

255
1980
A favor ou contra
os "Novos Filósofos"

351-13

16 REFLEXÃO

F. 158

REFLEXÃO

Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia e Teologia da PUC

Diretor Responsável: Côn. Haroldo Niero

Redação: Antônio Joaquim Severino e Moacir Gadotti

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

Colaboradores: Alino Lorenzon, César Augusto Ramos, Constança Marcondes César, Eduardo Chaves, Euclides Martins Balancin, Geraldo Pinheiro Machado, Hilton Ferreira Japiassu, Jamil Cury Sawaia, Jefferson Ildefonso da Silva, José Antônio Morais Busch, João Francisco Duarte Júnior, José Machado Couto, Lídia Maria Rodrigo, Newton Aquiles von Zuben, Pedro L. Goergen, Roberto Gomes, Rubem A. Alves, Ruy Rodrigues Machado, Salma Tannus Muchail e Vera Irma Furlan de Faria.

Diagramação e Composição — Supervisão Geral: Anis Carlos Fares; **Coordenadora:** Celia Regina Fogagnoli; **Equipe:** Ivany Maria Victorino, José Augusto Brasileiro Umbelino e Maria Imaculada Ferraguti Pinto; **Desenhistas:** Alcy Gomes Ribeiro e João Daniel de Araújo.

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

Auxiliares de Administração: Regina Delboni, Maria Aparecida Mendoza e Linda Saturi.

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 um, em espaço duplo, e remetidos em três vias. As citações bibliográficas do corpo do texto devem ser registradas em notas no final do trabalho, e nelas assinalados: o nome do autor (em ordem direta, com sobrenome em maiúsculas), o título do documento citado (grifado), a cidade, a editora, a data, e o número da página.

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

Assinatura por dois anos: Cr\$ 600,00

Número avulso: Cr\$ 100,00

Distribuição:

SÃO PAULO — CAPITAL

Cortez Editora & Editora Autores Associados

Rua Ministro de Godoy, 1113 — Tel.: (001) 864-6783

05015 — São Paulo — SP

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Grão-Chanceler: Prof. Dr. D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor "pro tempore": Prof. Dr. Heitor Regina

Vice-Reitora para Ass. Acad. "pro tempore": Profa. Maria Rosa Cavalheiro Marafon

Vice-Reitor para Ass. Adm. "pro tempore": Prof. Dr. Paulo de Tarso Barbosa Duarte

Capelão-Geral: Monsenhor Luís Fernandes de Abreu

Pároco e Coordenador-Geral da Pastoral: Prof. Pe. José Antonio Morais Busch

SUMÁRIO

Editorial 3

ARTIGOS:

Pierre Colin, Os "Novos Filósofos" – Sua relação com o marxismo e com o estruturalismo 5

Otaviano Pereira, A gestação da consciência: leitura de um poema 27

Michel Thiollent, Vanguarda e Comunicação 50

Miguel de La Puente, Pressupostos filosóficos da proposta de Eugene T. Gendlin para uma psicoterapia experiencial 55

Nair Leme Fobé, A imaginação e a fantasia no desenvolvimento da criatividade 67

Sulami Pereira Guedes, Pessoa e liberdade: uma visão humanística-existencial 84

João Batista de Almeida Júnior, Visão prospectiva do mundo e esperança cristã 88

Maria Soares de Camargo, Elementos para uma teologia do corpo 98

João Ribeiro Junior, A filosofia da história de Ibn Khaldûn 113

DEBATES:

João Carlos Nogueira, Filosofia e Sociedade 140

Maria do Carmo Marangoni, Revendo os fundamentos filosóficos do serviço social 142

CRÔNICAS:

Pesquisa sobre a prática da filosofia no Brasil – Projeto de pesquisa 149

Nota sobre o ensino da filosofia no Brasil 152

RESENHAS 156

PUBLICAÇÕES RECEBIDAS 161

HEMEROTECA - IAG

~~TOMBO N.º 158~~

~~VOL. N.º 16~~

~~Ex. N.º 01~~

Editorial

A FAVOR OU CONTRA OS “NOVOS FILÓSOFOS”

