —, me parece que es un signo del **sentido real** e histórico de la **Filosofía de la Liberación**. Para el populismo "auténtico"⁴¹ nuestro pensar era el principal enemigo. Era un enemigo interior, pero no en el seno del partido, sino en el seno del pueblo, del movimiento revolucionario. Porque partía de un pensamiento tradicional, porque me inscribía dentro de una historia popular; la Filosofía de la Liberación se les aparecía como infinitamente más crítica que los marxismos dogmáticos abstractos, que al haber calificado de antemano a todo como fascista no podían articularse de hecho al proceso concreto. Por ello, llamar a este pensar que se hace objeto de un atentado a muerte, "una nueva mistificación reaccionaria e idealista"⁴² se hace, al menos, injusta, cuando no objetivamente errada y francamente no sólo insultante sino injuriosa, caluynniosa a la persona misma.

Las fechas de este giro en la posición política de Perón, desde apoyarse en la juventud para posteriormente hacerlo en el sindicalismo más derechista, son las siguientes. El 12 de octubre toma el poder por tercera vez Perón. El 1 de mayo de 1974, casi 50 mil jóvenes dejan la Plaza de Mayo. La JP le grita a Perón: "Qué pasa general, que está lleno de gorilas, el gobierno popular" — con el ritmo de las consignas multitudinarias.

A lo Perón, al que "nunca le agradó tolerar disidencias, visiblemente molesto, responde con violencia: "Estúpidos, imberbes...". Los militantes JP se retiran de la plaza"⁴³.

La **Filosofía de la Liberación** pasa a la oposición en el seno del pueblo. "Desde el ministerio de Bienestar Social, José López Rega impulsa la acción represiva coordinada de la policía y las bandas armadas civiles"⁴⁴. El sindicalismo obrero más auténtico y revolucionario, como el de Salamanca y Tosco en Córdoba, o el de Ongaro en Buenos Aires, era igualmente desarticulado.

Desde un punto de vista estrictamente económico no había habido cambio fundamental — la lucha se establecía en el nivel político e ideológico. El ministro de economía Gelbart cubrió dicha cartera hasta la muerte de Perón. Por la ley 20538 se mantenía a raya a la gran burguesía agraria, que esperaba siempre su momento. La CGE tenía cierta hegemonía. El "Pacto Social" interclasista, propio del populismo, era controlado por la burocracia sindical y la burguesía industrial nueva. Esto se veía por "una sobrevaluación gradual de la moneda, un substancial aumento de las

importaciones y una gran pérdida de las reservas⁴⁵ al fin de la gestión Gelbart — medidas que ayudaban al capital industrial nacional y al consumo obrero.

6 – QUINTA FASE LA “AVENTURA RASPUTINISTA” (1 DE JULIO DE 1974 AL 24 DE MARZO DE 1976) PENSAR ANTIHEGEMÓNICO

Perón moría el 1 de julio. De inmediato ascendió al poder López Rega. La Ley Agraria, que limitaba la acción de la SRA, fue declarada “no peronista” porque atentaba contra la propiedad.

Apoyándose en la burocracia sindical el gobierno promulga una Ley de Contratos de Trabajo con lo que se produce “la eliminación del sindicalismo rebelde. Entre agosto y septiembre de 1974 los principales sindicatos independiente o liderados por disidentes fueron eliminados. Esa fue la suerte del sindicato de mecánicos de Córdoba, conducido por René Salamanca; el sindicato gráfico, liderado por Raimundo Ongaro en Buenos Aires; del de electricistas en Córdoba, dirigido por Agustín Tosco — poco después asesinado —; Guillán perdió su posición de líder máximo de los telefónicos⁴⁶.

En Educación fue nombrado Ivanissevich, en agosto del 74, que permitió el comienzo de una derechización fascista y anacrónica de las universidades. Puiggrós debe renunciar en Buenos Aires, que es reemplazado por algún tiempo por Solano Lima. El interregno posterior de Laguzzi — del que asesinan su hijo en un famoso atentado — le sucede Ottalagano en septiembre. La ultra-derecha de la “Argentina potencia” comenzaba la extirpación de toda inteligencia crítica — hasta octubre de 1983 prácticamente. Se desata la violencia irracional: en julio es asesinado Mor Roig; cae Rodolfo Ortega Peña, historiador y diputado de la JP; Silvio Frondizi es victimado por las “AAA”; etc., etc. Se inicia la etapa del terror, la más triste de toda la historia de la República Argentina — comparada con la cual, la historia de Rosas contada por los liberales será un pálido e ingenuo recuerdo.

Mientras tanto, nosotros, escribíamos durante 1973 la “erótica latinoamericana” y la pedagógica. En 1974 tocaba ya lugar a la política (el tomo IV de la *Ética*). La tristeza y el dolor empañaba nuestra mente. Sin embargo, otros horizontes latinoamericanos nos alentaban... pero cada vez menos. La caída de Torres en Bolivia, de la democracia en Uruguay, aquel 11 de septiembre de 1973 de Allende en Chile. Una noche oscura nos iba envolviendo y comprendíamos que tocábamos el fin de una época. Nuestra

clases en la Universidad Nacional de Cuyo hasta noviembre de 1974 iban a ser las últimas por muchos, muchos años en Argentina. Los asesinatos se acercaban; las bombas eran de escucharlas cada noche. Un amigo tiroteado; otro herido; una alumna muerta a palos... Susana Bermejillo...

El grupo de Salta, con el que no pude tener mucho contacto, es cierto, vivió estas contradicciones de manera amarga y violenta.

El grupo peronista "Lealtad" — en el alguno de sus componentes había sido cultor de la Filosofía de la Liberación — se enfrentó a otras posiciones. En esos terribles meses, de terrorismo intelectual, moral y armado, algunos quisieron comenzar a encontrar los responsables por tamañas diferencias internas en el peronismo — donde la derecha asesinaba a su izquierda, en una "caza de brujas" desorbitada. Por nuestra parte, salimos en diciembre para Europa, volvimos en marzo. El 31 de ese mes éramos expulsado de la Universidad en Mendoza, junto con otros 17 colegas de los 32 del Departamento de Filosofía.

El 50% de los alumnos fueron igualmente excluidos. ¿Cómo? Simplemente: en la puerta de la Facultad había dos "mafiosos" con armas. Las nuevas autoridades daban un carnet de entrada a la Facultad a los alumnos que les eran leales. Los otros alumnos no pudieron entrar nunca más a la Facultad — fueron excluidos de facto, por la fuerza de las armas. La barbarie lo había invadido todo.

"Fuera" de la universidad, vigilado y sentenciado a muerte por listas anónimas, permanecemos semiocultos hasta fines de mayo de 1975. En ese tiempo escribimos el tomo V de la *Ética*, el capítulo X sobre lo que hemos denominado la "Arqueológica", el tema del Absoluto, del fetichismo. Después comenzó el exilio... donde aprendimos nuevamente a dormir en paz las noches sin temor a que vinieran a asesinarnos... como a tantos otros... como a nuestro profesor de filosofía, en tiempos de estudiantes, Maurício López...

El 24 de marzo de 1976 los militares realizarían su sexto golpe de estado — diez años después del de Onganía.

7 – CRECIMIENTO, MADURACIÓN, PRECISIÓN

Se había profetizado sobre la Filosofía de la Liberación:

"La filosofía de la liberación está llegando a sus últimas posibilidades. Es difícil que logre más enfoques y perspectivas fecundas de las que ya ha dado y que fueron en años anteriores un verdadero renacimiento en el pensar latinoamericano. En la medida en que esta filosofía — dado su intrínseco dinamismo

mo — intente encarnarse más y más entrará en conflicto con la sociología, la historia e incluso las mismas organizaciones políticas⁴⁷.

Por el contrario, la Filosofía de la Liberación **ha crecido** lentamente durante estos años. Si es verdad que se originó a fines de los 60's., **explícitamente**, y se hizo presente en el II Congreso Nacional de Filosofía de Argentina (1971)⁴⁸ — lugar donde se nucleó el grupo originario, tales como Osvaldo Ardiles, Juan C. Scannone, etc. —, creció principalmente en la Semana Académica del Salvador de 1971⁴⁹. En dichas semanas la de 1973 con la presencia de Salazar Bondy y Leopoldo Zea⁵⁰, dieron horizonte latinoamericano al acontecimiento.

Cuando se produzca la persecución y el exilio (1974-1976) de muchos, y el obligado silencio en la represión interna de otros, la Filosofía de la Liberación emigró con ellos.

Hubo encuentros de Filosofía de Liberación en la Universidad Autónoma de Toluca (1976) y en Puebla (México). Seminarios en Chihuahua (México), y se hizo presente en el primer Congreso de profesores de filosofía de Centroamérica (Tegucigalpa) en 1978. Poco a poco fue en Colombia donde surgió un grupo internacionales en la Universidad Santo Tomás de Aquino — con dos colecciones de libros publicados — y con los Congresos de Filosofía Latinoamericana. El primero de ellos en 1980 — con temas generales y con la asistencia hasta de 700 participantes.

Leopoldo Zea, Hugo Assmann y muchos otros asistimos a esos Congresos. El II Congreso de Bogotá fue sobre "Historia de la Filosofía en América Latina" (1982). El tercero sobre "Filosofía y cultura latinoamericana" (1984). En torno a estos congresos nació la "Asociación de Filosofía de la Liberación" (AFIL), con representantes en casi todos los países latinoamericanos y con una sección norteamericana con casi cuarenta miembros — que en el Congreso Mundial de Filosofía de Montreal de 1983 tuvieron a cargo una Mesa Redonda. Lo mismo hubo ponencias en el Congreso Panamericano de Filosofía en Caracas (a cargo de Victor Martín), y una Mesa Redonda sobre el tema en el mismo tipo de Congresos Panamericanos de Telhaassee (Florida, USA). Ponencias sobre el tema se han dado en casi todos los congresos filosóficos en muy diversos países.

Por su parte, han aparecido traducciones al portugués en Brasil⁵¹, y al inglés⁵². En 1973 tuve la oportunidad de dictar conferencias en la Universidad de Dakar, Facultad de Filosofía, y pude constatar la receptividad inmediata del tema. En la Universidad del Cairo, el profesor Mourad Wahba y otros profesores de filosofía se interesaron por realizar sobre la cuestión filosófica de la liberación un diálogo entre filósofos del Tercer Mundo — que no se ha podido realizar aún. El prof. William Reese, de la State University of N.

York en Albany, escribió un trabajo sobre "Analytic and Liberation Philosophy", que abre un diálogo sobre la cuestión.

En numerosas universidades latinoamericanas (en Quito, Maracaibo, La Paz, Medellín, etc.) se han realizado conferencias, ciclos y hasta seminarios y cursos sobre Filosofía de la Liberación. En un plano estrictamente académico son numerosas las tesis de licencia, maestría y doctorado sobre algunos temas de Filosofía de la Liberación (no sólo en América Latina, sino igualmente en Estados Unidos, Alemania, Italia, etc.). Hemos tenido conocimiento aún — en un curso dictado en Manila — de una tesis en el departamento de Filosofía de la Universidad de Manila, de Alan G. Alegre sobre "Two Moments in the Philosophical Foundations of Liberation Philosophy" — Loyola Heights, Quezon City, febrero, 1983.

Es evidente que las críticas no se hicieron esperar. Desde su nacimiento en Argentina se hizo notar ya algunas de sus ambigüedades⁵³. Fue Alberto Parisí, en **Filosofía y Dialéctica**⁵⁴, el primer libro que aborda de manera crítica a la Filosofía de la Liberación, indicando la ambigüedad de sus temas al ser colocados en un nivel sumamente abstracto. Por su parte Alipio Díaz Casalis, en una tesis sobre el problema pedagógico en la Filosofía de la Liberación⁵⁵, advirtió ya sobre la posible desviación populista.

En realidad la Filosofía de la Liberación acaba de nacer. Sólo ha atravesado el corto camino de sus primeros diez años, y como el proceso de liberación histórico latinoamericano, y del Tercer Mundo, parece ir solo ahora entrando en su situación más enfrentada a una dominación creciente, la Filosofía de la Liberación se hará más actual a medida que dicha **praxis de liberación** vaya desarrollándose en extensión — por naciones — y en profundidad — en la radicalidad de sus proyectos revolucionarios. Con dicha praxis la Filosofía de la Liberación irá igualmente extendiéndose y profundizándose.

Pero no sólo se trata de crecimiento. Hay **maduración**. Pienso que la polémica sobre el desconocimiento de Marx — aunque frecuentemente se olvida la erótica de contacto con Freud, la pedagógica en relación a Paulo Freire, etc., etc.; es decir muchos otros temas de liberación urgente —, y por ello ciertas "ambigüedades" populistas — advertidas ya por Ardiles, posteriormente por Alipio Díaz Casalis y ahora por Horacio Cerutti, entre muchos otros — muestran el grado de maduración que se va alcanzando. Debo indicar que desde 1976 comenzamos a atacar la cuestión del "populismo". En el seminario de Filosofía política latinoamericana que coordiné en el Colegio de Estudios Latinoamericanos (en nivel de Maestría y Doctorado), en la Facultad de Filosofía de la UNAM (México), desde 1976, el primer tema que abordamos fue: Estatuto ideológico del discurso político populista⁵⁶, con conciencia que se debía aclarar la cuestión. Hasta mi obra **Para leer los Grundrisse**, y las que seguirán en el

próximo futuro, no se clarificarán algunos conceptos y categorías fundamentales de la Filosofía de la Liberación tal como yo la entiendo. Pienso que la polémica es sumamente útil, porque, de paso, nos permite ahora una "relectura" del mismo Marx a la luz de nuestra problemática latinoamericana — de primera mano y desde nuestra situación; estrictamente dentro del pensar del mismo Marx pero mostrando algunos momentos tratados de paso o implícitamente.

De todas maneras esta maduración no sólo ha debido internarse en el ámbito de la política o la economía, hubiera igualmente debido internarse en la de la erótica⁵⁷, aunque en este campo poco se ha hecho; en la pedagógica, en la cuestión del fetichismo⁵⁸, etc. Una lógica de la Filosofía de la Liberación está bien esbozada en las magistrales páginas de Franz Hinkelammert en *Crítica a la razón utópica*, en el capítulo que critica a Karl Popper, pero no ya y sólo contra la "teoría popperiana de la planificación, la competencia y la institucionalización en general"⁵⁹, desde *La Sociedad abierta y sus enemigos*, como era de esperar, sino especialmente por su crítica a "La lógica de la investigación científica". Donde concluye: "tiene pleno sentido un proyecto de liberación que exija de las ciencias empíricas el ponerse al servicio de la realidad en vez de estar al servicio de la ilusión trascendental"⁶⁰. Es necesario "reivindicar la realidad frente a las ciencias empíricas (tal como las entiende Popper), la acción política (antiutópica) y la sociedad entera (dominadora), en un proyecto de liberación pleno de sentido y que presupone una crítica de las propias ciencias empíricas en su referencia a su ilusión trascendental"⁶¹ — el sentido, por supuesto, de estas conclusiones de Hinkelammert supone, al menos, la lectura atenta de las páginas 159 a la 203 de su magnífica obra.

Con el tiempo se va alcanzando mayor **precisión**.

En efecto, las críticas — se an negativas o positivas, agresivas o constructivas, calumniosas o simpatizantes — han exigido la precisión. Pienso que al nivel político y social, económico, donde la realidad latinoamericana esta determinada por la crisis agónica de nuestra "Segunda emancipación" — si la primera fue contra el mercantilismo monopolístico ibérico a comienzos del siglo XIX —, es donde dichas precisiones son más necesarias. Por ello, la cuestión de la "clase" y el "pueblo", de la "cultural popular" seguirán en el centro del debate, y, pienso que es en este nivel donde las precisiones más han avanzado — gracias a una "relectura" latinoamericana de Marx, que sólo ha comenzado.

Los próximos años nos dirán sobre las nuevas rutas que se irán abriendo a la praxis de nuestro pueblo latinoamericano, y la Filosofía de la Liberación deberá seguir atenta a esa praxis concreta, histórica, siempre cambiante... porque es la **Realidad** que debe ser **cambiada** y por ello **pensada**.

NOTAS

(Argentina, 1966-1976)

(1) En Nuestro trabajo "La Filosofía de la Liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica", en **Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación**, Nueva América, Bogotá, 1983, pp. 47-56 (y en **La filosofía actual en América Latina**, Grijalbo, México, 1976, pp. 55-62), ponencia en el I Coloquio Nacional de Filosofía mexicano en Morelia en 1975, no intentaba, para nada, dar una impronta técnica a las palabras "irrupción" ni "generación" (como exageradamente lo hace II. Cerutti, **Filosofía de la liberación latinoamericana**, FCE, México, 1983, pp. 31ss.). Por el contrario, y pasa desapercibido a nuestro crítico, nuestro intento explícito era indicar que "el discurso filosófico no es un nivel abstracto o independiente de la existencia humana... Por ello hemos de ver los **condicionamientos** que se ejercen en el mismo discurso filosófico hasta transformarlo frecuentemente en una justificación **ideológica**" (**Praxis latinoamericana...**, p. 49). Nuestro crítico Cerutti hubiera hecho mejor en estudiar apretadamente los condicionamientos históricos que se ejercieron en el nacimiento de la Filosofía de la Liberación (como lo hubiera hecho Marx al que pretende imitar), y no en realizar una crítica ideológica de marxista se transforma en baueriana, idealista. Era necesario un "18 Brumario" y no imputaciones ideológicas.

(2) Es sabido que el "esbozo popular" de Lenin, **El imperialismo fase superior del capitalismo** (**Obras escogidas**, Ed. Progreso, Moscú, t. I, s/f, pp. 690-798), donde se toma una posición exclusivamente económica (mientras que John Hobson, **The Imperialism** (1902), Ann Arbor, Michigan, 1972, había igualmente indicado un nivel político colonial (pp. 113ss), será después debatido también por Fritz Sternberg, **El Imperialismo**, Siglo XXI, México, 1979 (del original alemán del 1926), donde se trabaja mucho más la cuestión del salario. El trabajo de Lenin es fundamental para la "cuestión de la dependencia", y aún para nuestro tema sobre Argentina: "Inglaterra y Alemania en el transcurso de los últimos 25 años han invertido en la Argentina, el Brasil y Uruguay 4 mil millones de dólares aproximadamente; como resultado de ello disfrutaban del 46% de todo el comercio de esos tres países" (**Op. cit.**, p. 746). Y después cita Lenin: "América del Sur, y sobre todo la Argentina, se halla en tal **dependencia** financiera con respecto a Londres, que casi se la debe calificar de colonia comercial inglesa... Los capitales invertidos por Inglaterra en la Argentina, de acuerdo con los datos que suministró en 1909 el cónsul austro-húngaro en Buenos Aires, ascendían a 8.750 millones de francos. No es difícil imaginarse los fuertes vínculos que esto asegura al capital financiero... de Inglaterra con la **burguesía** de la Argentina" (**Ibid.**, p. 762). Excelente definición de "imperialismo" en pág. 764.

(3) Regresaba en agosto de 1966 a Argentina, después de 10 años de ausencia en Europa y en el Medio Oriente, incluyendo dos años en Palestina, como carpintero en Nazaret, y en los Kibuts, donde descubrí práctica y teóricamente la cuestión del "pobre" — **pauper** diría Marx —, y la del "indio". Cfr. mi obra **El humanismo semita**, Eudeba, B. Aires, 1969, escrito en 1961; mi art. "Chrétientés latino-américaines", en **Esprit** (Paris), 7-8 (1965), pp. 2-20; y el escrito autobiográfico que me pidiera Leopoldo Zea: "Liberación latinoamericana y filosofía", en **Latinoamérica** (México), 10 (1977), pp. 83-91 (también en **Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación**, pp. 7-20). Cerutti ridiculiza la cuestión del "pobre" (**op. cit.**, p. 264: "mistificaciones"); ciertamente no conoce la posición de Marx al respecto (en quien piensa inspirarse), cuando en los **Grundrisse** indica que todo trabajador asalariado es virtualmente un pobre (en latín lo escribe Marx: **virtualiter pauper**) (Cfr. mi obra **Para leer los Grundrisse**, que se editará en México, capítulo 17). En **El Capital**, en todo el capítulo de la "Acumulación primitiva" se toca el tema. P. e. leemos: "**Pauper ubique iacet** (el pobre en todas partes está sojuzgado) exclamó la Reina Isabel al concluir una

gira por Inglaterra. En el cuadragésimo tercer año de su reinado, finalmente, no hubo más remedio que reconocer oficialmente el **pauperismo**, implantando el impuesto de beneficiencia" (L. I, cp. 24; ed. Siglo XXI, México, 1979, t. 1/3; MEW XXIII, p. 749).

(4) Alain Rouquié, "Hegemonía militar, Estado y dominación social", en **Argentina hoy**, Siglo XXI, B. Aires, 1982, p. 13.

(5) Ricardo Sicaro, "Poder y crisis de la burguesía agraria argentina", en *Ibid.*, p. 52.

(6) A. Rouquié, *op. cit.*, p. 36.

(7) Desde la obra específica de Ricaurte Soler, **El positivismo argentino**, Imprensa Nacional, Panamá, 1959, el tema no se ha profundizado con un método materialista histórico" (Cfr. algunas obras en mi art. "Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)", en **Ponencias** (II Congreso Internacional de filosofía latinoamericana), USTA, Bogotá, 1983, p. 407. El "positivismo" argentino es la filosofía que se articula, paradójicamente, al imperialismo. Es el "centro" (como diría Gramsci) de la "formación ideológica" del liberalismo abierto a la dependencia del momento expansivo del imperialismo (lo mismo en América Latina). Es el ideal de Sarmiento: "Cien mil por año harían en diez años un millón de europeos, industriales diseminados por toda la República, enseñándonos a trabajar, explotando nuestras riquezas y enriqueciendo al país con sus propiedades; y con un millón de hombres civilizados (sic: europeos), la guerra civil es imposible..." (**Facundo. Civilización y barbarie**, Losada, B. Aires, 1963, p. 250). En efecto, esos europeos son hoy todavía la gran burguesía agraria argentina, que la "explotaron" — como quería Sarmiento — pero no para enriquecer al país — como soñaba ilusoriamente el prócer — sino para sí mismos, para Inglaterra primero y Estados Unidos después. Cfr. Luis Farré, **Cincuenta años de Filosofía argentina**, Peuser, B. Aires, 1958, pp. 55ss (sobre el positivismo), o Alberto Caturelli, **La Filosofía en la Argentina actual**, Sudamericana, 1971, pp. 46ss.

(8) El antipositivismo, desde Korn o Alberini (desde el gobierno populista-liberal de Yrigoyen) hasta Carlos Astrada (en tiempo del peronismo populista, desde 1946), significa de alguna manera la articulación con el "nacionalismo" de la burguesía industrial. Se cumple así "el tránsito del kantismo (positivista y antipositivista) a la ontología primero heideggeriana y por último hegeliana... Por ello se puede hablar del espíritu del pueblo como proletariado (Astrada) o como tradición oligárquica (del primer De Anquín), y desde un movimiento antiimperial **equívoco** (como el peronismo)" (art. nuestro, "Filosofía de la liberación... Irrupción de una nueva generación...", ed. cit., p. 58). Véase nuestra posición siempre crítica ante el peronismo (en 1975), que Cerutti ignora sistemáticamente — porque destruiría su tesis fundamental. Escribíamos ahí: "El mismo peronismo posee en su seno un **equívoco** fundamental..." (*Ibid.*). Cfr. A. Caturelli, *op. cit.*, pp. 152ss.

(9) En el art. cit. en nota anterior habíamos escrito: "Romero... responde, sin advertirlo, a los intereses que la fuerza militar defiende con sus armas: la llamada oligarquía ganadera del Plata" (p. 57). Véase mi art. Francisco Romero", en **Cuyo Menodza**, VI (1970), pp. 79-86). Esta posición no fue aceptada por cierta tradición "liberal" entre los latinoamericanistas. H. Cerutti, en su obra citada, en vez de entrar en el tema que propongo, que era intentar una interpretación materialista histórica donde pudiera analizarse la complicidad de la filosofía argentina hegemónica con la clase dominante (la burguesía industrial nueva o la gran burguesía agraria), me critica de "pequeño burgués", no advirtiendo que la pequeña burguesía que "optaba" por las clases dominadas (el "pueblo"), era infinitamente más articulada a una posición crítico-filosófica que el "pequeño burgués" (desde Korn a Romero) que habían optado por las clases dominantes — cuestión que a Cerutti no le interesa para nada. Queda entonces mucho por hacer, entonces, en cuanto a descubrir en los actuales grandes pensadores de la corriente latinoamericanista misma, sus articulaciones de clase, "centro" de forma-

ciones ideológicas de clase (incluyendonos, evidentemente, y a nuestro crítico también).

(10) Cfr. Christian Buchrucker, **Nationalismus, Faschismus und Peronismus (1927-1955)**, tesis doctoral, Berlín, 1982, pp. 59: "Die politische Entwicklung Argentiniens und die Geburt des Nationalismus".

(11) Cerutti (op. cit., p. 35; pp. 255-264, etc.) sé regodea con mi "antimarxismo" de la época del comienzo de los 70s. Debe entenderse que si a dicho antimarxismo se le hiciera la aclaración de "antidogmatismo", tan presente en algunos marxismos (como el althusseriano, estaliniano, el del PC argentino oficialista, etc.), estaría de acuerdo con mi posición de aquella época, hoy también. Como Cerutti parece ignorar la historia del marxismo argentino, no comprende (ni explica, sino que confunde desde horizontes diversos al argentino, por ejemplo el mexicano o ecuatoriano) el "sentido" real de la cuestión. ¿De que otra manera podría pensar alguien, que viniera de un pensar crítico pero tradicional y que intentaba articularse a los grupos populares, acerca del "marxismo argentino" hegemónico? Sólo habiendo vuelto a Marx mismo, y gracias a posturas tales como las de José Aricó (que trabajaba en Córdoba, pero que nosotros no conocíamos) es que hubiéramos corregido nuestro juicio (y que lo hemos hecho desde 1976), pero no desde la posición althusseriana de un Santos o Cerutti — que no aportaban en su momento nuevos horizontes (lo que no significa que no puedan hacerlo hoy). Cfr. Michael Loewy, **El marxismo en América Latina**, Era, México, 1980; Robert Alexander, **Communism in Latin America**, Rutgers Univ. Press, N. Brunswick, 1957; G. D. Cole, **Historia del pensamiento socialista**, FCE, México, tomos III (1959), IV (1960), V (1961); los art. de José Aricó y Portantiero en la **Storia del marxismo**, Einaudi, Roma, t. IV (1982), pp. 307-330; Boris Goldenberg, **Kommunismus in Lateinamerika**, Kohlhammer, Stuttgart, 1971; mi art. "Encuentro de cristianos y marxistas en América Latina", en **Cristianismo y sociedad** 74 (1982), pp. 19-36. Lo interesante hubiera sido mostrar el como un antimarxismo táctico (en realidad antidogmático) se llegó a ser un pensar revolucionario, claro, clasista y popular.

(12) Cfr. A. Rouquié, **Poder militar y sociedad política en Argentina (1943-1973)**, t. II, Emecé, B. Aires, 1982, pp. 9ss.

(13) Tanto Carlos Astrada como Nimio de Anquín pertenecen a este grupo, ambos "fueron becados a Alemania, tres años antes de la revolución del 30 (argentina). El primero estudió con Heidegger en Friburgo y el segundo con Cassirer en Hamburgo. Ambos tuvieron una espléndida formación filosófica; ambos asumen una posición ontológica" (art. mío cit., en notas supra, p. 57); ambos son cordobeses, y tendrán un "talante" filosófico mucho más profundo que un Romero, por ejemplo.

(14) Cfr. A. Rouquié, op. cit., t. II, pp. 99-223. También Felix Luna, **De Perón a Lanusse (1943-1973)**, Planeta, B. Aires, 1972, pp. 187ss; Marcelo Cavarozzi, **Autoritarismo y democracia (1955-1983)**, Centro Editor, B. Aires, 1983, pp. 36ss; Marcelo Acuña, **De Frondizi a Alfonsín**, Centro Editor, B. Aires, t. II, 1984 (ver bibliografía actualizada) pp. 196ss; Roberto Roth, **Los años de Onganía**, La Campana, B. Aires, 1981; Guillermo O'Donnell, **El Estado burocrático-autoritario**, B. Aires, 1982; D. Rock, "Repression and revolt in Argentina", en **The New Scholar**, VII, 1/2 (1978); Guido Di Tella, **Perón-Perón (1973-1976)**, Sudamericana, B. Aires, 1983; **Alejandro Lanusse, Mi testimonio**, B. Aires, 1977; P. Kandel y Monteverde, **Entorno y caída**, B. Aires, 1976; O. Landi, **La tercera presidencia de Perón**, B. Aires, 1978; J. E. Miguens, **Los neofascismos en la Argentina**, B. Aires, 1981; etc.

(15) R. Sidicaro, art. cit., p. 63.

(16) Allí expusimos "Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional" (publicada después en **Cuyo** (Mendoza), IV (1968), pp. 7-40), en una posición que se oponía al "entreguismo" del onganiato. Nuestra praxis nos colocó de inmediato contra los grupos hegemónicos en Mendoza (donde Pérez Guillut, de origen mendocino, pasaba a ser Ministro de Educación de Onganía). Era necesario, para Cerutti, haber realizado

un análisis político de lo que en ese momento significaba una "opción por el pobre" — que aunque abstracta, era perfectamente determinable por la "derecha" como su enemigo concreto (que en la Facultad de Filosofía de Mendoza eran los Comadrón, Zuleta, Martínez, Campoy, etc.).

(17) La "transición" — de una posición heideggeriana abstracta hacia una más concreta y política puede verse en mi *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Siglo XXI, B. Aires, 1973), t. I, pp. 144ss.: "El Otro como el rostro político". Todo esto en 1970. En un encuentro de sociólogos en 1969 en Buenos Aires, se habló de la "Sociología de la liberación", donde, inmediatamente pensé en la posibilidad de una "Ética de la liberación" — ya que ocupaba la cátedra de ética en la Universidad Nacional de Cuyo, en Mendoza (nueva acusación de "eticismo" *op. cit.*, p. 67 por parte de Cerutti: ¿ qué quiere que hiciera si era catedrático de ética?). Antes de leer, entonces, la obra de Salazar Bondy, en diciembre del 69, nació el tema. Recuerdo que en ese año, en el aula 9 de la Facultad de Filosofía (UNAM), Leopoldo Zea me invitó a dar una conferencia sobre la realidad latinoamericana, que analicé desde una categorización husserliana (desde la categoría *Lebenswelt*), pero mostrando a Europa como dominadora y América Latina como dominada. El mismo Zea me dijo que meses antes Salazar Bondy había sostenido conceptos parecidos.

(18) Todo esto irrumpió públicamente en el II Congreso Nacional de Filosofía de Córdoba (1971), cuando leí mi ponencia: "Metafísica del sujeto y liberación": "La metafísica del sujeto — que intenta superar Heidegger — se ha concretado histórica, práctica y políticamente en la dialéctica de dominación" — aquí puede observarse ya la crítica antiheideggeriana... La filosofía viene a desempeñar un papel histórico en el proceso de liberación" (ed. en *América Latina: dependencia y liberación*, García Cambeiro, B. Aires, 1973, pp. 87-89). Allí citábamos a Salazar Bondy (p. 88), pero, tanto allí como en la obra de Salazar, no se podrá encontrar la cuestión de una "Filosofía de la Liberación" explícitamente, sino la cuestión de la inautenticidad de nuestra filosofía. Véase estas cuestiones cronológicas en la introducción a mi *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Nueva América, Bogotá, 1979, pp. 5ss., por Germán Marquinez Argote.

(19) Cerutti relaciona explícitamente al "peronista" (*op. cit.*, p. 48; p. 197: "... se identificó con la doctrina peronista y con el fracaso político del mismo agotó su discurso, aunque trate de reflotarlo con bastante inautenticidad y sin base de sustentación" — pareciera que hoy, 1984, la sola revolución centroamericana, sandinista, farabundista, es más que suficiente base de sustentación —; p. 200, etc.), es decir, de "populistas" (*op. cit.*, en toda la obra). Sobre el populismo véase al menos Lenin, *Contenido económico del populismo*, Siglo XXI, México, 1974; V. Aleksandrova, *El populismo ruso*, Siglo XXI, México, 1978; la excelente obra del editor Rubem César Fernandes, *Dilemas do Socialismo. A controversia entre Marx, Engels e os populistas Russos* (Bakunin, Danielson, Engels, Lavrov, Mikhailovski, Plekhanov, Tkatchov, Ulianov, Zaslutich), Paz y Terra, Rio, 1982; Octavio Ianni, *La formación del Estado populista en América Latina*, Era, México, 1975; Anibal Quijano y F. Weffort, *Populismo, marginación y dependencia*, Educa, Centroamérica, 1976; Emilio de Ipolá, *Ideología y discurso populista*, Folios Ediciones, México, 1982; W. Altman, L. Sala de Tourón, M. Miranda P. y M. Wincur, *El populismo en América Latina*, UNAM, México, 1983; etc... Los trabajos de José Aricó (*Marx y América Latina*, Alianza Editorial Mex., México, 1980), en especial el epistolario de Marx con Danielson (desde 1968), comienzan a mostrar una nueva imagen del Marx posterior al tomo I de *El Capital*, en relación a la cuestión del "populismo ruso". Las simplificaciones de nuestro crítico Cerutti (es decir: el que usa la categoría "pueblo" es populista) no tienen sentido. Además no **construye** la categoría "populismo".

(20) Para Cerutti hay "populistas" de la "ambigüedad concreta" (p. 205); de la "ambigüedad abstracta" (p. 211); otro "historicista"; por supuesto un grupo "crítico" (p. 218, en el que se encuentra el autor, Cerutti); de "auto-imágen eticista";

"etapistas" (donde incluiría en el populismo al mismo Stalin o Mao que fueron igualmente "etapistas"); "populismos ingenuos" (y por contrapartida "auténticos", entre los que me incluiría, p. 39), etc., etc... Llevado de la mano por Germani nos acusará también de "elitismo" (p. 194). En fin, hay casilleros "populistas" para todo el mundo.

(21) R. Sidicaro, *op. cit.*, p. 79.

(22) **Argentina de Perón a Lanusse**, pp. 215-216.

(23) R. Sidicaro, *op. cit.*, p. 76.

(24) Cfr. los trabajos de Aldo Büntig, **El cat. popular en Argentina**, Bonum, B. Aires, 1969 (en nueve tomos, donde participamos escribiendo el tomo 4 y 5). Uno de los temas preferidos de nuestro crítico (H. Cerutti, *op. cit.*, pp. 35, 38, 39-40, 42 — *ancilla theologiae* —, 66-67, 211, 283, etc.) es el hacer caer en una posición ingenua, simplista y porfiadamente "clerical" y "deista" (como en el que calumniando a su criticado piensa quitarle todo crédito). Nos imputa ideológicamente un "fideísmo" y un "deísmo" en el que "Dios" (difícilmente nombramos al "Absoluto" con ese nombre indoeuropeo en nuestras obras) coincide con la supercategoría que su althusserianismo necesita para criticarnos después — como fundamento idealista y punto de partida de nuestra construcción ideológica. El Otro absoluto, en el esperar (a lo Bloch mesiánico del **Prinzphoffnung**) y que moviliza a los oprimidos en Egipto (al que se refiera Fidel Castro en **La historia nos absolverá**), es irónicamente transformado en una máscara caricaturizada. Véase el tomo V de nuestra obra **Para una ética de la liberación latinoamericana**, USTA, Bogotá, 198: "El ateísmo de Marx y los profetas".

(25) La Filosofía de la Liberación no fue una simple aplicación a la coyuntura peronista de categorías ya conocidas. En un momento de gran entusiasmo popular, movilización profunda, fue la ardua constitución de aquellas categorías que fueron necesarias, y desde los horizontes metódicos que el grupo poseía. De allí las diversas vertientes, ambiguas, que se gestaron en su seno, pero de allí igualmente la vigencia (1972-1975) y sus posibilidades. Las declaraciones, entonces, antimarxistas (anotadas por Cerutti, *op. cit.*, pp. 35, 36, 255, 278, etc.), que deben interpretarse como una voluntad antidogmática, ya fueron criticadas desde comienzo de los 70s. por Hugo Assmann y Osvaldo Ardiles.

(26) De esa época **América Latina: dependencia y liberación** (cit. supra), los tomos I, II y III de **Para una ética de la liberación latinoamericana; Método para una filosofía de la liberación**; las Semanas Académicas de la universidad de El Salvador (de 1969 a 1972, editadas en la revista **Stromata**, B. Aires); y obras de conjunto tales como **Cultura popular y Filosofía de la Liberación**, García C., B. Aires, 1975; **Hacia una Filosofía de la liberación latinoamericana**, Bonum, B. Aires, 1973; etc. Lo que Cerutti (*op. cit.*, p. 160, p. 261 etc.) ha olvidado es que el otro como la "juventud" nada tiene que ver con Marcuse o los movimientos europeos o norteamericanos del 68, sino con la corriente más crítica, de izquierda y con pretensiones de revolucionaria dentro del peronismo (la "Juventud Peronista"). Pensar un lugar para dicha "juventud" en el discurso filosófico es lo que se intentaba, con el riesgo de la vida — ya que el atentado de bomba que sufrimos en 1973 estará relacionado a una vinculación teórica con la "juventud".

(27) Cerutti, *op. cit.*, p. 37, 194ss., etc., no advierte que el pretendido "elitismo" es, quizá, vanguardismo (más bien leninista), ya que en el peronismo campeaba un "espontaneísmo" que exigía dar toda la verdad al movimiento popular en cuanto tal, negando la posibilidad de adoptar una posición articulada pero crítica. Esta "crítica" — que permite a la filosofía separarse de la ideología político-partidaria — es la que nuestro crítico nos niega: si adoptamos una posición crítica somos "elitistas"; si nos articulamos a lo popular somos "populistas" — siempre estamos en el error. Es interesante consultar el artículo de nuestro crítico sobre "Propuesta para una filosofía política latinoamericana", en *Revista de Filosofía latinoamericana*, 1 (1975),

pp. 51ss donde se basa en obras de W. Hennis — nada crítico —, y asume el sentido negativo de ideología (p. 54) que después nos critica en nuestra ponencia de Morelia en 1975.

(28) Es interesante anotar que la posición política de los PC latinoamericanos desde 1935, siguiendo la consigna de Stalin, de formar Frentes con las democracias liberales, social demócratas y hasta con los populistas, responde en parte a una posición teórica mecanicista, dogmática, creyendo que las “tareas” del capitalismo anteceden **necesariamente** a la revolución socialista. Pero, como ya hemos dicho, es ingenuo pensar, como Cerutti, que el “etapismo” es populista (*op. cit.*, p. 36ss.).

(29) “El sector populista se identificó con el discurso, con la doctrina peronista y con el fracaso político del mismo se agotó su discurso — dice el texto ya copiado, y sigue: —, aunque se trate de reflotarlo con bastante inautenticidad y sin base de sustentación” (*Op. cit.*, p. 197).

(30) Allí Salazar llegó a indicar: “En esto me parecymuy interesante lo que están haciendo gente como Dussel, que están tratando justamente de un replanteamiento de la problemática tradicional con nueva óptica” (en “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”, en *Stromata*, oct. — dic. (1973), p. 397). Cerutti podría haber mostrado como, a partir dyun cierto pensamiento “tradicional”, heideggeriano, fenomenológico, se comenzó un camino que hoy, en 1984, no se ha terminado. En vez de explicarlo diacrónicamente, y desde su contexto (hubiera sido una especie de **Ideología argentina** al estilo de Marx), hizo una crítica sincrónica (o mejor “acrónica”, donde se **confunden** obras de diversos tiempos, con distintos sentido, atemporalmente) (una **Crítica del Nuevo Testamento** de Bruno Bauer), barajando todas las cartas y produciendo oscuridad. “Como siempre — dice Marx en los **Grundrisse** — Proudhon sabe que repican las campanas, pero no sabe dónde”. Nuestro crítico sabe que hay que criticar el populismo pero no sabe como. En ese encuentro de Buenos Aires de 1973, Leopoldo Zea en “La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación” (en *Ibid.*, pp. 399-413), llegó a decir: “Por su lado, Enrique Dussel, ha planteado una necesidad semejantes y, como Salazar Bondy...” (p. 406); “Salazar Bondy, Dussel, Fanon y quienes como ellos pugnan y han pugnado por una filosofía de la liberación...” (p. 408).

(31) Cuál no sería nuestro asombro cuando, al dar un ciclo de conferencias en Manila en agosto de 1983, un estudiante de filosofía nos entregó su trabajo de licencia sobre la Filosofía de la liberación — inspirándose en nuestros trabajos traducidos al inglés (que son muy pocos, sin embargo).

(32) “El **pueblo** como sujeto de filosofar aparece clarísimamente como una alternativa al concepto marxista de **clase social**... La revolución nacional para superar el colonialismo y la revolución social que viene después, nadie sabe cuando” (Cerutti, *op. cit.*, p. 264). Hoy, con Fidel Castro o Marx, podemos ya construir en un nivel **concreto** la categoría pueblo, sin contradecir ni negar, en un nivel **abstracto**, la categoría clase (Cfr. nuestra obra **Para leer los Grundrisse**, cap. 18). Para esto era necesario no soltar ninguno de los dos términos de la relación, de la realidad: ni clase ni pueblo. Cerutti, en cambio, en nombre de la clase sin sujeto (althusseriana) se cree en la obligación de negar posibilidad alguna al pueblo. Error fundamental. En algún momento hasta de “tercerismo” (*op. cit.*, p. 86) se nos acusa (ver nuestro trabajo sobre el “tercerismo” en **IDOC-Internacional**) (Roma).

(33) Nuestra conferencia “Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular”, en **Dependencia cultural y creación de la cultura en América latina**, Bonum, B. Aires, 1974, pp. 72-73. El 20 de junio fue la matanza de Ezeiza. Esas palabras las pronuncié el 15 de agosto. El 2 de octubre (a cinco años exactos de Tlatelolco) me colocaban la bomba en mi casa. Había dicho: “Hay que tener mucho cuidado, porque no vaya a ser que haya que adoptar una actitud filosófica crítica para ver con ojos claros qué es lo que acontece... La filosofía es racionalidad histórica y nueva, que debe saber jugarse por el pueblo de los pobres...” (*Ibid.*, p. 73). Si esto

es pensar peronista, populista, acrítico... no conocí en la época pensar más comprometido, más riesgo, que hubiera sido objeto real, efectivo de atentados (ya en 1973).

(34) Cerutti, en numerosos lugares nos acusa de haber estado en el "poder", de haber negado publicación a trabajos, etc. (op. cit., p. 296, 201; p. 25: "adquieren un considerable poder en las estructuras académicas"; etc.). Mientras que el sector crítico (de Cerutti) "por las limitaciones de publicación y difusión cuyas posibilidades eran inversamente proporcional a las del sector populista, no alcanzaron el conocimiento del público" (p. 26). Por mi parte, nunca ocupé ningún cargo administrativo en la Universidad; nunca se me llamó a concurso definitivo (era interino; y así pudieron dejarme de un plumazo fuera de la Universidad en marzo de 1975); tenía sólo "semi-dedicación" y nunca pude alcanzar la dedicación completa ni exclusiva, por la persecución de los grupos derechistas en la Universidad. Ésto significaría para nuestro crítico "estar en el poder".

(35) Cfr. mi art. "Filosofía, aparatos hegemónicos y exilio", en *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, pp. 99-115. Y en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, 1 (1975), pp. 137ss., "Reforma del Plan de Estudios de la carrera de Filosofía".

(36) En *Argentina hoy*, ed. cit., pp. 203-204.

(37) Cerutti (op. cit., p. 66, 67, etc.) pareciera ignorar toda la problemática de la "fe racional" en Kant, la "fe existencial" en Jaspers, en Levinas, etc — El "creer" la voz del otro, del pobre, constituye un modelo de la recepción del mensaje no-tautológico específico (Cfr. *Filosofía de la liberación*, Bogotá, 1980, toda la cuestión de la semiótica, **parágrafo 4.2**).

(38) Está claro que al que creer es al pueblo y no al líder. Los criterios para "oir la voz del pobre" es una cuestión política fundamental (Véase, *Filosofía ética latinoamericana*, t. IV (USTA, Bogotá, 1979), donde expongo estas cuestiones, en un texto que escribí en 1974 y que Cerutti ignora.

(39) Yo mismo, como estudiante que se levantó contra Perón en 1954-1955 (fundador de la Federación Universitaria del Oeste y secretario general de la misma), sufrimos prisión por efectuar manifestaciones, huelgas, mítines estudiantiles en Mendoza.

(40) Horacio Maceyra, *Cámpora, Perón, Isabel*. Centro Editor, B. Aires, 1983, pp. 28-30.

(41) Como en algún momento crítico a un colega de "populista ingenuo" — explícitamente —, Cerutti (que debía demostrar a como diera lugar que yo era "populista") tiene la ocurrencia de indicar que simplemente intenta autodefinirme como populista "auténtico", dejando a mi colega en posición de "ingenuo". Es una manera rebuscada de "colgarnos" el mote de populista aunque explícitamente lo rechazamos (una nueva "imputación ideológica").

(42) H. Cerutti, op. cit., p. 293. Hemos tenido información sobre la posibilidad de que el atentado lo cumplirían elementos derechistas del peronismo ortodoxo (quizá de la Unión Metalúrgica — UOM) Cfr. Juan C. Torre, *Los sindicatos en el gobierno (1973-1976)*, Centro Editor, B. Aires, 1983. Estos sindicatos liquidarían las ramas revolucionarias (p. e. de Salamanca y Tosco en Córdoba), asesinarían a sus propias bases de izquierda, y serían la columna vertebral no sólo de la derecha peronista, sino de los gobiernos militares posteriores hasta 1983. Cfr. Roberto Azaretto, *Historia de las fuerzas conservadoras*, Centro Editor, B. Aires, 1983. Cabe destacarse que el "Comando Rucci", asesinado secretario general de la CGT (el grupo más fascista del sindicalismo), de la UOM, fue el que se atribuyó el atentado que sufrió. El panfleto colocado junto a la bomba decía: "Por envenenar la mente de los jóvenes con la doctrina marxista" (Cfr. el apéndice sobre la clase que dicté el mismo día del atentado en la Facultad de Filosofía, en *Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana*, Extemporaneos, México, 1977, pp. 139ss.).

(43) H. Maceyra, op. cit., p. 109.

(44) Cfr. Juan C. Torres, op. cit., pp. 67ss. Fue en estos momentos que el grupo "JP

lealtad" comenzó a tener notoriedad (grupo derechista de la juventud peronista, y que Cerutti sufrió en Salta. Esto explicaría la vehemencia de su crítica; pero en todos esos movimientos derechistas no solo nunca tuve parte sino que sufrí, mucho más que Cerutti, el embate de su irracionalidad y violencia, y mucho antes que él).

(45) Guido dDi Tella, **Perón-Perón 1973-1976**, p. 200.

(46) H. Maceyra, *op. cit.*, pp. 119-120.

(47) Joaquín Hernández Alvarado, "¿Filosofía de la liberación o liberación de la filosofía?", en **Cuadernos Salmantismos de Filosofía**, III (1976), p. 399.

(48) **Temas de Filosofía contemporánea**, del II Congreso Nacional de Filosofía, Sudamericana, B. Aires, 1971, mi ponencia ya nombrada sobre "Metafísica del sujeto y liberación" (pp. 27ss).

(49) Con la ponencia de Hugo Assmann y otros. Cfr. "Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana", en **Stromata** 1-2 (1971), pp. 3-55. Al releer la p. 42 de ese ensayo, comprendo que en esos años no habíamos podido plantear — como lo puedo hacer hoy, en 1984 — la cuestión de la alteridad en el pensar mismo de Marx (cfr. **Para leer los Grundrisse**, Siglo XXI, México, próximamente, cap. 17).

(50) Leopoldo Zea entró a nuestro conocimiento por primera vez en la problemática de la liberación con su ponencia "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación", en agosto de 1973 en San Miguel (art. cit., **Stromata** 4 (1973) pp. 399-413). En un pasaje nuestro por México, en 1971 grabamos en México una exposición hablada en la radio de la UNAM, para un disco **Voz viva de América Latina** (UNAM, México), sobre "La filosofía latinoamericana como pensar la praxis liberadora". Hablando con Zea debatimos por primera vez el tema. En 1976 Zea reje el tema en su obra **El pensamiento latinoamericano**, Ariel, Barcelona, en el capítulo V de la III Parte (pp. 409ss.; en especial pp. 520-526). Quizá por esto Francisco Miró Quesada, en **Proyecto y realización del filosofar latinoamericano**, FCE, México, 1981, considera a Zea "pionero de la Filosofía de la liberación" (dedicatoria, p. 7). Como ya hemos dicho, por su parte, Salazar Bondy en su obra **¿ Existe una Filosofía en América Latina?**, no habla explícitamente de filosofía de la liberación. En nuestra ponencia en Córdoba — como ya hemos indicado — citamos a Salazar, en aquello de que la filosofía había sido inauténtica y había que "cancelarla" (palabra de Salazar, p. 131), y que históricamente había "todavía posibilidad de liberación" (p. 133). Es por ello que pienso que fue en Córdoba, en agosto de 1971, cuando se habló por primera vez públicamente de Filosofía de la Liberación en América Latina.

(51) La Ed. Loyola ha publicado siete tomos sobre el tema (en São Paulo, 1980-1984), y aparecen críticas, negativas y positivas, en diversas revistas.

(52) En 1985 aparecera nuestra **Philosophy of Liberation**, en Orbis Books, New York, lo que facilitará exponer el tema en África y Asia de habla inglesa.

(53) P.e. **Stromata** 1-2 (1971), p. 42, cuando Osvaldo Ardiles ya advierte sobre un manejo insuficiente de Marx.

(54) Edicol, 1979: "Discusión sobre la analéctica" (pp. 43ss.).

(55) **A Pedagogía** de E. Dussel, PUC de São Paulo, 1979; II Parte, cap. 2: "O confronto con Marx" (pp. 136ss.). No es aquí el lugar para colocar una lista completa, que de todas maneras habrá que confeccionar en el futuro, sobre este tema en pleno crecimiento.

(56) Cfr. **Ideas y valores** (Bogotá) 50 (1977), pp. 35-69, y en **Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación**, pp. 261-299.

(57) Cfr. **Filosofía Ética Latinoamericana**, t. III, Edicol, México, 1977, cap. 7 (y también **Liberación de la mujer y erótica latinoamericana**, Nueva América, Bogotá, 1980).

(58) **Ibid.**, t. V, USTA, Bogotá, 1980, cap. 10, pp.

(59) DEI, San José, 1984, pp. 160ss.

(60) *Ibid.*, p. 202.

(61) *Ibid.*, p. 203.

**CRONOLOGIA DE ALGUNAS FECHAS INDICATIVAS
UNA DECADA ARGENTINA (1966-1976) Y LA FILOSOFIA
DE LA LIBERACIÓN**

1880-1886

– Julio A. Roca. Dependencia del imperailismo inglés.

1916-1922

– Hipólito Yrigoyen. Primer presidente populista-liberal.

1919

– “Semana trágica” de revueltas obreras.

1928-1930

– Segundo gobierno de Yrigoyen.

1930

– Primer golpe militar. José F. Uriburu. Comienza la “Década infame”. Romero profesor en la UNBA.

1943

– 4 de junio. Segundo golpe militar. 24 de noviembre 1946 primer gobierno de Perón.

1951

– 11 de noviembre. Segundo gobierno de Perón.

1955

– 16 de noviembre. Tercer golpe militar (Lonardi). Romero es restituído en la UNBA.

1957

– Desarrollismo en el poder. Frondizi presidente.

1962

– Cuarto golpe militar

Primera fase: El onganiato (28 de junio 1966-29 de mayo 1969)

1966

– 28 de junio. Quinto golpe militar (J. C. Onganía), primer conocimiento de las obras de Gunder Frank. La “Cuestión de la dependencia”.

1968

– Surgimiento de la sociología de la liberación. Repercusión de los acontecimientos del “68”.

1969

– 29 de mayo. El “Cordobazo”. Aumento de conciencia política.

Segunda fase: Crisis del modelo (29 de mayo 1969-11 de marzo 1973)

1969

– Agosto. Primeira Semana de la Universidad de El Salvador (San Miguel), y publicación en **Stromata**.

1971

- 26 de marzo. Lanusse presidente.
- Agosto. II Congreso Nacional de Filosofía. Primera aparición grupal de la **Filosofía de la Liberación**.

1971-1973

- Gran actividad política de la **juventud** argentina. Gran movilización **popular**. Producción intelectual activa.

Tercera fase: El peronismo "camporista" (11 de marzo al 23 de septiembre 1973)

1973

- Abril. "A modo de manifiesto" de la **Filosofía de la Liberación**
- 20 de junio. Asesinato de muchos jóvenes en Ezeiza.
- Agosto. Quinta semana de El Salvador (San Miguel), con la presencia de Salazar Bondy y Leopoldo Zea.

Cuarta fase: El peronismo "metalúrgico" (23 de septiembre de 1973-1 de julio 1974)

1973

- 23 de septiembre. Tercera elección de Perón.
- 25 de septiembre. Muerte de Rucci (UOM).
- 2 de octubre. Atentados de bomba del "Comando Rucci" contra "infiltrados" marxistas.
- 12 de octubre. Perón toma el gobierno.

1974

- 1 de mayo. La "Tendencia" se retira de Plaza de Mayo. López Rega aumenta su poder.
- 1 de julio. Muere Perón.

Quinta fase: La "Aventura rasputinista" (1 de julio 1974-24 de marzo 1976)

1974

- Inmediato aumento de violación contra los derechos humanos. Violentas contradicciones en el peronismo (hegemonía de los grupos fascistas).

1975

- 31 de marzo. Expulsión de la UNC (Mendoza) de 16 profesores filósofos. Comienza el exilio.

1976

- 24 de marzo. **Sexto** golpe militar (Videla). Comienza la "Década del terror" y la "Guerra sucia" de la Seguridad Nacional.

AGOSTINHO DA SILVA – esboço de uma cronologia

Constança Marcondes Cesar
Instituto de Filosofia-PUCCAMP

Nasceu em 1906 no Porto, aos 13 de fevereiro. Em 1931 doutorou-se em Filologia Clássica, na Faculdade de Letras do Porto, onde teve por mestres pensadores exponenciais como Teixeira Rego, Hernani Cidade, Damião Peres e por colegas, alguns dos mais brilhantes autores portugueses contemporâneos: Salgado Jr., José Marinho, Sant'Ana Dionísio, Delfim Santos, entre outros.

Fez estágios e cursos na Escola Normal Superior, na Sorbonne, no Colégio de França e no Instituto de Estudos Históricos de Madri; foi bolsista da Junta Nacional de Educação de Portugal e da Junta de Relações Culturais, da Espanha.

Demitido do ensino do segundo grau, em Portugal, em virtude de sua oposição a Salazar, participou do grupo **Seara Nova**, com Jaime Cortesão, Rodrigues Lepa, Antonio Sérgio, Sant'Ana Dionísio, Raul Brandão, Raul Proença.

Em 1944, publica **Conversações com Diotima** e edita, sob os pseudônimos de Manuel Rodrigues de Oliveira, Bento de Jesus Caraça e Eduardo Salgueiro, os **Cadernos Culturais, Inquérito** e a "Biblioteca Cosmos", da Editora Cosmos.

O uso de pseudônimos tornar-se-á uma constante na obra ulterior de Agostinho da Silva. Como Fernando Pessoa, seu inspirador, terá inúmeros heterônimos, como em **Folhas soltas de São Bento**, publicado em 1965 e ao qual voltaremos a nos referir mais detalhadamente.

Ainda em 1944, viajou pela América do Sul, visitando a Argentina, Uruguai e Brasil. Neste último país esteve ligado à fundação de universidades e centros de estudo, altamente significativos, no Rio, Minas, Paraíba, Santa Catarina, São Paulo, Brasília.

Em 1945, publica **Sete Cartas a um Jovem Filósofo** e a presença de Rilke ressoa nos seus escritos; mais tarde, traduzirá **A Canção do Amor e da Morte do Alferes Cristovão Rilke**, e a comovida atenção ao mundo, a aguçada sensibilidade, que aparecem nos seus contos e novelas, testemunham os sentimentos apurados através do poeta das **Elegias de Duíno**.

Em 1947, torna-se amigo de Vicente Ferreira da Silva e de sua esposa, a poetisa Dora. Frequentes reuniões em casa do filósofo brasileiro e, em Itatiaia, num antigo mosteiro beneditino, forma-se uma comunidade fraterna, um grupo de estudos, do qual participam Dora, Vicente, Judite Cortesão, Murilo Mendes, Oswald de Andrade; visitam o Itatiaia, esporadicamente, Milton Vargas, Diva Toledo Piza. Durante dois meses, no antigo mosteiro alugado por Agostinho da Silva, vive-se a utopia.

Poeta, Agostinho colabora, em 1953, nos **Cadernos Sul** de Florianópolis. Em 1954, trabalha, com Jaime Cortesão, na Exposição de História, comemorativa do IV Centenário da fundação de São Paulo.

Em 1955, está em Santa Catarina, ajudando a implantar a Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. Trabalha no Departamento Cultural do Estado. Colabora na imprensa e publica, nos **Cadernos Sul** da Faculdade, poemas e a novela **Macaco-Rego**, sob o heterônimo de Mateus-Maria Guadalupe.

Em 1956, publica, pelo MEC, **Reflexão à margem da Literatura portuguesa**, livro reeditado em Lisboa, em 1958. Continua escrevendo para **Cadernos Sul** e inicia colaboração na revista **Diálogo**, em São Paulo, dirigida por Vicente Ferreira da Silva. Publicou aí trabalhos e poemas, assinados pelo heterônimo Mateus-Maria Guadalupe.

Em 1959, publica **Um Fernando Pessoa**, em Lisboa, excelente estudo sobre os heterônimos de Pessoa, seguido de uma antologia de poemas.

Em 1960, funda na Universidade Federal da Bahia, o **Centro de Estudos Afro-Orientais**; publica, em Lisboa, **As Aproximações**.

Em 1962, publica **Presença de Portugal**, no Rio de Janeiro; funda o Centro Brasileiro de Estudos Portugueses, na Universidade de Brasília, à qual acorreu, a convite de Darcy Ribeiro; trabalha ao lado de Eudoro de Souza. Lança-se a uma vasta ação integrativa, através do Centro, entre Portugal, Brasil e povos de língua portuguesa da África e Ásia. Esta ação reflete seu projeto de vida: a construção de um Portugal novo, grande ao nível do espírito, apoiado na língua comum de muitos povos do mundo.

De 1964 a 1966, colabora na revista portuguesa **Espiral**, dirigida por Antonio Quadros, publicando: **Ecúmena**; **Quinze Princípios Portugueses**; **Ensaio para uma teoria do Brasil**.

Em 1965, publica **Folhas soltas de São Bento**. São sete exemplares, onde dialogam diversos heterônimos: Antonio Augusto Botelho Mourão, George Bryan Mallard, Mateus-Maria Guadalupe, João Cascudo de Moraes, J. J. Conceição da Rocha, Caio M. R. A universalidade, a erudição, a multifacetada personalidade de Agostinho da Silva, aí estão presentes, em poemas, contos, novelas, artigos científicos, traduções, textos filosófi-

cos. Aí transparecem os grandes temas, interligados, que marcam o pensamento de Agostinho da Silva: o Brasil utópico, o reino mítico do Espírito Santo, a busca do diálogo entre os países unidos pela língua comum portuguesa, a construção de uma nova política, uma nova educação, uma nova forma de convivência humana.

Em 1965, seu amigo Antonio Quadros visita o Centro Brasileiro de Estudos Portugueses, na UnB. Em 1968, Agostinho é professor visitante do Queens' College, de Nova Iorque.

Em 1971, edita os opúsculos **O Baldio do Povo e Compostela. Carta sem prazo a seus amigos**. Funda, no Japão, o Centro de Estudos Luso-Brasileiros.

Em 1974, publica **Cartas de Santiago** (datilografado) e **Alguma nota sobre Casais**, em Araraquara (S. Paulo).

Em 1975, publica **Proposição, Aditamento Um**; em 1977, **Pensamentos em Farmácia de Província**, do heterônimo João Cascudo de Moraes.

De 1980 a 1987, colabora na revista **Nova Renascença**, do Porto. Luís Antonio do Vale Aboim é o heterônimo que assina o poema "Exortação à Portuguesa Língua", publicado nessa revista.

Em 1982 visita a Universidade Federal de Santa Catarina, a convite de Sílvio Coelho dos Santos.

Em 1987 recebeu do governo português a Grã-Cruz de Santiago da Espada.

Inúmeros trabalhos, como os **Folhetos** da Bahia, escritos sob heterônimos: Conceição da Rocha, Botelho Mourão; os **Cadernos de Barca d'Alva, Educação do Quinto Império** (heterônimo: João Cascudo de Moraes); os **Clássicos do Mundo Português**, editados em Beira, Moçambique; as novelas **Herta, Terezinha, Joan**; as traduções do latim e grego e, ainda, a colaboração em Manguinhos como entomólogo e seus estudos como astrônomo; os **cursos livres** para operários do Barreiro, das Minas de São Domingos, de Buenos Aires; os seminários nas universidades de Tóquio, Tenri, Joshii, Califórnia e as conferências em Macau — mostram um pensador itinerante, que navega no grande mar do espírito.

Um homem brilhante, que faz da filosofia busca da sabedoria; um encantado pela vida, capaz de um profundo amor às coisas e aos homens e em cujas novelas perpassa a melancolia do confronto com a morte; um sonhador, que acredita em seus sonhos e transforma a utopia em projeto a ser esculpido ao longo do tempo, nas múltiplas andanças.

Um homem que busca a santidade e o despojamento e usa como divisa a fidelidade a si mesmo.

Eis alguns textos (cartas) de Agostinho da Silva:

CARTA VÁRIA I

Chegado aos 80, que faço hoje mesmo, pareceu-me que seria interessante, pelo menos para mim, dizer alguma coisa aos Amigos. A primeira é a de que a saúde parece ir bem, com o coração reeducado a nitroglicerina — pelo menos para que não tenha medo do terrorismo internacional — e com a chamada vida material, de tão alto interesse de espírito, sustentada pela pensão brasileira da Universidade Federal de Santa Catarina, pela, por enquanto, bolsa de estudo do Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, e por quem acha, com alguma extravagância, que é útil que eu exista e continue fazendo algum trabalho. Para regularizar êste ponto, estou criando, na fantasia e no concreto (já funciona há mais de um ano) uma, chamemos-lhe assim, “Fundação”, de que um dia vos falarei mais de largo, na qual deposito tôda a bolsa do ICALP e o que poupo do resto ou contribuem Amigos. Resolvi, realmente, viver pobre, o que significa não ter coisas, não ter gente (tentar ser gente já não dá pouco que fazer) e não me ter a mim próprio, numa espécie de “voto de obediência”, que não é a um Superior, mas ao que a vida da parte dos outros, e “outro” pode ser gente ou bicho, planta ou pedra ou contemplado astro, me venha a exigir. Estou, como um soldado, em disponibilidade: Só os meus defeitos, parte, no entanto, de minha identidade, me impedem de que a faça total. Quanto à vida não física, há projectos diversos de que também falaremos, e que espero realizar, para tal me sendo muito convenientes mais alguns anos por diante. De tudo isto e do que ficou por dizer irei tratando noutras cartas, nunca maiores do que esta, para vos não tirar muito tempo; não terão periodicidade certa — não são do barato nem as cópias nem os selos, mas de qualquer modo vos chegarão. Aqui fica a promessa.

13-2-86

*

CARTA VÁRIA L

É aos índios que deve ser creditado o primeiro descobrimento do Brasil. Vieram êles da Ásia através do estreito de Behring em época de

glaciação, talvez também por alguma das correntes do Pacífico, e decerto mais tangidos pela falta de alimento animal do que pelo anseio de verem novas paisagens; e levaram, ao que parece uns quarenta mil anos até ocuparem as várias regiões do continente, com privilégio desta nossa grande futura Nação. Foi o segundo descobrimento o dos portugueses, não propriamente com a chegada de Cabral, mais toque de ofício e curva obrigada do Atlântico na derrota da Índia, mas com os que de Portugal se escapavam como podiam por não quererem sujeitar-se às novidades capitalistas, às imitações de imperialismo romano e à canônica religião de Roma que a expa são da Europa trouxera a seu país. Poremos os africanos, de uma e outra costa, como os do terceiro descobrimento, a que não vieram também por vontade própria, mas porque era precisa força de trabalho, numerosa, barata e que se podia gastar à vontade, sem demora alguma em qualquer espécie de escrúpulos. Creio que os índios trouxeram ao Brasil como essencial a idéia de uma terra livre, utilizada o menos possível e jamais escrava, terra de que ninguém era dono, em seus minerais sólidos e fluidos natural, convivendo com vegetais, animais e homens, e até deuses dos homens se por acaso os havia. A pensada mensagem dos portugueses era a de que se realizasse uma economia comunitarista como tinha sido a de sua pátria nos melhores tempos, aquela autonomia municipalista que tinham como a mais sólida garantia da tal “vida conversável” de que falou Pero Lopes de Sousa, e que a religião, pondo como Deus supremo o do imprevisível, por um lado incitase e nos homens o uso do improvisado, por outro lado pusesse para os políticos o perpétuo desafio de organizarem uma sociedade a tal adequada. Por sua vez esperariam os africanos, já que vinham como trabalhadores, que o sacrifício a que eram obrigados aproveitasse ao mundo inteiro e não apenas ao reduzido grupo que dispunha das alavancas do poder e dos fundos: a isso os impelia sua plena, fraterna, virgem humanidade, de que ainda andamos todos nós tão necessitados. Estas, ao que me parece, são as dívidas que tem o Brasil de pagar a seus três grupos de descobridores: já que deu aos povos todos o modelo de sua fatal e futura mestiçagem, física e cultural, se lhe põe como tarefa que institua para já uma economia conjunta de mono e de pluricapitalismo como base da que passe dos cuidados de produção aos de distribuição, com o máximo de trabalho a cargo da mecânica; que substitua as ordens de um govêrno central pela coordenação de iniciativas locais e regionais, que tal vai ser um dia a tessitura social, e com o mínimo possível de prisão do indivíduo; que faça da marcha para o transcendente e o mistério o direito de todos os homens e não a obediência aos artigos de um código. Tudo difícil decerto — mas que faremos nós de nossa imaginação, fundamental faculdade humana, se nos faltar o difícil.

CARTA VÁRIA LI

Mais ou menos na altura em que os portugueses, audaciosos, crentes e sábios, se lançavam determinadamente na rota das Índias, em busca de seus mistérios, sua ciência e sua pimenta, tomavam os chineses a resolução de, tendo estabelecido sua cultura em terras já bastante vastas, irem ver o que haveria para além do horizonte marítimo. Armaram grandes frotas, numa delas embarcando setenta mil aventureiros, e começaram a ir de pôrto em pôrto com o essencial objectivo de conhecer o que existiria em gente, coisa ou bicho e de fazer amigos em cada pôrto em que fundassem. Olhado o que havia de mais próximo no Pacífico Sul, franquearam os obstáculos da Indonésia e da Malásia, foram bordeando todo o sudeste e sul da Ásia e dentro em pouco desciam pela costa oriental da África, atingindo seguramente Quíloa e indo talvez até às paragens, afinal polinésias pelo povoamento, da grande Madagascar. Por pouco os não encontraram os que tinham partido do Tejo bem surdos ao Velho do Restelo, achando sàbiamente os destinos do mundo que fôsse Portugal a descobrir a China e não que sucedesse o inverso: Na realidade, tendo, pelo que já haviam observado em suas viagens, desbaratado todo o saber físico e geográfico de mestre Aristóteles, levavam já consigo os portugueses o que há de mais adiantado em ciência moderna: o que faltava era que chegasse o tempo do ovo eclodir; e podemos dizer, em termos de exagero, que já cada analfabeto marujo tinha em pensado punho sua completa informática e todo seu império da mecânica. Foi certo, portanto, que a sabedoria chinesa se não tivesse naquele século estabelecido a ocidente; tinha o mundo, primeiro, de se penetrar de saber científico, mesmo com todos os incidentes e acidentes que teriam que se dar pelo caminho: O homem só pode ser pleno se for o chão em que pousem seus pés e for o céu a que aspira sua alma, a um tudo só e a um nada só, de natureza bem sabida e de mistério bem desejado, de matemática quanto possível exacta e de sonho quanto mais louco melhor. É agora que a viagem chinesa se vai reatar e quando dobrarem o cabo da realizada esperança em novas esperanças esperanças, quando finalmente atingirem o Atlântico que daquela vez lhes ficou longe, vão encontrar o que naquela altura não teriam: um Portugal porta da Europa, não só da limitada C.E.E., e, no outro bordo do mar, uma nação em que português se fala, que é quase do tamanho da China e em que há igual audácia e placidez em juntar os contrários na harmonia da vida. Dois gigantes se abraçam e o mundo o verá e sentirá.

3-8-87

CARTA VÁRIA LIV

A grande e urgente tarefa que está diante da humanidade, a principiar pela acção individual de cada um de nós em nossas pequenas ou largas áreas, é a de introduzir numa das metades do mundo a liberdade de pensar e na outra metade a liberdade de comer. Paradoxalmente, poderíamos dizer que, ao que se vê, a liberdade de pensar é indispensável para bem se comer e a de comer para bem se pensar. Do lado em que, teòricamente e ao que a voz oficial assegura, se come o que e como se deve, mostram recentes estatísticas, a serem verdadeiras, que é alta a mortalidade infantil, diminuta a expectativa de vida e irregular, por exemplo, a distribuição de produtos farmacêuticos. Do lado em que, ao que se diz, é livre o pensar e decerto estão assegurados os meios de pensar sôbre dados científicos, ficam, em armazens cada vez mais vastos, apodrecendo os produtos que a tantos matariam a fome, alastra o uso da droga, o que significa nulo interesse pela vida, sendo o que procura de todos os modos, mesmos que parecem mais violentos, ilusão e anestesia, suicidam-se os jovens em número cada vez mais alto, apodrecem os presos nas cadeias e nascem cada vez menos crianças, como se os pais as não quisessem submeter à estúpida vida que é a da maior parte dêles próprios. Os dois grandes golpes seriam, da parte digamos ocidental, assegurar a existência material e espiritual dos milhões daqueles a quem chamamos desempregados e que são apenas a primeira leva de homens a não terem nem a obrigação nem a possibilidade de trabalho, feito como êste é pelas máquinas, e estão, portanto, impedidos de receber salário, prova, na sociedade que termina em nossos dias, de que tinham cumprido seu dever de produzir e adquiriam por aí o direito de consumir; do lado apelidado de leste se permitiria que se exprimissem e actuassem todos os que julgam ser ilusória, falsa e mesmo reaccionária a opinião sustentada pelos que julgam e decidem de que tudo está certo e correndo bem. A barreira pior, de uma parte e outra do meridiano do bom senso, é ainda a de nossos hábitos, pois que, para chegarmos ao nível de desenvolvimento técnico em que nos encontramos hoje, foi necessário privilegiar os que pareciam mais capazes e dar o máximo de meios aos que se julgavam mais válidos, e isto durante século e séculos, além de tudo a prestar-lhes homenagem, o que nos deu a todos tentações perigosas e hábitos péssimos. Agora, porém, tem de ser outro o mote: Todos nós somos capazes e todos nós somos válidos e não precisamos de homenagens para nada: bem bastará a cada qual a alegria de se cumprir. Como ser único entre todos, que assim viemos e nos achamos na vida.

2-9-87

CARTA VÁRIA LV

Quando olhamos objectivamente o Brasil actual, não fechamos, como é evidente e necessário, nosso coração ao milagre, sempre possível e à esquina nesse País; mas a verdade, por outro lado, é que nossa inteligência se recusa a confiar só em tal hipótese. Antes nos parece que estamos diante do princípio, apenas o princípio, de um caos primordial, donde mais tarde, para além, muito para além, das faulhinhas que somos no tempo, vai estabelecer-se um cosmos, isto é, uma ordenada realidade, ou, como dizemos em nossa própria língua, um mundo, quer dizer, o contrário de um imundo, significado êste essencial em que todos reparamos pouco. Para que, porém, êsse mundo tivesse evoluído ou saído de nosso cosmológico e cosmogénico caos inicial necessário foi, ao que julgamos, que houvesse um pensador e um pensamento, os dois capazes de acção, ainda a mim me parecendo também que só nossa estrutura de análise e diálogo faz que vejamos o pensador como separado do pensamento e não aos dois como entidade única e inexprimível em nossa linguagem sempre tão escrava do concreto. É, pois, indispensável que no Brasil de hoje, dentro do arquipélago de tumultos que êle vai ser, talvez durante anos e anos, haja iniciativas individuais, ou colectivas, de reduzida, modesta estrutura, mas, logo de começo, as tais de pequenos passos com grandíssimos pés, talvez meio desconhecidas umas das outras, mas elas um dia se reconhecerão, se darão as mãos e levarão a sua avante. É preciso que sejam sinceras, desinteressadas de qualquer espécie de ganho, bem diferentes do que hoje parece o razoável e o próprio, audaciosas e cautelosas a um tempo, tôdas tendo por fim a libertação dos indivíduos de qualquer qualidade de poder, tanto material como espiritual, e com êste ainda é preciso maior cuidado, porque mais difícil de lhe dar a ferrugem. Escolas de liberdade, para tudo dizer numa palavra. Com a convicção, não apenas o lema, de que só a liberdade é criadora.

Tudo é' uno e divino
 só nossa mente
 ao todo cinde
 dele faz um e outro
 e bem e mal
 e o anjo e demônio
 e até faz Deus criar o mundo
 quando af' nel o mundo e Deus
 o mesmo são
 eternamente o sendo e o não sendo
 de intima inexistência
 e do nunca no ser
 a pura essência.

1. 11. 86



(Fac-símile de página de uma Carta de
Agostinho da Silva)

TRÊS PROBLEMAS CULTURAIS NA ÓTICA DE ORTEGA Y GASSET: O LIVRO, A LÍNGUA E A UNIVERSIDADE

Veríssimo de Melo

Univ. Federal do R. G. do Norte

Em 1983 — precisamente a 9 de maio de 1983 — transcorreu o primeiro centenário de nascimento de José Ortega Y Gasset — “o máximo filósofo espanhol”, no dizer de seu discípulo Julian Marias; “o pensador mais universal que produziu, até hoje, a Espanha contemporânea”, segundo Gaspaz Gómez de la Serna.

Que significação maior teve ou tem esse acontecimento para a cultura ibérica e mais particularmente para o Brasil?

Em primeiro lugar a oportunidade para rever a sua obra e refletir sobre o seu pensamento. Suas teses, abordadas desde o começo à metade do século XX — não perderam a sua estuante atualidade. Tendo nascido no século passado, Ortega y Gasset continua sendo poderoso pensador dos nossos dias, como estará, certamente, íntegro e vigoroso no futuro.

Por outro lado, este é o momento supremo para homenagear sua memória, exaltar-lhe o espírito privilegiado e difundir seu pensamento fecundo entre os jovens.

Apesar da extraordinária importância desse filósofo e ensaísta espanhol, é lamentável constatar que na nossa contemporaneidade brasileira ele é ainda muito pouco conhecido. Em verdade, o que se sabe concretamente sobre Ortega y Gasset no nosso país se resume apenas à leitura de sete dos seus livros traduzidos: “A REBELIÃO DAS MASSAS”, “ESTUDOS SOBRE O AMOR”, “O HOMEM E A GENTE”, “QUE É FILOSOFIA?” e “ORIGEM E EPÍLOGO DA FILOSOFIA”, “MEDITAÇÃO DA TÉCNICA” e “MEDITAÇÕES DO QUIXOTE.” E o resto de sua obra notabilíssima? Ortega y Gasset examinou em profundidade todos os grandes problemas da nossa época. Os temas fundamentais da cultura universal foram a sua preocupação incessante. A contribuição que ele nos oferece em qualquer desses aspectos que estudou é inestimável.

Permitam-nos uma confissão: Ortega y Gasset foi uma das nossas paixões literárias à primeira vista. Aqui e ali, através dos anos, lendo outros autores, fomos encontrando citações de sua obra. Sempre observações e expressões de mais elevada sabedoria. “ESTUDOS SOBRE O

AMOR” foi o seu primeiro livro que adquirimos, em tradução brasileira. Obra valiosíssima de informações, erudição, interpretação do fenómeno em nível universal. Uma beleza de clareza vocabular. Amigos e escritores, entretanto, aos quais falávamos sobre esse livro — pouquíssimos o conheciam.

Daí foi nascendo interesse crescente em ler outros e todos os seus livros. Descobrir autor digno de nos ensinar muitas coisas é uma das alegrias mais intensas e gratas da vida intelectual. É necessário ademais conhecer-lhe a vida íntima, métodos de trabalho, influências, sonhos e lutas. A vida dos grandes homens é sempre espelho enriquecedor e valiosíssimo.

Em dois anos, adquirimos doze livros de Ortega no original e uma tradução, tendo lido mais quatro no original e quatro traduções em bibliotecas públicas, perfazendo um total, até então, de vinte e um volumes lidos. Recentemente, iniciamos a leitura de suas Obras Completas. Falta-nos, entretanto, a leitura de vários outros livros, inclusive alguns póstumos e não incluídos em suas Obras Completas. De certa forma, tudo isso é bom e é mau. Bom pelo prazer que ainda nos espera de saborear a leitura restante de sua obra. Mau, porque nos falta o conhecimento de parte talvez substancial de seus livros.

NOTÍCIA BIOGRÁFICA

Breve notícia biográfica sobre José Ortega y Gasset cabe aqui para situá-lo no tempo. Serve, ademais, como informação sobre o homem e o filósofo aos que despertarem para o valor excepcional de sua mensagem profunda. Seu pensamento é de atualidade permanente, porque forjado na erudição dos clássicos e iluminado por inteligência fulgurante, verdadeiramente genial. Não há outro adjetivo melhor para qualificar o filósofo e ensaísta espanhol.

Ortega y Gasset nasceu em Madrid, em 1883, tendo falecido na mesma cidade a 18 de outubro de 1955. Apenas setenta e dois anos vividos intensamente no plano da cultura, da criação e elaboração de obra intelectual de gigante.

Licenciado em Filosofia e Letras pela Universidade de Madrid, doutorou-se em 1904. Foi, entretanto, na Alemanha que aperfeiçoou seus estudos acadêmicos: em Leipzig, Berlim e Marburgo.

Aos vinte e sete anos de idade conquistou a cátedra de Metafísica na Universidade Central de Madrid. Em 1923 fundou a “Revista do Occidente” — uma das publicações mais notáveis da Espanha em todos os tempos. Sua geração, que ele liderou, foi a de Marañón, Perez de Ayala,

Picasso, Ramón Gómez de la Serna, Juan Ramón Jiménez. Residiu na França, Holanda, Argentina e Portugal. Em Madrid, em 1948, fundou com Julián Marías, o Instituto de Humanidades, onde lecionou vários anos. Proferiu conferências nos EE.UU., Alemanha e Suíça.