O debate que **Reflexão** introduziu no número anterior continua agora com o questionamento do que se denominou recentemente de “nova filosofia”. Quem são os “novos filósofos”? Foram assim chamados ou “rotulados”, alguns jovens filósofos franceses, a partir de um dossiê, que o autor de **La Barbarie à visage humain**, o publicitário Bernard-Henry Lévy, idealizou, em 1976, para as Edições **Les Nouvelles Littéraires**. Esse dossiê foi intitulado: “Os Novos Filósofos”. Lévy endereça seu dossiê “A Heidegger de uma maneira inesperada...”, porque este tornou possível Lardreau e Dollé! “A Freud contra os espertinhos...”: graças a ele, Nêmo e Benoist! “E certamente a Lacan...”, desta vez por causa de Lardreau, Jambert, Nêmo e Guérin! “À China”: obrigado, China, obrigado, Mao, vocês nos deram Lardreau e os “novos filósofos”! “A Foucault apesar de tudo”, por causa do método da história posto à prova por Gilles Susong... Rude prova, essa “política de Orfeu”! Obrigado, Foucault, por Susong, Roger, Glucksmann e Jambert! “A Roland Barthes, mestre em retórica...” Obrigado, Barthes, por Roger! “A Michel Serres, Certamente...”: Benoist e Françoise Lévy são presentes de você! “E depois, aos nietzscheanos”, por vocês, Guérin e Annie Leclerc! Os comentários são de François Aubral e Xavier Delcourt que responderam, em 1977, com uma obra contestadora, intitulada **Contre la Nouvelle Philosophie**, e cumprimentaram a Deleuze e Derrida porque nem sequer foram mencionados por Lévy. De qualquer forma, foram assim apresentados os “novos filósofos”, seus gurus e, por exclusão, todos os outros que não são “novos filósofos”.

Ao lado de Lévy encontra-se o antigo militante revolucionário maoista André Glucksmann que publicou **La Cuisinière et le mangeur d’hommes** e **Les Maîtres Penseurs**. Jean-Marie Benoist, autor de “**Marx Morreu**”, vem engrossar a lista dos “novos”. Um fato é certo: a nova filosofia ganha um grande público. No Brasil, falou-se e fala-se muito dos “novos filósofos” antes mesmo de traduzidas suas obras. Será apenas um fenômeno publicitário?

Os **mass media** anunciaram uma “nova filosofia”. Existirá realmente **outra** filosofia? Serão os “novos filósofos”, os novos metafísicos da era eletrônica? Ou, serão eles os herdeiros de maio de 1968? Foram eles rotulados: uma hora de esquerdistas e mais a frente de direitistas. No ano passado André Glucksmann, visitando o Brasil foi preso e teve que sair rapidamente. Todas essas histórias parecem mais uma aventura publicitária “pop”, uma feira filosófica, do que uma reflexão séria e comprometida. Fica, contudo, aqui, a nossa disposição de continuar o debate, como fizemos com a **Crítica da Razão Tupiniquim**. Lançamos um novo debate. Esperamos novas contribuições.

A REDAÇÃO

OS "NOVOS FILÓSOFOS" SUA RELAÇÃO COM O MARXISMO E COM O ESTRUTURALISMO¹

Pierre Colin

Instituto Católico de Paris.

Pelo menos por um momento, que poderia ser breve, numerosos comentários, discussões apaixonadas, os próprios panfletos propagaram a idéia de uma "nova filosofia". Mesmo se não se demorasse nos diversos episódios de seu lançamento publicitário, a fórmula não pôde ser dissociada deles. Quem são os "novos filósofos", senão aqueles que foram designados assim por um deles: Bernard-Henri Lévy ? .

Muito pouco conceptual, este modo de identificação não permite estabelecer uma lista incontestada. Por suas declarações contraditórias, os próprios interessados tornaram confusas as pistas e é preciso escolher. Além de Bernard-Henri Lévy deter-nos-emos aqui em Jean-Marie Benoist, Jean Paul Dollé, André Glucksmann, Christian Jambert et Guy Lardreau².

As perturbações buscadas e provocadas por seus escritos talvez sejam mais importantes que estes próprios escritos. Porém, é nestes que nos ateremos. Mas não é possível distingui-los e agrupá-los sem que se interponha entre eles e nós este objeto imaginário: a nova filosofia. Objeto imaginário, portanto foco de narcisismos. Tanto dos leitores quanto dos autores. No que me concerne, interesse-me pelos novos filósofos em função do que eles me ensinam sobre minha própria geração. No decorrer da vida fomos afrontados com a emergência de modos de pensamento muito diferentes daqueles que inicialmente nos formaram. Pudemos ter o sentimento de rupturas decisivas. Ora, aqueles que perturbaram assim nosso universo, foram os primeiros mestres dos novos filósofos, e estes já os renegaram — pelo menos em parte. — Teríamos vivido somente um parêntese que se fechou muito depressa ?

Para começar a problematizar esta interrogação busquemos qualificar a novidade da "nova filosofia". O que pressupõe outra pergunta: em que ordem e em relação a que, situar esta eventual novidade ? Se se referir ao longo tempo de história da filosofia, vê-se mal entre as obras dos

novos filósofos aquela que poderia marcar data. Nada de comparável, por exemplo a *L'Être et le néant* ou à *Logique de la philosophie*. Sem dúvida é preferível referir-se ao curto tempo de nossa história ideológica recente, na França, até em Paris. Na sucessão das modas intelectuais a nova filosofia toma o lugar do estruturalismo que, por sua vez, sucedeu ao existencialismo.