Em 1980 foi fundada em Madrid a Fundação Ortega y Gasset, por iniciativa de sua ilustre filha profa. Soledad Ortega, que preside atualmente a entidade. Objetiva a nova instituição cultivar a memória do sábio espanhol, reunindo o que se tem escrito sobre ele e promovendo reuniões e simpósios sobre temas e estudos orteguianos. Graças à gentileza da profa. Soledad Ortega, divulgamos neste trabalho excelente fotografia do Mestre, uma das últimas fotos que conservam a sua saudosa imagem física.

O PENSAR FILOSÓFICO DE ORTEGA

Afirmção famosa de Ortega seria o ponto de partida do seu sistema filosófico da razão vital. Está no livro “Meditaciones del Quijote”, pág. 30: “Eu sou eu e minha circunstância, e se não a salvo a ela não me salvo eu.” Significa que o homem está na História, a vida é a realidade radical, o homem está subjugado à sua liberdade.

Ao analisar o que é “o social” e o que é a “sociedade” — Ortega nos dá uma síntese do seu pensar filosófico. E tudo porque chegou à conclusão paradoxal sobre aqueles conceitos: “... os livros de sociologia não nos dizem nada claro sobre o que é o social, sobre o que seja a sociedade.” Nem Augusto Comte, nem Spencer, nem Bergson. Até mesmo Durkheim, com alguma exceção, mas assim mesmo “sumamente parcial” — todos esses autores — acrescenta — “passam sobre esses fenômenos como sobre brasas.” Talvez se possa resumir, em brevíssimas palavras, o pensamento filosófico de Ortega nestes itens, conforme ele próprio anotou no livro “O Homem e a Gente”, pág. 96:

I — A vida humana é a de cada um, vista dele mesmo. É sempre a **minha** — que é pessoal.

II — ... consiste a vida em achar-se o homem, sem saber como nem porque, obrigado, sob pena de sucumbir, a fazer sempre algo numa determinada circunstância. Vive-se em vista das circunstâncias.

III — A circunstância apresenta diversas possibilidades de se fazer. Exercemos a nossa liberdade — mas somos livres à força. A vida é permanente encruzilhada e constante perplexidade. Temos de escolher em cada instante se, no instante imediato, ou em outro futuro, vamos ser aquele que faz isto ou aquele que faz outra coisa. Portanto — cada um está escolhendo o seu fazer — incessantemente.

IV — A vida é intransferível. É constante responsabilidade ante mim mesmo. É necessário que o que eu faça, pense, sinta ou queira — tenha **sentido e bom sentido** para mim.

Resumindo os atributos do pensar de Ortega: a vida é sempre pessoal, circunstancial, intransferível e responsável. Conseqüência de tudo isso é que a vida humana é, por essência, **solidão**.

José Ferrater Mora, no seu Dicionário de Filosofia", sintetiza o fulcro do pensar orteguiano. Observem: "... a vida é problema, que fazer, preocupação consigo mesma, programa vital e, em último termo, "naufrágio" — um naufrágio de que o homem aspira a salvar-se agarrando-se a uma tábua de salvação: a cultura. Por isso a vida é também drama e por isso não pode ser uma realidade biológica, senão biográfica."

Aplicando seus princípios filosóficos ao fenômeno social e político da ascensão do homem da classe média européia, Ortega nos afirma em noutro livro, "A Rebelião das Massas": "Não creio na absoluta determinação da história. Pelo contrário, penso que toda vida, e portanto, a história se compõe de puros instantes, cada um dos quais está relativamente indeterminado com respeito ao anterior, de sorte que nele a realidade vacila, **piétine sur place**, e não sabe bem se se decidir por uma ou outra entre várias possibilidades."

Embora sem ter conhecido a revolução científica da era atômica — era que estamos vivendo neste fim do século XX, não sem graves apreensões — Ortega já proclamava, profeticamente, na década de trinta: "Tudo, tudo é possível na história — tanto o progresso triunfal e indefinido quanto a periódica regressão. Porque a vida individual ou coletiva, pessoal ou histórica, é a única entidade do universo cuja substância é perigo. Compõem-se de peripécias. É rigorosamente falando, drama."

BIBLIOGRAFIA DE ORTEGA

Sua bibliografia não é tão vasta, como se poderia supor. Todavia, reúne uma série de livros — sobretudo ensaios — valiosíssimos. Eis as obras que conseguimos ler, nos últimos dois anos, quase todas da Coleção Austral — Espasa — Calpe S.A., Madrid:

"IDEAS Y CREENCIAS" — 3ª ed., 1945.

"NOTAS" — 6ª ed., 1949.

"LA CAZA Y LOS TOROS" — 1ª ed., 1962.

"MOCEDADES" — 6ª ed., 1964.

- "MEDITACIONES DEL QUIJOTE – IDEAS SOBRE A NOVELA" – 1ª ed. 1964.
- "ESPIRITU DE LA LETRA" – 1ª ed., 1965.
- "VELÁZQUEZ" – 2ª ed., 1970.
- "TRIPTICO – MIRABEAU O EL POLITICO – KANT-GOETHE" – 9ª ed., 1972.
- "EL LIBRO DE LAS MISIONES" – 9ª ed., 1976.
- "EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO" – 14ª, 1980.
- "QUE ES FILOSOFIA" – 3ª ed., 1981. (Há tradução brasileira de L. Washington Vita – Rio, 1961).
- "GOYA" – Ed. da Rev. do Occidente. – Madrid, 1958.
- "LAS ATLANTIDAS" – Ed. Sudamericana – Buenos Aires – 3ª ed., 1951.
- "EL ESPECTADOR" – (Antologia) – Sel. e Prólogo de Gaspar Gómez de la Serna – Salvat Ed. S.A. – Alianza Editorial S.A. – Madrid, 1969.
- "UNAS LECCIONES DE METAFISICA" – Alianza Editorial S.A. – Madrid, 1965.
- "KANT. HEGEL. DILTHEY". – Rev. do Occidente – Madrid, 1965.

TRADUÇÕES

- "ESTUDOS SOBRE O AMOR" – Trad. de L. Washington Vita – Livro Ibero-Americano Ltda. – Rio, 1960.
- "O HOMEM E A GENTE" – Trad. de J. Carlos Lisboa – Introdução de Luis Recassens Siches – Livro Ibero-Americano – Rio, 1960.
- "A REBELIÃO DAS MASSAS" – Trad. de Herrera Filho – Pref. Pedro Calmon – Livro Ibero-Americano – 2ª ed. Rio, 1960.
- "ORIGEM E EPÍLOGO DA FILOSOFIA" – Livro Ibero-Americano – Introd. de José Ferrater Mora – Trad. de L. Washington Vita – Rio, 1963.
- "MEDITAÇÃO DA TÉCNICA" – Livro Ibero-Americano – Rio, 1963.

OUTRAS OBRAS

- "ESPAÑA INVERTEBRADA" –
- "MEDITACIÓN DEL PUEBLO JOVEN" – 1958.
- "EN TORNO A GALILEO" –
- "EL ESPECTADOR" – (Oito volumes).

Suas OBRAS COMPLETAS, em onze volumes, tiveram publicados os dois primeiros em 1946, do III ao VI em 1947; VII em 1961; VIII e IX em 1962; X e XI em 1969, todos em Madrid.

NÃO FIGURAM NAS OBRAS COMPLETAS:

"LA REDENCIÓN DE LAS PROVINCIAS Y LA DECENCIA NACIONAL – 1931.

"RECTIFICACIÓN DE LA REPUBLICA" – 1931.

OUTRAS OBRAS

"VIAJE Y NUEVA POLITICA" – 1914.

"PERSONES, OBRAS, COSAS" – 1916.

"A DESHUMANIZACIÓN DEL ARTE I IDEAS SOBRE A NOVELA" – 1925.

"HISTORIA COMO SISTEMA Y DEL IMPERIO ROMANO" – 1941.

"TEORIA DE ANDALUCIA Y OTROS ENSAYOS" – 1942.

"ESQUEMA DE LAS CRISES" – 1942.

"DOS PROLOGOS. A UN TRATADO DE MONTERIA. A UNA HISTORIA DE LA FILOSOFIA" – 1945.

"PAPELES SOBRE VELÁZQUEZ Y GOYA" – 1947.

"EPISTOLARIO" – 1947.

"IDEA DEL TEATRO" – 1958.

"PROLOGO PARA ALEMANES" – 1958.

"LA IDEA DE PRINCIPIO EN LEIBNIZ Y LA EVOLUCIÓN DE LA TEORIA DEDUCTIVA" – 1958.

"UNA INTERPRETACIÓN DE LA HISTORIA UNIVERSAL EN TORNO DE TOYNBEE" – 1960.

"VIVES-GOETHE" – 1961.

"PASADO Y PORVENIR PARA EL HOMBRE ACTUAL" – 1962.

MISSÃO DO BIBLIOTECÁRIO – O LIVRO

No "EL LIBRO DE LAS MISIONES", Ortega y Gasset estuda três problemas importantes: a missão do bibliotecário; a missão da Universidade e, por último, a complexidade da tradução.

Sucintamente, vejamos fragmentos do discurso que proferiu no Congresso Internacional de Bibliotecários, realizado em Madrid, em 1935.

Foi após a revolução francesa, transformando a sociedade européia, que se acentuou a fé no livro, já no Renascimento. Ressalta Ortega: "A sociedade democrática é filha do livro, é o triunfo do livro escrito pelo homem escritor sobre o livro revelado por Deus e sobre o livro das leis ditadas pela autocracia."

A importância desse instrumento transmissor de cultura — o livro — é revelada desta forma: "Todo tigre é o primeiro tigre. Tem que começar desde o princípio sua profissão de tigre. Porém, o homem de hoje não começou a ser homem, senão que herda já as formas de existência, as idéias, as expressões vitais de seus antecessores, e parte, pois, do nível que representa o passado acumulado sob seus pés. Ante um problema qualquer, o homem não se encontra só com sua reação pessoal, com o que boamente a ele ocorre, senão com todas ou muitas das reações, idéias, invenções que os antepassados tiveram. Por isso sua vida está feita com acumulação de outras vidas; por isso sua vida é substancialmente progresso; não discutamos agora se progresso até o melhor, até o pior ou até nada."

Refere Ortega que Platão, há vinte e três séculos, no FEDRO, já se esforçava por nos transmitir o que é um livro — o que ele chamava de "dizeres escritos". Por sua vez, Ortega nos esclarece: "O livro é, pois, o dizer exemplar que, por isso mesmo, leva em si essencialmente o requerimento de ser escrito, fixado, já que ao ficar escrito, fixado, é como se virtualmente uma voz anônima o estivesse dizendo sempre, ao modo como os "moinhos de orações", no Tibet, encarregam o vento de rezar perpetuamente. Este é o primeiro momento do livro como autêntica função viva: está, em potência, dizendo sempre o que há que dizer."

Fala-nos, também, dos mais graves atributos negativos do livro — sua quantidade infinita, os livros inúteis e estúpidos, entendendo que ao bibliotecário compete fazer-se "domador do livro enfurecido." Imagina mesmo, no futuro, o bibliotecário regulando a produção do livro, evitando que se publiquem os inessários e estimulando que não falem aqueles que os problemas vivos de cada época reclamam.

Noutro volume, "ESPIRITU DE LA LETRA", Ortega nos dá definição do livro que nos parece obra-prima na espécie: "O que é um livro? O que um homem faz quando tem um estilo e vê um problema. Sem um e sem outro não há livro. Isento de estilo, um livro é um borrão. Isento de problema, papel impresso. O problema é a víscera cordial do livro."

Já em 1908, através de artigo publicado no "O Imparcial", (21.7) Ortega y Gasset considerava "inservível" a Biblioteca Nacional de Madrid pela pobreza de livros científicos modernos. Criticava o regulamento anacrônico da instituição, cujos livros ali estavam não para que

fossem lidos sob certas garantias, mas para que ninguém os levasse, mesmo que ninguém os lesse. Conclui com estas palavras: "Creio que uma biblioteca de livros científicos (e claro está que isto quer dizer livros científicos estrangeiros) é instituição muito mais urgente que esse teatro nacional projetado. Pode viver dignamente uma nação sem um Teatro Nacional; sem uma biblioteca medianamente provida, Espanha vive desonrada."

OPROBLEMA DA TRADUÇÃO – A LINGUAGEM

O problema da tradução foi alvo de superiores considerações por parte de Ortega y Gasset. Questionava-se, na época, se alguns filósofos e escritores poderiam ser traduzidos. De um ponto de vista filosófico, Ortega afirmava que "nenhuma dessas coisas se pode fazer, que se fica em mera pretensão, vão projeto e ademais inválido." Acrescenta: "O destino – o privilégio e a honra – do homem é não conseguir nunca o que se propõe e ser pura pretensão, vivente utopia. Parte sempre para o fracasso e antes de entrar na luta leva já ferida a frente."

Se assim é em relação às grandes pretensões – dizemos nós – o que dizer da humilde tarefa da tradução?

A tarefa da tradução foi definida em sua essência pelo teólogo Schleiermacher: "Ou se traz o autor à linguagem do leitor ou se leva o leitor à linguagem do autor." O mais são pseudotraduções – afirma Ortega. Mas, adverte: "É preciso que o leitor saiba de antemão que ao ler uma tradução não vai ler um livro literariamente belo, senão que vai usar um instrumento bastante enjoado, porém que o vai levar de verdade transmitir dentro do pobre homem Platão, que há vinte e tantos séculos se esforçou a seu modo por sustentar-se sobre a face da vida."

Ortega vai ao fundo do fenômeno da linguagem para nos esclarecer que é ilusório supor que se possa dizer o que se pensa. "A linguagem – diz ele – não dá para tanto. Diz-se, pouco mais ou menos, uma parte do que pensamos, e põe-se uma vala intransponível à transfusão do resto. "Adiante: "... o lingüista conhece só as línguas dos povos, porém, não seus pensamentos". Discordando da afirmação de Meillet, segundo a qual "toda língua expressa quanto é necessário à sociedade de que é órgão", diz: "A língua vasca, por mais perfeita que a queira o lingüista, esqueceu de incluir em seu vocabulário um signo para designar a palavra Deus. Por isso cunhou a expressão "senhor do alto." Especifica: "... a língua não só põe dificuldades à expressão de certos pensamentos, senão também estorva a recepção de outros, paralisando nossa inteligência em certas direções." Fala-nos de que há "um equívoco perpétuo oculto nessa idéia de que a fala nos serve para manifestar nossos pensamentos." "... constantemente

te — acrescenta — ao falar ou escrever **renunciamos** a dizer muitas coisas porque a língua não nos permite." "... a efetividade do falar não é só dizer, manifestar, senão que, ao mesmo tempo, é inexoravelmente renunciar a dizer, calar, silenciar." Completa seu pensamento com estas belas afirmações: "Um ser que não fora capaz de renunciar a dizer muitas coisas seria incapaz de falar. E cada língua é uma equação diferente entre manifestações e silêncios. Cada povo cala umas coisas para poder dizer outras. Porque **tudo** seria indizível. Daí a enorme dificuldade da tradução: nela se trata de dizer em uma língua precisamente o que este idioma tende a silenciar. E arremata com um pensamento de Goethe: "Só entre todos os homens é vivido por completo o humano."

Critica Ortega a estrutura da frase indo-européia que está, como se sabe, na raiz das nossas línguas — quanto aquela "transcreve uma interpretação da realidade para a qual o que acontece no mundo é sempre uma ação de um agente sexuado." Esclarece dizendo que "o mundo tal e como ele se nos oferece não está composto de "coisas" radicalmente separadas e francamente distintas. Em rigor, tudo é diferente de tudo, porém, também se parece um pouco a tudo." Cita Goethe: "... as coisas são diferenças que nós criamos."

Como justificar — perguntamos nós — que um livro é masculino, a casa é feminina, o mar é masculino em português e feminino em francês e assim por diante?

Diz Ortega: "O indo-europeu acreditava que a mais importante diferença entre as coisas era o sexo e deu a todo objeto, um pouco indecentemente, uma qualificação sexual." Enquanto nós só temos os gêneros masculino, feminino e neutro — os bantos — lembra Ortega — apresentam vinte e quatro signos classificatórios. Em Eise — acrescenta — há trinta e três palavras para expressar as formas do andar humano. E em árabe existem cinco mil setecentos e catorze nomes para o camelo. "Tudo porque as línguas procedem de quadros mentais distintos, de sistemas intelectuais díspares, de filosofias divergentes." Conclui Ortega: "Esta a questão que desejava sugerir, e este o meu pensamento. Nossas línguas são instrumentos anacrônicos. Ao falar somos humildes reféns do passado."

Numa conferência que pronunciou em La Plata, Argentina, em 1939, a que intitulou "Meditación del Pueblo Joven", Ortega se refere ao que considerava "estranho porém inevitável paradoxo: que o falar, o autêntico falar se compõe principalmente de silêncios."

Para ele, a próxima grande liberação do homem, a mais funda, talvez, a decisiva será a rebelião contra a linguagem, que escraviza a raiz mesma do ser humano, que é seu pensar, seu pensar desde sempre aferilhado ao cárcere inexorável do idioma."

Entre as considerações sobre a linguagem, destaca a que considerava a mais grave, quando diz: “não existiria a linguagem, não poderíamos dizer nada se pretendessemos em cada instante dizer tudo o que temos que dizer nesse instante.” Acrescenta: “Para dizer algo, nada menos que algo, temos que renunciar a dizer tudo o demais. Dá exemplo que considera “extremo e caricaturesco”: a pessoa que entra num bar e grita ao garçon:

– “Blanca” – e eis aqui que o garçon entende essa palavra mágica.

Entende muitas coisas que o cliente não disse: entende que seu organismo necessita uma certa bebida alcoólica da espécie chamada “cerveja”, que tem duas variedades, a **branca** e a **negra**, das quais solicita a primeira. Nada disso foi dito – acrescenta Ortega. Só souu a palavra “blanca”, que significa, isolada e por si, inumeráveis outras coisas: um signo musical, uma rainha de França, uma moeda de prata, etc. etc. Todavia, todas aquelas outras coisas que a mesma palavra “blanca” significa foram silenciadas, porque se deu por suposto, por entendido, que se referia à palavra “blanca” cerveja.

Porém, pergunta ele – que é o suposto? Quem e como se supõe o que não se disse, o que não se põe (no suposto)? Acrescenta: “Se esse mesma pessoa gritasse “blanca” numa igreja – é evidente que ninguém a entenderia. Seria considerado louco. Ressaltando, assim, a escandalosa vacilação da linguagem, adianta: “A diferença está, pois, no lugar e ocasião em que se diz, o suposto supõe a situação. A situação se encarrega de dizer o que nossa fala silencia. Porém, a situação não é a linguagem, a situação é a realidade mesma da vida, é a circunstância que varia com o instante e com o lugar. E, no entanto, é ela quem põe tudo o que se supõe, quem diz sem falar tudo o que nosso dizer cala. Graças a ela, graças a que a circunstância nos é conhecida, a linguagem deixa de ser equívoco.” Exclamã: “Senhores, sejamos justos: abaixo a linguagem e viva a circunstância! Posto que esta é mais eloqüente que aquela, sem pretendê-lo, sem vocabulário, sem gramática, simplesmente **sendo**, estando aí.” Porém, notem, que, em toda circunstância na qual e desde a qual falamos, há sempre dois elementos principalíssimos: um que fala e outro ou outros que escutam. Falar é dizer alguém algo a outro alguém. Se na compreensão do que dizemos é a circunstância quem põe a maior parte e não a língua, é evidente que cada palavra muda de significado constantemente, segundo seja quem diz e segundo seja quem ouve. Lembra, por fim, a fórmula: “Se dois dizem o mesmo, não é o mesmo.” Porque tudo depende da circunstância do que fala e do que ouve. Daí também – dizemos nós – a precariedade da fala e do entendimento em termos internacionais.

No livro “O HOMEM E A GENTE”, expõe suas idéias sobre uma nova lingüística, a que chama “Teoria do Dizer.” Ele parte da pre-

missa de que o dizer, o expressar-se, o manifestar-se é estágio mais profundo do que a fala, do que a língua. É anterior a essa língua que está sendo falada aí na rua, que nos foi imposta pelo condicionamento social. Esse idioma que está aí e tantos outros foram criados pelos homens primitivos e seus descendentes, segundo suas necessidades de comunicação. Mas esses modos da língua não nos satisfazem, “não bastam para dizer o que se tem de dizer.” Como expressar o que se tem de silenciar numa conversação? Ortega dizia que “o inglês cala inumeráveis coisas que os espanhóis costumam dizer. E vice-versa.”

A lingüística estuda a língua tal e qual como já está feita. Mas, se a língua nunca está feita: mas, fazendo-se sempre, como tudo que é humano?

Lembra que “a fala não consiste só em palavras, em sonoridades, em fonemas. A produção de sons articulados é só um lado do falar. O outro lado é a gesticulação total do corpo humano enquanto se expressa, incluindo aí: movimento de mãos, braços, pernas, mas também leves modificações do tom muscular nos olhos, faces, etc. Ortega acrescenta que todos os lingüistas estão dispostos a reconhecer isso oficialmente, mas não o tomam a sério. E frisa: “Falar é gesticular.” Por último, vê Ortega que essa gesticulação peculiar a cada povo” contribui, mais do que se costuma reconhecer, para distância e hostilidade entre uns e outros homens.”

MISSÃO DA UNIVERSIDADE

A Federação Universitária Escolar de Madrid pediu a Ortega y Gasset, em 1930, uma palestra sobre reforma universitária. Atendeu à solicitação e ampliou, posteriormente, sua fala num ensaio intitulado “Misión de la Universidad”, embora declarando tratar-se apenas de uma antecipação sobre futuro curso em torno da idéia da Universidade.

Diz-nos: “Uma instituição é uma máquina e toda a sua estrutura e funcionamento hão de ser prefixados pelo serviço que dela se espera. Em outras palavras: a raiz da reforma universitária está em acertar plenamente com sua missão.” Tudo que se fizer nesse sentido — acrescenta — “sem claridade enérgica, decisão e veracidade, visando o problema de sua missão — serão penas de amor perdidas.”

Critica tendências que visam copiar sistemas escolares ou universitários estrangeiros. Traz-nos exemplos do curso médio na Inglaterra e da Universidade alemã. Entende que essas instituições — mesmo que fossem perfeitas — ainda assim seriam intransferíveis. Porque elas são apenas uma porção daqueles países. “Sua realidade íntegra é o país que as criou e mantém.”

Isso nos lembra o que se tem feito no Brasil, copiando-se servilmente o sistema universitário norte-americano. E todos esquecem que aquele sistema é apenas uma parte da realidade global da nação. O que Ortega preconiza é que se busque no estrangeiro "informação, porém, não modelo."

Um problema agudo dos nossos dias. Diz ele: Todos os que recebem aprendizado superior não são todos os que podiam e deviam recebê-lo, são só os filhos de classes acomodadas — para usar a própria palavra espanhola. Acrescenta: "A Universidade significa privilégio dificilmente justificável e sustentável."

Ferindo o tema do acesso dos trabalhadores e seus filhos à Universidade, proclama: "... a tarefa de abrir a Universidade ao operário é em mínima parte questão da própria universidade e é quase totalmente questão do Estado. Só uma grande reforma deste — o Estado — fará efetiva aquela." A extensão universitária para ele — fracassou em todos os seus intentos nessa questão.

*

Em que consiste o ensino superior oferecido pela Universidade? Ele nos responde:

a) o ensino das profissões intelectuais.

b) a pesquisa científica e a preparação de futuros pesquisadores.

Portanto, o ensino superior consiste em preparar profissionais — médicos, advogados, engenheiros, etc, — e pesquisadores. Vê então aí uma incoerência: unir ensino profissional — que é para todos — e a pesquisa — que é para poucosíssimos. A vocação para a ciência — frisa — é "especialíssima e infreqüente."

*

É certo que todo estudante precisa ter "cultura" geral" — termo que ele critica, pois "cultura" não pode ser senão geral. Mostra a confusão de conceitos que se vêm perpetuando, quando afirma: "Não se é culto em física ou em matemática. Isso é ser sábio na matéria."

Afirma que todo homem precisa ter idéias claras e firmes sobre o universo, convicções positivas sobre o que são as coisas e o mundo." Isso é cultura geral, ou como define: "Cultura é o que salva do naufrágio vital, o que permite ao homem viver sem que sua vida seja tragédia sem sentido ou radical aviltamento." Adiante: "Cultura é o sistema vital de idéias em cada tempo." Demonstra que o caráter catastrófico da Europa resulta dos

seus homens da classe média — o francês, o alemão, o inglês, etc, — serem incultos. Eles não têm um sistema vital de idéias sobre o homem e o seu tempo correspondente.

E o que dizer do homem da classe média no Brasil? — perguntamos nós. Daí o quase caos financeiro e econômico em que nos encontramos mergulhados, sem enxergar o fundo do túnel. Incultura é o que é, segundo a interpretação orteguiana.

*

Ortega y Gasset condena o profissionalismo e especialismo do homem europeu, enquanto esse homem “sabe muito de uma coisa e ignora de raiz todas as demais.” Tarefa prioritária da Universidade, para ele, seria socorrer esse homem europeu, “esfarrapado em pedaços”, transmitindo à nova geração o sistema de idéias sobre o mundo e o homem. Por isso entende que o ensino universitário deve integrar estas três funções:

I — Transmissão da cultura.

II — Ensino das profissões.

III — Pesquisa científica e educação de novos homens de ciência.

A universidade — para ele — tem fracassado com a “massa fabulosa de estudos” que pretende ensinar. Isso é irreal — acrescenta — lembrando a sentença de Leonardo da Vinci: “O que não pode o que quer, que queira o que pode.” Posiciona-se desta forma: “Em vez de ensinar o que, segundo um utópico desejo, **deveria** ensinar-se, há que ensinar **só** o que se **pode** ensinar, quer dizer, o que se pode **aprender**.”

*

Outro ponto importante na visão orteguiana está na afirmação de que, “na construção da universidade, há que partir do estudante, não do saber nem do professor. A universidade tem que ser a projeção institucional do estudante, cujas duas dimensões essenciais são: uma, o que ele é: escassez de sua faculdade aquisitiva de saber; outra, o que ele necessita saber para viver.”

Na agitação estudantil em todo o mundo, vê três fatores ponderáveis: “a inquietação política do país, a substância nacional que se estremece; a série de concretos e incríveis abusos que cometem alguns professores; e, o que é mais importante e decisivo, que se centre a Universidade no estudante e não no professor, como o foi em sua hora mais autêntica.” Exorta os estudantes a “eliminar os ingredientes torpes de seus movimentos e acentuarem estes outros em que têm toda a razão.”

Diz mais, contrariando aqueles que querem policiar internamente a universidade com métodos violentos e medievais: "São os estudantes que, previamente organizados para isto, devem dirigir a ordem interior da Universidade, assegurar o decoro dos usos e maneiras, impor a disciplina material e sentir-se responsáveis por ela."

*

Vários outros aspectos são abordados por Ortega y Gasset a respeito da missão da Universidade. Insiste em que "se deve devolver à instituição sua tarefa central de ilustração do homem, de ensinar-lhe a plena cultura do tempo, de descobrir-lhe com clareza e precisão o gigantesco mundo presente, onde tem que encaixar sua vida para ser autêntica." Por esse motivo faria de uma Faculdade de Cultura o núcleo da Universidade e de todo o ensino superior. Essa tendência já foi preconizada e implantada pela universidade brasileira, quando elegeu, no passado, as Faculdades de Filosofias como o núcleo da instituição. Com as reformas universitárias subseqüentes, criação de centros congregando departamento com disciplinas afins, as Faculdades de Filosofia perderam seu papel preponderante inicial e até suas denominações. O que a nós, também, nos parece erro inqualificável.

*

Duas das maiores figuras intelectuais do nordeste e do Brasil, Luís da Câmara Cascudo e Gilberto Freyre — prestaram depoimento especialmente para esta palestra. Indagamos a Cascudo se poderíamos considerá-lo discípulo de Ortega y Gasset. Resposta do Mestre, no primeiro momento:

— Veríssimo, ninguém é discípulo de ninguém.

Depois, meditando mais, respondeu:

— Eu sou, talvez, discípulo de Goethe.

A Gilberto Freyre — antes de sessão da Academia Norte-Rio-Grandense de Letras, na qual foi homenageado pela passagem dos 709 anos de atividades jornalísticas, fizemos a mesma pergunta. Ele nos disse:

— Tenho o maior respeito por Ortega y Gasset. Foi ele quem recomendou a tradução de "Casa-Grande & Senzala" na Argentina. Mas, eu diria que sou mais discípulo de Unamuno.

As duas indagações visavam sondar até onde iria a admiração dos dois notáveis escritores em relação à figura extraordinária, que apreciamos neste ensaio. Verificamos agora, com satisfação, que ambos se

confessaram admiradores convictos do filósofo e humanista espanhol, externando seu entusiasmo pela sua obra monumental, — embora sem se considerarem seus discípulos diretos.

*

Com estas considerações, estamos concluindo nossa fala sobre o universo maravilhoso do pensamento atualíssimo do Mestre José Ortega y Gasset, cujo centenário de nascimento transcorreu em 1983.

Teríamos dito algo aproveitável? Teríamos transmitido talvez idéia pálida do microcosmo desse pensador extraordinariamente lúcido e fecundo?

Ocorre-nos o perigo daquela deficiência que ele próprio relembrava: se praticamente tudo ou quase tudo que aí colocamos foi na base da tradução — teríamos sido fiéis às palavras de Ortega y Gasset? E ao seu pensamento? — que as palavras nem sempre ou nunca expressam convenientemente?

Em verdade, lendo e relendo esta palestra, para sentirmos até onde conseguimos alcançar a extensão imensa do pensamento de Ortega y Gasset, lembramo-nos de fato impressionante que o próprio filósofo e ensaísta registra no livro "MEDITACIONES DEL QUIJOTE", pág. 93:

"Conta Parrey que em sua viagem polar avançou um dia inteiro em direção Norte, fazendo galopar valentemente os cães de seu trenó. À noite verificou as observações para determinar a altura a que se achava e, com grande surpresa, notou que se encontrava muito mais ao sul que de manhã. Durante todo o dia havia-se afanado até o Norte, correndo sobre um imenso bloco de gelo que uma corrente oceânica arrastava até o Sul."

Será que nós, também — apesar da nossa melhor intenção — ao iniciarmos esta viagem para alcançar a direção Norte da obra orteguiana não estaríamos igualmente sentados num bloco de gelo da nossa deficiência, tendo sido arrastados até o Sul?

Apesar de tudo, terminamos com uma boa frase de Ortega y Gasset, que de certa forma nos consola e compensa do modesto trabalho realizado: "Para quem o pequeno não é nada, não é grande o grande."

A PSICOLOGIA COM BASE FENOMENOLÓGICA

Carlos A. V. França

Faculdade de Educação-UNICAMP

1. PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS

Logo no início de sua obra, "Introdução à Fenomenologia Existencial", Luijpen¹ reporta-se ao fato de que em vinte cinco séculos de Filosofia, o que se obteve do filosofar foram inúmeros sistemas contraditórios, "não há sequer um reduzido número de proposições sobre as quais os filósofos estejam de acordo".

Exageradas ou não as afirmações de Luijpen, a verdade é que a dinâmica do pensamento humano não permite sequer vislumbrar um fim último na busca do conhecimento. É impossível imaginar um ponto final para qualquer ramo do conhecimento humano. É nesta busca interminável que os pensadores vão propondo as idéias que se complementam, se contradizem, se antagonizam com veemência.

Neste evoluir do pensamento filosófico, a Epistemologia preocupou-se sobremaneira com a relação entre o sujeito e o objeto, e o enigma do conhecimento veio sendo proposto na difícil questão de como o conhecedor conhece o cognoscível. As correntes ou doutrinas filosóficas foram se pospondo, ou se contrapondo, em relação aos elementos objetivos e subjetivos do conhecimento, ou em que medida as qualidades atribuídas ao objeto pertencem realmente ao objeto ou à mente que o percebe.

Esses questionamentos filosóficos tornaram-se preocupação também do mais recente desmembramento da Filosofia. A Psicologia assumiu em detalhes as questões epistemológicas e tem gasto com elas grande parte de suas repetidas e apuradas observações e experimentações. Os estudos piagetianos tem sido na atualidade um bom exemplo das elaborações epistemológicas ao nível da gênese do pensamento infantil.

No âmbito da Filosofia, a relação entre sujeito e objeto tem sido estudada de tal modo a se privilegiar alternadamente um ou outro pólo.

Quando se privilegiou o sujeito como o conhecedor da realidade, sendo o mundo externo um reflexo ou uma representação da consciência ou da idéia que o percebe, a atividade cognitiva para se conhe-

cer dava-se pelo subjetivismo. Nesta linha de pensamento, Foulquié², lembrando o embaraço no qual o dualismo cartesiano pusera os filósofos, assim se expressa:

“Se a alma é essencialmente distinta do corpo e dos órgãos que nos colocam em relação com o mundo exterior, como adquirir certeza deste? Não há dúvidas que temos desse mundo representações muito nítidas... representações, porém, inteiramente subjetivas, e cuja correspondência com um objeto exterior à consciência, nos é impossível verificar, pois, encerrados em nós mesmos, não podemos atingir nenhuma realidade objetiva.”

Diferentemente, quando se privilegiou o outro pólo da relação — o objeto — este foi tido como fonte original do conhecimento, com existência independente do sujeito que percebe. O conhecimento adquirido, ou por adquirir, é de forma direta e imediata das feições e ocorrências da realidade objetiva que se propõe a conhecer. Neste caso, o sujeito cognoscente atua pelas vias do objetivismo e Prado³, ao referir-se a esta linha de reflexão, coloca-a nos seguintes termos:

“Cada coisa, entidade, qualidade, ação... que compõe o Universo e que os sentidos percebem, terá sua “idéia” e expressão verbal própria a registrá-la no pensamento. Reduz-se assim ao mínimo, se não se elimina de todo, o papel ativo do pensamento na elaboração do Conhecimento e formação dos conceitos ou “idéias” que se tornam... em simples reflexo mental mais ou menos passivo da Realidade exterior.

Não existe a intenção de aprofundar a controvérsia acima, a nível de doutrinas idealistas e materialistas, uma vez que o propósito de ter apresentado o dualismo subjetivo-objetivo era considerar que, dependendo do pressuposto epistemológico assumido, haverá uma prática correspondente para a busca do conhecimento. Adotar uma ou outra posição implica em se adotar procedimentos próprios da especulação abstrata — no que se refere ao subjetivismo — ou próprios da ação que caracteriza as operações que intervêm diretamente na realidade exterior — no que tange ao objetivismo. Além disso, as doutrinas filosóficas que se polarizaram no sujeito ou no objeto determinaram, ou determinam ainda, a direção e o modo de ação em diferentes áreas das atividades humanas, quer seja na Religião, na Educação, na Ciência e conseqüentemente na própria Psicologia. Não que se possa estabelecer uma dicotomia absoluta entre racionalismo, iluminismo, idealismo de um lado e positivismo, empirismo, experimentalismo do outro, pois estes movimentos possuem pontos que se tangenciam, que se interpenetram, entretanto, não existiu um argumento apodíctico que pusesse fim à controvérsia entre ambas posições.

A corrente fenomenológica se posicionou diferentemente. Não privilegiou o sujeito e nem o objeto, mas a relação entre ambos. Para a

Fenomenologia não se tem em conta o dualismo sujeito-objeto, ou melhor, consciência-mundo. Um é determinante do outro, pois não pode haver a consciência desvinculada de um mundo para ser percebido, nem é possível haver o mundo sem que haja uma consciência para percebê-lo. Em outras palavras, não há homem sem mundo, tanto quanto não há mundo sem homem. A relação é de mútua dependência. Relação esta que se estabelece pela **intencionalidade**.

Na obra já citada de Foulquié⁴, intencionalidade é termo que provém de Franz Brentano, que se utilizou do conceito de intenção dos escolásticos ("intenção" indicava uma direção do espírito para o objeto). Para Brentano, a consciência é intencional, isto é, ao invés de dirigir-se para si mesma, tende sempre para alguma coisa. Esta idéia de direcionalidade da consciência, retomada por Husserl, foi amplamente aproveitada pelos fenomenólogos, para os quais é axiomática a frase: — "a consciência é sempre consciência de alguma coisa."

A partir desta colocação, a consciência que o ser tem é sempre consciência de alguma coisa, afirma-se que ela é primordialmente uma abertura para o mundo, havendo um agir da consciência direcionada para a apreensão do objeto. Por sua vez, um objeto só pode ser apreendido em sua relação com a consciência do sujeito que o percebe. Desta forma, há uma existência intencional do objeto na consciência, ou seja, um ato de ligação entre o sujeito e o objeto. O ato sempre implica num objeto.

A intencionalidade da consciência, considerada em termos de atos, faz com que o ato consciente ponha o sujeito diante do objeto e dele tome consciência devido à referência que o ato mantém com o objeto. A apreensão do objeto é um constitutivo da "objetividade" e o ato psíquico que o identifica é caracterizado por uma "objetividade" imanente. Por objetividade aqui não se entende o termo com conotações do objetivismo, para o qual é possível a apreensão "objetiva", no sentido de que o apreendido pode ser esgotado, dito de uma vez por todas, sem resto. É entendido, isto sim, por objetividade, o fenômeno segundo o qual o objeto faz parte da "essência" da consciência. Coloca-se o termo "essência" entre aspas para, mais uma vez, fugir ao essencialismo metafísico. Por essência aqui se entende que a consciência só é consciência por existir algo que não é ela (o objeto) mas sem o qual ela não seria o que é. Neste caso, "objetividade" e existência são sinônimos, superando-se a dicotomia sujeito-objeto.

No âmbito da Psicologia, essas mudanças de pressupostos filosóficos têm ocasionado mudanças nos métodos de abordagem dos seus objetos de estudo. Na Psicologia clássica, o método introspectivo era o recurso para se estudar os conteúdos subjetivos da consciência. Contra-pondo-se a esta Psicologia da introspecção, **Willhelm Wundt**, na Universidade de Leipzig, procurou dar melhor sistematização e objetividade aos

estudos psicológicos da sensação e da percepção, com base na então, mais formalizada, ciência da Fisiologia, a qual emprestaria a respeitabilidade científica pretendida para a Psicologia.

Segundo Marx e Hillix⁵, Wundt, substituindo a introspecção de gabinete pela introspecção de laboratório, intenciona tirar da Psicologia sua especulação metafísica e dar-lhe o enfoque experimental desenvolvido com sucesso no seio de outras ciências naturais (Física, Biologia, Química). Desde então, a Psicologia foi ganhando seu caráter experimental e, na América, através de Cattell, Watson, Skinner (para citar alguns dos mais proeminentes) afirmou-se na cientificidade pretendida, tendo como objeto de estudo o comportamento do organismo, externo, mensurável, quantificável.

Husserl⁶, em sua obra "A Filosofia como Ciência do Rigor", criticou o Naturalismo que permeou tanto a Filosofia quanto a Psicologia, apontando para uma "naturalização da consciência" por se pretender equiparar ou nivelar os fatos psíquicos aos fatos naturais, explicáveis pelas categorias das ciências da natureza física. Com base nas proposições da fenomenologia de Husserl e daqueles que o sucederam (Heidegger, Merleau-Ponty etc.), é que a Psicologia, enxertada pela perspectiva fenomenológica, tenta configurar-se como ciência humana e não como ciência natural.