Perspectiva demais redutora? Notemos que estes três momentos não são homogêneos. Mesmo se ele esteve também na moda o existencialismo foi primeiramente uma filosofia. Se o terceiro momento se apresenta igualmente sob o signo da filosofia, a posição do momento intermediário é bem mais complexa. Em nossa história recente, o estruturalismo pôde aparecer como o lugar teórico comum das ciências humanas. Desde então, no próprio movimento desta teorização, o estruturalismo parecia ser a substituição não filosófica de uma filosofia mortalmente ferida pelas ciências humanas.

Em 1968 François Wahl já falava da "filosofia depois do estruturalismo", mas a questão era de saber se haveria, de fato, uma filosofia. Nestas condições, a novidade que buscamos definir não seria de modo algum negligenciável se ela consistisse na volta improvável e porém efetiva da filosofia por além deste momento em que ela parecia destinada ao desaparecimento. O fato é que, não sem ostentação, jovens ousaram afrontar a opinião pública apresentando-se como filósofos e que, assim, eles conseguiram sacudir a indiferença para com a filosofia.

Se a hipótese não falta de interesse, ela exige alguns corretivos. Primeiramente, para dizer que a nova filosofia surgiu num vazio filosófico, precisaria esquecer E. WEIL, E. LEVINAS, J. DERRIDA e alguns outros. A existência da filosofia não se mede por seu impacto com a opinião pública! . Depois se é verdade que na conjuntura atual, a substituição dos antigos pelos jovens toma uma significação particular, "os novos filósofos" não são os únicos em causa. De qualquer maneira que se faça a lista ela não abrange toda a nova geração filosófica. Neste sentido, os "novos filósofos" monopolizaram uma designação que conviria igualmente a outros que não temem tampouco publicar, muito mais cedo do que faziam seus predecessores, livros onde eles arriscam um pensamento pessoal.

Enfim, e sobretudo o importante, é a relação que a volta da filosofia entretém com este momento intermediário em que a filosofia foi posta em questão pelas ciências humanas. Não haveria muito sentido em

voltar à filosofia por um simples movimento pendular sem aceitar a mutação profunda que o confronto com as ciências humanas é suscetível de provocar no próprio nível do projeto filosófico.

No passado, é o que já se produziu com o kantismo. Tomando ato do fato da ciência, a física de Newton, Kant reorganizou o mundo da cultura e inventou uma nova forma — antropológica — do projeto filosófico. A situação atual exige uma mutação tanto profunda quanto a de Kant, mas diferente, pois justamente não podemos mais nos contentar em tomar ato do fato da ciência. No fim de *La Barbarie à visage humain*, Bernar-Henri Lévy resume suas intenções dando uma resposta nova às três questões do programa antropológico de KANT (págs. 220 — 221). Mas se a decalagem das respostas é sugestiva, o verdadeiro problema se situa no nível das próprias perguntas, no nível dos pressupostos não explicitados que comandam formulação destas em Kant. Assim, aquém do poder-saber de que Kant fixa os limites o que nos põe questão é o desejo de saber com todos seus enraizamentos e seus efeitos sociais.

Não é um simples exemplo, mas o ponto central. No próprio ato de fixar-lhe limites, a crítica kantiana estabiliza a ciência, ela a confirma no seu direito de se desenvolver em si mesma, para si mesma, em função de pura preocupação de objetividade. Na época a ciência não tinha ainda estendido seu domínio sobre toda a vida dos homens, e Kant não podia perceber o risco que assim ele tomava. Enquanto ele queria relativizar o saber em relação à fé o que domina o século XIX, é a fé na ciência, a fé no progresso pela ciência.

Hoje ainda no seio da proliferação das ciências novas, inseguras de sua identidade, o saber e a fé no saber encontram recursos inéditos. Se, em determinado nível, as ciências humanas contestam a filosofia e sobretudo a filosofia antropológica promovida por Kant a um nível mais profundo, como o mostra Heidegger, a filosofia encontra sua realização nas ciências e no domínio planetar destas. Estranhas cumplicidades se ligam das quais na França, o estruturalismo é o sinal mais recente. Mas tudo começa a se abalar, a voltar atrás. O que é posto em questão pelo pensamento é o próprio estatuto do saber, científico e filosófico.

Esta situação e as questões que ela põe constituem o horizonte em função do qual eu interrogo a nova filosofia. Dando-se este quadro de referência, prepara-se a admitir a exigência de uma inovação profunda em

filosofia. Mas a novidade da nova filosofia corresponde a esta exigência? Será entre os novos filósofos que encontraremos “nosso Kant”?

No interior desta problemática, tratarei sucessivamente de dois pontos: 1) o lugar e o papel dos novos filósofos na crise atual do marxismo; 2) a relação dos novos filósofos com a geração dos que foram ditos “estruturalistas”. A segunda questão engloba aliás a primeira, já que a relação dos novos filósofos com o marxismo passa por Althusser que foi uma das estrelas da constelação estruturalista. Um de meus objetivos é mostrar que a nova filosofia acaba por destruir a unidade factícia do “estruturalismo”, mesmo que só fosse por diversificação das relações que ela entretém com os que estiveram no tempo reunidos sob o mesmo signo. Mas é preciso reduzir o fenômeno ao choque de retorno de uma moda nova sobre uma moda anterior, ou o que está em jogo através, desta sucessão de modas é, afinal de contas, muito mais sério?

A CRISE DO MARXISMO

Em 1975 quando apareceu *La Cuisinière et le mangeur d’hommes* não se falava ainda dos “novos filósofos”. Porém é Bernard-Henri Lévy quem faz a recensão do livro de A. Glucksmann no *Nouvel Observateur* de 30 de junho. E já ele o aproxima de outros livros como *Le singe d’or* de Lardreau (1973) e o *Le désir de révolution* de Dollé (1972) que testemunham depois de maio de 68 e sobre o pano de fundo do maoísmo francês, “uma ruptura lenta mais radical da extrema esquerda e do marxismo”.

Para dizer a verdade, para aproximar os livros cujo tom é tão diferente, temos que levar em consideração ao mesmo tempo o passado político de seus autores — com seus entusiasmos e suas decepções — e a unificação posterior no mito da “nova filosofia”. É claro, eles têm em comum a recusa do enunciado anônimo, a interpelação direta do autor ao leitor mas enquanto Jambet et Dollé rompem com a leitura althusseriana de Marx, com o marxismo como ciência, não se encontra nem no *singe d’or* nem mesmo em *Le désir de révolution* o horror que, ao contrário, explode no livro de Glucksmann diante desta invenção maior do século XX: os campos de concentração.

Num eco da obra de Soljenitsyne que liberou o pensamento e a palavra para com fatos já conhecidos, Glucksmann repele com veemência

que a ironia não enfraquece, tudo o que poderia impedir reconhecer esta evidência simples e brutal: produtora do Gulag a Rússia Soviética não é um país socialista. Seja por cálculo político, seja para não romper uma esperança, seja por incapacidade de suportar o desmentido assim infligido à teoria, os intelectuais que deveriam ter sido os primeiros a dizer esta evidência não o fizeram, e o grito de Glucksmann é, primeiramente, uma ruptura deste silêncio e um protesto contra este silêncio.

Jean Daniel não calara. Porém neste mesmo número do **Nouvel Observateur** ele manifesta sua reticência diante do que lhe parece ser a tese essencial do livro, a saber: “que se deve buscar em Marx e no marxismo a única origem dos campos de concentração”. É mesmo de fato a tese desta obra que tem como subtítulo: Ensaio sobre as relações entre o Estado, o marxismo e os campos de concentração? Para explicar contra o que ele protesta: um totalitarismo que não é somente soviético, Glucksmann invoca, afinal de contas, o Estado moderno ou como ele diz, “esta cultura, centenária ou milenar de uma elite que monopoliza a palavra e de um Estado que se arroga o monopólio da violência (pág. 65).

Recentemente reeditado, o **Discours de la servitude volontaire**, de La Boetie, tornou-se um lugar-comum da reflexão atual. Muitos estudos sobre o nazismo permanecem fascinados pelo personagem de Hitler, e a insistência sobre o “culto da personalidade” produz um efeito comparável no que diz respeito a Stalin. Mas ao enigma do tirano corresponde o da submissão. Tomando com Soljenitsyne o ponto de vista da resistência, Glucksmann leva a pergunta sobre o fenômeno da não resistência.

Neste ponto, **Les maîtres penseurs** (1977) articulam-se sobre o livro precedente. Se não lhes imputar a invenção do Estado moderno, o que entender.

Quando Glucksmann diz que eles lhe deram suas razões (pág. 123) ?

Henri Lefebvre escrevia em 1958: “a interpretação staliniana recai no hegelianismo. Esta queda vai longe. A esfera do Estado e Stalin como chefe do Estado erigiram-se como critério do real e do verdadeiro, portanto como análogos da Idéia hegeliana. E isto no próprio momento em que se rejeitava Hegel e sua metafísica nos lixos da História”. **Problèmes actuels du marxisme**, pág. 116.

Este texto nos aproxima do que é, para Glucksmann, o ponto essencial. Não — apesar de sua importância — o que Hegel diz do Estado

e de suas ligações com a sociedade civil. Mas o que a teoria hegeliana diz de si mesma e de sua relação com a realidade. Colocando a identidade do Saber e do Real, o “mestre pensador” instaura o aparelho mental de domínio e de submissão que permite a razão filosófica de fazer-se razão de Estado e vice-versa.

Toda a estratégia do poder está estabelecida desde que é posto o lugar de onde aquele que sabe, faz o discurso que decide de tudo em verdade e que encerra esta verdade no texto que será lei. Uma dissimetria insuperável foi assim aberta — desde Platão? — entre aquele que sabe e a plebe ignorante que a própria razão condena à obediência. E, ponto essencial para Glucksmann, o dispositivo não muda quando o discurso de saber se apresenta como discurso de liberação política. O texto que me diz que tenho razão de me revoltar “sopra”³ minha revolta. Em todos os sentidos desta palavra: ele a comanda e ele dela me priva.