Não se retomará aqui a controvérsia sobre a questão de ser a Psicologia científico-natural ou científico-humana. Esta questão está muito bem dimensionada no 1º capítulo da obra de Giorgi⁷, "A Psicologia como Ciência Humana: uma abordagem de base fenomenológica". Portanto, retomá-la aqui, seria dispendiar esforços em relação a uma polémica já muito bem exposta por Giorgi, mormente ao nível do desenvolvimento histórico da Psicologia.

Não se considerando a-histórico, ou ingênuo em relação à Psicologia, o referido autor não deixa dúvidas quando a sua posição, em favor de uma psicologia concebida como ciência humana, quando afirma, à página 166 da obra acima citada, que toda sua argumentação tem sido no sentido de que:

"... a Psicologia não deveria ter imitado ou adaptado a práxis das Ciências Naturais. Ao invés disso, as Ciências Humanas, como grupo, e a Psicologia concebida como uma ciência humana em particular, deveriam ter buscado os fenômenos do mundo-vivido de maneira mais direta e formulado suas questões, problemas, métodos e procedimentos independente do que as Ciências Naturais estivessem fazendo. Apenas após as Ciências Humanas terem feito isso, e terem aplicado e testado os seus próprios conceitos e métodos, pode-se aproximar e verificar em que medida as Ciências Naturais têm métodos conceitos e respostas em comum.

No presente trabalho, há o interesse específico de propor a atitude fenomenológica para a abordagem de fenômenos psicológicos, sem que isto se constitua num empenho para convencer alguém de que a Psicologia deva tornar-se necessariamente fenomenológica. Além do que, para o autor deste trabalho, a investigação psicológica levada a efeito numa determinada linha, é muito mais uma questão de crença. Acredita-se com mais convicção, ainda que implicitamente, no pressuposto epistemológico que está subjacente ao método que se adotou para pesquisar. É idiossincrática a preferência por uma determinada linha de pesquisa, pelo simples fato de não existirem argumentos definitivos e irrefutáveis em relação às linhas existentes. Naturalmente que tal idiossincrasia não consegue furtar-se à influência do "zeitgeist", de fatores históricos, culturais etc.

Historicamente é compreensível que as Ciências Naturais, por serem anteriores às Ciências Humanas, e tendo obtido sucesso com o método experimental, influenciassem sobremaneira a Psicologia desde o último quartel do século passado. No entanto, o experimentalismo que predominou na Psicologia foi sendo contestado na medida em que restringia o estudo dos fenômenos psicológicos e as possibilidades de pesquisa fora do âmbito da experimentação controlada.

Além deste argumento contrário a uma maneira predominante de se fazer psicologia, pesam ainda outros argumentos no sentido de que, ao adotar o "método científico" próprio das Ciências Naturais, a Psicologia aborda os eventos com as características científico-naturais, quais sejam, empirista, reducionista, quantitativa, determinista, precisa, preditiva etc. Acusam-na ainda de que, adotando um método a priori, a metodologia utilizada direciona a pesquisa e limita o conteúdo a ser estudado. Pesa também a acusação de ter multifacetado o seu objeto de estudo em inteligência, percepção, memória, aprendizagem, emoção etc.

Toda essa argumentação, realmente, não deixa de ser questionamentos a um paradigma predominante, todavia, reflete também a prodigiosa dinâmica do pensamento humano, procurando desvendar a multiplicidade e complexidade do ser do homem do mundo.

Através dessa maneira de ver a Psicologia, é possível perceber, sem dogmatismos, que cada escola, corrente ou sistema psicológico, num dado momento, privilegiou um ou outro aspecto de estudo. Assim, a escola da Gestalt deu ênfase ao estudo da percepção; a escola psicanalítica ao inconsciente; o behaviorismo ao comportamento externo observável; a corrente humanista à auto-realização. Até mesmo o movimento existencialista influenciou a Psicologia e enfatizou a adoção de uma perspectiva essencialmente idiográfica, em contraposição às tendências nomotéticas de outras orientações.

Todavia, é importante a tentativa de deixar bem claro, tanto quanto for possível, qual a orientação que se adotou para pesquisar, quais

os fundamentos subjacentes à investigação utilizada. E a partir daí, deixar para as pessoas a preferência em continuar fazendo ou mudar sua forma de fazer ciência, evitando cair em antagonismos ou radicalismos que são desgastantes, senão prejudiciais, para uma concepção mais ampla de busca científica.

No caso do pesquisador acreditar e optar pelo pressuposto epistemológico objetivista, implica em adotar o "método científico" característico das Ciências Naturais, no qual o fato científico é aquilo que tem causalidade e possibilidade de repetitividade, controle e previsão. Algum evento que possa acontecer apenas uma única vez é considerado um incidente, mas se possui uma causalidade, se para ele é possível estabelecer uma relação de causa e efeito, então o evento será um fato para a ciência. Neste caso, existe a possibilidade de repeti-lo, e se é possível fazê-lo repetir-se, será possível controlar sua ocorrência dentro de determinadas condições, conseqüentemente, no âmbito das condições dadas, será possível prevê-lo.

Para tornar exequível tal método, configurado pela causalidade-repetitividade-controle-previsão, faz-se necessária uma metodologia adequada que, a **grosso modo**, implicaria num referencial teórico, na construção de hipóteses de trabalho, na elaboração e discriminação de variáveis independentes e dependentes, controle de condições, obtenção dos dados, análise e interpretação estatística, generalização dos resultados.

Quando o pesquisador não acreditar, ou não preferir o paradigma da psicologia científico-natural, fundamentado no pressuposto epistemológico que privilegia o objeto, é viável levar em conta alguns fatores importantes para uma pesquisa nos moldes de um paradigma mais adequado à psicologia científico-humana. Neste sentido, reportando-se a Amedeo Giorgi, Brito⁸ apresenta, em seu trabalho de tese, um quadro em que são sugeridas algumas correções fenomenológicas a nível de alguns fatores tais como: — qualidade ao invés de quantidade; significado ao invés de mensuração; respostas intencionais ao invés de reações determinadas; observador participante ao invés de observador independente e assim por diante.

Neste caso, se for preferido o pressuposto epistemológico preconizado pela Fenomenologia, que não privilegia um ou outro pólo, mas a relação sujeito-objeto (homem-mundo), então é necessário adotar o método fenomenológico configurado pela redução fenomenológica-descrição-interpretação. Será outra, portanto, a metodologia a ser usada e com a possibilidade de estudar fenômenos diferenciados de fatos externos e controláveis. Com isto a Fenomenologia viabiliza uma nova atitude ou postura para abordar fenômenos psicológicos, conforme exposto em Martins e Bicudo⁹:

"A fenomenologia procura abordar o fenômeno, aquilo que se manifesta por si mesmo, de modo que não o parcializa ou o

explica a partir de conceitos prévios, de crenças ou de afirmações sobre o mesmo, enfim de um referencial teórico. Mas ela tem intenção de abordá-lo diretamente, interrogando-o, tentando descrevê-lo e procurando captar sua essência. Ela se apresenta como uma postura mantida por aquele que indaga. O inquiridor fenomenológico dirige-se para o fenômeno da experiência, para o dado, e procurar “ver” esse fenômeno de forma que ele se mostra na própria experiência... Daí a própria nomenclatura – fenomenologia – significando o discurso sobre aquilo que se mostra como é (phenomenon + logus).”

2. CARACTERÍSTICAS DO MÉTODO FENOMENOLÓGICO

Na sua primeira fase, a Fenomenologia do seu fundador, Edmund Husserl, esteve mais atenta aos problemas do conhecimento, na tentativa de encontrar um método e um ponto de partida para a Filosofia. Buscava um princípio de todos os princípios e propunha a Filosofia como “ciência do rigor”.

Na segunda fase da Fenomenologia de Husserl, ele próprio antecipou para aqueles que o sucederam, uma fenomenologia existencial, que nos dizeres de Resende¹⁰ seria a “proposta de volta às próprias coisas entendida não mais em sentido transcendental, abstração feita da própria existência, mas precisamente como retorno ao mundo da experiência...”

O ser humano pode agir como observador de si mesmo, assim sendo, é capaz de estar atento às suas atividades, ao seu próprio experimentar. A experiência será então o resultado de uma participação efetiva numa situação determinada, dentro de um contexto real de vida, localizada no mundo. Por intermédio da intencionalidade, a experiência vincula o homem ao mundo, é a ponte de comunicação entre eles, a maneira pela qual cada um deles tem uma presença para o outro. É, em outras palavras, a vinculação da consciência à existência. Todavia, a existência, a manifestação do Ser-no-mundo, não se mostra de maneira unívoca, pois o homem, manifestando-se através de símbolos, é um atribuidor de significados que tornam polissêmica a expressão do seu existir, gerando com isto a necessidade da interpretação.

A Fenomenologia reconhece, então, que a maneira de se conhecer a experiência não pode ser a mesma pela qual se conhece a realidade física ou biológica. Faz-se necessário um método próprio que focalize a experiência vivida e sua significação, não sendo possível explicá-la por uma relação de causa e efeito, reduzindo-se a leis, princípios ou conceitos, mas somente descrevê-la na sua singularidade, tal como ela se

apresenta na consciência do sujeito que a expressa através do discurso falado, escrito, gestural etc.

Conquanto a explicação seja tida como um objetivo da ciência para clarificar as condições de ocorrência de um evento, no entender de Keen¹¹ "a explicação é um tipo especial de descrição, que descreve eventos em termos de uma seqüência causa-efeito", mas entende também que outras formas de descrever sejam importantes para dizer o que algum fenômeno significa para o homem que o interroga. Daí então, segundo o mesmo autor, o resultado deste último tipo de descrição não será "um esquema das condições necessárias e suficientes no sentido causal, e sim uma interpretação". E finaliza seu pensamento afirmando que é possível e até desejável, "querer compreender acontecimentos por razões diferentes daquela relativa ao controle sobre os mesmos".

Uma psicologia que adote a atitude fenomenológica para suas investigações, passará a ter uma definição mais abrangente que deverá ser "o estudo das relações do homem com ou no mundo" (Brito¹²). Por esta razão, não se restringindo somente ao estudo de comportamentos observáveis e controláveis, poderá examinar as experiências vividas e as significações atribuídas pelo experienciador. Para tanto pode adotar o método fenomenológico caracterizado pela redução-descrição-interpretação, que possibilita abordar os fenômenos psicológicos de forma peculiar, conforme explanado a seguir.

REDUÇÃO — não se entenda por este termo a redução naturalista, isto é, o reduzir ou restringir os eventos a leis e princípios gerais. Redução no sentido fenomenológico é um modo peculiar de prestar atenção, de ir ao fenômeno, ou, como se expressa Keen,¹³:

"A redução fenomenológica é uma abertura consciente e ativa de nós mesmos ao fenômeno **enquanto fenômeno**... Não queremos ver o acontecimento como um exemplo desta ou daquela teoria que possuímos, queremos vê-lo como um fenômeno por si mesmo, com sua própria significação e estrutura... A redução fenomenológica... é um procedimento planejado para nos fazer retornar à experiência vivida conforme ela é experienciada; é uma postura a partir da qual apreendemos a experiência vivida conforme ela é vivenciada."

Esta postura preconizada pela redução tem muito a ver com o lema fenomenológico de "volta às próprias coisas", e significa para a psicologia fenomenológica ir ao mundo do cotidiano onde as pessoas estão vivenciando vários fenômenos importantes em situações reais. Neste aspecto, refere-se a deixar de lado, ou em outras palavras, colocar entre parênteses, os discursos, as opiniões, juízos ou preconceitos referentes a um fenômeno, para interrogá-lo na medida em que ele se doe à consciência e possa mostrar-se tal como é.

Não que esta atitude torne o pesquisador uma "folha em branco" diante do fenômeno que interroga, ou que elimine por completo seus pressupostos ou julgamentos; apenas o torna atento para eles, constitui-se numa suspensão provisória do juízo para posterior recuperação numa perspectiva fenomenológica. A direcionalidade da sua consciência é concentrada na coisa mesma, ou seja, para o fenomenal que se apresenta à experiência como fenômeno. Fenômeno então tem o sentido daquilo que se mostra à experiência.

Na trajetória fenomenológica de ida ao fenômeno, sucedendo-se à redução, um segundo momento se faz necessário para tornar mais apurado o ver atentivamente característico do primeiro momento.

DESCRIÇÃO — a atitude descritiva coloca o inquiridor fenomenológico mais próximo do fenômeno na tentativa de torná-lo presente, sua finalidade é fazer com que o fenômeno se mostre o mais plenamente possível. Descrever, consistirá então, no esforço de enumerar aqueles aspectos que são imprescindíveis para se ficar conhecendo que fenômeno é este que se está investigando.

Permeia ainda na descrição, aquela postura do momento anterior atenta para eliminação do estritamente subjetivo, exclusão do teórico a priori e suspensão da tradição e da autoridade. Esse estar atento para a descrição do fenômeno é considerado por Martins e Bicudo¹⁴ como que exigindo "um cuidado especial, pois é preciso que se procure identificar o fenômeno que está sendo descrito sem que se imponha algo sobre ele."

Mais do que um elenco de técnicas, de estratégias, ou mesmo de receitas previamente estabelecidas, o método fenomenológico pode ser entendido como uma postura que é uma decorrência da percepção que a Fenomenologia tem do fenômeno, qualquer que seja ele. Ora, ocorre que a Fenomenologia reconhece a inesgotabilidade dos sentidos do fenômeno, daí ela preconizar um certo perspectivismo, isto é, o fenômeno se dá a conhecer cada vez mais na medida em que mudarmos a perspectiva, o que nos fornecerá novos aprofundamentos. É aí exatamente que se encontra toda a fundamentação da interdisciplinariedade. Conseqüentemente, fechar o fenômeno numa definição é estiolar a riqueza dos múltiplos sentidos nele contidos. Por aí entende-se perfeitamente a posição anti-dogmática da Fenomenologia, qualquer que seja o teor desse dogmatismo: científico, religioso, filosófico. Isso, entretanto, não vem em nada aliviar o peso de uma criteriologia séria, segundo a qual se deve saber quais as perspectivas mais convenientes, mais relevantes na abordagem do fenômeno.

Na realidade, com a descrição pretende-se clarificar a experiência vivida, tentando tornar explícita a sua estrutura. A estrutura está implícita na experiência, conforme aponta Keen¹⁵, e neste sentido, propõe que um modo de clarificar a experiência é questionar a respeito do

que os acontecimentos significam para o experienciador, de tal forma que:

“Ao responder a essa questão, descobrimos que a experiência consciente tem uma certa estrutura. Na verdade, poderíamos dizer que a “estruturação” da experiência é a sua própria significação... já que a significação é estrutura, devemos dizer que a significação está mais ou menos implícita na experiência.”

É possível considerar essa “estruturação” da experiência como uma multiplicidade de aspectos estruturais unificados por uma ordem que estabelece a correspondência do ato intencional à situação existencial. Assim sendo, o ser humano, com sua consciência dirigida para o mundo (intencionalidade), agindo numa situação real de vida, impregna suas vivências de uma significação peculiar e que passa a integrar implicitamente a experiência vivida.

Na relação intencional do homem com o mundo, ou em outras palavras, da consciência com a existência, é que os significados pessoais vão sendo atribuídos e se incorporando ao próprio experienciar. Cabe, então, uma análise descritiva que procure tornar explícitos os significados implícitos na experiência vivida, de tal forma que o fenômeno se torne presente e possa ser interpretado.

INTERPRETAÇÃO — a fase interpretativa do método fenomenológico completa a trajetória da pesquisa do fenômeno que se está investigando. E parece que a necessidade de sua presença impõe-se pela própria natureza da percepção que inquiridor fenomenológico tem do real. Essa decorrência tem suas raízes epistemológicas na própria intencionalidade. Se considerar-se que a verdade só pode ser apreendida na mútua dependência, ou mútua pertença, que existe entre a consciência e o mundo, ela, a verdade, não estará só no sujeito como não só no objeto, mas em ambos. Quer parecer então que a interpretação é o caminho, laborioso sem dúvida, porém o mais seguro para que a verdade se desvele.

É digno de nota o fato de ser relativamente recente a preocupação de enxertar a interpretação no discurso filosófico, tendo ficado durante longo período adstrita às preocupações dos exegetas quando da interpretação que fizeram dos textos sagrados.

Pode-se afirmar inicialmente que há interpretação onde há símbolo. E a este dá-se uma noção bastante restrita, tendo em vista o propósito específico desta tese. No entender de Ricoeur¹⁶ o símbolo seria:

“... toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário e literal, designa, por acréscimo, outro sentido indireto, secundário e figurado, que só pode ser apreendido pelo primeiro.”

E ainda segundo Ricoeur¹⁷, a interpretação seria:

“... o trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal.”

Nota-se de imediato que a referência aí parece destinar-se explicitamente aos textos, à escrita. De fato, quando se lê um texto qualquer, há obviamente um sentido direto, primário, literal daquilo que está escrito no papel. Está ali abertamente ao leitor. Mas é por detrás dessa trivialidade que se esconde o aspecto fascinante dos textos densos de sentido. É por vezes nas entrelinhas — no indireto, secundário e figurado — que o texto vai mostrar toda a força de seu sentido, tornando-se indicativo e mostrando muito mais o seu autor do que o faria o sentido direto, primário e literal. Mas por outro lado, o texto pode ser tão deficientemente escrito ou tão pobre de sentido que muito mais esconde do que revela o seu autor.

Nos textos densos de sentido, o que ocorre é que o objeto da interpretação pode e deve ser deslocado de um texto propriamente dito, para o texto primordial de todos, a palavra primeira, que é a existência humana. Esta reveste-se de todas as características simbólicas que exigem a presença da interpretação. Com a afirmação de que a existência humana reveste-se de todas as características do símbolo, propõe-se que nela há um sentido direto, primário, literal, através do qual, por acréscimo, descobrimos outros sentidos indiretos, secundários, e figurados, tão ou mais importantes, em termos de compreensão da existência, do que o sentido direto, primário e literal que nela se percebe.

Na realidade, aquilo que se fala ou se escreve sobre a própria existência é sempre um discurso de segundo grau, de segunda mão, já vem sempre com a nota de obsolescência, de defasagem. O discurso primeiro, ou a palavra primeira que “pronunciamos” é próprio fato de existir, por menos que se esteja atento a isso. Neste sentido, percebe-se o quanto é verdadeiro dizer-se que a interpretação é laboriosa, pois trata-se de buscar o oculto no patente, e este não mostra aquele em sua plenitude. Mesmo assim, é compensador o trabalho de interpretar a existência do outro, pelo fato de antes haver tentado compreendê-la, já que a interpretação, conforme encontrada em Coreth¹⁸ “pressupõe uma compreensão... elaboração explícita do que foi compreendido”.

Os momentos do método fenomenológico, explanados acima, não se constituem em fases estanques, isoladas uma da outra. Configuram, no seu conjunto, muito mais uma atitude, uma postura para a investigação do fenômeno. Por outro lado, devido ao objetivo específico com que se fez a exposição do método, não se atingiu nem de longe a riqueza do pensamento fenomenológico, pretendeu-se apenas

evidenciar alguns fundamentos para uma metodologia adequada à Psicologia com base fenomenológica.

Naturalmente que existem diversas maneiras de tornar exequível esse método no âmbito da investigação em Psicologia, mas não existem "receitas prontas", pois os fenômenos psicológicos não são todos da mesma natureza, portanto, fenômenos diferenciados requerem metodologias diferenciadas para sua abordagem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1) LUIJPEN, W. **Introdução a Fenomenologia Existencial**. Trad. de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: EPU, 1973, p. 15.
- (2) FOULQUIÉ, Paul. **A Psicologia Contemporânea**. Trad. de Haydée Camargo Campos. 4ª ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1977, p. 310.
- (3) PRADO JR, Caio. **O que é Filosofia** São Paulo: Brasiliense, 1981, p. 75.
- (4) FOULQUIÉ, op. cit., p. 314.
- (5) MARX, M. H. e HILLIX, W. A. **Sistema e Teorias em Psicologia**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1976, p. 66.
- (6) HUSSERL, Edmund. **A Filosofia como Ciência do Rigor**. Trad. de Albin Beau. 2ª ed. Coimbra: Atlântica, 1945.
- (7) GIORGI, Amedeo. **A Psicologia como Ciência Humana: Uma Abordagem de Base Fenomenológica**. Trad. de Riva S. Schwartzman. Belo Horizonte: Interlivros, 1978.
- (8) BRITO, Márcia Regina F. de. **Uma Análise Fenomenológica da Avaliação**. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: 1984, p. 20.
- (9) MARTINS, J. e BICUDO, M. A. V. **Estudos sobre Existencialismo, Fenomenologia e Educação**: São Paulo: Moraes, 1983, p. 10.
- (10) REZENDE, Antonio Muniz de. **Educação e Ser-no-mundo um Projeto de Fenomenologia da Educação**. Tese de Livre-docência. Universidade Estadual de Campinas: 1978, p. 8.
- (11) KEEN, Ernest. **Introdução à Psicologia Fenomenológica**. Trad. de Heliana de Barros Conde Rodrigues. Rio de Janeiro: Interamericana, 1979, p. 9.
- (12) BRITO, op. cit., p. 15.
- (13) KEEN, op. cit., p. 31/32.
- (14) MARTINS, J. e BICUDO, op. cit., p. 14.
- (15) KEEN, op. cit., p. 16.
- (16) RICOEUR, Paul. **O Conflito das Interpretações**. Trad. de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1979, p. 15.
- (17) Id. *Ibidem*.
- (18) CORETH, Emerich. **Questões Fundamentais de Hermenêutica**. Trad. de Carlos Lopes de Matos. São Paulo: EPU, 1973, p. 83.

O INTUICIONISMO-EMOCIONAL EM MAX SCHELER

Elza Maria Brito Patrício

Departamento de Filosofia-UFMA

O reconhecimento do caráter intencional – fenomenológico da consciência, proposto por Husserl, foi admitido e empregado por Max Scheler (1874-1928), na sua análise das emoções, ou seja, no Intuicionismo – concepção scheleriana, segundo o qual os valores são objetos de uma intuição que se assemelha ao sentir-intencional.

“A Fenomenologia, pois, está orientada a fatos e não a construções, e, por conseguinte, se baseia na experiência. Com efeito, a atitude fenomenológica não é um método de pensar (indução, dedução), senão, um procedimento de intuição, que capta os fatos antes de toda fixação lógica. Essa intuição não é de uma observação empírica nem uma investigação tal como a faz o científico, senão que no ato vivenciante ou intuinte é dado o vivenciado ou intuído”.¹ Aí Max Scheler encontrou também os princípios de uma análise da vivência do valor, que posteriormente foi desenvolvida na sua filosofia própria dos valores.

A concepção filosófica de Scheler é esboçada entre o espiritual e o emocional: por um lado, ao campo do conhecimento estende-se processos intelectivos e funções cognoscitivas; por outro lado uma série de fenômenos sobretudo emocionais, permitem o conhecimento de valores. Daí surgir a tarefa de uma Fenomenologia dos Sentimentos uma nova fase, portanto, em que Max Scheler faz uma proposta de mudança do próprio conceito de Fenomenologia numa ampliação do projeto originário que não prevê a colocação do dado emocional, exaurindo-se na redução husserliana que se apresenta como um processo de natureza eminentemente racional.

Scheler partiu da observação de que ao longo de todo o crescimento do homem e do mundo, através da História, o desenvolvimento da razão, apenas, jamais comprova absolutamente o aperfeiçoamento do espírito humano.

O enriquecimento constante se dá na diversidade das culturas que podem propiciar um conhecimento mais amplo do mundo das essências através da cooperação dos homens, num todo, em suas atividades espirituais.

Assim sendo, Scheler considera que os dados fenomenológicos são constituídos não somente pelas essências inteligíveis, todavia, de igual modo, se constituem pelas essências alógicas, impenetráveis pela razão, por

valores e suas relações independentes do sujeito, por essências objetivas captadas pela razão como espécie de matéria que os objetos têm por suporte.

Reconhece, ainda, que esses dados não se referem a pura materialidade,— comumente falando — ou seja, não se confundem com as propriedades pertinentes ao ser. Se assim o fôsse, não seria admissível uma experiência fenomenológica pura, um estado de valor objetivo cuja evidência procede do caráter do objeto e afirma uma modalidade do próprio estado-de-coisa.

O caminho que nos dá acesso a esses dados, é precisamente o método da redução fenomenológica que não se restringe a uma instância puramente teórica, como fez Husserl.

Significa dizer Scheler não pôs de lado a existência mesma do mundo e da realidade das coisas.— Simplesmente abstraiu de todos os modos da existência contingente e de todas as condições individuais do ato, sem levar em conta a posição da realidade que na intuição natural ou da ciência vai relacionada à percepção ou representação de uma coisa.

Segundo afirma J. Llambias de Azevedo, “O procedimento de redução é pois, como a operação de pelar uma fruta, de despojá-la da casca e também da polpa, até chegar ao caroço, que viria a ser o equivalente da essência. (...) Consiste, portanto, em reduzir a existência e em deixar livre a essência, e isto tanto com respeito ao objeto como com respeito ao portador do ato”².

O mundo, para Scheler, deve ser desrealizado, deve-se operar uma constante desimbolização desse mundo, a fim de que possa ser captado como essência.

Por outro lado, admite que o ato intencional que apreende o objeto abstrai-se do conjunto psicofísico que constitui a vida de cada homem, em particular: tudo o que cerceia o espírito deve ser suprido, a fim de que a apreensão puramente espiritual possa alcançar sua plena expressão.

A estrutura do mundo e a do espírito, formam uma conexão essencial em todas as suas partes, de modo que a estrutura do mundo não é uma formação do espírito, senão que ambas formam uma correspondência.

“... Scheler fala aqui de “impressão de realidade”: de nenhuma maneira significa que para ele, a realidade concreta, existente, consista só no mero ser correlato do impulso vital; como tampouco a essência não consiste no simples ser correlato da intuição espiritual. Contudo, assim como pertence ao mundo das essências o poder dar-se somente ao ato espiritual (como a cor, por essência, só se dá como tal à função do Ver), de igual maneira, pertence à natureza do “zufälligen Jetzt-Hier-So”, o poder dar-se somente como resistência a um impulso vital”³.

Pode-se afirmar que a existência fenomenológica nos revela uma certa relação entre o espiritual e o vital.

A essência é-nos diretamente presente à consciência, pela imediatidade do objeto e não por intermédio de símbolos, de conceitos intelectivos, de formas abstratas.

“Frente ao mero observar, o enfoque fenomenológico busca a contemplação da essência dada em uma vivência imediata das coisas que se autoentregam ao ato espiritual”⁴.

Diferentemente de Husserl, por conseguinte, o resíduo fenomenológico da redução proposta por Max Scheler — não é absolutamente a consciência pura — é sim “... o mundo das essências e suas correlações essenciais que possuem um modo de ser positivo e independente da realidade empírica, como um ‘em si’ ontológico, cuja significação e princípios sirvam de modelo e guia aos fatos do mundo natural. Scheler incide, pois, em um certo (...) intuicionismo das essências”⁵.

Diremos que ele adota as essências, como fatos fenomenológicos, que embora revestidos do caráter de universalidade, em vez de serem abstratos, são concretos tanto que há alguns filósofos que as denominam de “universais concretos”. Conseqüentemente, esses fatos são considerados puros e o seu conteúdo, são os FENÔMENOS.

Com efeito, segundo ele, fenômeno não é o aparente, não é a aparição, apenas. FENÔMENO é, pois, o a priori, isto é, toda relação essencial que chegue por si mesma a um dado concreto, independente da natureza do sujeito pensante e do objeto.

Esse fenômeno se manifesta precisamente, nesta coincidência do visado com o dado. Desse modo, o a priori se faz conteúdo intuitivo — e não imposição do entendimento sobre um hipotético caos do dado, a experiência, em vez de ser forma imposta rigorosamente à experiência.

Daí podermos falar na importância da experiência fenomenológica, que reside no seguinte: — em que nada é visado que não seja dado e nada é dado fora do visado, naturalmente.

Significa dizer que, se algo é pensado é porque antes, constituiu um dado existencial; ao mesmo tempo que, se podemos nos referir a algo dado, é certo que a sua autonomia na realidade, faz parte do pensado.

Vejamos um exemplo:

“O que é cor, ou espaço, ou vida, não pode obter-se por observação, porém, sim, que tal coisa determinada tem tal cor, ou tal forma geométrica ou que este animal é quadrúpede. A observação de um círculo de objetos somente é possível se já temos intuído a essência desses objetos. Por sua vez, a essência se distingue do mero conceito”⁶.

Reforçando ainda mais:

Se o a priori é algo dado em uma intuição, não devemos equipará-lo com o construído pela razão, simplesmente, tanto é que os conceitos de coisa, real, peso, igualdade, movimento, gravidade, número, tempo, etc., devem ter um dado da intuição, pois o pensar não pode criá-los do NADA.

A fenomenologia do valor e a fenomenologia da vida emocional, não de considerar-se como um domínio de objetos e investigações inteiramente autônomo e independente da lógica.

O a priori scheleriano, é, portanto, "um conteúdo essencial do conhecimento que nos direciona ao conteúdo absoluto do ser e do valor do mundo, posto que já não tem razão para a separação radical entre a coisa em si e o fenômeno"⁷.

O a priori é considerado como conteúdo essencial dado na intuição que é também uma experiência — como já o dissemos — e não uma criação do espírito.

Como o que Scheler tratou, de modo especial foi das essências-valores, vejamos o que nos diz Teófilo Urdañoz:

"Os valores ou essências axiológicas são dados, como as demais essências em uma intuição imediata e evidente. Seu conteúdo do intuitivo se refere, sem dúvida, aos fatos da experiência, porém, são determinações dos objetos obtidos por abstração dos modos de sua existência e que são indefiníveis porque se pressupõe a uma definição ou delimitação conceitual"⁸.

Confirma-se, por certo, que os valores são descobertos pela experiência fenomenológica, que é a priori no sentido de que não se conhecem pela experiência sensível ou observação empírica e se subtraem a todo procedimento de indução.

A experiência fenomenológica dos valores, ainda que concernente a conteúdos intuitivos imediatos, difere essencialmente da intuição das restantes essências eidéticas ou racionais.

Os valores, por conseguinte, não pertencem ao domínio do pensado, nem são captados por uma intuição racional.

O mundo dos valores possui uma objetividade igual a das essências e é, como elas, um a priori material, suscetível de uma apreensão intuitiva.

Os valores representam um mundo especial de essências, que são chamadas qualidades valiosas, constituindo um domínio próprio de objetos com suas particulares relações e conexões.

Tais qualidades axiológicas diferem das demais qualidades, propriedades ou forças das coisas, não pertencentes à esfera do valor. Elas se

distinguem tanto das coisas mesmas como dos bens fundados nelas, os quais são chamados portadores dos valores, sejam pessoas, coisas ou ações.

É, portanto, em um âmbito onde só o espírito pode ter acesso, que os valores existem e podem ser captados. O suporte é tão somente, a ocasião para a captação dos valores, a qual é decorrente da percepção emocional e se funda num a priori emocional.

Scheler, admite um mundo de experiências, cujos objetos são inacessíveis ao entendimento e possíveis de conhecimento por via da intuição emocional o que possibilita ao homem o alcance das realidades objetivas — os valores. Ele crê, efetivamente, que ao lado de uma lógica da razão há a lógica da vida emocional que fundamenta o conhecimento apriorístico dos valores ou “uma teoria pura do valor”, pois as leis e correlações essenciais escapam às leis da lógica.

Esclarece, no entanto, que toda e qualquer noção de valor, evidencia, tanto uma faculdade (intuitivo-emocional), capaz de apreensão e vivência do valor, como uma realidade possível de ser modificada em função do valor. Trata-se, pois, do sistema filosófico do Max Scheler denominado “Intuicionismo emocional”.

BIBLIOGRAFIA

- AZEVEDO, Juan Llambias de — **Max Scheler** — Buenos Aires, Ed. Nova.
- GASSET, Ortega Y — **Max Scheler**, In Revista do Occidente, Buenos Aires.
- MANDRIONNI, Hector Delfor — **Max Scheler** — Buenos Aires, Ed. Itinerarium.
- MORA, José Ferrater — **Dicionário de Filosofia** — Buenos Aires, Ed. Sudamerica.
- SCHELER, Max — **El Formalismo en la Ética y la Ética Material de los Valores (Ética)**, Buenos Aires, Revista do Ocidente, 1984.
- URDANOZ, Teofilo O. P. — **História de la Filosofia**, Madrid Editorial Católica, 1975, Vols. IV e VI.

NOTAS

- (1) Juan Llambias de Azevedo, Ed. Nova, Buenos Aires, 1965, p. 25.
- (2) *Ibid.*, p. 26.
- (3) *Ibid.*, p.p. 74 e 75.
- (4) Hector Delfor Mandrioni, Max Scheler, *Itinerarium*, Buenos Aires, 1965, p. 65.
- (5) Teofilo Urdaño, O. P., *História de La Filosofia, Ética*, Madrid, 1978, p. 422.
- (6) Juan Llambias Azevedo — *Op. Cit.*, p. 37.
- (7) *Ibid.*, p. 32.
- (8) Teofilo Urdaño, O. P., p.p 426 e 427.

A FENOMENOLOGIA DAS TRÊS DIMENSÕES TEMPORAIS SEGUNDO JEAN-PAUL SARTRE

Márcio Chaves Tannús

Departamento de Pedagogia
Universidade Federal de Uberlândia

"O tempo passado e o tempo presente
Estão ambos talvez presentes no tempo fu-
turo
E o tempo futuro contido no tempo passa-
do.
Se todo o tempo é eternamente presente
Todo tempo é irredimível."

ELIOT (67): *Burnt Norton*: 1-5, P. 19.

" ...
Et prenant le papier et l'encre de colere,
De ce temps malheureux j'escrivi la misere,
..."

RONSDARD (50): *Reponse aux injures et
calomnies*: 1015-6, Vol. II, P. 619.

1. INTRODUÇÃO

Considerando o tema e o título deste trabalho, um aspecto a merecer menção é serem ambos, tanto o título, como o tema, retirados, com um pequeno acréscimo meu, no caso do título, de um capítulo, de um dos livros de Jean-Paul Sartre. Mais precisamente, da divisão primeira, do capítulo dois, da segunda parte, daquela que é considerada a sua mais importante obra filosófica: "L'être et le néant".

Interessante é a menção anterior, entre outros motivos, porque o tema da referida divisão primeira, que será objeto deste trabalho, se nos apresenta, em seu contexto de origem, fortemente influenciado, pela problemática de conjunto da obra. Dadas as dimensões deste trabalho, meu esforço será necessariamente direcionado no sentido de uma delimitação mais precisa, que a do original, relativamente ao tema.

À primeira vista, o que Sartre pretende é apenas abordar, negando sua validade, a concepção agustiniana de tempo. Santo Agostinho apresenta em suas "Confissões" uma desmontagem sistemática, logica-

mente impecável, do conceito de tempo, que o divide em três fases: passado, presente e futuro. Sartre, é necessário que eu o diga, não se refere explicitamente à teoria de Agostinho, e não o cita uma só vez, na divisão de seu livro a ser analisada. O que ele pretende e anuncia é, em primeiro lugar, a recolocação dos termos do problema, em segundo, a superação do impasse da teoria trifásica do tempo. Ora, tanto uma como a outra: a colocação dos termos do problema e a formulação do impasse receberam sua versão, se não única, com certeza definitiva, ponto de referência obrigatório, no capítulo quatorze, do décimo primeiro livro das "Confissões" de Agostinho.

Para atingir o objetivo, que ele de início se propõe, Sartre sugere ao leitor um arranjo diverso dos componentes, que muda a qualidade do problema e desloca a busca de soluções para o impasse. Sartre percebe, e o faz corretamente, que o impasse surge, apenas porque, o tempo é considerado, como uma soma de três elementos, entre si independentes, embora interligados. A alternativa, que ele nos apresenta, considera o tempo como uma totalidade estruturada, que antecede e dá significado a cada uma de suas partes. Uma vez realizada a recomposição dos termos, que nos permite contornar o impasse, decorrente do equacionamento anterior do problema, resta então a fundamentação ontológica do novo arranjo. Sartre a inicia, pelo que ele chama descrição preontológica, fenomenológica das três dimensões do tempo. Esta descrição será objeto de minhas considerações neste trabalho.

2. O PASSADO

O primeiro aspecto digno de destaque, na descrição de Sartre, é sua recusa a ver no passado, como dimensão do tempo, um ser de existência autônoma, independente de um eu para quem ele é. Após brevemente expor, analisar e negar as posições respectivas de Husserl, Bergson, Descartes e outros, Sartre enuncia, em oposição a estas, a sua própria:

"S'ils avaient considéré le phénomène temporel dans sa totalité, ils auraient vu que 'mon' passé est d'abord mien,¹ c'est-à-dire qu'il existe en fonction d'un certain être que je suis... C'est un rapport ontologique qui unit le passé au présent. Mon passé n'apparaît jamais dans l'isolement de sa 'passéité', il serait même absurde d'envisager qu'il puisse exister comme tel..."²

Após submeter o passado à estrutura totalizante do tempo, Sartre o submete ao eu para quem ele é. Finalmente, ele faz da primeira destas submissões, o citado acima o deixa claro, um pré-requisito à compreensão da segunda.

Um pouco adiante, na mesma página, ele nomeia e aclara a forma desta ligação ontológica, entre o presente e o passado:

“Nous revenons donc à ce que nous entrevoyions plus haut: si la rémanence existentielle de l'être sous forme de passé ne surgit pas originellement de mon présent actuel, si mon passé d'hier n'est pas comme une transcendence en arrière de mon présent d'aujourd'hui, nous avons perdu tout espoir de relier le passé au présent.”³

Uma primeira consequência relevante da concepção sartriana é a antecedência ontológica dos passados particulares, concretos, relativamente ao passado universal. Isto porque, de acordo com esta concepção, todo passado apenas é, na medida em que ele o é para um eu.⁴

Outra consequência, não menos importante desta concepção, é a dissolução no nada de todo e qualquer evento, objeto ou pessoa, que cessou de existir como passado, que o é para um eu existente.⁵

O próximo passo da análise, consiste em esclarecer a forma, como o eu presente fundamenta seu próprio passado. A resposta de Sartre à questão, ele a formula assim:

“Mais il ne faut pas entendre qu'il (l'être présent) le fonde (son propre passé) sur le mode de l'indifférence et sans en être profondément modifié: 'était' signifie que l'être présent a à être dans son être le fondement de son passé en **étant**⁶ lui-même ce passé.”⁷

Continuando, ainda na mesma página, dois parágrafos à frente, o autor insiste sobre a solidariedade inevitável, sobre a impossibilidade da indiferença, do eu presente frente ao seu próprio passado. As noções sartrianas de liberdade e responsabilidade são aqui colocadas em jogo, sem que o autor, no entanto, as nomeie. Parte de suas observações, ele as faz sobre o pano de fundo de uma situação limite, a da hora da morte:

“...Je **suis**⁸ mon passé. Je ne l'ai pas, je le suis: ce qu'on me dit en touchant un acte que j'ai fait hier, une humeur que j'ai eue, ne me laisse pas indifférent... Je ne me désolidarise pas de mon passé... Nier ma solidarité d'être avec mon passé sur tel ou tel point particulier, c'est l'affirmer pour l'ensemble de ma vie. A la limite, à l'instant infinitésimal de ma mort, je ne serais plus que mon passé. Lui seul me définirait... Et le repentir de la dernière heure est un effort total pour faire craquer tout cet être qui s'est lentement pris et solidifié **sur nous**, un dernier sursaut pour nous désolidariser de ce que nous **sommes**. En vain: la mort fige ce sursaut avec le reste, il ne fait plus qu'entrer en composition avec ce qui l'a précédé, comme un

facteur parmi d'autres, comme une détermination singulière qui s'entend seulement à partir de la totalité. Par la mort le pour-soi se mue pour toujours en en-soi dans la mesure où il a glissé tout entier au passé. Ainsi le passé est la totalité toujours croissante de l'en-soi que nous sommes."⁹

Nestas circunstâncias, adquirem especial interesse as respostas relativas, tanto ao conteúdo do passado, que nós somos, como à possibilidade de influenciarmos, a posteriori, este passado. O que o autor a respeito pensa, ele nos diz com as palavras que seguem:

"Nous verrons plus tard que nous conservons continuellement la possibilité de changer la **signification**¹⁰ du passé, en tant que celui-ci est un ex-présent **ayant eu un avenir**. Mais au contenu du passé en tant que tel je ne puis rien ôter ni ajouter. Autrement dit le passé que j'étais est ce qu'il est; c'est un en-soi comme les choses du monde."¹¹

O ponto de retorno, no entanto, Sartre o introduz no instante mesmo, em que ele nos afirma, ser o passado, que somos, uma coisa em-si, uma coisa como as coisas do mundo:

"C'est au passé que je suis ce que je suis. Mais d'un autre côté, cette lourde plénitude d'être est derrière moi, il y a une distance absolue qui la coupe de moi et la fait retomber hors de ma portée, sans contact, sans adhérences... Par définition, le pour-soi existe sous l'obligation d'assumer son être et il ne peut rien être que pour soi. Mais précisément il ne peut assumer son être que par une reprise de cet être qui le met à **distance**¹² de cet être. Par l'affirmation même que je suis sur le mode de l'en-soi, j'échappe à cette affirmation car elle implique dans sa nature même une négation."¹³

O retorno, porém, é duplo: Sartre nos reconduz ao ponto de partida e fecha o círculo. É evidente, contudo, que o conceito inicial foi substancialmente enriquecido:

"Or on sait que le pour-soi paraît dans l'acte originel par quoi l'en-soi se néatínse pour se fonder... Mais il n'est pas parvenu pour autant à se délivrer de l'en-soi. L'en-soi dépassé demeure et le hante comme sa contingence originelle."¹⁴

3. O PRESENTE

É fato estabelecido, desde a última seção, dedicada ao passado, que para Sartre a modalidade de ser do presente é a do ser para-si, a do

passado, do ser em-si. A afirmação explícita, todavia, Sartre apenas a faz no início dos parágrafos dedicados ao presente. Assim como já havia ocorrido com o passado em relação ao presente, também este é definido pela referência e pela contraposição àquele: é salientando a diferença existente, entre ambas, que Sartre enuncia as modalidades de ser do presente e do passado.