Diante da amplitude desta contestação, que coloca ao filósofo o problema sério da relação entre o par saber-ignorância e o par governante-governado pode parecer vão demorar-se na crítica que os novos filósofos fazem do marxismo. Porém o epicentro deste abalo generalizado permanece a crise do marxismo: ela ultrapassa a nova filosofia mas esta lhe deve uma boa parte de seu sucesso. Sem dúvida a palavra “crise” não é suficiente para constituir uma problemática. Ao menos ela atrai nossa atenção para um fato: o estado geral de mal-estar no qual os intelectuais franceses se encontram hoje em relação ao marxismo. Fato tanto mais sensível quanto num período anterior, se encontrava ao contrário a sedução até a fascinação que em 1955 — *L’opium des intellectuels* de Raymon Aron tentava inutilmente dissipar.

MARXISMO E CIENTIFICIDADE

O mais vivo da crise aparece quando se confronta o marxismo a seu objetivo revolucionário. Mas o confrontaremos primeiramente com seu objetivo científico. Pois é em relação à imagem que a obra de Althusser erigiu de Marx e da teoria marxista que se determinam todos os novos filósofos.

Quando é de ciência que se trata, a palavra “crise” toma um sentido mais rigoroso. Apoiando-se em *La structure des révolutions scientifiques* de Thomas S. Kuhn, dir-se-á que é a situação na qual se encontra

uma ciência quando anomalias ou descobertas se opõem a seus processos normais de resolução dos enigmas. Num plano cujo limite se deve confessar em relação às questões vitais postas por Soljenitsyne e repercutidas por Glucksmann o Gulag coloca à ciência marxista da história um enigma que a chama a dar suas provas. Com certeza obstáculos de outra ordem por muito tempo opuseram-se ao simples reconhecimento dos fatos, mas isso mesmo é um fato que a teoria deveria poder explicar. Quem sustenta que o marxismo é uma ciência não pode esquivar o problema de uma explicação marxista do stalinismo.

O XX Congresso do Partido Comunista da URSS propunha uma explicação: o culto da personalidade — conceito que Althusser declara “que não é encontrado na teoria marxista”. Notemos que esta ausência não é decisiva: uma ciência deve ser capaz de produzir conceitos novos. A questão antes seria de saber se, como sustenta R. Aron, a admissão deste conceito não a colocaria toda a questão. (cf. **Démocratie et Totalitarisme** pág. 266). Em todo caso, segundo Althusser falando de culto da personalidade, denunciavam-se práticas, mas nada se explica de suas condições. Por outro lado, ele não hesita em falar de um “desvio staliniano” de que ele busca a causa interna no ressurgimento do economismo da II Internacional. Assim se justifica o esforço de seus trabalhos anteriores para depreender a teoria de Marx do par “economia — humanismo” que marca no próprio interior do marxismo, a contaminação do ponto de vista proletário pelo ponto de vista burguês (cf. **Réponse à John Lewis** págs. 81 — 82).

Aquém de uma verdadeira discussão que não se pode empreender aqui é excessivo dizer que entre aquelas, pouco numerosas, que permanecem no terreno do marxismo a explicação de Althusser atinge um rigor de que não se aproxima, por exemplo, a interpretação que Elleinstein dá do “fenômeno staliniano” ? Isso não impede que ela conduza a questões mais radicais. Para falar de “desvio” faz-se necessário poder identificar o fundo incontestável da teoria marxista. Quem realiza esta identificação e em nome de quê ? Se for a autoridade do partido, encontramos o próprio princípio do stalinismo. Mas lhe escaparemos se é o texto de Marx que desempenha o papel de critério ?

Eric Weil parece responder de antemão a Glucksmann quando ele diz: “Nada é mais injustificado que acusar as teorias globais do totalitarismo intelectual e, por suas conseqüências, político. Tal totalitarismo pode, com efeito, produzir-se e se produziu mas somente onde a teoria pre-

tendeu a um valor religioso — o que ela não faz necessariamente e nunca faz legitimamente” **Essais et Conférences**, Tomo II, pág. 403).

Este “valor religioso poderia decorrer do conteúdo e se trataria então desta missão escatológica que a filosofia marxiana da história atribuiu ao proletariado. Neste ponto de vista, sobretudo se se lhe der um valor menos cronológico que estrutural, a teoria do corte epistemológico é dessacralizante, pois ela esvazia o texto “científico” de Marx de tudo o que ligava este texto através de Hegel e Feuerbach a uma mítica cristã do Mediador transferida no proletariado, depois no Partido.

Sobretudo sobre a influência de Althusser, esse tipo de debate, que teve um momento de atualidade, parece hoje longínquo. Mas o “valor” religioso pode também estar ligado à forma de uma teoria indissociável de um texto que ela considera sagrado. A este respeito, a posição e sobretudo os efeitos da leitura althusseriana são ambíguos. De um lado, a autoridade reconhecida ao texto de Marx dá à ciência que ele teria fundado o estilo estranho — para uma ciência — de um comentário das escrituras. Mas de outro lado — por um processo compreensível e do qual temos aliás a experiência — o recurso direto ao texto liberou de uma escolástica presa às “grandes citações”.

Que a prática de Althusser tenha produzido este efeito dessacralizante, Jean-Marie Benoist o atesta. Dizer Marx está morto, segundo o título de seu livro de 1970, isso significa para ele que uma mesma operação apaga “Marx-ídolo” e abre seu texto a uma pluralidade de interpretações. Ora segundo Jean-Marie Benoist, esta operação é a de Althusser pois sua leitura de Marx permitiu outras leituras não-althusserianas. De fato, ao mesmo tempo que ele reconhece sua dívida para com Althusser, Jean-Marie Benoist não teme ler Marx de outra maneira, com Gerard Granel, e sobretudo sob a influência de Derrida.

Essas observações introduzidas pela citação de Eric Weil só abordam lateralmente o problema da pretensão à cientificidade e de suas conseqüências políticas. Antes de tratar de maneira mais direta, prossigamos o confronto do marxismo com seu objetivo científico. Com efeito, se os debates atuais fazem disso um ponto crucial, e não somente para os novos filósofos a explicação do stalinismo não é o único obstáculo.

Com o recuo de dez anos, apreciamos melhor a importância e a precariedade da obra althusseriana. Para compreender como uma mesma

teoria pode explicar a sociedade por sua base econômica e promover a prioridade da luta política, Althusser construiu este sistema da estrutura a dominante que permite distinguir e articular a contradição dominante e a determinação em última instância pela economia. Se se referir ao estado da Questão que Henri Lefebvre tinha apresentado em 1958 em seus **Problèmes actuels du marxisme**, não se pode negar que esta engenhosa teoria tenha, em seu tempo, liberado a situação e devolvido ao marxismo determinada verossimilhança. Conseguiu por isso instalá-lo no terreno da ciência, como fornecendo uma explicação satisfatória de nossa sociedade e do conjunto das sociedades ?

Mesmo com uma palavra, não se pode deixar de assimilar o fracasso das predições de Marx que dizem respeito ao devir do capitalismo. A nova filosofia não seria, sem dúvida, o que ela é se não se devesse constatar que, não somente o capitalismo não acaba de morrer mas que, bem ao contrário, ele se mostra cada vez mais capaz de gerir suas contradições e viver delas. O julgamento levado a seus efeitos não é por isso menos negativo — como se vê, por exemplo, na **Barbarie à visage humain** mas a esperança de uma revolução de estilo marxista torna-se ilusória. Outro ponto deveria ser desenvolvido. Na linha de Althusser, Maurice Godelier trabalhou para a aplicação etnológica do marxismo. Sem dúvida se pode discutir a crítica radical que Baudrillard faz de trabalhos dele em **Le miroir de production** (págs. 56 — 69). Neste autor, a referência etnológica serve sobretudo para fazer aparecer em nossa própria sociedade os efeitos de uma falta: a do intercâmbio simbólico. Mas ele não é o único que critica a explicação marxista das sociedades primitivas. Assim, em **La Société contre l'état**, livro que é também um lugar-comum da cultura recente, Pierre Clastre inverte completamente a ordem das instâncias: "A relação política de poder precede e fundamenta a relação econômica da exploração" (pág. 169).

É verdade que a inversão conserva a distinção das instâncias, de modo que sobre este ponto, a última palavra poderia voltar a Castoriadis. O erro é de pressupor que existam em todas as sociedades as mesmas instâncias separadas ou separáveis: a técnica, a economia, o direito, a política, a religião... Desta forma, extrapola-se para o conjunto da história "a articulação e a estruturação próprias de nossa sociedade e que não têm obrigatoriamente um sentido fora dela" (L'Institution imaginaire de la Société, pág. 33).

MARXISMO E REVOLUÇÃO

A referência a C. Castoriadis nada tem de acidental. Não somente sua argumentação contra a “ciência” marxista da história é decisiva, mas bem antes de maio de 68 e dos novos filósofos, particularmente com Claude Lefort ele tinha prosseguido na revista **Socialisme ou barbarie**, uma crítica radical do marxismo em nome da revolução. Apesar de sua notoriedade atual, os novos filósofos são talvez marginais em relação a uma investigação cuja corrente séria passa alhures: em revistas como **Esprit** ou **Livre**, em livros como **Pour une nouvelle culture politique** de Pierre Rosanvallon e Patrick Viveret.

Lendo Marx, Cornelius Castoriadis inverte os valores althusserianos; desta vez, é o positivismo cientista que abafa o elemento revolucionário das obras de juventude, o qual só reaparece de vez quando, nas obras da maturidade. A teoria sistemática que estas desenvolvem implica o poder absoluto do partido e, no partido, dos “corifeus da ciência marxista leninista”, segundo a expressão de Stalin. Em suma, as obras mestras de Marx e de Engels constroem a ideologia da burocracia.