Isto posto, o autor retira algumas conclusões importantes. A primeira diz respeito à copresença de objetos no mundo:

“ ‘Avant’ le sacrifice du Pour-soi il eût été impossible de dire que les êtres existassent ensemble ni séparés. Mais le Pour-soi est l’être par qui le présent entre dans le monde; les êtres du monde sont coprésents, en effet, en tant qu’un même pour-soi leur est à la fois présent à tous.”¹⁵

A segunda concerne ao modo de ligação entre o ser presente e o ser em-si e, em maior escala ainda que as outras, faz uso massivo dos resultados até então acumulados:

“... La Présence à un être implique qu’on est lié à cet être par un lien d’intériorité, sinon aucune liaison du présent avec l’être ne serait possible; mais ce lien d’intériorité est un lien négatif, il nie de l’être présent qu’il soit l’être auquel il est présent. Sinon le lien d’intériorité s’évanouirait en pure et simple identification. Ainsi la présence à l’être du Pour-soi implique que le Pour-soi est témoin de soi en présence de l’être comme n’étant pas l’être; la présence à l’être est présence du Pour-soi en tant qu’il n’est pas... C’est ce qu’on exprime brièvement en disant que le Présent n’est pas.”¹⁶

Sartre chega, a última frase do citado anterior o mostra claramente, embora por caminhos diversos e no interior de um outro contexto, à mesma conclusão de Agostinho no que toca à dimensão do tempo, que é o presente.¹⁷

No último parágrafo reservado ao presente, Sartre completa e precisa suas afirmações anteriores, sobre a maneira de não ser do presente:

“En tant que Pour-soi, il (le présent) a son être hors de lui, devant et derrière. Derrière il était¹⁸ son passé et devant il sera son futur.”¹⁹

4. O FUTURO

No primeiro parágrafo, da seção de seu livro dedicada ao futuro, Sartre nos esclarece, que este, assim como o passado, chega ao mundo

pela mediação do Homem: ela lhe empresta existência e significado. Logo após, retomando suas considerações, do último parágrafo da seção anterior deste trabalho, o autor observa:

“Le Futur c’est l’être déterminant que le Pour-soi a à être par delà l’être. Il y a un Futur parce que le Pour-soi a à être son être au lieu de l’être tout simplement.”²⁰

Ou ainda:

“Ainsi seul un être qui est à soi-même son révélé, c’est-à-dire dont l’être est en question pour soi, peut avoir un futur. Mais, réciproquement, un tel être ne peut être pour soi que dans la perspective d’un Pas-encore... Ainsi tout ce que le Pour-soi est par delà l’être est le Futur.”²¹

Sobre as relações entre passado, presente e futuro, sobre o status ontológico relativo das três dimensões do tempo, Sartre escreve:

“Ainsi le Futur, comme présence future d’un Pour-soi à un être, entraîne l’être-en-soi avec lui dans le futur. Cet être auquel il sera présent, il est le sens de l’en-soi coprésent au Pour-soi présent, comme le futur est le sens du Pour-soi. Le Futur est présence à un être cofutur parce que le Pour-soi ne peut exister que hors de soi près de l’être et que le futur est un Pour-soi futur.”²²

Antes de concluir, no momento exato, depois de construída a base, Sartre introduz, explicitamente agora, a problemática da responsabilidade individual, do determinismo versus liberdade humana. O faz, contudo, coerente, na forma e no conteúdo, tanto com o caráter técnico de sua obra: obra difícil, distante de qualquer objetivo de divulgação em grande escala, obra de filósofo para filósofos; como também com os limites, relativamente estreitos, do contexto de sua descrição fenomenológica das três dimensões do tempo.

Sartre dá início às suas observações retomando, sob forma ligeiramente diversa, o conteúdo de uma afirmação anterior, relativa ao modo de ser do passado referindo-se ao eu de quem ele é:

“Le Passé est bien en effet l’être que je suis hors de moi, mais c’est l’être que je suis sans possibilité de ne l’être pas.”²³

Continuando, e contropando-o ao passado, ele passa à abordagem do futuro:

“Le futur que j’ai à être, au contraire, est tel dans son être que je **peux**²⁴ seulement l’être: car ma liberté le ronge dans sons être par en-dessous.

Cela signifie que le Futur constitue le sens de mon Pour-soi

présent, comme le projet de sa possibilité, mais qu'il ne pré-détermine aucunement mon Pour-soi à venir... Il est ce que se serais si je n'étais pas libre et ce que je ne peux avoir à être que parce que je suis libre... En un mot, je suis mon Futur dans la perspective constante de la possibilité de ne l'être pas."²⁵

Para finalmente concluir:

"Ainsi le Futur n'a pas d'être en tant que Futur. Il n'est pas en soi²⁶ et il n'est pas non plus sur le mode d'être du Pour-soi puisqu'il est le sens du Pour-soi. Le Futur n'est pas, il se possibilise."²⁷

BIBLIOGRAFIA

ELIOT, T. S. (67): Quatro quartetos, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1967.

RONCARD, P. de (50): Discours des miseres de ce temps, in: Oeuvres complètes: 2 vol., Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1950.

SAINT AUGUSTIN (64): Les confessions, Garnier-Flammarion, Paris, 1964.

SARTRE, J-P (43): L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique, Gallimard, Paris, 1943.

NOTAS

- (1) O grifo, assim como os próximos, é do original.
- (2) SARTRE (43): PP. 148-9.
- (3) SARTRE (43): PP. 149-50.
- (4) Cf.: SARTRE (43): P. 150.
- (5) Cf.: SARTRE (43): PP. 150-1.
- (6) O grifo é do original.
- (7) SARTRE (43): P. 153.
- (8) Ogrifo, assim como os próximos, é do original.
- (9) SARTRE (43): PP. 153-4.
- (10) O grifo, assim como os próximos, é do original.
- (11) SARTRE (43): P. 154.
- (12) O grifo, assim como o próximo, é do original.
- (13) SARTRE (43): P. 156.
- (14) SARTRE (43): P. 157.
- (15) SARTRE (43): P. 160.
- (16) SARTRE (43): P. 161. Ogrifo é do original.
- (17) Cf.: AUGUSTIN (64): P. 264.
- (18) O grifo, assim como o próximo, é do original.
- (19) SARTRE (43): P. 162.

- (20) SARTRE (43): P. 164.
- (21) SARTRE (43): P. 165.
- (22) SARTRE (43): P. 166.
- (23) SARTRE (43): P. 167.
- (24) O grifo, assim como o próximo, é do original.
- (25) SARTRE (43): P. 167.
- (26) O grifo, assim como os próximos, é do original.
- (27) SARTRE (43): P. 168.

UM ÚLTIMO SUSPIRO DO EXISTENCIALISMO

Oswaldo Dalberio

Faculdades Integradas de Uberaba

Mestrando em Educação – UNICAMP

Licenciado em Filosofia – PUCAMP

Ao falarmos em existencialismo, temos a necessidade de embrenharmo-nos campo da existência onde proliferam todos os fenômenos do estar-aí. No entanto, o que significa estar aí? É possuir um corpo? E nesse corpo detectar a essência – que é o fundamento primordial – e a aparência – aquilo que nos vem aos sentidos? E o homem, como se posiciona dentro do rol de alternativas existenciais?

Inicialmente devemos pensar um pouco a respeito de filosofia, sabendo-se que, o tema proposto em estudo, faz parte ou é um galho da “árvore filosofia”. Quem tem a possibilidade de fazer reflexões acerca de algo (determinado ou não) é o homem cujas características o fazem existente, na medida em que aja sobre os fatos dando-lhes conotações ou conceitos claros e preciosos (?). Então se é a capacidade de re-flexionar sobre alguma coisa, que proporciona extrair o que há de mais profundo no fenômeno, deve-se colocá-lo às claras para que outros também o possam perceber. O homem é responsável por esse “revelar-se” da essência. Quando falamos desse aspecto referimo-nos ao simples fato de ser, à característica de perceber passiva ou ativamente os fenômenos, do homem. Só ele é capaz de ver, não no sentido de tê-los a sua frente, mas de poder observá-los, de entendê-los, de até possivelmente recriá-los, conforme seus interesses particulares. Isso porque os animais não conseguem entendê-los e explicá-los, usando-os simplesmente para sobrevivência, enquanto o homem, na maioria dos casos, usa os fenômenos para que estes se adaptem a ele, dando-lhe maior estabilidade em viver. É o caso específico de um rio: os animais vão até suas margens, tomam a água necessária à sobrevivência, pegam os peixes possíveis, abrigam-se nas margens; por outro lado, o homem modifica o curso do rio para construir em sua margem uma cidade, uma indústria, utilizando a força natural das águas para extrair energia, que conseqüentemente fará iluminar a cidade e fazer movimentar as máquinas fabricadoras de insumos químicos artificiais, jogando o lixo no rio e destruindo vegetações, animais (fauna e flora)...

Desta relação do homem com o seu meio queremos afirmar que só existe entre corpos. Claro está, que não pode, o homem, ficar isolado, mas ligado de alguma forma a outros corpos. São os outros corpos que o fazem assumir um corpo determinado pela forma. Aqui coloca-se

que o corpo está para outros corpos, em outras palavras, corpo é corpo à procura de outros corpos. Agora, cada corpo possui sua subjetividade — essência — que não se isola, mas, pelo contrário, dirige-se a; vai ao encontro de; é o revelar-se para.

Também devemos destacar a categoria própria da análise existencialista em que o corpo ocupa um espaço. Afinal, o que é o espaço? É a morada, o *locus* da essência que se manifesta, assumindo uma forma própria; no caso podemos caracterizá-lo como sendo o fenômeno. É aquilo pelo qual o corpo assume, através da existência um lugar onde possa se instalar como aparência. As dimensões que comportam o corpo são as mesmas que o espaço deixa para serem ocupadas. Daí o fato da existência do corpo ser em algum lugar, em um determinado espaço, com determinada aparência.

Encontramos em Sartre que “o corpo de outrem é mascarado com o disfarce dos movimentos” isso nos diz da linguagem pela qual nos comunicamos, ou fazemos nosso ser, mascarado, se comunicar, se revelar. A linguagem nada mais é que uma tentativa de não deixar a carne, que somos nós, se manifestar. A carne está camuflada pela maneira como entramos em contato com outros corpos. O que é o desejo senão a tentativa, da própria carne, em desnudar o corpo de seus movimentos? A carícia é o fazer aparecer no corpo a carne escondida pelos gestos. Meu corpo, portanto de carne, é que faz nascer o corpo de carne de outrem. Daí então, a existência só poder ocupar seu espaço, na medida em que há ligação com o outro ser que também possui a existência. Uma pedra só é pedra por causa das outras pedras e dos outros corpos que fazem parte de um conjunto de corpos. O homem só é homem entre outros corpos mas com uma diferença: através de sua razão, pode, e freqüentemente tem consciência de sua existência e conseqüentemente de sua essência.

Aqui nos parece que é hora de indagar: é o corpo que possui o homem ou é o homem que possui o corpo?

Quando falamos anteriormente sobre essência, dissemos que ela se manifesta através do corpo. Isso é verdade. E como ela entra no corpo? Para a análise existencialista, no caso humano especificamente, o corpo antes existe, depois a essência vai se formando. O pai do existencialismo Jean Paul Sartre, define a existência precedendo a essência.

Se partirmos do fato de que o corpo existe por causa, e não apesar da essência, então nesse enfoque diremos: o corpo possui o homem, cuja essência está ligada de alguma forma a um criador anterior a ele, no caso, Deus. Nesse aspecto, o homem nada mais é que uma **determinação** pré-estabelecida, ou seja, será aquilo que seu criador lhe desejou no ato da criação. Mais ainda, o corpo comporta uma ou algumas características que o definem como sustentáculo de essência; e nesse sentido não há alter-

nativa senão existir em função de algo que não escolheu. É o fatalismo predominado.

Nessa reflexão, tendo como parâmetro um criador, o homem não comporta angústia, pois possui uma segurança; carrega em sua estadia — no — mundo a presença da força divina, e isso lhe proporciona um sabor em viver, acreditando na continuidade após a sua morte. Não acredita portanto, no Nada da existência, ou seja, no fim último que o homem busca, ou caminha inevitavelmente para ele.

Enquanto, desse lado, constatamos a existência tendo sentido porque a essência já aparece assim que o corpo toma forma na fecundação dos seres vivos, do outro lado, encontramos a existência primeiro, depois a essência.

Se o homem possui o seu corpo diremos então: uma vez que o homem faz parte de toda uma natureza humana, só se torna homem possuindo um conjunto de órgãos que é seu corpo. O corpo nada mais é que uma existência comportadora de essência a se fazer. A humanidade do homem está para se realizar através de seus atos eminentemente de escolha. Só se torna homem em seu corpo, na medida em que escolhe onde e como se estruturará sua essência. Dando ênfase ao fato de que tenha obrigação de escolher, está o homem em constante angústia. O próprio fato de estar-aí já é motivo suficiente da presença da angústia. Isto se refere à existência precedendo à essência, pois o futuro do homem é ele quem faz, através de suas constantes elaborações e reelaborações do cotidiano. Não está ainda formada a maneira de ser, está sim, em busca e, essa busca, gera um desconforto, sabendo que tudo está em suas mãos para ser decidido. Nada está já pré-estabelecido ou pré-elaborado.

Todavia, não possuindo uma segurança em um criador, força necessariamente então, ser dono de seu próprio caminho, pelo fato de não ter segurança da presença de um ser sobrenatural (Deus). O homem então, é jogado na angústia do fim, sabe-se que terá o fim e o fim é o Nada. Mas a angústia não está centralizada exclusivamente no fim, mas tão somente, no agora, no viver aí, no estar aqui. É o ter que escolher, entre várias alternativas, uma que melhor lhe convém. Essa sedimentação existencial vai se dando ao longo de atos e relações de corpos. Nesse aspecto o corpo é, evidentemente, um resultado biológico no qual o homem incorpora sua humanidade. Sartre, falando em humanidade, elucida o fato de que todo homem incorpora todos os outros da mesma espécie, no caso humanos; daí ser seu ato de liberdade com responsabilidade.

Vivendo a angústia em nossa vida, fazemos vir a nós a sensação de fim de existência. O fim, no caso a morte, é o ponto fundamental pelo qual escolhemos os nossos atos. O Nada, nada mais é, que a presença desse fim em ato. É aí que o corpo exala sua existência e com ele também o homem que ele comporta. Perde-se a possibilidade da essência se fazer

ainda um pouco; já não mais há angústia, pois é o Nada que assume seu papel enquanto existência. O Nada é a ausência de algo, segundo M. Heidegger. Parafraseando esse autor, podemos dizer: o nada é a ausência de corpo e, não obstante, de essência.

Se a essência também desaparece, o que fica então? É a lembrança do todo (corpo e essência) através da manifestação dos gestos. Se todo ato deve envolver toda a humanidade, é óbvio que esse envolvimento formula uma certa ligação afetiva, de prazer ou ao contrário, desprazer. Não há nem céu, nem inferno e muito menos purgatório: Isso é que sustenta a existência sem angústia. Uma vez que o homem é efetivamente ser de angústia então não há possibilidade de permanência nessa crença. Daí existir, simplesmente, a lembrança daquele que foi uma existência, agora não mais é presença. Isto porque, na medida que correm os dias, a lembrança também vai diminuindo, vez ou outra é que se aflora.

Pode-se dizer então que a essência é o vir-a-ser, enquanto a existência é esse vir-a-ser em ato. O que significa dizer o mesmo do fenômeno, ou seja, a forma que tem o corpo é a maneira própria da essência se manifestar. Equivale dizer do homem como fazer-se. A cada dia o homem já não é o mesmo de antes. Esse fazer-se é o movimento que encobre a carne que deseja se expressar. Isso não determina que a existência esteja já elaborada, pois, se a cada momento se perdem e se adquirem elementos, seja por escolha ou não, é a maneira de cada essência individual deixar-se revelar. É justamente o conjunto desse vir-a-ser, dessa existência, desse movimento, desse revelar-se que juntos formam o fenômeno. O fenômeno é, portanto, aquilo que nos vem aos sentidos.

Pode-se, então, indagar: Deus não é um fenômeno? É, para quem possui o elemento fé. Pois, ele não é percebido senão no campo de crença, de religiosidade. Tomando como referência Sartre, temos: "... É muito incomodativo que Deus não exista, porque desaparece com ele toda a possibilidade de achar valores num céu inteligível"¹, portanto, é lamentável que Deus não exista, pois, se ele realmente existisse, o homem não experimentaria a angústia do estar-aí.

No texto "Entre quatro paredes" em que Sartre fala sobre a relação de que os outros são o inferno, trabalha toda a problemática vivida no conflito com outros, ou seja, não podemos ser totalmente livres porque, na medida em que entramos em contato com outro humano, ele nos tolhe, nos proíbe de agir, porque todos os nossos atos devem estar conjugados com a maneira de ser do outro. Se eu existo, meu corpo é, apenas com o aparecimento de outro que temos a revelação do nosso ser objeto. O outro existe enquanto sujeito, na formação de sua essência, porque o mundo que o cerca é o objeto. Os corpos diferentes do seu é que o fazem ser corpo no espaço determinado. "Para obter uma verdade qualquer sobre mim, ne-

cessário é que eu passe pelo outro"². É justamente esse outro que nos coloca em angústia, isso porque todos os nossos atos são em relação a ele. Portanto o outro é o empecilho de nossa liberdade.

Sabemos que hoje há uma grande dificuldade em entender a essência do homem, visto que, é reconhecendo dentro das máquinas como máquina "é, por aquilo que produz". Mas não só é ele máquina, principalmente, dentro do mundo matematizado, é também um composto matemático. Se se pergunta qual a sua identidade, logo se apresentam alguns números. É isso que o define como homem. O importante é ser reconhecido numericamente, pois se torna um tanto mais fácil de se identificar. E a essência? Como se pode falar dela? Daí termos hoje uma não atenção ao humano, mas à numerologia que se elenca em torno do indivíduo. A exemplo temos: número de Identidade, de CPF, de Carteira de Trabalho, Título de Eleitor, PIS-PASEP, etc., etc. Sem contar que na escola temos um número, no local de trabalho temos um número e uma classificação, na rua onde moramos temos números. Podemos então dizer que a essência pregada pelo existencialismo é tomada pela numeração hodierna. Mas como podemos escolher um número que nos identifique? Tão logo passamos a existir já nos dão como presente uma data de nascimento: são números...

Se o homem é, antes de mais nada, um projeto que se vive subjetivamente; será antes de mais nada o que tiver projetado ser. Como, então, poderá ele se colocar como aquele responsável pelo projeto que não projetou?

Aqui o existencialismo explica da seguinte forma: há universalidade de todo projeto no sentido de que todo o projeto é compreensível por todo homem. É justamente aí que o homem deve assumir sua condição de homem, pois "ele é não apenas como se concebe ou que o fizeram conceber, mas como ele quer que seja, como ele se concebe depois da existência, como se deseja após este impulso para a existência; o homem não é mais que o que ele faz."³ Nesse sentido é ele também capaz de escolher aquilo que é bom, pois, assim sendo, escolhe aquilo que é o Bem que também o é para todos os homens. Daí assumir a sua humanidade, juntamente com todos os outros.

Pelo fato de estar o homem condenado a ser livre, sabendo que não criou a si próprio e uma vez jogado no mundo, é eminentemente responsável por tudo o que fizer, inclusive seu projeto de homem. Por isso não o é sozinho, mas todos o são também, da mesma forma que ele. Tendo de agir de tal forma que tudo que fizer implique na liberdade de outro, mesmo sabendo que este outro é um empecilho à liberdade. É dentro desse impasse que "um homem nada mais é do que uma série de empreendimentos, de que ele é a soma, a organização, o conjunto das relações que constituem estes empreendimentos"⁴. Portanto, o homem é o futuro do

homem, uma vez que não há humanidade sem haver liberdade individual, dentro de um coletivo; e aí assume o papel de ser sempre sujeito.

A liberdade só pode ser tomada como um fim se tomada igualmente à dos outros como um fim. Daí dizerem, os existencialistas, que o homem nunca deve ser tomado como fim, porque ele está sempre por se fazer.

Tentamos dizer nesta reflexão que o homem se faz dentro dos parâmetros escolhidos, levando em conta não só a liberdade que é sua, mas a dos outros; que a existência precede a essência e que houve desvios na interpretação da condição humana, principalmente hodiernamente.

É justamente aí que sentimos a necessidade de recuperar o homem integral, ou seja, aquele possuidor de um corpo de carne querendo se manifestar dentro das intempéries existenciais. Ser dono de seu projeto de homem, e não meramente executor de projetos pré-elaborados pelo meio social (escola, Igreja, Família, etc.). O homem moderno não sente, ou não tem tempo de sentir, que deveria ser uma questão de preferência, para se colocar frente a frente com sua essência. Não se percebe existente. É o corre-corre em busca daquilo que não queria que fosse seu projeto de construção de essência. O homem está se desumanizando a cada dia. Há de se cuidar e muito rápido, pois ao contrário não mais poderá ter o sabor de existir com essência...

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- SARTRE, J. P. **Entre quatro paredes**. Trad. de Guilherme de Almeida. SP, Abril Cultural, 1977.
- SARTRE, J. P. **Sartre no Brasil: A conferência de Araraquara**. Ed. Bilingüe. RJ, Paz e Terra, SP, Unesp, 1986.
- SARTRE, J. P. **O Existencialismo é Um Humanismo**. Trad. de Vergílio Ferreira. 2ª ed. Lisboa, Editorial Presença.
- GILES, Thomas Ransom. **História do Existencialismo e da Fenomenologia**. SP, EPU/EDUSP, 1975.
- CHATELET, François. **História da Filosofia: Idéias e Doutrinas**. 2ª ed. RJ. Zahar, 1982. (v. 8: o séc. XX).
- BEAUFRET, Jean. **Introdução às Filosofias da Existência**. SP, Duas Cidades, 1976 (séries universidade: 7).

NOTAS

- (1) SARTRE, J. P. **O Existencialismo é um Humanismo**, pág. 253.
- (2) SARTRE, J. P. *ibid.*, pág. 275.
- (3) SARTRE, J. P. *ibid.*, pág. 242.
- (4) SARTRE, J. P. *ibid.*, pág. 269.

A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA REALIDADE: SEGUNDO A ÓTICA DE THOMAS S. KUHN

Maria Cecília M. de Carvalho
Instituto de Filosofia-PUCAMP

A filosofia de Thomas S. Kuhn pode ser entendida como uma reação à teoria analítica da ciência, de proveniência neo-positivista. O neo-positivismo, ou empirismo lógico, partia do pressuposto que a experiência observacional deveria conter uma base pura, meramente sensorial, e, portanto, isenta de elementos teóricos, a qual seria passível de ser detectada mediante análise. De acordo com essa concepção, o conhecimento humano seria tanto mais adequado à realidade, quanto mais refletisse o objeto, e, por conseguinte, quanto mais se aproximasse da experiência observacional.

Uma das intuições da corrente antipositivista, representada por Karl R. Popper, N. R. Hanson, Thomas S. Kuhn, e outros, foi a de que o ideal de uma experiência livre de elaboração teórica não passaria de uma ficção empirista.

O primeiro a combater a crença na existência de “dados sensíveis” foi Karl Popper. Já em sua obra “A Lógica da Pesquisa Científica” Popper defende a tese da “transcendência da representação”, com a qual sustenta a impossibilidade de chegarmos a um núcleo sensorial, isento de processamento teórico. Tal impossibilidade, assinalada por Popper, é primeiramente, de ordem prática: não se pode apreender nada, senão por intermédio de conceitos, e estes, sendo universais, transcendem, inevitavelmente o dado sensível¹. Mais tarde, Popper retoma essa problemática do dado sensível, defendendo, não só a impossibilidade prática de apreendê-lo, porém, fazendo valer, outrossim, que tal dado simplesmente não existe, não passando, pois, de uma ficção filosófica².

Em sua obra “Patterns of Discovery”, N. R. Hanson analisa o processo de observação científica, procurando mostrar que carece de fundamento o cerne da teoria positivista, na medida em que esta admite ser possível uma distinção nítida entre conhecimento sensível e conhecimento racional. Com efeito, porém, não existe conhecimento sem interpretação e não é possível isolar-se analiticamente a recepção do estímulo da elaboração intelectual e interpretativa do mesmo.³

Entretanto, foi, sem dúvida, Thomas S. Kuhn quem consolidou a reação antipositivista. Kuhn defende uma posição a cerca da per-

cepção, que muito se assemelha à de Hanson. Seus estudos de história da ciência o fizeram admitir não ser possível distinguir-se entre uma base constante da experiência e a interpretação teórica da mesma. Para ilustrar essa tese, Kuhn recorre ao fato da descoberta do oxigênio por Lavoisier. O que significa — para Kuhn — descobrir algo? Descobrir parece ser “um acontecimento complexo, que envolve o reconhecimento tanto da existência de algo, como de sua natureza”⁴. Não basta, pois, ter-se conseguido isolar um determinado fenômeno. A paternidade da descoberta cabe a quem o identifica. No processo de descoberta do oxigênio sabemos que, em 1775, o cientista e clérigo britânico Joseph Priestley identificara uma amostra do gás como sendo “ar desflogistizado”. Pouco antes, o farmacêutico sueco C. W. Scheele havia conseguido preparar uma amostra razoavelmente pura do gás. Contudo, foi Lavoisier quem, em 1777 chegou à conclusão de que tal gás constituía uma categoria especial. Perceber algo é interpretá-lo. “Lavoisier viu oxigênio onde Priestley vira ar desflogistizado e outros não viram absolutamente nada”⁵.

Kuhn concluiu, então, que a percepção é guiada por um paradigma, o qual condiciona o modo de ver das pessoas. E mais ainda: “um paradigma é um pré-requisito para a própria percepção. O que um homem vê depende tanto daquilo que ele olha como daquilo que sua experiência visual-conceitual prévia o ensinou a ver. Na ausência de tal treino, somente pode haver o que William James chamou de confusão atordoante e intensa”⁶.

Em sua obra “A estrutura das revoluções científicas”, Kuhn faz diversas referências a N. R. Hanson, o qual se utilizara das experiências empreendidas por psicólogos da Gestalt para mostrar que a percepção não consiste em uma recepção passiva do estímulo, mas em um processo ativo de construção, processo este que confere ao estímulo sensível um determinado significado. Seu objetivo era provar ainda que o processo de percepção não pode ser subdividido em duas fases distintas, a da recepção do dado e a da interpretação do mesmo.

Uma revolução científica acarreta sobretudo uma alteração no modo de apreensão do real: aquilo que era visto como estrela, ar desflogistizado, passa a ser visto, repentinamente, como planeta ou como oxigênio⁷. A diferença entre uma figura, que ora pode ser vista como antílope, ora como pássaro, e o que ocorre numa revolução científica é que, no caso da figura sobre o papel, a alteração da forma visual pode ser produzida voluntariamente, a qualquer momento, enquanto que, numa revolução científica a alteração que afeta o modo de apreender o real não depende de nossa vontade.

Como o acesso à realidade é possibilitado pela percepção, e esta, por sua vez, é determinada por algum paradigma, pode-se dizer então que uma revolução científica acarreta uma transformação do mundo. “As

mudanças de paradigma realmente levam os cientistas a ver o mundo definido por seus compromissos de pesquisa de uma maneira diferente. Na medida em que seu único acesso a esse mundo dá-se através do que vêem e fazem, podemos ser tentados a dizer que, após uma revolução, os cientistas reagem a um mundo diferente⁸.

Também Kuhn faz valer que a percepção não é um processo que possa ser dividido em duas etapas distintas, a da captação do estímulo e a da interpretação do mesmo. O observador do pássaro-antílope não capta, primeiro, o contorno sobre o papel para depois interpretá-lo como antílope ou pássaro; na medida em que apreende o contorno ele o apreende como antílope ou pássaro. Desta forma, Kuhn pretende se distanciar da concepção epistemológica que, a seu ver, dominara por três séculos a filosofia européia⁹ e de acordo com a qual o sujeito da experiência sensorial seria eminentemente passivo, o resultado da experiência determinado primariamente pelo objeto, e depois submetido à interpretação do sujeito. Tal concepção é ilusória, no entender de Kuhn. O sujeito dispõe, já de início, de um equipamento teórico (paradigma) e é com esse equipamento que ele vai ao encontro da experiência.

A tese que ressalta a importância do paradigma no processo de conhecimento permeia toda a obra de Kuhn e merece especial realce em seus escritos posteriores. Sabemos que os paradigmas designam aquelas "realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência"¹⁰. Na medida em que os paradigmas designam um corpo de conhecimentos aceitos e reconhecidos pela comunidade científica, eles adquirem também uma dimensão normativa, prescrevendo aos pesquisadores um procedimento a seguir. O paradigma representa uma "sólida rede de compromissos"¹¹, que determinam para o cientista o âmbito de sua estratégia de pesquisa. Os paradigmas assemelham-se a instituições sociais, na medida em que estas, assim como aquelas, impõem comportamentos e modos de agir a seus membros ou seguidores.

Uma outra dimensão do conceito de paradigma diz respeito ao fato de na ciência ser comum uma determinada solução de problema servir de modelo para solucionar problemas em outras áreas; em outras palavras, é normal considerar-se um determinado problema científico como caso particular de um outro, para o qual já existe uma solução paradigmática. Assim, o paradigma se assemelha a uma ferramenta¹².

A noção de paradigma possui importância estratégica na construção kuhniana, pois é a presença do paradigma que vai explicar a possibilidade da intersubjetividade na ciência. Os representantes da teoria analítica da ciência explicavam a possibilidade da intersubjetividade dos enunciados da ciência natural fazendo-a derivar de sua testabilidade empírica que, por sua vez, era possível graças à obediência a regras metodológicas, que se inspiravam no empirismo e na lógica formal.

Na arquitetura kuhniana, não são as regras metodológicas, porém, é o compromisso da comunidade para com o paradigma, que torna possível a intersubjetividade. Os paradigmas são soberanos; eles criam suas próprias leis, impõem à comunidade um procedimento a ser seguido. E isso se vê claramente nas passagens em que Kuhn alude ao problema do aprendizado e à sua importância para a continuação da ciência normal. A pergunta que se levanta é a seguinte: como o iniciante de uma área científica — digamos da física — aprende a dominar seus conceitos e leis?

A tese de Kuhn é que só se pode falar em apreensão do significado de um conceito ou de uma lei no momento em que o estudante tiver desenvolvido a capacidade para empregar aquele conceito ou aquela lei em diferentes contextos. Em outras palavras, a partir do instante em que o discente tiver adquirido a capacidade para reconhecer a relevância de um determinado conceito ou de uma determinada lei para interpretar situações distintas, as quais, para um não iniciado, se afigurariam como heterogêneas, nas quais, porém, o iniciado identifica similaridades relevantes, que permitem sejam descritas ou interpretadas mediante o auxílio de um mesmo conceito ou de uma mesma lei¹³.

Sendo assim, os exercícios e problemas contidos nos compêndios de física não são meramente exemplos para o estudante colocar em prática o que aprendeu, de sorte que, primeiramente, aprender-se-iam, de modo abstrato, os significados dos conceitos e leis, para depois empregá-los na prática; em verdade, o esforço para solucionar tais exercícios constitui parte integrante do aprendizado dos significados, aos quais só se tem pleno acesso através da prática. Em suma, o estudante precisa aprender a reconhecer similaridades relevantes em situações aparentemente divergentes, e esse aprendizado se dá na medida em que o discente vai-se apercebendo de que pode empregar ali aqueles conceitos ou leis que, a rigor, foram construídos para fazer frente a outras situações. Muito importante, nesse contexto, é o papel da socialização. “Uma das técnicas fundamentais pelas quais os membros de um grupo (trata-se de toda cultura ou de um subgrupo de especialistas que atua no seu interior) aprendem a ver as mesmas coisas quando confrontados com os mesmos estímulos consiste na apresentação de exemplos de situações que seus predecessores no grupo já aprenderam a ver como semelhantes entre si ou diferentes de outros gêneros de situações. Essas situações semelhantes podem ser apresentações sensoriais sucessivas do mesmo indivíduo — por exemplo, da mãe, que é finalmente reconhecida à primeira vista como ela mesma e como diferente do pai ou da irmã. Podem ser apresentações de membros de famílias naturais, digamos, cisnes de um lado e gansos de outro. Ou podem ser, no caso dos membros de grupos mais especializados, exemplos de situações que têm em comum o fato de estarem submetidas a uma versão da fórmula simbólica $f = ma$ e que são diferentes daqueles situações às quais se aplicam, por exemplo os esboços de leis da Óptica”¹⁴.

Dessa forma, Thomas Kuhn explica a possibilidade da inter-subjetividade, a qual fica garantida, todavia, somente entre os membros de uma mesma comunidade científica, entre os seguidores de um mesmo paradigma.

Entre paradigmas concorrentes, contudo, prevalece a relação de incomensurabilidade: paradigmas alternativos representam sistemas incompatíveis da natureza e não há possibilidade de uma confrontação direta e minuciosa entre eles¹⁵. O sentido mais profundo da incomensurabilidade reside em que paradigmas competidores “nos ensinam coisas diferentes a cerca da população do universo e sobre o comportamento dessa população. Isto é, diferem quanto a questões como existência de partículas subatômicas, a materialidade da luz e a conservação do calor ou da energia”¹⁶.

O historiador da ciência “pode sentir-se tentado a proclamar que, quando mudam os paradigmas, muda com eles o próprio mundo (...). É como se a comunidade profissional tivesse sido subitamente transportada para um outro planeta, onde objetos familiares são vistos sob uma luz diferente e a eles se apegam objetos desconhecidos. Certamente não ocorre nada semelhante: não há transplante geográfico, fora do laboratório os afazeres cotidianos em geral continuam como antes. Não obstante, as mudanças do paradigma realmente levam os cientistas a ver o mundo definido por seus compromissos de pesquisa de uma maneira diferente”¹⁷.

A teoria segundo a qual a percepção é pré-moldada por um paradigma leva necessariamente à tese da incomensurabilidade entre paradigmas rivais. Não é possível — sustenta Kuhn — empreender-se uma comparação entre dois paradigmas concorrentes no que diz respeito ao conteúdo empírico de cada um. Não se pode asseverar que uma teoria tenha condições de apreender o universo de modo mais adequado que uma outra rival. “Parece-me que não existe maneira de reconstruir expressões como ‘realmente existentes’ sem auxílio de uma teoria; a noção de uma concordância entre a ontologia de uma teoria e sua contrapartida ‘real’ na natureza parece-me ilusória por princípio”¹⁸.

Kuhn crítica, por conseguinte, aqueles filósofos da ciência que “desejam comparar teorias como representações da natureza, como enunciados sobre o que há realmente lá fora”¹⁹.

CONCLUSÕES

1) Do que foi exposto depreende-se que a teoria kuhniana a cerca da experiência confere ao sujeito — enquanto portador de um paradigma — papel predominante; na relação sujeito-objeto, o pólo objetivo

tem importância secundária. Parece claro que tal teoria da experiência repousa numa ontologia que nos parece, no mínimo, discutível. Embora Kuhn nunca tenha se pronunciado de maneira explícita e sistemática sobre o assunto, assume ainda que tacitamente uma posição ontológica, da qual depende sua teoria de experiência.

O cerne de sua ontologia pode ser resumido na seguinte tese: a realidade em si é amorfa, não possui estrutura organizada. O acesso que o sujeito cognoscente tem a essa realidade se dá através de estímulos amorfos, os quais são estruturados e organizados na percepção. Tal estruturação do dado é possível graças ao paradigma de que dispõe o sujeito. Sendo o conteúdo da experiência determinado exclusiva ou predominantemente pelo respectivo paradigma, deixa de haver possibilidade de comparação entre paradigmas rivais.

2) Uma teoria da experiência, que se caracteriza por eliminar o pólo objetivo da relação de conhecimento, não pode evitar o sociologismo²⁰. Kuhn se vê forçado a admitir que somente a nível do social se pode tornar plausível a intersubjetividade, a qual, evidentemente, só pode existir entre seguidores de um mesmo paradigma. Tal sociologismo, contudo, não é o resultado de uma análise empírica a cerca do desenvolvimento real da ciência, mas a consequência de uma posição filosófica. Na medida em que o objeto deixa de desempenhar papel relevante no processo de conhecimento, o solipsismo só é evitado graças à socialização profissional. A formação profissional tem, assim, função estratégica na arquitetura kuhniana, pois é ela que permite que os membros de uma comunidade aprendam "a ver as mesmas coisas, quando confrontados com os mesmos estímulos"²¹. A intersubjetividade é explicada sem apelo ao polo real, objetivo, mas é resultante do "treinamento e adestramento" profissionais.

3) Kuhn tem razão ao criticar a ficção empirista de uma experiência pura, isenta de ingredientes teóricos. Todavia, sua concepção a cerca do papel constituinte desempenhado pelo paradigma também não resiste à crítica. A tese segundo a qual nossas percepções são constituídas por um paradigma previamente aceito não se sustenta. As relações entre "ver" e "saber" parecem ser mais complicadas do que as que são sugeridas pela concepção kuhniana. Apesar de sabermos, por exemplo, que a terra gira em torno do sol, "vemos", ao contrário, o sol se levantando pela manhã e se pondo a tarde. Por maior que seja o esforço do observador terrestre, ele não consegue ver aquilo que sabe. O fato de as percepções serem guiadas por um conhecimento prévio não deve nos levar a desprestigiar o pólo objetivo do conhecimento sensível, o qual permanece igualmente determinante no processo cognitivo. Aquilo que uma pessoa vê não depende exclusiva ou primariamente de um saber prévio.