Encontra-se novamente em **Le singe d’or** de Lardreau e sobretudo em **Le désir de révolution** de Jean Paul Dollé, o esquema de um elemento revolucionário comprometido pelo abandono à ciência. E assim, ao mesmo tempo em que confessa sua dívida para com Althusser, Dollé volta aos textos do jovem Marx, não para ressuscitar o humanismo teórico — neste ponto, a crítica de Althusser é considerada decisiva — mas para encontrar o projeto revolucionário de Marx. Para Dollé, este deve com efeito sua clarividência ao desejo, bem mais que a cientificidade — “Até o Capital, Marx busca e encontra na medida em que ele é e quer ser revolucionário. É porque ele não tem nenhuma preocupação de produzir e de depositar um saber patenteadado científico que ele veicula a Verdade, a do desejo, daqueles que nada têm de acabar com este estado de despojamento absoluto” (pág. 78).

Por oposição, o “marxismo” é uma invenção ulterior da II Internacional. A identificação ontológica do marxismo-leninismo e da verdade produz o totalitarismo não somente na Rússia mas em todos os partidos comunistas. Por isso como ele mesmo disse — em função aliás de outro contexto — Marx não é marxista (cf. págs. 85, 90 — 91).

Redescobrir o desejo de revolução em Marx não significa que o projeto revolucionário seja ainda hoje o que era, no seu tempo, para Marx. A crise mais profunda do marxismo é devida, sem dúvida, a esta transformação do projeto revolucionário. Se se voltar a Castoriadis, o que perverte, já em Marx o elemento revolucionário, é a confiança do Progresso pelo desenvolvimento das forças produtoras. Este desenvolvimento justifica o capitalismo durante todo o tempo em que este o permite e ele o condena desde que as contradições deste modo de produção paralisam o impulso das forças produtoras. Encravados demais nesta perspectiva do século XIX os marxistas se tornaram cegos diante do extraordinário desenvolvimento dos 25 últimos anos e da emergência, na sociedade atual de contradições de um novo tipo. Mais grave que o problema da repartição dos frutos do crescimento é o fato de os homens estarem privados da capacidade de assumir a responsabilidade de seus próprios negócios. Todas as formas atuais de contestação têm como unidade de sentido este objetivo de autonomia.

Maior de 68 representou um papel decisivo nesta mutação do projeto revolucionário. Se não foram uma revolução no sentido clássico do termo os "acontecimentos" o foram num sentido novo, o de uma mudança radical das relações humanas. Numa medida ampla a teoria achou-se precedida pelo acontecimento. Mas ela veio depois, particularmente com vários livros de Henri Lefebvre, dos quais **La Vie quotidienne dans le monde moderne**, 9 publicado em maio de 68, com **La Société de consommation** de Jean Baudrillard (1970), com **Capitalisme et mode de vie**, de André Granou (1972).

Estes livros têm de comum mostrar como a lógica do capital, que se estende bem além da produção, determina o conjunto de nossas condições de vida. Mas segundo Baudrillard, os pressupostos fundamentais do capitalismo se encontram também no marxismo. Desta forma, ele conclui em **Le miroir de la production** (1973), que "por falta de conceber outro modo de riqueza social que aquele fundado no trabalho e na produção, o marxismo não fornece mais, a longo termo, alternativa real ao capitalismo" (pág. 18). Em **Derive a partir de Marx et Freud** (1973), Jean François Lyotard fala também do "problema lancinante de maio: o outro do sistema das mediações, o outro de toda recuperação possível, o que é ?" (308).

O que, de fato, surge no prolongamento de maio de 68, é o desejo de uma alternativa real ao mesmo tempo em relação ao capitalismo

e em relação ao marxismo. Ou, ainda, em relação a este “mito prometéico das forças produtoras” ao qual a esperança revolucionária do estilo marxista permanece ligada (**Miroir de la production** pág. 47). Sob forma talvez dramatizada a opinião pública tinha, aliás, sido informada a respeito do problema em 1972 com a publicação, pelo Clube de Roma, do relatório do Massachusetts Institute of Technology sobre o crescimento.

Os efeitos produzidos por análises como as de Baudrillard são muito complexos. Elas marcam o fato de que pertencem a um mesmo sistema todas as alienações de que sofremos como produtores ou como consumidores, em nossa vida particular, como em nosso comportamento de cidadãos. O que fazer em relação a um sistema assaz englobante? A interdependência de todos os elementos é tal que não se vê como se poderia mudar um dentre eles sem mudar o todo.