Ademais, tivesse Kuhn razão, os resultados da experiência obtidos por dois cientistas partidários de paradigmas antagônicos seriam ne-

cessariamente incomensuráveis. Tal tese, contudo, parece ser desmentida pela história da ciência, que nos mostra inúmeros casos de comensurabilidade entre resultados de observação. Quando Johannes Kepler, defensor do heliocentrismo, descobriu a órbita elíptica dos planetas, pôde, em seus cálculos, se apoiar nas observações exatas de Tycho Brahe, que, durante toda sua vida, sustentara o geocentrismo²².

Kuhn tem, todavia, razão, na medida em que uma mudança de paradigma pode acarretar uma alteração na importância relativa dos fatos relevantes. Determinados resultados, aos quais não se dispensava, eventualmente, muita importância, podem, à luz de outro paradigma, adquirir relevância decisiva e vice-versa. Entretanto, a tese de Kuhn é muito mais radical, na medida em que sustenta uma completa dependência da experiência face ao paradigma — o que nos parece insustentável.

4) Uma vez que — para Kuhn — racionalidade só existe no âmbito intraparadigmático, prevalecendo, no plano inter-paradigmático a relação de incomensurabilidade, a teoria kuhniana da experiência nos convida a estabelecer um paralelo com a concepção wittgensteiniana de “Sprachspiel” (jogo de linguagem). Os diversos jogos de linguagem são, para Wittgenstein, autônomos e, portanto, incomensuráveis; racionalidade só se constitui no âmbito interno de um “Sprachspiel”. O próprio Kuhn, ao elucidar seu conceito de paradigma, faz alusão a Wittgenstein²³.

E, apesar de Stegmüller advertir no sentido de que não se levem muito adiante as semelhanças entre Kuhn e Wittgenstein²⁴, algum paralelismo parece, contudo, se impor à reflexão²⁵:

Não se pode negar a existência de uma semelhança entre o distanciamento de Wittgenstein frente a sua primeira filosofia e o distanciamento de Kuhn relativamente ao empirismo lógico.

A meta de Wittgenstein no “Tractatus” pode ser caracterizada como sendo a busca da transparência conceptual e lingüística. Suas reflexões visavam mostrar de que maneira uma linguagem ideal deveria ser constituída, de modo a excluir qualquer mal-entendido; buscavam também traçar uma linha de demarcação entre sentido e carência de sentido. A linguagem ideal de Wittgenstein era concebida como uma estrutura lógica de todas as possíveis linguagens. Tal estrutura corresponderia à estrutura ontológica do mundo; o universo seria o conjunto de todos os fatos singulares, afigurados nas sentenças elementares da linguagem.

Nas “Investigações Filosóficas” Wittgenstein abandona os pressupostos ontológicos do “Tractatus” e apresenta uma nova visão de linguagem, associando as idéias de “significado” e de “uso”, introduzindo também a idéia de “jogos de linguagem”.

Analogias entre Kuhn e Wittgenstein são muito claras:

a) Conforme assinalado, ambos reagem contra um mesmo adversário: Kuhn contra o empirismo lógico na ciência, Wittgenstein, contra sua contraparte lingüística: a teoria denominativa do significado e a ontologia que lhe é subjacente.

b) Wittgenstein faz valer que os signos lingüísticos são ferramentas²⁶. Kuhn diversas vezes se refere a leis, conceitos e teorias como sendo ferramentas intelectuais.

c) Segundo Wittgenstein não existe uma estrutura da realidade independente da linguagem. Kuhn parece defender uma tese menos radical, quando salienta que "tanto a linguagem natural quanto a científica se destinam a descrever o mundo como ele é"²⁷. Contudo, as ferramentas intelectuais possuem, para Kuhn, não apenas a função de descobrir e afigurar classes de semelhanças, mas também, a de constituí-las.

d) Uma vez que a realidade não fornece um fundamento suficiente para a formação de classes de semelhanças e, com isso, não é suficiente para fornecer a base objetiva do conhecimento, Kuhn se vê forçado a postular um fundamento sociológico para a ciência. Também Wittgenstein se vê constrangido a encontrar refúgio em uma espécie de sociologismo, por admitir que o significado de um signo é constituído pelo uso e o correto uso do mesmo é algo que se aprende socialmente, mediante adestramento.

Parece que a ontologia subjacente a ambas as filosofias é a mesma: a realidade como tal é amorfa, destituída de estruturas. Para Kuhn ela é construída pelo paradigma; para Wittgenstein, pela linguagem. Para ambos a construção da realidade é social.

BIBLIOGRAFIA

- BAYERTZ, K.: **Wissenschaft als historischer Prozess**, Munique, Fink Verlag, 1980.
- HANSON, N. R.: **Patterns of Discovery. An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science**, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- KRUEGER, L.: **Wissenschaftliche Revolutionen und Kontinuität der Erfahrung**. In: *Neue Hefte fuer Philosophie*, vol. 6/7, Goettingen, Vandenhoeck e Ruprecht, 1974. Pág. 1-26.
- KUHN, TH. S.: **Die Entstehung des Neuen**. Trad. Hermann Vetter. Frankfurt/M. Ed. Suhrkamp, 1978.
- KUHN, TH. S.: **A estrutura das Revoluções científicas** (sem indicação do tradutor), São Paulo, Ed. Perspectiva, 2 ed. 1978.

- KUHN, TH. S.: **Posfácio**, 1969. In: A estrutura das Revoluções Científicas.
- KUHN, TH. S.: **Reflexões sobre meus críticos**. In: LAKATOS, I. e MUSGRAVE, A. (org.): **A crítica e o desenvolvimento do conhecimento**. Trad. Octávio Mendes Cajado, S. Paulo, Ed. Cultrix, 1979, p. 285 a 343.
- POPPER, K. R.: **Conhecimento Objetivo**. Trad. de Milton Amado, S. Paulo, Belo Horizonte, Edusp e Ed. Itatiaia Ltda., 1975.
- POPPER, K. R.: **A Lógica da Pesquisa Científica**. Trad. Leônidas Hegenberg e Octanny S. da Mota. São Paulo, Ed. Cultrix e Edusp, 1975.
- STEGMUELLER, W.: **Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie**, vol. II, Parte E, Berlin, Heidelberg, New York, Springer Verlag, 1973.
- WITTGENSTEIN, L.: **Investigações Filosóficas**, Trad. de José Carlos Bruni, Col. Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1975.
- WITTICH, D.: **Die innere Logik der Philosophie Thomas S. Kuhns**. In: BAYERTZ, K. (org.): **Wissenschaftsgeschichte und wissenschaftliche Revolution**, Huerth-Efferen, Ed. Pahl-Rugenstein, 1981, Pág. 136-159.

NOTAS

- (1) Cfr. Karl R. Popper: **A lógica da Pesquisa Científica**, p. 100 e seg. e p. 483 e seg.
- (2) Cfr. Karl R. Popper: **Conhecimento Objetivo**, p. 69.
- (3) Cfr. N. R. Hanson: **Patterns of Discovery**, p. 5 e seg.
- (4) Th. S. Kuhn: **A estrutura das revoluções científicas**, p. 81.
- (5) Idem, p. 153.
- (6) Idem, p. 148.
- (7) Idem, p. 150 e 153.
- (8) Idem, p. 146.
- (9) Cfr. Idem p. 161 e seg.
- (10) Idem, p. 13.
- (11) Idem, p. 65.
- (12) Cfr. Th. S. Kuhn: **Die Entstehung des Neuen**, p. 404 a 414. Cfr. também Th. S. Kuhn: **Posfácio** — 1969, in: **A estrutura das Revoluções Científicas**, p. 217 e seg.
- (13) Cfr. Th. S. Kuhn: **Posfácio**, pág. 232 e seg.
- (14) Idem, p. 239 e 240.
- (15) Cfr. Th. S. Kuhn: **A Estrutura das Revoluções Científicas**, p. 137 e seg.
- (16) Idem, p. 137.
- (17) Idem, p. 145.
- (18) Th. S. Kuhn: **Posfácio**, op. cit., p. 253.
- (19) Th. S. Kuhn: **Reflexões sobre meus críticos**, p. 327.
- (20) K. Bayertz: **Wissenschaft als historischer Prozess**, p. 81 e seg. Bayertz analisa com muita propriedade as conseqüências que resultam de uma epistemologia que minimiza o papel do objeto na relação de conhecimento. Cfr. ainda: D. Wittich: **Die innere Logik der Philosophie Thomas S. Kuhns**. In: K. Bayertz (org.): **Wissenschaftsgeschichte und wissenschaftliche Revolution**, p. 136-159.

- (21) Th. S. Kuhn: **Posfácio**, op. cit., p. 239.
- (22) Cfr. L. Krueger: **Wissenschaftliche Revolutionen und Kontinuität der Erfahrung**, p. 11-13.
- (23) Th. S. Kuhn: **A estrutura das Revoluções Científicas**, p. 69 a 70.
- (24) Cfr. W. Stegmüller: **Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie** — vol. II, Parte E, p. 195 e seg.
- (25) Cfr. o interessante trabalho de K. Bayertz, acima mencionado (p. 129 a 138), no qual se apoiam muitas das reflexões de meu artigo.
- (26) L. Wittgenstein: **Investigações Filosóficas**, p. 421.
- (27) Th. S. Kuhn: **Reflexões sobre meus críticos**, p. 333.

ACOTACIONES A LAS EXTRAVAGANCIAS DE LA REFERENCIA DE W. QUINE

Angel Muñoz García

Tratando sobre las extravagancias de la referencia, Quine estudia la vaguedad, ambigüedad y opacidad de los términos. Las reflexiones que siguen pretenden centrarse fundamentalmente en la ambigüedad; pero para ello creí oportuno aclarar conceptos en torno a la vaguedad, como introducción casi necesaria al tema.

Y como mis intereses personales van en torno a la riquísima semántica medieval, no siempre bien apreciada, indudablemente por poco conocida, en las páginas que siguen abundarán consideraciones hechas desde el punto de vista de dicha semántica, que tiene no poco que decir sobre el tema que nos ocupa.

Como punto fundamental, pretendo hacer ver que vaguedad y equivocidad son características, en su caso, del signo lingüístico aislado, mientras que la ambigüedad lo es del signo lingüístico utilizado en la proposición. Y que, por tanto, todo el estudio de la ambigüedad y la solución a la misma han de explicarse y darse desde el punto de vista de la suposición. Si se desarrollara para nuestros idiomas modernos una teoría actualizada de esta suposición que los terministas medievales estudiaron y aplicaron a la lengua latina, sospecho que podría llegarse pronto a una explicación de la ambigüedad, y consiguientemente a la obtención de mecanismos satisfactorios de desambiguación. Trabajo un tanto ímprobo, ciertamente, tanto como para que, antes de emprenderlo sea conveniente someter a consideración de los prudentes el planteamiento del mismo. Esto, no más, pretenden las páginas que siguen.

Angel Muñoz García
Maracaibo

LA VAGUEDAD

Comienza Quine¹ hablándonos de la vaguedad, de la que nos dice que se basa en la semejanza de los objetos significados por un término. Cuando la semejanza de algunos de esos objetos es tan débil que no resulta

evidente si vienen o no significados por el término, tal término se dice que es un término vago. La vaguedad, añade Quine, es inevitable. Pero, a pesar de esto, trata de ver la posibilidad de escapar a ella.

Por el mismo concepto dado, puntualiza Quine que en el caso de los términos generales la vaguedad depende de la extensión del término: **verde** es vago, pues no está claro hasta qué punto un objeto es verde, o azul, o amarillo; **agua** puede resultar vago, pues no siempre está claro si se trata de agua turbia o barro acuoso. Pero veamos esta vaguedad de los términos generales con más detalle; (y al menos para lo que respecta al momento, de los términos de masa como **agua** pueden hacerse las mismas consideraciones que de los términos generales).

Parece claro, para empezar, que tales términos generales se aplican a varios objetos en razón de la semejanza de éstos. Y lo que dice Quine al respecto, de las dos maneras como puede un término ser vago, podría sintetizarse en esa semejanza de los objetos significados por el término. O, si se prefiere, en el grado de semejanza de tales objetos. Así, una determinada tonalidad cromática, si se califica de verde, lo es por algún grado de semejanza con el supuesto patrón de verde. Y si algo se califica de agua, por turbia que esté, lo es en cuanto que vemos en el objeto alguna semejanza con lo que suponemos que es el patrón agua. También, desde luego, se podría decir que el problema de la vaguedad consiste en delimitar los objetos incluidos en la extensión de un término; pero tales objetos pertenecientes a dicha extensión, serán de algún modo semejantes.

Pero lo mismo se podría decir sobre los términos singulares. Es claro que un término singular no es general. Pero todo término singular presupone un término general, del que el singular no es sino una parte de su extensión. Además, en sí, el término singular está tomado en **toda su extensión**. Aclaremos este punto con el paralelo que existe en las proposiciones: en una proposición universal afirmativa el sujeto está tomado en toda su extensión:

Todo hombre es mortal

el sujeto **hombre** representa a todos los singulares en los que se realiza. En la proposición singular, por su parte, como por ejemplo

Este hombre es mortal

el sujeto representa a un solo singular; pero ese sujeto evoca o presupone el término general **hombre** del que tal sujeto no es sino una parte de su extensión. Y resulta entonces que este concepto general **hombre** no está tomado en toda su extensión, es evidente, en la proposición singular; pero

el sujeto de ésta sí debe ser tomado en toda su extensión en cuanto — llamémoslo así, aunque impropriamente, para entendernos —, es un **concepto singular**. Y ésta es la razón por la que tantas veces en lógica — recuérdense, por ejemplo, los silogismos —, las proposiciones singulares se equiparan a las universales.

(La diferencia, en este particular, entre el término general y el singular es que si de sus respectivas extensiones se exceptuara una de sus partes, el término general dejaría de ser general, mientras que el singular seguiría siendo, sin esa parte del todo, el mismo término singular que antes, y con la misma significación que antes).

Según eso, — y volviendo al término **Mulhacén** de Quine —, la vaguedad de los términos singulares puede hacerse consistir también en su extensión, en el sentido de que el término puede resultar impreciso para aclarar qué objetos o partes de ese accidente geográfico pueden o deben incluirse en la **extensión** del término **Mulhacén**. No olvidemos, por otra parte, que si bien es cierto, como apunta Quine, que el término **Mulhacén** es un término convencional, convencional es también **hasta dónde** se va a considerar Mulhacén y desde **dónde** otra montaña, sin necesidad quizá de que tales términos nos presionen en favor de una nueva convención.

Pero volvamos a la semejanza en los términos generales: decíamos que los objetos comprendidos en la extensión de tales términos son el algún modo semejantes; y que precisamente el grado de semejanza entre ellos ocasionaba la vaguedad. En realidad el mismo concepto de semejanza es suficientemente vago como para que no nos extrañe que haya infectado de vaguedad a los objetos semejantes:

Dos paisajes pueden ser semejantes, pero lo son de muy distinto modo a como son semejantes entre sí dos gemelos: siempre que hablamos de semejanza sentimos la necesidad de aclarar respecto a qué se habla de semejanza: porque Juan puede ser muy semejante físicamente a su gemelo Pedro en su físico, pero más semejante aún a su hermano no gemelo Antonio, temperamentalmente. Además de esto, desde el momento que hablamos de semejanza, estamos implícitamente hablando de alguna parte no semejante, puesto que no se trata de idénticos. Por lo que estamos ubicando radicalmente al objeto en cuestión entre dos extremos. Y así, si decimos que el lago de Maracaibo es semejante (por lo verde) a los pinos, implícitamente estamos diciendo que también es, por ejemplo, semejante al firmamento (por lo azul). De modo que, por basarse en la semejanza, los términos generales nacen originalmente (¿ y esencialmente?) con su pecado de vaguedad. Y lo único que queda por hacer es intentar aminorar el aspecto semejanza en el objeto, intentando acercarlo en lo posible al aspecto identidad: diciendo del azufre que es verde (aspecto que lo hace semejante a otros objetos, o al patrón de verde) estamos diciendo vagamente de él que es semejante a algo otro; la manera de aminorar esa

vaguedad estará en intentar **construir** un nuevo concepto o término que se identificara con el verde del plomo. Un caso satisfactorio sería el poder construir, por ejemplo, el neologismo **plumverde** como término que designara precisa y distintamente el patrón del verde del plomo. Pero esto, la mayoría de las veces, tiene poco éxito. Así que no nos queda otra solución que intentar acercarnos a ese pretendido nuevo patrón, con el escaso resultado de, simplemente, reducir el número de objetos incluidos en la extensión de lo que decimos.

Una primera vía para ello sería la sugerida por Quine, de añadir expresiones del tipo **grande** y **pequeño**, **más** y **menos**, **muy** y **poco**, etc. Evidentemente que, como él mismo señala, expresiones como **elefante pequeño** pueden resultar de lo que él llama **uso sincategoremático**². Sin embargo, no creo que deba decirse que esto sucede **siempre**. Decir que Dumbo era un elefante pequeño se entiende siempre como que era pequeño para elefante; y esto es lo que primariamente nos da a entender tal expresión, y nadie pensará que con ello estamos pretendiendo decir que sea más pequeño que Micky Mouse. El uso sincategoremático lo tendríamos si, refiriéndonos a un mandatario de poca estatura, dijéramos que fue un gobernante grande.

Y decir que Dumbo tenía orejas grandes, se entiende siempre como que eran grandes para un elefante de su tamaño, aunque quizá fueran más pequeñas que las de su mamá-elefante.

De paso, no me parece muy acertado — si lo entendí bien —, el calificativo de **sincategoremático** que Quine utiliza. El nos dice haberla tomado de la terminología filosófica de épocas pasadas³. Sin duda se refiere a los lógicos terministas, que dividían los términos en categoremáticos, si tienen una significación definida y cierta, — **hombre**, **pedra** —, y sincategoremáticos en caso contrario, — **todo**, **o**, **no**, etc.⁴. La justificación para tomar este término la da Quine por la etimología, — **syn** —, ya que en el uso sincategoremático, el adjetivo **no tiene sentido más que con** — '**syn**' — **un término de los vistos**⁵. El sentido etimológico que tenía en la lógica terminista era que tales término, no significando propiamente, no podían adquirir su pleno significado — pleno cuanto a sincategoremático, no porque fueran signos propiamente dichos —, sino **con (syn) o** acompañando a los categoremáticos. Es lo que sucede con las expresiones castellanas **o**, **y**, **si... entonces...**, etc., o con los funtores lógicos. Más que a éstos, el uso sincategoremático de Quine recuerda — si es que se va a buscar precedentes en la filosofía precedente — a lo que los lógicos terministas llamaban **suposición impropia**, que tenía lugar cuando el término sí tiene significado — cosa que no ocurre con los términos sincategoremáticos en sentido terminista —, pero no su significado propio, sino uno impropio. Tal suposición impropia puede ser sinecdóquica, antonomástica y metafórica, la última de las cuales hubiera servido

mucho mejor para los fines de Quine, que la expresión **uso sincategoremático**⁶.

Pero volvamos a nuestras expresiones con las que se pretendía mitigar la vaguedad. Otro aspecto que podemos apreciar al añadir a los términos vagos expresiones como **grande** o **pequeño** es que éstas llevan implícito un carácter relativo.

Ya la consideración de los términos generales como semejantes es enfocarlos de alguna manera como relativos. Y llamar a un árbol **verde**, es decir cómo se ha, ponerlo en relación con el supuesto patrón de verde. Ahora bien, si añadimos **grande** o **pequeño**, por una parte la relación queda mucho más explícita y más fuertemente relacionados los relativos, y por otra la vaguedad del término disminuye en cuanto que la longitud del espectro, por amplia que sea, ha quedado de alguna manera delimitada en una dirección. Lo mismo sucede con las expresiones comparativas **mayor**, **menor**, **más que**, **menos que**, con las que la relación se hace más estrecha, y la longitud del espectro también más delimitada, por cuanto que relegado a un segundo lugar el patrón término general, la relación se establece ahora explícitamente entre dos objetos de la extensión del término general. Con estos pasos la vaguedad del término ha ido reduciéndose progresivamente.

Quine señala que ésta no es la única manera de resolver la vaguedad. Entre las restantes, hay una que parecía iba a abordarla al principio del párrafo sobre la vaguedad, pero que parece haberla dejado. Me refiero a la resolución por medio de calificativos.

El texto de Quine parece indicar que si **'agua'** y **'barro'** son vagos en la medida en que se deja sin decidir cuándo hay que abandonar la expresión **'agua turbia'** en favor de **'barro acuoso'**, éstas últimas expresiones devienen menos vagas que las dos primeras. Aunque él no añade más, se podrían hacer algunas consideraciones al respecto. Por ejemplo, que mientras en unos casos como **agua turbia** o **barro acuoso** es el término sustantivo el que pierde vaguedad al añadirle el adjetivo o expresión calificativa, — y por eso seguimos prefiriendo el vino con agua al agua con vino —, en otros éstos pueden llegar a cambiar el significado del sustantivo, como en **agua congelada** que refiere al hielo, o en **hielo fundido** que significa al agua; o incluso en **bebida alcohólica**, en donde la significación de adjetivo parece ofuscar toda otra. Pero siempre el adjetivo aminora la vaguedad.

Lo que ha sucedido con esto es que, en realidad, hemos obtenido un nuevo término, que llamamos término complejo. Bien visto, esto nos indicaría que **agua turbia** no es que haya aminorado la vaguedad del término **agua**, sino que **agua turbia** es un nuevo término formado por un determinable y una determinación, y en donde el término no es ni **agua**, ni **turbia**, sino **agua turbia**⁷. Evidentemente lo significado por el nuevo término es una realidad distinta de lo significado por el incomplejo. De modo

que, propiamente hablando, no habría **resolución** de la vaguedad (aunque el término complejo sea menos vago que el incomplejo). Y siempre el término **agua turbia** seguirá conservando, en mayor o menor grado, su dosis de vaguedad.

Si, de nuevo, al término **verde oscuro** le añadiéramos un nuevo calificativo (adjetivo o adverbio), se habría operado una nueva limitación a la vaguedad (no eliminación total, desde luego); por ejemplo, diciendo **verde oscuro intenso**, o **verde intensamente oscuro** (en la primera de las dos expresiones tendríamos, ciertamente, un caso de ambigüedad, por cuanto quizá no queda bien claro si el **intenso** se refiere a **verde** o a **oscuro**; pero de esto se tratará más adelante; en lo que se insiste aquí es en que el calificativo es un medio de aminorar la vaguedad).

Por otra parte, si volvemos al terreno extensional, **agua turbia** vendría resultando la intersección de **agua** y **tierra** — en el supuesto dado que la turbiedad del agua se deba a llevar a suspensión partículas de tierra, y no a otra causa —; la misma intersección que resultaría al referirnos a **barro acuoso**, ya que, por poco turbia que sea el agua, siempre podemos seguir considerándola como barro aunque sea muy diluído. Y desde este punto de vista, ambos términos complejos vendrían resultando hasta cierto punto sinónimos, o habría que decir, de nuevo, que son términos que significan objetos de algún modo semejantes y pertenecientes a la misma extensión de un término general. (Y quizá sería éste uno de los casos en que Quine dice que el procedimiento es no preocuparse de la vaguedad).

Por lo mismo, si consideramos el término vago ya utilizado en una proposición, vemos que el hecho de su vaguedad no interfiere para nada en el valor veritativo de la proposición. Así, las proposiciones.

Esto es agua turbia

Esto es barro acuoso

podrían ser ambas verdaderas o ambas falsas; pero el uso común de ellas no aceptaría que tuvieran distinto valor de verdad; este depende no de la vaguedad del término, sino del significado del término complejo predicado que, por lo que decía últimamente, vienen resultando sinónimos. Del mismo modo, la proposición

El Lago de Maracaibo es verde

aunque su predicado sea un término vago, será una proposición verdadera; mientras que decir

El Lago de Maracaibo es rojo

sería decir una proposición falsa, pues **rojo**, vago o no, no refleja, supuestamente, el color del lago marabino. Supongamos ahora que la coloración de nuestro lago se halle científicamente ubicada en la parte del

espectro que va del verde al amarillo. Si, en ese supuesto, para designar la coloración del lago, utilizáramos la proposición

El Lago de Maracaibo es verde oscuro

evidentemente la proposición sería falsa. Pero no nos debe llevar esto a la conclusión de que la vaguedad del término está influyendo en el valor veritativo de la proposición; lo que sucede es que el término, vago o no, no se verifica del lago marabino.

La vaguedad, por tanto, no influye en el valor veritativo de la proposición; y también: la vaguedad es algo que el término tiene — o no — en sí mismo, independientemente de que esté utilizado o no en una proposición, y ésta ni quita ni pone vaguedad al término.

AMBIGUEDAD Y VAGUEDAD

Ante todo hay que distinguir el concepto de ambigüedad del de vaguedad y homonimia:

Mientras la vaguedad del término consiste en que no queda claro hasta dónde se aplica su significación, hasta dónde se extiende la realidad significada por el término, o si se prefiere, a cuántos objetos se aplica el término, en la ambigüedad este aspecto es suficientemente claro, y el problema es que el término puede aplicarse igualmente a diversos objetos significados. Y así, el valor de verdad de la proposición no está afectado por el hecho de que en ella aparezca un término vago, según acabamos de ver, pero sí puede estarlo si se da el caso de ambigüedad. Por ejemplo, la proposición

El Lago de Maracaibo es verde

con el término vago **verde** la proposición es verdadera o falsa independientemente de la vaguedad del término; y para la verdad o falsedad de la proposición hay que prescindir de que el término sea vago. Pero en la proposición

El Lago de Maracaibo es claro

el término ambiguo **claro** afecta al valor de verdad de la misma. Aparte de otros significados que podrían darse a la palabra **claro** quedémonos con estos dos:

a) claro — en el sentido de aguas claras, no turbias

b) claro — en el sentido de aguas que están bien delimitadas en los sinuosos límites del lago, en referencia a otros posibles accidentes geográficos

Así, la proposición puede resultar claramente verdadera o claramente falsa en ambos sentidos; o puede resultar claramente verdadera en el primer sentido y falsa en el segundo; o claramente falsa en el primero y verdadera en el segundo. De modo que la verdad o falsedad de la proposición está afectada por los varios objetos que simultáneamente pueden ser significados por el término ambiguo.

Pero hay otra diferencia que creo importante señalar aquí y que no sé si Quine lo deja suficientemente claro en su escrito. Y es que, a mi modo de ver, la vaguedad la tiene el término ya en sí, el término solo, sin necesidad de que esté siendo utilizado en una proposición; mientras que la ambigüedad propiamente tal, — aunque hablemos de ambigüedad de un término y no de ambigüedad de la proposición, proveniente tal ambigüedad ya de su sintaxis, ya del acance de sus términos —, la ambigüedad propiamente tal no lo es sino cuando el supuesto término ambiguo está siendo utilizado en la proposición.

Puede quedar más claro este punto si recurrimos a las terministas propiedades de los términos. Entre ellas, las dos principales son la significación — cuyo sentido no me detendré a explicar por considerarla suficientemente conocido de todos —, y la suposición.

La suposición es la **acepción o uso de un término significativo, que se toma, en la proposición, en lugar de alguno o algunos. Es decir, la utilización de un término, ya previamente significativo, en una proposición, en lugar de un(os) objeto(s) significado(s) por dicho término. Ha de entenderse esto en el sentido de que**

— la suposición es una propiedad del término, distinta de la significación

— la suposición es propiedad del término y no de la proposición

— la suposición sólo la tiene el término cuando éste está utilizado en una proposición, pero no la tiene el término aislado, fuera de la proposición

— la suposición restringe, delimita, determina el significado general del término, a un(os) objeto(s) concreto(s), preciso(s)⁸.

De modo que la suposición de un término es más reducida que su significación. ésta viene siendo la capacidad (en general) de un término para representar algo lingüísticamente, y se refiere, pues, a todas aquellas cosas, imprecisamente, que significa; mientras que la suposición es ya la significación concreta que el término tiene en una proposición dada,

restringiendo el significado general del término. (Un Diccionario nos da la lista de términos con su significación, pero sin suposición). Para resumir lo dicho podríamos quizá decir que la suposición es la relación entre la significación de un término y el objeto designado por dicho término. Aclaremos todo esto con un ejemplo: el término

A) Hombre

significa, — él solo, sin necesidad de más palabras o de estar incluido en unproposición —,

B) Animal racional

Pero si viene utilizado, por ejemplo, en la proposición

C) Todo **hombre** es mortal

La significación de A) ya no es simplemente B), sino

B') Todos los animales racionales

esto es, **todos** los individuos del conjunto de los animales racionales: el animal racional a), y el animal racional b), y el animal racional c), y así con todos los demás animales racionales. Y en la proposición

D) Algún hombre es alto

su significación concreta, — su suposición —, es

B'') Parte del conjunto de los animales racionales

esto es: el animal racional a), o el animal racional b), o el animal racional c) y así enumerando a todos los animales racionales del conjunto. Y en

E) Este hombre es alto

significa concretamente — supone, está en la proposición en lugar de —,

B''') Este hombre que se llama X

esto es, **un solo** hombre, concreto, determinado, llamado X o llamado Z, o...

Pues bien: digo que lo que sucede con la vaguedad y la ambigüedad es paralelo a lo que sucede con la significación y la suposición:

las segundas de cada par sólo se dan en la **proposición**. Podrá parecer exagerado decir esto de la ambigüedad. Pero, estrictamente hablando, la ambigüedad sólo ocurre en la proposición. Sí puede suceder que un término aislado, por ejemplo **luz**, pueda tener **varios significados**; pero lo único que nos dice esto es que dicho término es equívoco u homónimo; y vamos a ver enseguida que no es lo mismo homonimia que ambigüedad. Del mismo modo que podemos decir que el término **hombre** es también equívoco para designar al individuo Pedro, o al individuo Juan; pero esa equivocidad desaparece gracias a la suposición, cuando decimos la proposición

Este hombre es alto

refiriéndonos ya determinada e inequívocamente a uno de ellos (señalado sin lugar a dudas con el demostrativo **este**).

Por ello digo que un término, él solo, aislado, no es ambiguo; podrá ser, sí vago pero no ambiguo. (No quiero decir con esto que no puedan darse términos vagos en la proposición, sino que no pueden darse términos ambiguos fuera de ella). Es cierto que los términos vagos son siempre predicados, y por tanto no se conciben como vagos sino dentro de la proposición. Pero si, como se ha visto, la vaguedad como tal del término no influye en la verdad o falsedad de la proposición, quiere ello decir que el término es vago independientemente de su uso en la proposición, en cuanto término general cuya extensión no está suficientemente delimitada.

Así queda claro lo que decía más arriba de que, en el caso de ambigüedad, lo que sucede es que el término puede aplicarse igualmente a diversos objetos significados — incluso a los dos con el mismo valor de verdad (y no se puede hablar de valor de verdad de **un término**, sino de **una proposición**) —, y hay duda acerca de a cuál de los objetos se está refiriendo, en la proposición, tal término ambiguo. Así se entiende mejor esa indecidibilidad de significado, en la que nos dice Quine que consiste la ambigüedad⁹.

AMBIGÜEDAD Y HOMONIMIA

Estudemos ahora la ambigüedad y la homonimia o equivocidad. Aristóteles define los homónimos como los objetos que tienen el nombre igual, pero su definición es esencialmente distinta¹⁰. Si decimos, por ejemplo,

El ama ama al niño

la misma palabra **ama** nos sirve para nombrar a un sujeto y a una acción. Tales sujeto y acción serían homónimos, pues para ambos utilizamos el mismo término.

Los lingüistas suelen distinguir entre polisemia y homonimia: la primera se da cuando una misma palabra puede tener dos o más significados, por ejemplo, **mesa**, que puede significar un determinado mueble o a las personas que componen un Consejo. Y la homonimia se daría en el caso de dos o más palabras que tienen distinto significado, pero idéntico sonido¹¹, como **copia** que significa **facsímil**, y **copia** que significa **multitud**. Parece como que Quine al preguntarse **¿ Cuándo debemos considerar que tenemos dos homónimos en vez de decir que tenemos una palabra ambigua?**¹² estuviera asimilando la ambigüedad a la polisemia, distinguiéndola de la homonimia. Pero, como él mismo señala pocas líneas más abajo, — y al menos para lo que respecta a nuestro tema —, esta distinción no hace demasiado al caso. Asimismo hay que estar también de acuerdo con Quine en rechazar la opinión de aquellos lingüistas que sostengan que para responder a tal pregunta haya que atender a la etimología de las palabras. La etimología no explica la diferencia de significados de las palabras; o, por lo menos — si se quiere una postura más conservadora —, no lo hace en todos los casos.

¿ Cómo explicar entonces esos casos de polivalencia de significados en las palabras? Ciertamente el hecho de conocer la etimología de **palatino** como derivada de **paladar** o de **palacio** podría influir en la captación del sentido de la proposición

Observó la bóveda palatina

si conocemos no sólo sus etimologías sino — y sobre todo — cuál de ellas se está aplicando en ese caso concreto (pero incluso para el hablando vulgar que no sabe de etimologías y cambios semánticos habría que decir lo mismo). Es lo que sucede con expresiones como

que no siente precedente

en donde **siente** tanto puede derivarse de **sentir** como de **sentar**: (y nótese que, aunque la expresión es por ello ambigua, no se toma normalmente como tal, debido a que lo usual es entender en ella la palabra **siente** como derivada de **sentar**; pero no tiene por qué ser siempre así).

Y lo mismo sucedería con otras palabras como

esto es **insoluble** ¿ de **solucionar** o de **disolver**?

quiso **explotar** la mina ¿ de **explosión** o de **explotación**?

sé de los valientes ¿ de **ser** o de **saber**?

Pero es evidente, por otra parte, que en las expresiones

Cheo es José

El marabino es el nacido en Maracaibo

El marabino es venezolano

José es marabino

en todas ellas **es** tiene la misma etimología, pero su significado es o de identidad de individuos, o de identidad de conjuntos, o de inclusión, o de pertenencia respectivamente. Y esta ausencia de influencia de la etimología en el significado de los términos es el caso más frecuente.

Ni se puede conceder demasiada importancia a las formas gramaticales en lo que respecta al significado de las palabras: por más que **montón** sea un aumentativo, es preferible un monte de naranjas que un montón de ellas; de la misma manera, generalmente un pontón no es más grande que un puente, ni un ratón mayor que una rata, ni un escalón mayor que una escala. Ni **bombón** podemos considerarlo aumentativo de **bomba**, ni **cuarteto** diminutivo de **cuarto**. Del mismo modo, hay algo más que una mera diferencia de género gramatical entre

um marco	y	una marca
un cigarro	y	una cigarra
el corneta	y	la corneta
el armado	y	la Armada

mientras que madero madero y madera

son dos palabras de distinto género gramatical que pueden referirse al mismo objeto leñoso.

Es cierto, por otra parte, que algunas palabras toman su significado de circunstancias que en algún sentido se podían incluir en la etimología, entendida ésta en un sentido amplio: bien sea que tengan un origen que podríamos llamar geográfico, como

Burdeos, Jerez, Oporto

como nombres de determinados vinos. O un origen circunstancial histórico, como

- * bisoño del italiano; al parecer era la palabra mas usada (o primeramente aprendida) por los soldados españoles en Italia, de donde quedó para designar a esos soldados recién llegados.
- * marrano del árabe; primeramente utilizado para designar aquellos árabes que en España, para obviar las leyes que los perseguían, simu-

laban convertirse al Cristianismo, pero permanecían ocultamente fieles a su religión musulmana, que les prohibía, — por ejemplo — no comer cerdo (**mo'harran** = **prohibición**) y de ahí pasó a designar al múltíno animal.

- **miniatura** que de significar algo pintado de minio, o rojo, pasó a significar lo pequeño que se pintaba con dicho minio. Lo mismo que
- **rúbrica** que, al parecer, originariamente solía ir en rojo (**rubrum**).
- **colación** que, aparte de ser um término equívoco (**refrigerio** y **comparación**), tiene su origen en las **Collationes** que se leían en los refectorios monacales durante la comida, de donde pasó a significar a la propia comida.

Otros tienen su origen en el nombre propio de su inventor o introductor, como:

- **quinqué** de su inventor Quinquet
- **guillotina** de Guillotin
- **voltio** de Volta
- **chauvinismo** de Chauvin
- **pasquín** de la estatua de Pasquino, donde se fijaban tales escritos
- **estraperlo** de Strauss y Perlowitz, inventores de una ruleta eléctrica, que por las prohibiciones de mercadeo se convirtió en objeto de 'estraperlo'.

Los lingüistas, al pretender justificar la multiplicidad de significados en las palabras han recurrido también a fuentes distintas de la etimología, tales como: la especialización de un medio social, como en el caso de la palabra, **raíz**, que significará distintas cosas para um lingüista, o para um matemático, o un odontólogo, o un agricultor. O el lenguaje figurado que, sin llegar quizá a la metáfora, puede llamar **ojo** no sólo al órgano del sentido de la vista, sino también a un manatíal de agua, o a la abertura de una aguja, o de una cúpula. O la influencia de un idioma extranjero, como en **suceso**, que además de **acaedido**, por influencia del inglés se ha hecho común ya en varios países hispanohablantes con el significado de **éxito**; y lo mismo diríamos de **sugestión**, que además de su sentido psicológico ha adquirido el de **sugerencia**.¹³

Pero, evidentemente, esto no es suficiente; y hay que buscar una explicación que justifique no sólo los demás casos de homonimia que no estarían incluidos en tales fuentes u otras más que pudieran añadirse, sino una verdadera explicación capaz de justificar **todos** los casos de equívocidad. Y tal explicación no parece ser otra sino el **uso de la palabra en contextos**.

Es evidente que si toda palabra es un signo producto de una convención humana, es en sí indiferente a designar un objeto o otro, uno o varios, dependiendo esto exclusivamente de dicha convención. Pero ésta se manifiesta en el **uso** que el hombre hace de los términos en tales y tales contextos. Son éstos, por tanto, quienes hacen adquirir a las palabras el o los significados que puedan atribuírse-les, y quienes fijan — siquiera sea temporalmente — tales significados. Un ejemplo confirmativo de ello puede ser el de aquellas palabras que en diferentes países hablantes de un mismo idioma, tienen significados distintos (lo cual ocurre incluso entre diferentes regiones de un mismo país). Si un venezolano pidiera en España un caucho, difícilmente conseguiría que le dieran al primer intento una rueda de automóvil. Y algo parecido le sucedería al español que en Venezuela, queriendo obtener un café con leche, pidiera un cortado.

Es cierto que algunas palabras **parecen** tener un significado propio, independientemente del contexto, como **si**, **todo**, **igualdad**, y la mayoría de las interjecciones; aunque si se consideran éstas como abreviaturas de contextos mayores; estaríamos viendo su verdadero sentido. Nótese cómo hay incluso palabras que aisladas no tienen sentido alguno y que se utilizan siempre unidas a otras, en contextos, o formando expresiones completas. O que, al menos, tienen en esas expresiones un significado bien distinto al que usualmente se les atribuye. Véanse, por ejemplo, las palabras subrayadas en el siguiente relato:

i Voto a **brfos**! Que después de tanto andar de la **ceca** a la **meca** hemos ido a dar de **bruces**, de **consuno**, a postrarnos de **hinojos** ante el cura; y en un **santiamén** quedó **rato** el matrimonio, a **sabiendas** de que aquello iba a andar al **retortero**; pero estaba en **boga** este modo de matrinoniarse.

A **hurtadillas** y a la **chita** callando, nos comimos sin parar **mientes** a nada el pan **ázimo** del cura, quien ojo **avizor**, nos véia de **rejo**, y a consecuencia de lo cual dejó el mío a la **funerala** con el golpe que me propinó a **quemarropa**. Como de **bóbilis** llovieron luego otros a **granel**, y a **troche** y **moche**, para terminar él tomándome en **vilo**, y yo a **horcajadas** sobre el arco **conopial** de la sacristía. No **obstante**, y por arte de **birlibirloque**, pude colarme de **rondón** y a **escondidas** hacia el granero, que estaba de **bote** en **bote** de trigo **candéal**; subiéndolo por él a **contrapelo** y a **gatas**, salté por la ventana a la calle,

donde entre dimes y diretes la gente del pueblo contemplaba aquel espectáculo de rechupete, mientras — sin decir oste ni moste —, salía el arcipreste trayendo a ella en volandas. A regañadientes, tuvimos que desaparecer del pueblo; pero como si nos hubieran lanzado un zape.

Y es que las palabras han de tomarse como determinado objetos que encierran múltiples significados en potencia. Significados que, en relación con la intención de quien las usa, no lo adquieren sino en el contexto en que se las incluye. Así, una misma palabra tiene significado bien distinto en las expresiones

	acostarse con su amante
y	acostarse con las gallinas

(aunque esto tenga que ver con lo que Quine llama uso sincategoremático y que se tratará más adelante). ¡ Lo cual ocurre hasta con los nombres propios!:

	Isabel de Inglaterra mandó encarcelar a María Estuardo
e	Isabel de Inglaterra se entrevistó con Reagan.

Otro ejemplo para ilustrar lo mismo: un conjunto de palabras, colocadas en distinto orden sintáctico, hace que cada una de ellas adquiera en el contexto un significado distinto:

- A A propósito del bosque, era claro para el Mayor que el asiento era para llevar a cabo el blanco.
- B El claro del bosque era a propósito para el mayor asiento, que era para llevar el blanco cabo.

Lo cual sucede también con una misma palabra utilizada en distintas funciones, como en

Pongo el canto rodado de canto, mientras canto un canto.

Si con esto ha quedado claro, como espero, que el significado de las palabras surge en contextos, aplicándolo a los términos equívocos tendremos que decir que los varios significados que éstos puedan tener los han adquirido en usos anteriores de tales términos en diferentes contextos. Y volvamos al ejemplo citado al principio de este epígrafe:

El hecho de que en alguna ocasión previa hayamos utilizado el contexto

El ama X al niño

en donde X es un verbo cualquiera, por ejemplo da de comer; y de que en alguna otra ocasión previa hayamos utilizado un contexto como

El X ama al niño

en donde X es un sujeto cualquiera, hace que — tras dichos usos previos — asignemos normalmente al término **ama** un significado de **niñera** y otro de **acción presente de amar**; y podamos así construir con pleno sentido el ejemplo citado

El ama ama al niño.

Algo similar sucede con el término **luz** en contextos como

La luz del foco era intensa
y Este arco tiene 3 metros de luz.

Pues bien: el conocimiento del múltiple uso (dos o más) significativo dado previamente al término **ama** o al término **luz** en contextos diferentes, hace que consideremos a dichos términos como equívocos, en cuanto que conocemos ya — después de dicho — uso posibilidad de ser usadas con significados distintos. En tal sentido ha de entenderse la afirmación de que la equivocidad la **adquiere** el término con estos usos, independientemente de que después vaya a ser usado o no en una proposición o contexto.

Ahora bien; una vez que tenemos así conocido el término como equívoco, nos encontramos a veces con proposiciones como

Apagó la luz de la habitación

en que, a pesar de que conocemos al término **luz** como equívoco, y quizá digamos que en la proposición se ha utilizado un tal término equívoco, sin embargo en la proposición no se da ambigüedad alguna, puesto que está suficientemente claro en cuál de los dos sentidos dichos y previamente establecidos y conocidos está siendo usado ahora el término **luz**. Mientras que en otros casos como

Llegamos a la luz del puente

el término equívoco **luz** hace ambigua a la proposición, por cuanto que ahora no está claro en cuál de los dos usos dichos se está utilizando el término **luz**.

Así que la ambigüedad hay que vincularla también a la suposición terminista, por cuanto que lo que desconocemos, en el último ejemplo citado, es en lugar de qué (**claridad producida por corriente eléctrica** o **apertura**) está siendo usado el término **luz** en la proposición. De

modo que, por el hecho de que nos demos cuenta de que un término tiene dos posibles usos significativos — ya conocidos, insisto —, no podemos afirmar sin más que se dé ambigüedad, mientras no ocurra un nuevo uso del término en otro contexto, en el que no está claro a qué se refiere el término. Lo cual no sucede siempre, porque

a) puede suceder que, aparte otros casos que estudiaremos, el contexto nos elimine la ambigüedad:

La luz de este foco es grande

en donde **luz** sigue siendo un término equívoco, pero no es ambiguo;

b) en la proposición está suficientemente clara la significación del término, como en

La madre ama a su hijo

en donde **ama** sigue siendo un término equívoco, pero no hay ambigüedad.

(Desde luego, los conceptos en cuanto tales no son equívocos ni ambiguos; equívocidad y ambigüedad corresponden sólo a los términos escritos u orales).

Teniendo esto en cuenta, todo lo que se diga de los términos equívocos habrá que decirlo también de aquellos términos que, por su específica utilización en la proposición, resultaren también ambiguos. De ahí que cuando Quine nos dice que hay ambigüedades del tipo proceso-producto o acción-hábito¹⁴, más exactamente habría que haber dicho que son tipos de homonimias, pues ya el término **concesión** es equívoco, y **sólo si lo utilizamos en la proposición** podremos decir que es ambiguo.

Entre los términos equívocos estarían los nombres propios, de los que Quine dice que son términos en los que deliberadamente se ha buscado la ambigüedad. Prescindiendo de lo ya dicho acerca de que para considerarlo ambiguo debe estar en la proposición, se me ocurre que cada nombre propio, en realidad, es una abreviatura; que cuando llamamos a alguien **Pedro** esto no es sino por no alargar incómodamente la expresión, y no decir, por ejemplo, **Pedro Pérez Fernández, Cédula de Identidad n.º 9874513**, lo cual parece que estaría designando a un único e inconfundible individuo, por lo que no se ve su ambigüedad. Es algo así como si el nombre de mi perro fuera **Paluche**, en el supuesto de que fuese mi perro el único objeto designado de hecho con ese nombre. En tal caso, el término **Paluche** haría las funciones de **este perro**: se trata, por tanto, de un término singular, sin opción de ambigüedad. Lo mismo sucede con **Pedro**: desde el momento que abreviamos así es porque por las circunstancias que sean, no hay otro Pedro. De hecho, su en clase hay dos personas con ese nombre, las singularizamos bien sea llamando a una **Pedro** y a otra por su

Señalemos una vez más que el hecho de que se dé uso atributivo o sincategoremático no influye en nada ni en la ambigüedad ni en la homonimia. Ambas pudieran darse incluso en un término que no tuviera uso sincategoremático pero tuviera dos (o más) atributivos. En realidad el uso sincategoremático o metafórico está basado en cierta semejanza: no me gustaría toparme con una pared de granito, porque al impacto con ella, su impenetrabilidad o consistencia me produciría dolor; y digo que la pared es dura. Y tampoco me gustaría enfrentarme a situaciones que de alguna manera me produjeran dolor al toparme con ellas, ya sea dolor físico o moral: a esa situación también la llamaría dura. El que sean duras en uno u otro sentido no depende sino de cierta similitud que establecemos con otras circunstancias parecidas. O, si se prefiere, simplemente depende de la evolución y enriquecimiento semántico del lenguaje, que va acumulando nuevos significados para las palabras. El término **ejecutar**, sin atender a los usos establecidos por Quine, podemos simplemente decir que es un término equívoco, y que significa, por ejemplo, **ajusticiar** e **interpretar**. Y entender la proposición

El pianista ejecutó a Chopin

como que realmente remató a Chopin, ya no se trata de uso sincategoremático, sino de uso, — en todo caso —, humorístico, basado éste en indudables reglas lógicas (por desgracia sin estudiar todavía, pero tan legítimas como las sintácticas y semánticas. De hecho, de la misma manera que podemos caracterizar algo como sintáctico o semántico, o hablamos de lógica deóntica o lógica de la identidad, caracterizamos otros discursos — con terminología de la lógica del humor — como humor del absurdo, o humor cruel; o astracanada, para rememorar con éste a mi homónimo Pedro Muñoz Seca). Haría falta una seria razón para decir que **ejecutar** en el sentido de **interpretar** no es uso atributivo como cuando significa **matar**, como en

El verdugo ejecutó al reo

o — sobre todo — cuando significa **realizar**, como en

El Sargento ejecutó la orden

Por la misma razón — y para confirmar lo dicho — (y esto es algo que no parece darse en inglés, lo cual justificaría que Quine no lo trate, pero sí se da en castellano): en ocasiones, antepone el adjetivo al sustantivo, para dar más fuerza al primero, como queriendo indicar que, en tal caso, el calificativo viene designando una propiedad casi definitoria del sustantivo; es lo que se llama adjetivo epíteto: decir **la blanca nieve** tiene

mucha mayor fuerza significativa en cuanto a blancura que decir **la nieve blanca**. Trasladando esto a los casos de uso sincategoremático, nos encontramos con que mientras unas expresiones-epíteto siguen admitiendo el equívoco sincategoremático, por ejemplo el **duro banco**, otras parecen perderlo, como el **pobre violinista**, que puede tener el sentido de pobre económicamente (paupérrimo en este caso), y el de un violinista extremadamente digno de lástima; pero no parece aceptar el sentido sincategoremático de radicalmente mal violinista.

A veces, por el contrario, de jan de ser equívocos por perder su significado atributiva, como en **gran gobernante**, que parece tener sólo — o al menos principalmente, el sentido de un muy buen gobernante, (con lo que tendríamos un caso en que el uso sincategoremático se habría convertido en el uso propio atributivo).

Quine puntualiza de manera muy especial que en los casos de homonimia o ambigüedad debidas al uso sincategoremático del adjetivo, el ambiguo es no el adjetivo, sino el compuesto. Entiendo que esto es una puntualización que él hace para el caso del uso sincategoremático, en el sentido de que **también** en ese caso el ambiguo o equívoco es el compuesto, y que no pretende decir que en caso de uso atributivo el ambiguo sea sólo el adjetivo. La razón es la misma que él da para probar su afirmación: **un adjetivo usado sincategoremáticamente no está usado como término**; y — añadiría yo — un adjetivo usado atributivamente tampoco es un término; el término es el complejo; en **hombre alto**, el término no es **hombre**, ni **alto**, sino todo: **hombre alto**⁴⁵. (A no ser que lo que pretenda puntualizar Quine sea — cosa con la que, evidentemente, habría que estar de acuerdo — que aunque el término ambiguo sea el compuesto, la ambigüedad se deba precisamente al adjetivo). Recordemos, al respecto, la tesis de los lógicos terministas de que **el adjetivo, por sí solo, no supone**¹⁶.

Anotemos por último, cuanto al uso sincategoremático, que también él se debe a usos previos del término en determinados contextos. Lo cual es aplicable no sólo al uso de adjetivos, sino también al de ciertas expresiones que se entienden normalmente no en su significado **propio** sino, en cierto grado, metafóricamente. Y así, del mismo modo que

Un violinista pobre

tomado en sentido sincategoremático hace que entendamos la expresión como refiriéndonos a un mal violinista y no a un violinista de pocos recursos económicos, también expresiones como

Pedro está como un cencerro

se entienden no en su uso atributivo, como que Pedro estuviera pendiente cuello de una vaca, sino con sus facultades mentales un sí

o no alteradas y algo semejante sucede con tantas expresiones como

sacar los pies de las alforjas	ser un reloj	echar los hígados
tener la mosca tras la oreja	enseñar las uñas	arrimar el hombro
tener la sartén por el mango	dar la mano	tener gran cabeza
llevar el agua a su molino	echar un ojo	tener buena mano
entre la espada y la pared	pisar fuerte	lavarse las manos
tener pelos en la lengua	ponerse mosca	chuparse los dedos
tener el alma en un hilo	meter la pata	morderse la lengua
hombre de pelo en pecho	echar una mano	tener buen corazón
tener anchas espaldas	verse las caras	perder los estribos
jugar con dos barajas	caérsele la baba	comerse los hígados
faltarle un tornillo	cargar la mano	andar a dos velas

y tantas obras. Por lo mismo, siempre es preferible un **Gobernador Excelente**, que el **Excelentísimo Gobernador**; a pesar del superlativo.

Cuanto a los términos singulares indeterminados: en este punto nos serán de gran ayuda otra vez los lógicos terministas. Puesto que su lógica estaba hecha en y para el latín, lengua que no poseía artículo, y más en particular artículo determinado, hubieron de dedicar no poco tiempo y esfuerzo al estudio de los términos indeterminados. En castellano tenemos la ventaja del artículo, sobre todo el determinado, pero el indeterminado ocasiona aún no pocas dudas semánticas. Pero como esto, desde el enfoque terminista, depende ya de la sintaxis, estudiaremos este punto más adelante.

AMBIGÜIDADES DEBIDAS A CONSTRUCCIONES ESPECIALES

Por lo dicho, está claro que, aunque el problema que nos ocupa sea un problema de significado, un problema semántico, para hablar de ambigüedad y no de equivocidad hemos de situarnos en un plano definitivamente sintáctico. Los medievales trataron estos temas — no desde luego con esta nomenclatura — al hablar, sobre todo, de los insolubles y de las falacias¹⁷. Y es curioso que, después de que durante siglos se ridiculizara a los medievales por haber **perdido** el tiempo en estas discusiones bizantinas, hoy hayan vuelto a plantear-se, con otro nombre, temas muy similares.

Para desempolvar vetustas nociones, recordemos que los insolubles se llamaban así no porque no fueran solucionables, sino porque su solución era difícil¹⁸. Las falacias, por su parte, son argumentos que parecen probar lo que en verdad no prueban. Y una de ellas es la falacia de equivocación, que tiene lugar cuando un término significa varias cosas¹⁹ y la falacia de anfibología que tiene lugar cuando ello sucede no con un

término, sino con una oración completa, sin que en tal oración haya una palabra equívoca²⁰. Quiere esto decir que en este punto quizá van a tener los medievales no poco que decirnos sobre nuestro tema.

Pero volvamos a Quine. El primer caso que éste señala, sin detenerse en él, es el de la partícula disyuntiva *o* con su doble sentido incluyente y excluyente. Ya que Quine no lo hace, detengámonos un tanto nosotros.

Para empezar, digamos que la opinión que pretende que el usual signo lógico para la disyunción no excluyente *v*, tiene su origen en los lógicos medievales, por cuanto sería la abreviatura de la exclusivamente para ese tipo de disyunción, no tiene fundamento suficiente. La meticulosidad medieval no permitiría que, de ser así, no lo hubieran hecho notar expresamente; y ninguno de los autores conocidos hasta el presente lo hace. Además, no es raro encontrar en los distintos manuscritos — incluso de la misma obra — un mismo ejemplo que en unas versiones aparece con *vel* y en otras con *sive* o con *seu*.

Es evidente que en no pocas ocasiones la función de la partícula *o* resulta ambigua cuanto a si es incluyente o excluyente; por ejemplo

Estaré paseando o leyendo.

Asimismo puede presentarse ambigüedad cuando la disyuntiva *o* aparece en la proposición entre varios términos, ya que el sentido puede ser el de una proposición disyuntiva o el de una proposición de extremo disyunto²¹. Por ejemplo

Todos los ciudadanos son mayores o menores de edad que puede entenderse bien como

Todos os ciudadanos son mayores de edad o menores de edad

cuyo predicado sería el disyunto **mayores de edad o menores de edad**, o bien como

Todos los ciudadanos son mayores de edad o
todos los ciudadanos son menores de edad

siendo la primera una proposición verdadera, y la segunda falsa.

Nótese que la ambigüedad de la disyunción, en este caso, está en el hecho preciso de que se duda de si es disyunción excluyente, (el segundo caso presentado, cuando se da disyunción entre dos proposiciones), o disyunción no excluyente (primer caso, el de disyunción en el predicado). Pero en el caso de esta última, más en general, en el caso de

$$p \vee q$$


creo que no se puede hablar de ambigüedad, sino de vaguedad: el que la forma proposicional dada sea una disyunción (no excluyente) **no influye** en la verdad o falsedad de la proposición. Lo que puede haber es duda acerca de lo que podríamos llamar la **extensión de la disyunción**, en el sentido de que si

$$p \vee V q$$

es una proposición verdadera, no sabemos si la verdad **alcanza a p** solamente, o solamente a **q**, o a ambas, **p y q**.

Caso similar al de la ambigüedad de la disyunción puede presentarse con otras partículas conectivas:

y: El Rector y el Decano tienen dos votos

esto es:  El Rector tiene dos votos el Decano tiene dos votos

o El Rector y el Decano tienen (en común) dos votos (uno cada uno)

si...entonces: Todo ciudadano si es mayor de edad tiene derecho a voto

esto es: Si todo ciudadano es mayor de edad, todo ciudadano tiene derecho a voto

o: del que se verifica **si es mayor de edad es ciudadano** se verifica **tiene derecho a voto**

porque, cuando, etc.^{2,2}.

Incluso pueden darse casos más complejos — menos frecuentes —, como

Todos los hombres son los asnos o los hombres y los asnos son los asnos

ambigua por cuanto se puede tomar como una copulativa,

Todos los hombres son los asnos o los hombres, y los asnos son los asnos

que sería una proposición verdadera; o como disyuntiva

Todos los hombres son los asnos, o los hombres y los asnos son los asnos

que será falsa^{2,3}.

Las ambigüedades debidas a estas partículas no son sólo de este tipo; pueden deberse también al alcance de las mismas. Por ejemplo,

Aquiles dejó heridos cuarenta y seis muertos

en donde, si la conjunción **y** alcanza hasta **cuarenta** por un lado, y a **seis** por otro, la proposición sería falsa; pero si alcanza hasta ambos extremos, de modo que se entienda la proposición como una copulativa,

Aquiles dejó heridos a cuarenta, y dejó seis muertos

la proposición podría ser verdadera²⁴.

El segundo caso que presenta Quine — el uso atributivo y sincategoremático del adjetivo —, ha sido tratado ya en el epígrafe anterior.

Y es obligado hablar, siquiera sea dos palabras, sobre la negación, ese proceso mental siempre más o menos oscuro (ya los terministas decían de ella que era **malignantis naturae**).

Prescindiré ahora de los términos negados (**no-hombre, no-justo**), que en el fondo no son sino **vacíos mentales**, mera ausencia de significación, y de los que sería aplicable cuanto se ha dicho al hablar de la vaguedad. Y me ceñire, por tanto, a la negación de proposiciones.

La concepción de las actuales semánticas acerca de los hormantes puede ayudarnos a esclarecer, en concreto, si la negación produce vaguedad o ambigüedad, y en qué sentido.

Supongamos la proposición afirmativa

A X es el novio

y supongamos que los hormantes semánticos de **novio sean**, — para abreviar — , **estos cuarto**:

B varón, núbil, soltero, realizando la ceremonia de casamiento.

En tal caso, la proposición A equivaldría a decir

C X es varón **y** X es núbil **y** , X es soltero

y X se está casando.

(lo cual nos recuerda no poco a lo que los lógicos terministas llamaban **proposiciones exponentes**). En símbolos:

D p • q • r • s

Si negamos la proposición A, tendríamos

E X no es el novio

o mejor:

F No es verdad que X es el novio

en símbolos

G $\sim (p \cdot q \cdot r \cdot s)$

es decir

H $\sim p \vee \sim q \vee \sim r \vee \sim s$

lo que nos dice que la proposición E sería verdadera en el caso en que no se cumpliera cualquiera de los componentes semánticos de **novio**; por ejemplo, en el caso en que

I X fuera del sexo femenino

II X fuera de una edad demasiado temprana para ser considerado núbil por la sociedad en que vive

III X tuviera ya vínculos matrimoniales

IV X no se estuviera casando en ese momento.

Ahora bien, si H nos dice que E hay que interpretarla como una disyunción (de negaciones), resulta entonces, según señalábamos más arriba, que la negación a la proposición A va a producir no ambigüedad, sino vaguedad. Sabemos que X no es el novio, pero no sabemos a cuál de las circunstancias I al IV se debe; si se debe a una o a más de ellas; o a todas. Aunque es cierto que la negación altera el valor de verdad de A, una vez que sepamos que E es verdadera, la negación no produce ambigüedad, pues no altera ya o influye en la verdad o falsedad de E. Lo que sí se da, como decíamos, es vaguedad, por cuanto no sabemos cuál o cuántas de las circunstancias I a IV no se cumple. Pero notemos, y no deja de ser peculiar, que esto no sucedería en el caso en que la proposición E fuese falsa: ahí la negación no produciría vaguedad alguna. La **malignantia** de la negación es de tal naturaleza que sólo parece dispuesta a interferir en nuestro intelecto en los casos de verdad, dejándonos tranquilos cuando nos debatimos con el error.

Y llegamos a los términos singulares indeterminados. Hemos visto que, por ejemplo, **un león** puede ser ambiguo para significar todos los leones o para significar a un león determinado. Ahora Quine asume²⁵ sin probar, que eso depende de que **un león** esté de sujeto o de predicado. Pero esto hay que explicarlo. Y la explicación nos la vuelve a dar la **suposición medieval**: adelantemos para ello unas nociones previas; a la **de suposición**, dada más arriba, añadiremos las de

— **suposición determinada**: se da cuando un término común, en la proposición, está disyuntivamente en lugar de cada uno de sus significados, de modo que pueda hacerse **descenso** a sus singulares lógicos por medio de una proposición disyuntiva. Así, por ejemplo, en

Un hombre corre

hombre, que es un término común, supone determinadamente, esto es, está en lugar de cada uno de los hombres tomados disyuntivamente. De modo que la proposición dicha quiere decir

Este hombre corre, o ese hombre corre, o aquel
hombre corre, o (y así con cada uno de los
hombres) ... corre

de modo que para que la proposición sea verdadera, basta con que una de las disyuntas sea verdadera²⁶.

– **suposición sólo confusa**: es tomar un término, en la proposición, en lugar de cada uno de sus significados, -como en la suposición determinada-, pero ahora con descenso de extremo disyunto; por ejemplo, en

Todo hombre es animal

el término **animal** supone sólo confusamente; y el sentido de la proposición es

Todo hombre es este, o ese, o aquel, o
(y así con cada uno) ... animal²⁷.

– **suposición confusa distributiva**: es tomar un término en lugar de cada uno, o en lugar de cada una de las clases, o cada una de las cantidades, con descenso copulativo a los singulares. Por ejemplo, en

Cualquier hombre es mortal

hombre tiene suposición confusa distributiva, y así la proposición significa que

Este hombre es mortal y ese hombre es mortal,
y aquel hombre es mortal, y (así con cada
uno de los hombres) ... es mortal²⁸.

Teniendo esto presente, veamos lo que nos dicen los medievales aplicable a los términos que Quine llama singulares indeterminados.

– **un león** -, y a las formas plurales de los términos, – **leones** –²⁹.

Cuanto a los términos singulares indeterminados de Quine, que para los medievales son los términos comunes:

– el sujeto de una proposición indefinida supone determinadamente³⁰. Así que

Un león atacó al vigilante

significa que

Este león atacó al vigilante, o ese león
atacó al vigilante, o aquel león ata-
có al vigilante, o ...

y por tanto **un león**, en la proposición inicial, está significando lo mismo que **algún león**.

— un término común que es predicado en una proposición universal afirmativa, supone sólo confusamente³¹. Y por eso

Todo corcel es un caballo

significa que

Todo corcel es este o ese o aquel o (y así con
cada uno)... caballo

Con lo cual tenemos que siempre **un león** es lo mismo que **algún león**; y si en algún caso lo interpretamos como **todo león**, según sugiere Quine, esto es incorrecto y no debido a ambigüedad en el término **león**, sino a una mala y rechazable interpretación del mismo. Veamos los ejemplos de Quine: él sugiere que en

Un león gusta de comer carne cruda

un león equivale a **todo león**. Sostengo que esta interpretación se debe:

— o al engaño de que por ser **un león** un término indeterminado, por su artículo, haya alguna razón — por ejemplo, el contexto —, que nos permita **determinarlo** de acuerdo a ese contexto. Pero, ¿en virtud de qué esta licencia? ¿No decimos que es un término **indeterminado**? En cuanto nos permitimos esta licencia deja de ser indeterminado y ya no hay problema; pero no porque se haya resuelto, sino porque se ha eliminado (el problema, no la ambigüedad).

— o al engaño proveniente del significado del contexto, como en la proposición de Quine. Es evidente que **todos** los leones gustan de comer carne cruda; pero, por muy evidente que sea, eso **no es lo que dice la proposición**; la proposición **admite** como posible esa interpretación, pero **no sólo** esa. Recordemos que debemos interpretarla como una proposición disyuntiva; y una proposición disyuntiva — es cierto — es verdadera cuando son verdaderas todas sus disyuntas; pero no sólo eso: pues, además, la proposición disyuntiva es verdadera cuando una de ellas, o dos, o más, o todas. Y es que se trata de un término indeterminado. Nótese que las proposiciones

Un león gusta de comer carne cruda

de Quine, y la que propuse yo

Un león atacó al vigilante

son proposiciones similares cuanto a su construcción sintáctica y cuanto a la indeterminación del término sujeto; y su interpretación debe ser, asimismo, similar.

Me da la impresión de que Quine pretende establecer para los términos singulares indeterminados el mismo criterio que establece para las formas plurales de los términos: el que sean sujetos u objetos de verbos. De ser así, tampoco serviría, pues en el ejemplo

Se ha escapado un león

el término **un león** en realidad es el sujeto de la proposición; con las mismas funciones de interpretación, por tanto, que en

Un león come carne cruda.

Concluyo, por tanto, que no se trata aquí de ambigüedad a causa del término **un león**, sino de corruptelas de interpretación; (el artículo, aunque sea indeterminado, ha quitado la ambigüedad; y ésta, en todo caso, puede referirse al **número** de leones, pero no a la ambigüedad todos/algunos).

Vayamos ahora con las formas plurales de los términos, que Quine analiza entre las ambigüedades de sintaxis. Nótese que aquí, específicamente Quine ya no utiliza el artículo indeterminado, sino el determinado; es pues un caso distinto al estudiado.

Si utilizamos el artículo determinado (**'los' leones**), nuevamente la ambigüedad de **leones** viene destruída por el artículo, significando, como bien dice Quine, a todos los leones:

Los leones gustan de comer carne cruda

esto es

Todos los leones (¡ ahora sí!) gustan de comer carne cruda

¿ Y el caso en que no hay ningún tipo de artículo? Entonces se trata de términos realmente indeterminados, y se aplica lo que decíamos para **un león**: y ahora sí estamos de acuerdo con Quine, quien incluso trae como ejemplo la proposición

Hay leones (He visto leones, He visto los leones) que cualquier iniciado en lógica interpreta como una proposición particular, esto es, en el sentido de **algunos leones**³².

Para terminar con los términos singulares indeterminados: Quine vuelve a tratar de ellos al principio de su comentario a la **Ambigüedad de alcance**³³, a propósito de las proposiciones

- 1) si un miembro cotiza, recibo una amapola
- 2) si cada miembro cotiza, tendré una sorpresa

No es que esté en desacuerdo con el comentario que hace Quine sobre ellas. Lo que sucede es que me parece que, en ese caso, el que resulta un tanto confuso o ambiguo es el propio comentario de Quine; en concreto, cuando dice la **sentencia 1) hace su afirmación para todo miembro** puede dar lugar a entenderse que la proposición requiere que sean **todos** los miembros los que coticen, cuando lo que pretende decir es que la proposición se refiere, sí, a todos los miembros, pero bastando que **uno** de ellos coticen para que se me dé una amapola. Lo mismo que, cuando algo más abajo, refiriéndose a la segunda proposición señala que **lo que dice 2) es que espero algo menos que una cotización unánime** que, nuevamente, puede dar lugar a que se entienda que la proposición no habla de cotización unánime, esto es, que no habla de la cotización de **todos** los miembros.

Por eso, más que hablar del alcance de las expresiones de ambas proposiciones, me parece mejor resolver el problema, una vez más, desde el punto de vista de la suposición. Por lo que se ha dicho más arriba, el término **miembro** de la proposición 1) tiene suposición determinada, y por tanto su sentido es

Si este miembro cotiza, o ese miembro cotiza, o aquel miembro cotiza, o (así con cada uno de los miembros)... cotiza, recibo una amapola

Mientras que el término **miembro** de la proposición 2), por ir precedido de la expresión **cada**, supone confusa y distributivamente³⁴, y por tanto el sentido de la proposición es

Si este miembro cotiza, y ese miembro cotiza, y aquel miembro cotiza, y (así con cada uno de los miembros)... cotiza, tendré una sorpresa

El resultado a que hemos llegado es el mismo que el de Quine: no hay peligro de ambigüedad en tales proposiciones. Pero por medio de una explicación más uniforme con las que dábamos anteriormente para explicar las ambigüedades; y creo es conveniente poder simplificar, buscando una razón que explique el mayor número de casos, a poder ser todos.

Esto, con lo dicho anteriormente acerca de los términos complejos, — en especial de los usos atributivo y sincategoremático —, completa las ambigüedades que Quine llama debidas a ciertas construcciones. Pásemos, pues, a las ambigüedades de estructura, más propiamente sintácticas.

AMBIGÜIDADES DE ESTRUCTURA POR REFERENCIA PRONOMINAL

Es decir, ambigüedad provocada por una construcción de relativo,

La Compañía le propuso que viajara a su costa

ambiguo cuanto al antecedente del relativo **su**: ¿ debía viajar a expensas de la Compañía o a sus propias expensas? ¿ Qué es lo que, en verdad, propuso la Compañía? Ciertamente la ambigüedad desaparecería, como dice Quine, sustituyendo el pronombre turbador por su antecedente **a costa de la Compañía**, añadiendo que no siempre es posible.

Mi propósito en este trabajo es aportar las soluciones medievales al problema de la ambigüedad. Pero es evidente que no se trata aquí de transcribir ahora todo lo que aquellos lógicos dijeron acerca de los relativos y su suposición en la proposición. Quien desee conocer todo esto puede consultar al respecto cualquier obra de estos autores³⁵. Me limitaré a exponer algunos casos que presenten otras tantas variantes de ambigüedad con relativos:

a) Cuanto al caso presentado por Quine.

La Compañía le propuso que viajara a su costa

El relativo **su** es, en la terminología medieval, un relativo posesivo. Véase la clasificación medieval de los relativos³⁶:

relativo — de accidente

— de sustancia

— de diversidad: ej.: **otro**

— de identidad — no recíproco: ej.: **éste**

— recíproco — no posesivo: ej.: **se**

— posesivo: ej.: **suyo**

Por ser tal relativo posesivo, supone en la proposición en lugar de algo importado por el término al que se añade (que es la posesión de lo significado por el antecedente); y no supone en lugar de su antecedente³⁷. Es decir que **su** supone en lugar de **costa**; el problema es ver de quién es la costa, cuál es el antecedente de **costa**. La única solución para resolver la ambigüedad es la propuesta por Quine: sustituir el relativo por su antecedente. Aunque sostiene que no siempre es posible hacer esto; en concreto, cuando el antecedente es un término singular indeterminado. Sin embargo, los medievales piensan que, si el antecedente es un término singular, **siempre** es posible hacer esto³⁸. Pero la solución a esta disparidad de criterios ya ha quedado aclarada más arriba: los términos singulares indeterminados de Quine son términos comunes para los medievales, y no singulares. Cuanto a los términos comunes, los medievales coinciden con él: no se puede colocar el término común en lugar del relativo; y por eso no es lo mismo decir

Un hombre corre y un hombre conversa

que decir

Un hombre corre y el mismo conversa³⁹.

b) El primer caso resultaba ambiguo debido a que no sabíamos cuál era el antecedente al que el relativo iba ligado. En el siguiente este aspecto está claro, pero la misma frase relativa resulta ambigua. En realidad no es sino una ampliación de lo que se decía más arriba acerca de los términos complejos de sustantivo y adjetivo, si tenemos en cuenta el carácter adjetivo de las proposiciones relativas.

Para la explicación de este caso, hay que tener en cuenta que una proposición categórica afirmativa con un relativo equivale a una proposición copulativa; por ejemplo,

Pedro que corre, conversa

equivale a

Pedro corre y el mismo conversa

y una categórica negativa con relativo equivale a una disyuntiva; como

Pedro que corre, no conversa

equivale a

Pedro no corre, o el mismo no conversa⁴⁰

Con este presupuesto, veamos las proposiciones

A) El petróleo es un energético que da origen a la gasolina

y B) El energético que da origen a la gasolina es el petróleo

en las que aparece la expresión relativa adjetiva **mineral que da origen a la gasolina**. Por lo dicho en los presupuestos, la proposición A) equivale a

A') El petróleo es un energético y el petróleo da origen a gaso-

lina

Prescindamos ahora del hecho de que la proposición A), al menos oralmente, es ambigua, con una ambigüedad similar a la estudiada en la proposición

La Compañía le propuso que viajara a su costa

Y digo que oralmente, pues si estuviera escrita nos queda el recurso de la como para resolver la ambigüedad:

El petróleo es un energético el cual da origen a la gasolina

El petróleo es un energético, el cual da origen a la gasolina.

En la primera de estas últimas, el antecedente del relativo **el cual** sería **energético**, y en la segunda sería **el petróleo**.

Pero, prescindiendo de esto, y volviendo a las dos proposiciones A) y B): por lo dicho en los presupuestos, la proposición A) equivale a

A') El petróleo es un energético y el petróleo da origen a la gasolina

mientras que el sentido de la proposición B) es

B') Un energético, si da origen a la gasolina, es el petróleo

Esto nos indica que la expresión **energético que da origen a la gasolina** es ambigua (o mejor, da origen a ambigüedad, siendo ella equívoca), pues en A) nos refiere a **petróleo** y en B) a **energético**. Pero el modo de solucionar la ambigüedad de esa expresión es el dicho: si puede sustituirse en la proposición por **energético si da origen a la gasolina**, querrá decir que el sentido es el de la proposición B).

Los casos vistos son ambiguos por no saber cuál es el antecedente del relativo. El siguiente lo es por no saber, específicamente, su función sintáctica:

c) (Adán fue) el primer hombre que tuvo naturaleza
que tanto puede entenderse como

(Adán fue) el primer hombre, el cual tuvo naturaleza

esto es

(Adán fue) el primer hombre con naturaleza

en donde el relativo **que** fungiría como sujeto de **tuvo**; como puede entenderse

(Adán fue) el primer hombre al cual tuvo Naturaleza

actuando ahora el relativo **que** como complemento de **tuvo**.

Esto nos lleva a otros casos — ya sin relativo —, en que la ambigüedad está ocasionada también por dos posibles construcciones sintácticas, debido a que alguna expresión de la proposición puede desempeñar dos funciones sintácticas, por ejemplo,

d) Oigo vencer a los troyanos

que tanto puede significar

Oigo que los troyanos vencen

como

Oigo que los troyanos son vencidos

según que el complemento directo de **oigo** sea **los troyanos** o **vencer**, respectivamente ⁴¹.

A este respecto, los ejemplos podrían multiplicarse, por la diversidad de expresiones que pueden dar lugar a dos sentidos distintos según con qué otras expresiones vayan construídas. Por ejemplo,

e) Elena dio a luz diez veces diez hijos

si **diez veces** va construído con el verbo **dio a luz**, da un sentido verdadero, pues Elena de Troya dio a luz diez veces, resultando un total de diez hijos. Pero si **diez veces** se construye con **diez hijos**, el sentido sería que dio a luz diez hijos cada vez de las diez veces que dio a luz, lo cual ha de ser falso en un contexto ya distinto al de los **gavagai** de Quine⁴².

f) Lo mismo sucede en otros casos. Compárense, por ejemplo, estas dos proposiciones

Les esperamos en el **Restaurant del Lago** con deseos de comer bien

y Les esperamos en el **Restaurant del Lago** con deseos de atenderles

el sentido de ambas es bien claro, pero si no se da ambigüedad es gracias a la semántica; sin embargo, desde un punto de vista sintáctico, ambas serían totalmente ambiguas; tan ambiguas, sintácticamente como esta otra

Les esperamos en el **Restaurant del Lago** con la mejor compañía

en donde la mejor compañía tanto puede referirse a la compañía del sujeto de la proposición, a todo el personal del Restaurant, como a la compañía de ^{les} del cliente.

Del mismo modo, si aparece la expresión **al** seguida de infinitivo, se da ambigüedad por cuanto su sentido puede ser causal, condicional o temporal. Por ejemplo,

g) Al quedar sin existencias, repusieron la mercancía que puede entenderse como

o Cuando se quedaron sin existencias, repusieron la mercancía
o Repusieron la mercancía porque se quedaron sin existencias
o Si se quedaron sin existencias, repusieron la mercancía⁴³.

SOLUCIÓN A LA AMBIGÜEDAD

Por lo dicho hasta aquí se puede concluir ya que la ambigüedad es resoluble, pero no siempre. E incluso hay casos en que — quizá debido al llamado **principio de caridad** —, expresiones realmente ambiguas no lo resultan de hecho. Vamos a enumerar, resumiendo, algunas posibles a la ambigüedad, aunque la mayoría de ellas ya hayan sido apuntadas en las páginas anteriores.

Como principio general, creo habrá que establecer que la ambigüedad debe intentar solucionarse en primer lugar desde el punto de vista de la sintaxis. Y sólo cuando quedado claro la estructura de la proposición, si aún permanece la ambigüedad, se recurrirá a otros pro-

cedimientos de desambiguación. Lo que sucede es que no siempre el hablante es un buen hablante, y da con ello origen a ambigüedades, o a que el buen lector haya de corregir las erratas del escrito.

Cuando leemos la propaganda comercial⁴⁴:

(Techamos) estacionamientos para edificios a mitad de precio tenemos que echar mano del **principio de caridad** (y; cuánta caridad es desambiguar la proposición y entender lo que se nos pretendía decir.

Yendo ya a procedimientos de desambiguación más concretos, comenzaremos por algo que me parece fundamental, tomado de la lógica medieval.

En principio, para los terministas un término, en una proposición, ha de entenderse según su propio significado; esto siempre, a no ser que esté claro que está siendo utilizado de otra manera por quien formó la proposición⁴⁵. De donde creo se desprende — además de la justificación de la aplicación del principio de caridad del que hablábamos —, que, en principio, hay que dar a los términos de la proposición su propio significado. Evidentemente que en los casos de ambigüedad los dos posibles significados son auténticos significados del signo equívoco. Pero creo que hay que entender este punto de modo que se dé al término el **significado que haga verdadera a la proposición**, ya que un término, en la proposición, nunca supone en lugar de otra cosa sino de aquello de lo que se verifica con verdad⁴⁶.

Con esto se solucionarían ya todos aquellos casos de ambigüedad en que sólo una de las interpretaciones de la proposición hiciesen a ésta verdadera. Por eso, el que señalen los terministas taxativamente que toda proposición se autopresenta siempre como verdadera⁴⁷, (es claro, pues la proposición afirmativa significa que aquello en lugar de lo cual suponen el sujeto y el predicado es lo mismo⁴⁸; y que una proposición afirmativa sea verdadera consiste en que aquello en lugar de lo cual suponen el sujeto y el predicado es lo mismo⁴⁹; y paralelamente diríamos de la proposición negativa). Por lo mismo, si una proposición — y es el caso de tantos de los famosos sofismas —, se nos autopresentara simultáneamente como verdadera y como falsa, automáticamente hay que reputarla como falsa⁵⁰. Dicho de otro modo: una proposición verdadera es aquella que, del modo como ella significa, así es el estado de cosas; es decir, éste es tal cual se significa con la proposición⁵¹.

Según eso, por ejemplo, en la proposición

La Silla Presidencial es dura

si nos consta de lo mullido y cómodo de tal símbolo de poder (y normalmente esto se supone, aunque no nos conste demasiado), como hay que tomar, en principio, la proposición como verdadera, entenderemos **dura** en

sentido sincategoremático, y la proposición así no resultaría ambigua. (Y por lo mismo que hemos de suponer la proposición verdadera, en la práctica la proposición

Todos los hombres son los asnos o los hombres y los asnos son los asnos

hemos de considerarla desambiguada como copulativa).

La ambigüedad persistiría si no tuviésemos noticia alguna sobre la tal silla presidencial: en tal caso la **significación suposicional** de *dura* queda en suspenso, sin saber a qué objeto aplicarse (y en esto consiste la ambigüedad: en que la significación suposicional queda en suspenso, sin supuesto(s) claro(s).

A no ser que prefiramos rechazar totalmente la proposición como no formada, por cuanto que si no sabemos la significación supositiva, por ejemplo del predicado, de hecho no podemos decir que se de una verdadera y total predicación, una aplicación de un predicado a un sujeto, y en tal caso, en la práctica, no hay proposición⁵², (de hecho no nos ha comunidade nada seguro); tendríamos **algo así como** una proposición, pero no una auténtica proposición; algo que podríamos denominar **casi-proposición**. Y no se diga que esto resulta sólo al partir del supuesto de que toda proposición se considera verdadera; pues aun para suponerla falsa haría falta una predicación total y real; si no tenemos tal predicación, no podemos decir de ello que sea verdadera ni falsa; no hay proposición, por tanto. De ahí que otra de las posibles soluciones a la ambigüedad sea ésta: considerarla irresoluble y desechar la pretendida proposición. En definitiva, ¿qué aclaró al piadoso suplicante la oracular expresión

Aito te romanos vincere posse

y qué otra cosa pudo hacer sino despreocuparse de ella antes de entrar a la batalla?

Relacionado con esta posición ante la ambigüedad, hay otro punto medieval que puede resultar provechoso para resolverla, específicamente en los casos en que viene ocasionada por una locución relativa. Ellos distinguen — gramatical, no predicativamente hablando —, dos clases de relación: la simple o vocal, y la personal o real. La primera es la que existe entre el relativo y lo que le antecede ex-preso, mientras que la segunda se da entre el relativo y el significado auténtico antecedente⁵³. Por ejemplo,

Pedro guió a un ciego, el cual ve

por su relación simple **el cual** refiere a **ciego** que lo antecede, dando así una proposición falsa; pero por su relación personal, real, refiere a Pedro quien, por ser vidente, es capaz de guiar al ciego. Va muy ligado esto a lo que Katz llama desambiguación

por incongruencia conceptual⁵⁴, — criterio ya totalmente semántico —, como en el caso de

El empleado apagó la luz del puente

o Elena dio a luz diez veces diez hijos

que, con este criterio, deberían ser consideradas como no ambiguas. En la primera de ellas se puede hablar también de desambiguación por el contexto, al que no pocas veces se recurre para eliminar la ambigüedad, como si hablamos de la luz del puente añadiendo **en sentido de apertura**. El mismo contexto puede a veces destruir el peligro de ambigüedad de uso atributivo o sincategoremático, o de los nombres verbales, ya que si

La concesión fue larga

es una proposición ambigua tanto por la ambigüedad proceso-producto del nombre verbal **concesión** como por el del uso atributivo-sincategoremático del adjetivo **larga**, sin embargo

El permiso fue largo

no parece ser ambigua, precisamente porque **largo** no puede estar tomado sino en uso sincategoremático.

Dentro del contexto podríamos incluir para las proposiciones en lenguaje escrito, los signos de puntuación, con lo que la estructura de la proposición podría quedar ya sin ambigüedad, como en la proposición ya citada de

Todos los hombres son los asnos o los hombres, y los asnos son los asnos

Un caso especial de estos signos de puntuación lo constituyen los entrecorchetados, capaces no sólo de desambiguar expresiones como

He visto **Canaima**

para referirse bien sea a la bella novela de Rómulo Gallegos, o al no menos bello Parque Nacional venezolano, sino incluso para comprender otras expresiones que, de otro modo serían no ya ambiguas, sino totalmente ininteligibles; recordemos, al respecto, el interesante caso de

Primum et septimum de quatuor

de **El nombre de la rosa** de Umberto Eco⁵⁵. Pero — y no es casualidad — lo que nos indican precisamente los entrecorchetados es que la palabra en cuestión está no usada, sino mencionada, que no es otra cosa sino decir en términos actuales lo que los terministas ya llamaban suposición material. Y nuevamente hemos vuelto a la suposición como punto clave para resolver ambigüedades.

Lo cual me lleva a pensar que, si del mismo modo que hemos inventado las comillas para indicar que se trata de una suposición material

o mención, hubiéramos encontrado medios para indicar el tipo de suposición que en cada proposición estamos atribuyendo a cada término, cuando formamos la proposición, habríamos asestado un bien duro golpe a la ambigüedad (como veíamos sucedía al tratar de los términos singulares indeterminados); y que quizá el camino para limitar la ambigüedad deba ser precisamente la actualización a nuestras lenguas modernas de toda la teoría de la suposición medieval.

Un último medio que podríamos señalar para resolver la ambigüedad es el recurso a las circunstancias. Quiero decir que, a veces, la proposición, en sí ambigua, deja de serlo debido a las específicas circunstancias en que toda proposición es dicha; circunstancias que pueden consistir en la mera modulación que se da al pronunciar la proposición. Es lo que Katz llama **consideraciones extralingüísticas**: la proposición, — dice —,

Ya no hay escuela

puede entenderse de diversas maneras: si estamos viendo el edificio intacto, lo entendemos como que ya no hay actividades escolares; pero si estamos ante el edificio en llamas, lo entendemos de manera muy distinta⁵⁶. O, incluso, añadiría yo, podemos referirnos al poco número de autores que encuentran seguidores a su teoría.

De todas formas, decíamos, no siempre es posible resolver la ambigüedad. Nos hemos encontrado varios casos a lo largo del trabajo; a veces ello será debido — y nuevamente cito a Katz —, a que el significado depende de la intención del hablante: con la proposición

La visita de los parientes puede ser fastidiosa

el hablante puede querer referirse a los parientes que vienen de visita, como a los que se va a visitar⁵⁷.

NOTAS

(1) Quine, W., **Palabra y Objeto**, Barcelona, 1968.

(2) Sobre uso atributivo y uso sincategoremático véase QUINE, W., **Palabra y Objeto**, Barcelona, 1968, p. 144. — En adelante, las citas de esta obra se harán solamente con el nombre del autor y la referencia de la página.

(3) QUINE, W. **op. cit.**, p. 115.

(4) Cfr. ALBERTO DE SAJONIA, **Perutilis Logica**, nn. 43ss.— Las referencias a Alberto de Sajonia son de su principal obra, **Perutilis Logica**, cuya edición prepararé y que publicará próximamente el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México.— En adelante esta obra se citará con las siglas P. L. y el número correspondiente.

(5) QUINE, **op. cit.**, p. 115.

(6) Sobre la suposición impropia, pueden verse, p. ej., OCKHAM, **Summa Logicae**, ed. Boehner-Gál-Brown, New York, 1974, I, c. 77, BURLEIGH, **De Puritate Artis Logicae**, ed. Böehner, New York, 1955, pp. 46ss.

- (7) P. L., nn. 61, 85.
- (8) P. L., nn. 393, 405s.
- (9) QUINE, W., *op. cit.*, p. 143.
- (10) ARISTOTELES, *Categorías*, c. 1, 1 a 1.
- (11) Cfr. ULLMANN, S.— *Semántica Introducción a la Ciencia del Significado*, Madrid, 1972, p-179.
- (12) QUINE, W., *op. cit.*, p-141.
- (13) Cfr., p. ej., ULLMANN, S., *op. cit.*, pp. 180-203.
- (14) *Op. cit.*, p. 141s.
- (15) Cfr. P. L. n. 61.
- (16) P. L. n. 1055.
- (17) Aunque, propiamente, insolubles y falacias tenían lugar en las argumentaciones.
- (18) Cfr. p. ej., P. L. n. 1625.
- (19) P. L. n. 1468.
- (20) P. L. n. 1497.
- (21) Cfr. P. L. n. 1508.
- (22) Cfr. P. L. nn. 1513-1516.
- (23) P. L. nn. 1476ss.
- (24) P. L. n. 1559.
- (25) QUINE, *op. cit.*, p. 146.
- (26) P. L. n. 428.
- (27) P. L., n. 429.
- (28) P. L., nn. 432ss.
- (29) QUINE, *op. cit.*, pp. 145 y 146 respectivamente.
- (30) P. L., n. 474.
- (31) P. L., n. 502.
- (32) El caso de ciertos verbos y su función con sus objetos, que Quine estudia a continuación, los traté ya en mi trabajo *Algunos antecedentes medievales a la semántica de J. Katz*, en 'Diánoia', 1983. por lo que me eximo de hacerlo ahora.
- (33) QUINE, *op. cit.*, p. 150.
- (34) P. L., n. 476.
- (35) ALBERTO DE SAJONIA trata esto en los cc. 8 y 9 de la II Parte de su *perutilis Logica*.
- (36) P. L., nn. 519-522.
- (37) P. L., n. 546.
- (38) P. L., n. 547.
- (39) P. L., n. 548.
- (40) P. L., nn. 526s.
- (41) Cfr. P. L., nn. 1498s.
- (42) P. L., n. 1564.
- (43) P. L., n. 1500.
- (44) Aviso comercial aparecido en el diario *Panorama*, Maracaibo, 25-8-83, p. 8.
- (45) P. L., n. 197.
- (46) OCKHAM, *Summa Logicae*, ed. cit., I, c. 63, 33-35.
- (47) P. L., nn. 102, 1629ss.
- (48) P. L., nn. 90, 93.
- (49) P. L., n. 94.
- (50) P. L., nn. 90, 103, 1632ss., 1659.
- (51) P. L., nn. 105, 686, 1472.
- (52) Por razones similares a las que los terministas, cuando un término en la proposición supone en lugar de un inexistente, por ejemplo *las sirenas son hermosas*, consideran automáticamente la proposición como falsa (en el caso de proposiciones afirmativas) (P. L., n. 96); aunque yo diría -y creo que es el sentido que pretendían

los medievales—, que si el término supone en lugar de nada, la proposición más que falsa sería inexistente, no-proposición.

(53) P. L., n. 1531.

(54) KATZ, J., *Teoría semántica*, Madrid, 1979, p. 84.

(55) ECO, U., *El nombre de la rosa*, Barcelona, 1982, sobre todo pp. 556s.

(56) KATZ, J., *op. cit.*, p. 85.

(57) *Ibidem.*

SOBRE O INTERESSE HISTÓRICO E VALORAÇÃO ATUAL DA COSMOLOGIA

“...a filosofia natural deve ser considerada
a grande mãe das ciências” (F. Bacon,
Novum Organum, I, 79)

Miguel Spinelli

(Coordenador Pós-Graduação Universidade
Federal Santa Maria)

Se nos dedicássemos a elaborar um demonstrativo sobre o desenvolvimento histórico do “discurso sobre a Natureza”, tal como tem sido concebido de Tales a Descartes e a Newton, certamente percorreríamos um caminho muito semelhante, senão idêntico, daquele perseguido pela “ciência física”. Veríamos como a maturação de tal filosofar se deu mediante uma intensificação da mentalidade matemática e geométrica rumo a uma nova cosmologia matemática. Veríamos como a importância de Descartes se deu tanto em razão da formulação clara e distinta dos princípios da nova ciência, como também pela sua insistência de “*reductione scientiae ad mathematicam*”. O próprio mundo de Descartes é um mundo matemático rigidamente uniforme, um mundo de geometria retificada. Não há nada neste mundo senão matéria e movimento, mas sendo a matéria idêntica a espaço ou extensão, não há senão extensão e movimento. Seu mundo, portanto, é um mundo ultrapassado.

Dijksterhuis esquematiza assim o desenvolvimento histórico da ciência física: “a ciência física antiga se inicia com Tales de Mileto (600 a.C. aproximadamente), a ciência física clássica remonta à aparição dos “Principia” de Newton em 1687, e a ciência física moderna inicia-se em 1900, quando Max Planck formulou o conceito de quantum”¹. Evidentemente que toda e qualquer delimitação corre o risco de ser arbitrária, no entanto é bem sensível a diferença entre o tipo de filosofar cartesiano sobre a Natureza (que é um misto de filosofar grego e escolástico) e o caráter decisivo da Física newtoniana; são bem distintos os “Principia” de Descartes dos “Principia” de Newton. A Física newtoniana é ainda hoje, em muitos aspectos, reconhecida como atual, e só superada pela mecânica relativista de Einstein e pela teoria contemporânea dos quanta.

O discurso sobre a Natureza de Descartes, ao mesmo tempo matemático, mas rigorosamente racional, marca um momento de transição

entre a cosmologia escolástica e a moderna, logo praticada pela própria física rigorosamente matemática de Newton (1642-1727). O filosofar cartesiano sobre a natureza investe no sentido de transformação do escolasticismo, ao mesmo tempo em que se transforma numa força ativa a interferir por longo tempo no pensar científico da Europa continental. A influência de Newton, na prática (tal como assevera A. Koyré), se limitava à Inglaterra. "É sabido que só depois de um longo e tenaz embate contra a filosofia cartesiana, a física de Newton ou, para utilizar a expressão com a qual se autodefiniu, a 'Filosofia newtoniana da natureza', obteve na Europa universal reconhecimento"².

Mas mesmo que Newton se defina "filósofo da natureza" enquanto elabora a sua física, denotando que era na condição de "filo-sofós" que ele trabalhava, historicamente, com a superação daquela mentalidade grega, o seu reconhecimento se dá como físico e não propriamente como filósofo. O mesmo não ocorre com Descartes, este cujo filosofar sobre a natureza segue um procedimento muito semelhante ao de Aristóteles. Um procedimento que parece muito bem sintetizado por Dijksterhuis: "era um pensador sintético, que aspirava a criar uma imagem do mundo integral filosoficamente justificada, e que por isso não podia estudar a cosmologia sem relacioná-la com a física, nem podia separar ambas da filosofia geral"³. Uma aspiração, portanto, muito semelhante da de Descartes.

A natureza foi objeto quase exclusivo das investigações das primeiras gerações de filósofos, aos quais a tradição reservou, dentre outros, o significativo título, mesmo que impróprio, de "físicos". Impróprio porque a "physis" grega parece ter sido algo que se referia ao desenvolvimento e não tinha exatamente o sentido que lhe atribuímos. A "natureza" de uma coisa, pelo menos no sentido que Aristóteles atribuiu ao termo, é o fim desta coisa, o desenvolvimento finalístico daquilo pelo qual ela existe; assim, por exemplo, como a semente de algo que tende a transformar-se naquele algo a que a semente se refere. Tal idéia de desenvolvimento tem, inclusive, uma conotação teológica. Seja como for, a inteligência grega consagrava-se à elaboração de um sistema do mundo. E mesmo se, a partir de Sócrates, ciências como a lógica e a moral se voltam para o conhecimento reflexivo do sujeito, o envolvimento com a elaboração destes outros sistemas não diminui, todavia, o estudo dedicado a investigações sobre a natureza, quer por Platão, como por Aristóteles. O estudo da natureza, deste último, aliás, ou estudo do mundo físico, constitui a parte mais desenvolvida de sua Filosofia.

Foi sobre o que a antigüidade grega deixou como herança no campo da investigação da natureza, e que por muitos séculos determinou especulações cosmológicas (ora pelo "Timeu" de Platão, ora pela "Física" de Aristóteles, e por fim mediante o estudo de ambos e dos demais), que se edificou e desenvolveu as ciências. As investigações cosmológicas dos

filósofos gregos ativaram a curiosidade do homem inteligente na história, geraram um processo de assimilação, mediante o estudo, e de crítica inventiva, mediante o paradigma do progresso ou da necessidade de renovar o saber, adiantando-o em novas perspectivas. Esta renovação das ciências, realizadas pelas gerações futuras, não só levaram à caducidade determinados princípios gregos, como também retiraram estes mesmos princípios da esfera do próprio filosofar. Quer dizer, o que poderia parecer aprioristicamente um progressivo e acentuado afastamento da própria "Filosofia", é na realidade uma ordenação mais racional do próprio tipo grego de filosofar abrangente e grandioso. Temos assim uma definição mais precisa dos seus objetos, ao mesmo tempo em que vão se definindo outros diversos modos de abordá-los. As divisões da filosofia que começaram a se praticar logo a seguir os grandes mestres e sistemas filosóficos gregos atestam significativamente o que queremos dizer. A própria Dialética, entendida como arte de dividir as coisas em gêneros, descendo até às mais particulares, mostra também, e não só a necessidade de um método eficiente de investigação, como também de um método ordenador dos objetos dessa mesma investigação.

Decididamente, Filosofia da Natureza e Física desenvolveram-se de modo inseparável no percurso histórico. Os problemas por ambas abordados, giravam dentro de um mesmo campo de interesse, assim como escreveu Santo Tomás: "das coisas que dependem da matéria, não somente quanto a seu ser, mas também quanto a sua noção, trata a filosofia da natureza, chamada também pelo nome de física"⁴. E isto quer dizer que Filosofia da Natureza e Física eram evidentemente sinônimos, não cabendo então falar-se de duas ciências, mas de uma só, ou seja, de um único modo de se abordar determinados problemas. Em virtude de considerações metafísicas, da necessidade da conceituação filosófica, e de uma insuficiente convalidação pelo estudo empírico da natureza, os então chamados filósofos da natureza processavam o saber "físico" no âmbito da própria filosofia da natureza. Kepler será um daqueles que contestará tal precária convalidação empírica acompanhada de doutrina puramente metafísica: "há uma seita de filósofos (...) que não começam seus raciocínios a partir dos dados dos sentidos, nem coadunam as causas das coisas com a experiência; ao contrário, precipitadamente e como se inspirados (...) concebem e elaboram em suas cabeças uma certa opinião sobre a constituição do mundo; depois de a terem formulado, apegam-se a ela; e violentam, como se arrastassem pelos cabelos, (coisas) que ocorreram e que são experimentadas todos os dias, a fim de as compatibilizarem com seus axiomas"⁵. Também Descartes, tal como Kepler, fez a sua crítica, endereçada aos astrônomos e filósofos, que, desprezando as experiências, criam que a verdade saltaria de seus próprios cérebros. No entanto, contra a ciência de Kepler (1571-1630), Descartes menosprezava os dados dos sentidos na sua elaboração racional, ao mesmo tempo que aplicava-se num arreatado esforço de subordinar a Física à Metafísica.

O relacionamento entre ciência e filosofia tem sido muito estreito desde a antiguidade grega até o período moderno; assim como escreveu Alexandre Koyré: “é de fato impossível separar o aspecto filosófico do puramente científico desse processo, pois um e outro se mostram interdependentes e estreitamente unidos”⁶. Cumpre entender aqui, por Filosofia, o conjunto de todas as “artes” ou “ciências” humanas, isto é, qualquer corpo orgânico de conhecimento. Uma definição que se prestaria hoje a aplicar-se ao termo “ciência”. Vê-se logo que o problema não está no termo, ele se estende ao método e à objetividade dos resultados, à um corpo de problemas e sua impositação.

Descartes e Newton, tal como Galileu, desenvolveram “ciência da natureza”, com suas concepções matemáticas e geométricas do mundo, atribuindo para si mesmos o título de “filósofos”. “Newton (escreve Koyré), em contraposição não só a Henry More, como também a René Descartes, nem é um metafísico profissional como o primeiro, nem grande filósofo ou grande cientista como o segundo: é um cientista profissional, e embora a ciência na época, ainda não houvesse consumado seu desastroso divórcio da filosofia, e embora a física ainda fosse chamada de “Filosofia natural”, como também concebida como tal, não é menos verdade que Newton se interessava prioritariamente pela “ciência” e não pela “filosofia”. Portanto, se ele se ocupa da filosofia não é “ex professo”, mas apenas na medida em que necessita dela para estabelecer os fundamentos de sua investigação matemática da natureza...”⁷. Que tal divórcio foi desastroso, isto parece indiscutível, pois a filosofia, como também a própria metafísica (em Aristóteles e Descartes) eram instrumentais indispensáveis na busca de fundamentos para as ciências físicas e demais ciências. E isto sem atrelamento desmedido a qualquer “ciência”. E um dos grandes feitos de Descartes foi exatamente a sua preocupação de retirar a filosofia do domínio da teologia, retirando-a das “escolas” ou “seminários” escolásticos, convertendo-a novamente, tal como na Grécia, em “sabedoria universal”. E se exigiam dela uma espécie de “pastoral”, tal como se requeria da teologia, ele soube, e muito bem, dar-lhe a significação ou direção ao útil.

Mas tanto o mundo de Descartes, como de Galileu e de Newton, é um mundo matemático e de geometria retificada. A cosmologia por eles desenvolvida é uma mistura de metafísica e filosofia, mas eminentemente matematização e geometrização do cosmos e, portanto, uma nova cosmologia. O próprio termo “mundo”, em seu pleno sentido, e que era empregado pela tradição grega e medieval, denotando um todo completo e centrado em si mesmo, é, agora, apenas “indefinido”; sendo que Galileu rejeita a concepção de um centro do universo (concepção plenamente aceita em nossos dias): “o centro do universo que não sabemos onde localizar ou se existe mesmo”, tal como duvidava Galileu⁸. Aquela nova cosmologia, portanto, que, segundo Koyré, receberá cem anos depois de

Newton uma forma definitiva por Laplace, de cariz matemático e geométrico, se define, agora, por uma nova concepção do “mundo”. Aliado a ela, temos o desenvolvimento da física matemática e da astronomia matemática e física, em forma de “boa cosmologia”. Por conseguinte, uma boa cosmologia, ou um bom discurso sobre a Natureza, empírico e experimental, passa a ser uma Filosofia Natural Matemática, ou mais exatamente, astronomia e física, tal como concebemos hoje.

A cosmologia newtoniana, na base da “boa” cosmologia, mesmo que ainda persiste aliada à filosofia, é, no entanto, um primeiro passo no sentido de um lamentável divórcio entre ciência e filosofia, este a forçar a crítica kantiana a uma tomada de consciência. Se bem que este divórcio poderá ser melhor interpretado, como veremos, em função principalmente de um recuo ao tipo de filosofar acadêmico e principalmente ao atrelamento desmedido da filosofia às chamadas “ciências humanas e sociais”. O “filósofo”, transformado numa espécie de conselheiro das almas aflitas e principalmente conselheiro político de príncipes e reis, deixou as ciências acontecerem independentemente da reflexão ou dos fundamentos filosóficos; a própria “ciência”, na medida de sua autonomia, levava consigo aquela fatia do filosofar que lhe convinha, deixando a “Filosofia”, como título entitativo no sentido de uma possível organização harmoniosa e racional de todo o saber, desordenada. As famosas tentativas de sínteses no mundo moderno foram, certamente, os últimos empreendimentos frustrantes neste sentido.

O vocábulo “cosmologia” introduzido na tratção sistemática de Wolff, no século XVIII, e que Kant o adotou e lhe deu direito de cidadania no vocabulário filosófico, além de compreender todo um esforço histórico de compreensão do cosmos, apoia-se, pelo menos até Kant, na “boa filosofia natural” (segundo a expressão de Koyré), isto é, na filosofia natural newtoniana. E Kant, ao assumir uma nova impostação crítica, ou gnosiológica, da própria filosofia, pode também, e com plena consciência, impostar em modo novo a cosmologia, esta concebida, todavia, como uma metafísica da natureza.

O modo novo kantiano, parece ainda a indicar caminhos, ainda mais que a cosmologia filosófica atualmente parece encontrar-se no contexto de uma impostação metafísica realista, estimulada mais pela Física do que propriamente pela Filosofia da Natureza que se contenta eminentemente (enquanto disciplina acadêmica) com o tipo de discurso de reconstrução histórica. Assim como propõe Gardeil com relação à cosmologia aristotélica: “Aquele que hoje desejasse constituir uma cosmologia sob a inspiração do Estagirita deveria proceder em dois tempos: inicialmente, por uma crítica contínua, separar a física aristotélica o que há de durável de tudo o que é cientificamente ultrapassado; e sobre esta base — que se iria sem dúvida ampliar, pelo menos do ponto de vista dos princípios matemá-

ticos — reconstruir um sistema puramente filosófico”⁹. Praticar o primeiro passo seria certamente um trabalho histórico muito interessante, mas concretizar o segundo, eis o grande desafio; uma vez que isto pressuporia a criação de uma cosmologia filosófica independente da Física, o que lançaria por terra todo o empenho desde Descartes a Kant. Só uma mentalidade neotomista como a do senhor Gardeil poderia conceber semelhante reconstituição de um tal “sistema” cosmológico que fosse “puramente” filosófico.

A Metafísica, como dizem certos físicos teóricos, para espanto de certos filósofos, é a própria Física. Sem exagero ou não, parece no entanto que não há hoje como se fazer um discurso sobre a Natureza, ou cosmológico, quer do ponto de vista aristotélico, quer do ponto de vista kantiano, sem se levar em conta o desenvolvimento e determinadas conquistas já consagradas pela própria Física.

Em “cosmologia”, o grau de complexidade é tão amplo que, presentemente, não se pode estudar todo um conjunto de conceitos a ela atribuídos, sem que façamos um estudo inter-relacional ou interdisciplinar. Mas não de uma interdisciplinariedade qualquer, que consistisse simplesmente na multiplicação dos seminários e painéis, ou que não se adiantasse além deles, mas de uma interdisciplinariedade que nascesse primeiramente da pesquisa paciente e demorada, antes de qualquer debate ou discurso retórico em seu louvor.

Os problemas abordados pela dita Cosmologia filosófica, ou também Filosofia da natureza, tal como foi concebida pela neoescolástica, espalham-se por várias outras disciplinas do saber humano (física, matemática, química, biologia, psicologia, etc.), e que hoje dificilmente poderíamos abordá-los em levar em conta o plano de investigação dessas outras disciplinas. Além do mais, dependendo do tipo ou natureza de problemas a se estudar, se requer necessariamente competência que vai além de conhecimento ou capacidade filosófica propriamente dita. Problemas, tais como, a questão da quantidade, da extensão, do número, do espaço e tempo, do movimento, do chamado “hilemorfismo”, da evolução e da vida (seguindo manuais clássicos, como o de Jolivet, por exemplo), requerem atualmente competência própria a outros ramos do saber além da Filosofia propriamente dita; assim, por exemplo, como salienta Heisenberg: “os resultados da física moderna tocam de perto conceitos fundamentais como realidade, espaço e tempo”¹⁰. Parece evidente, portanto, (e como escreve Gardeil), que “os resultados científicos não podem ser inteiramente ignorados pelo filósofo da natureza”¹¹. “Não inteiramente”, por Gardeil defender a existência de dois planos de explicação: “um plano de explicação filosófica e um plano de explicação científica dos fenômenos da natureza”¹². Parece correto que existam dois planos de explicação, mas só que intimamente relacionados; e a dificuldade, todavia, consiste em se

demonstrar ou não, que o “plano de explicação filosófica” diz respeito diretamente ao “filósofo da natureza” da forma como se concebeu e se exercitou no passado. Além disto, sobre aquele “não ignorar os resultados científicos”, poderia levar-nos a uma reflexão histórico-filosófica tomando como ponto de partida a posição positivista de Herbert Spencer. Spencer dá, pois, à filosofia apenas o papel de conhecer os resultados últimos das ciências, investido, à seguir, em termos de uma filosofia de generalidades científicas. O fato é que não é possível tomar simplesmente os resultados supostamente filosóficos e mais gerais das ciências e supor que assim, mediante uma ordenação destes dados, se tenha atingido uma visão filosófica ou metafísica da realidade. Só os resultados, portanto, não bastam, é necessário o trabalho crítico e reflexivo desses resultados. Pedir isto do filósofo, todavia, seria o mesmo que exigir da filosofia que vivesse correndo atrás da ciência, como uma espécie de parasita que sossegadamente se alimenta do que não é propriamente seu. A verdade é que, hoje, a filosofia não é mais como na Grécia ou como em Descartes ou Newton, a fundamentação da ciência, ela é essencialmente uma reflexão sobre a ciência, quando não é um simples prolongamento da atividade científica. Já Bertrand Russell, a propósito de H. Spencer, apresenta a ciência como modelo à filosofia, mas não em seus resultados, e sim em seu método.

Mas se os problemas da dita “Cosmologia” espalharam-se por vários outros ramos do saber, onde encontraram respostas melhor adequadas, e se tais respostas não podem ser ignoradas, tal campo de interesse cosmo-filosófico poderia pertencer então a um valente “filósofo da natureza”, ou então ainda, a àqueles filósofos, ou estudiosos, envolvidos com este ou aquele outro ramo do saber que tratam, e seu modo, determinados problemas que pareciam compor um todo sistemático, ou tratado de cosmologia. Quer dizer, como o “filósofo da natureza” trataria o problema espaço e tempo sem levar em conta a Física? Como trataria o problema da evolução e da vida, sem levar em conta a biologia, a química, a história natural, etc.? Trataria do problema da evolução antes ou depois de Darwin? Enfim, uma “filosofia da natureza” seria a mais adequada a tratar de tais problemas? Onde se enquadraria a filosofia da física, da biologia, etc.? Indiscutivelmente inúmeros ramos da Filosofia foram promovidos à categoria de disciplinas autônomas, e por isso não convém alimentar muitas ilusões em relação à “Filosofia”¹³.

Quando Northrop diz que “com a teoria quântica o homem contemporâneo ultrapassou os limites do mundo medieval e do mundo moderno, passando a uma nova física e a uma nova filosofia”¹⁴, está se referindo certamente a uma filosofia envolvida com a física, mais precisamente à filosofia da física; quando diz ainda que “As teorias da relatividade, restrita e geral, de Einstein, modificam a filosofia da física moderna (...) alterando radicalmente a teoria filosófica de espaço e tempo, e a rela-

ção desses com a matéria”¹⁵, não só está dizendo a mesma coisa, como também praticando uma boa pesquisa de filosofia da física. Mas se tal “teoria filosófica” (como ele a chama), manifesta, por um lado, a possibilidade indiscutível de se tratar filosoficamente certos problemas envolvidos com a Física, por outro, elabora (como físico teórico) uma inconfundível “filosofia natural” tal como foi praticada por Tales, por Descartes e Newton; parece, aliás, que “Filosofia natural” (expressão que consta no título do escrito de Northrop), é simplesmente sinônimo de “filosofia da física”.

Do que até agora viemos expondo, podemos neste momento afirmar, sem sombra de dúvidas, que a “Cosmologia”, da forma como tem sido instituída no passado, como um corpo sistemático de problemas que atingem hoje disciplinas precisas do saber humano, atualmente, não faz sentido. A “Cosmologia” como foi sistematizada, pelo esforço didático-acadêmico da neoescolástica, e arrolada como disciplina filosófica, é, no mínimo, ultrapassada. Mas levando-se também em conta o que ficou exposto na primeira parte desta análise, podemos do mesmo modo afirmar que a Filosofia da Natureza é um estágio atrasado da prática filosófico-científica, e não só pelo modo de se conceber atualmente o problema Filosofia, como também pela forma de se conceber as ciências em geral e as disciplinas filosófico-científicas em particular. Pois se o esforço filosófico-cosmológico consistir numa fixação ao sentido etimológico do termo “cosmologia” (etimologicamente “ciência do mundo”), e se esta “ciência” consistir ainda em encontrar o sentido da vida e o nosso caminho no mundo, torna-se, então, tão complexa e ampla que dificilmente chegaríamos a bom termo como supostos “cosmólogos” sem levarmos em conta praticamente todos os ramos do saber humano. A “cosmologia”, portanto, ou “filosofia da natureza”, com um sentido etimológico tão abrangente, levar-nos-ia de volta ao mais puro sentido grego do “filosofar”, onde o “fílo-sófós” é o amigo e o produtor do saber em geral. A Filosofia da Natureza, portanto, enquanto disciplina normalmente incluída nos currículos dos cursos de filosofia só pode ter então um sentido de reconstrução histórico-filosófica, e em cujo sentido deveria esgotar preferencialmente todo o seu valor.

A “Cosmologia”, enquanto “ciência do mundo”, e se, enquanto tal, pudesse ser constituída, seria, pois, a ciência de um complexo tecido de fenômenos, de um extenso corpo de problemas, no qual conexões de tipos diversos deveriam aterar-se, sobrepor-se ou combinar-se reciprocamente, e, como conseqüência, determinariam a tessitura de um todo de compreensão. Mas dado que tal hercúleo esforço filosófico parece hoje impraticável diante do volume de saber adquirido, propor um semelhante empenho, seria pretender que se retornasse às origens do saber, ou melhor, ao antes do saber já conquistado. Há todavia, todo um caminho percorrido, de muita energia dispendida, que carece constantemente de revisibilidade e reconstrução histórica, uma necessidade, aliás, de cada nova geração;

direito e necessidade que nascem de novas decisões e de novas perspectivas. Além disso, através de pesquisas dedicadas e de debates proveitosos, filósofos e cientistas, cada qual em seu plano, tem a função de solucionar, conjuntamente, problemas científicos ou filosóficos.

NOTAS:

- (1) DIJKSTERHUIS, E. J., *Il Meccanicismo e l'immagine del mondo*, Milano, 1971, p. 11.
- (2) KOYRÉ, A., *Studi Newtoniani*, Torino, 1972, p. 60.
- (3) Aristóteles "era un pensatore sintetico, che aspirava a creare un'immagine del mondo integrale filosoficamente giustificata, e che perciò non poteva studiare la cosmologia senza metterla in rapporto con la fisica, né poteva separare entrambe della filosofia generale" (DIJKSTERHUIS, E., op. cit., p. 48).
- (4) S. TOMÁS, *Física*, I, 1.1, citado por GARDEIL, H. D., *Iniciação à Filosofia de S. Tomás de Aquino*. V. II. (Cosmologia), S. Paulo, 1967, p.13.
- (5) KEPLER, J., *De stella nova in pede serpentarii*, cap. 22, p. 687, citado por KOYRÉ, A., *Do mundo fechado ao Universo infinito*, São Paulo, 1979, p. 64.
- (6) KOYRÉ, A., *Do mundo fechado ao universo infinito*, p. 14.
- (7) Id. ibidem, p. 153.
- (8) Citado por KOYRÉ, A., *Do mundo fechado ao universo infinito*, p. 97.
- (9) GARDEIL, H. D., op. cit., p. 12-13.
- (10) HEISENBERG, Werner, *Física e Filosofia*, Brasília, 1981, p. 7.
- (11) GARDEIL, H. D., op. cit., p. 12.
- (12) Id. Ibidem, p. 12.
- (13) Há, neste sentido, um interessante escrito de Jean PIAGET, e com um título muito sugestivo, *Sabedoria e Ilusões da Filosofia*, (Col. Os Pensadores), São Paulo, 1983, p. 65ss.
- (14) NORTHROP, F. S., *Introdução aos problemas da filosofia natural*, in HEISENBERG, W., op. cit., p. 138.
- (15) Id. Ibidem, p. 131.

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

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



LANÇAMENTO

O Mal

Um desafio a filosofia e à teologia

Paul Ricoeur

O presente texto, **O Mal**, de Paul Ricoeur, consiste numa retomada e aprofundamento de alguns aspectos de um tema que o vem inquietando há quase três décadas.

O mal aparece para Paul Ricoeur como desafio à filosofia e à teologia; o maior dos desafios, uma vez que envolve o questionamento das concepções de Deus, vigentes no mundo ocidental, como onipotente e absolutamente bom. Ou seja: trata-se de superar a contradição entre a existência de Deus e a existência do mal (sofrimento, dor, morte).

Assim, o mal apresenta-se como um enigma a ser decifrado, e Ricoeur tenta, mais uma vez, fazê-lo.

tradução: Maria da Piedade Eça de Almeida

Nas livrarias a partir de abril/88.

CONHEÇA OS TÍTULOS DA **PAPIRUS** :

Da Esperança

Rubem Alves

Antropologia do Prazer

Hubert Lepargneur

O Doente, A Doença e a Morte

Hubert Lepargneur

A Geração do Futuro

Rubem Alves

O Enigma da Religião

Rubem Alves

Filosofia Hoje

Hélio Cyrino e Carlos Penha (3ª Ed.)

Ideologia Hoje

Hélio Cyrino, Carlos Penha, Lourival R. Souza
e Rubens Pantano Filho (2ª Ed.)

Aprendendo Filosofia

César Aparecido Nunes (2ª Ed.)

SOLICITE CATÁLOGO – ATENDEMOS PELO REEMBOLSO POSTAL
Caixa Postal 736 – Campinas – SP – CEP 13100



REFLEXÃO

ISSN 0102-0269

Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia
PUCCAMP

Diretor Responsável: Tarcísio Moura

Editor Responsável: Constança Marcondes Cesar

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

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

Capa: Alcy Gomes Ribeiro

Arte Final: João Daniel de Araújo

Diagramação e Composição — Supervisão Geral: Anis Carlos Fares; Coordenadora: Célia Regina Fogagnoli Marçola; Equipe: Maria Rita A. Bulgarelli e Silvana Dias de Souza.

Impressão — Encarregado: Benedito Antonio Gavioli; Equipe: Ademilson Batista da Silva, Douglas Heleno Ciolfi, Eduardo Paulo Mageste, Jamil Aparecido Milani, João Divino Pereira Pardin, Luiz Carlos Batista Grillo, Nilson José Marçola e Ricardo Maçaneiro.

Auxiliares de Administração: Regina Delboni, Flávia D. Costa Moraes e Solange Carvalho

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

Redação e Administração: Rua Marechal Deodoro, 1099 — Centro
13020 Campinas SP — Tel.: (0192) 2-7001 — Ramal 29

Distribuição: Papirus — Livraria-Editora
Rua Barreto Leme, 1178
13020 Campinas SP — Tel.: (0192) 32-7268

Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes
Magnífico Reitor: Prof. Eduardo José Pereira Coelho
Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos: Prof. Paulo de Tarso Barbosa Duarte
Vice-Reitor para Assuntos Administrativos: Prof. Antonio José de Pinho
Pároco e Coordenador-Geral da Pastoral: Pe. Luiz Roberto Benedetti

Newton Aquiles Von Zuben

O "Homo Faber" e a mundanidade no pensamento político de Hannah Arendt

Enrique Dussel

Una década argentina (1966-1976) y el origen de la "Filosofía de la Liberación"

Constança Marcondes Cesar

Agostinho da Silva – esboço de uma cronologia

Veríssimo de Melo

Três problemas culturais na ótica de Ortega Y Gasset: o livro, a língua e a universidade

Carlos A. V. França

A psicologia com base fenomenológica

Elza Maria Brito Patrício

O intuicionismo-emocional em Max Scheler

Márcio Chaves Tannús

A fenomenologia das três dimensões corporais segundo Jean-Paul Sartre

Oswaldo Dalberio

Um último suspiro do existencialismo

Maria Cecília M. de Carvalho

A construção social da realidade segundo a ótica de Thomas S. Kuhn

Angel Muñoz García

Acotaciones a las extravagancias de la referencia de W. Quine

Miguel Spinelli

Sobre o interesse histórico e valorção atual da Cosmologia