A este sistema, Baudrillard continua a dar o nome de “capitalismo” mas ao preço de fortes distorções em relação a todas as definições deste termo, inclusive a definição marxista. Para Marx, falar do capitalismo, é designar o ponto sobre o qual é necessário agir para mudar o todo. Ora, o que resulta em todo caso das análises de Baudrillard — e o que confirma a história soviética — é que não basta mudar o modo de produção para que se realize o conjunto das transformações esperadas. Para Baudrillard, a única alternativa real seria a restituição do intercâmbio simbólico, mas a história é reversível? Desde então, só parece possível uma prática de subversão marginal. Posição comparável à que Derrida toma no plano filosófico: o encerramento da metafísica só pode ser abalado por iniciativas que se situam às margens da filosofia. Compreende-se que influências como as Baudrillard e de Derrida — mas igualmente as de Deleuze, Guattari Lyotard — tenham podido conjugar seus efeitos sobre o esquerdismo recente, provocando aliás estranhas escolásticas.

A nova filosofia forma-se nesta situação e em relação a esta situação. Leiamos Jean-Paul Dollé: “O que explora é o curso geral das coisas e seu ciclo indefinido que não pode ser mais interrompido por um discurso que se oponha a ele, mas por um deslocamento. Fazer alguma coisa alhures, numa lógica completamente diferente.”. **Le désir de révolution** (pág. 108).

Fora de Glucksmann, para quem a coisa é evidente não se pode negar o impacto de Soljenitsyne sobre os novos filósofos. Assim Christian

Jambet: “A partir de Soljenitsyne não se pode mais pensar o poder como o fazíamos antes dele, porque, primeiramente sabemos, hoje em dia, que o século XX é o século dos campos de concentração. Ele nos despertou dizendo-nos simplesmente isso” (cf. **Entretiens avec Jacques Paugam: Génération perdue** pág. 51).

Mas o caso extremo do Gulag age como revelador de uma situação geral: a impotência das sociedades modernas de promoverem, de maneira real, o modelo novo de sociedade de que falam todos os discursos políticos.

O trágico da situação aparece quando se constata que onde mudanças revolucionárias foram realizadas, opositores estão encarcerados em campos de concentração ou em asilos psiquiátricos. Desde então, compreende-se a palavra de ordem comum a Dollé, Jambet, Lardreau, B-H. Levy: passar da revolução política ou ideológica à “revolução cultural”.

Todos não lhe dão o mesmo sentido. Mas, em todo caso, quaisquer que tenham sido suas posições de militantes ou simpatizantes no “maoísmo”, todos especificam que ao inscreverem em seus textos “o signifiicante Lin Piao”, eles não se avassalam por isso à realidade histórica da revolução cultural chinesa. Assim, em **L’ange**: “Ainda uma vez não é a China porém de que se trata, mas do que vivemos dela” (pág. 136). O que não exclui aliás de maneira alguma, o impacto da decepção diante da continuidade efetiva da história chinesa. A esperança transferida da Rússia à China não foi ela também desmentida ?

Diretamente articulado a maio de 68 **Le désir de révolution** marca bem o deslocamento do objeto da revolta em relação aos objetivos clássicos da luta das classes. Segundo Dollé, a revolta levanta-se contra “a dignidade escarnecida, a liberdade cerceada, a criatividade proibida”. Seu motor é “a recusa do que é considerado como essência da exploração: não ser nada”. Três casos exemplares: a luta dos operários contra os “pequenos chefes”, a luta dos emigrados contra sua condição de escravos, a luta das mulheres contra o chauvinismo macho (págs. 123 – 124). Mas Dollé se separa tanto do esquerdismo que pretende enunciar uma política com sua estratégia, sua tática, suas palavras de ordem e seu programa (pág. 283). É preciso mudar o coração do homem por uma subversão que libere as subjetividades, mas também este desejo de encontro, de relação, que é o próprio fundo do político (págs. 278 – 285).

Os objetivos de Bernard-Henri Levy em **La Barbarie à visage humain** são menos claros. A alternativa: Socialismo ou barbárie, o título do livro opõe que o socialismo, é ainda a barbárie, como a técnica ou o desejo. Neste texto a palavra "socialismo" nunca se destacou de seu sentido marxista, ele próprio exemplificado pela Rússia soviética. Quanto ao partido socialista seu maior erro seria de ter-se tornado marxista exatamente no momento em que os novos filósofos iam dizer que não se devia mais sê-lo (pág. 271).

Não se insistirá aqui nos efeitos produzidos pela nova filosofia numa conjuntura política determinada, fora da qual as médias não lhe teriam, sem dúvida, dado tamanha importância. Não é somente em função desta conjuntura que é permitido lamentar, sobretudo em Bernard-Henri Lévy, a ausência de uma reflexão verdadeiramente séria sobre as condições e os limites de uma mudança social real. Seu livro aproxima-se às vezes desta, mas referindo-se ao artigo de Marcel Gauchet "l'expérience totalitaire et la pensée de la politique" (**Esprit**, julho — agosto 1976).

Por sua preocupação filosófica, por suas referências ao platonismo e ao monasticismo cristão, os autores de **L'ange** mereceriam deter mais nossa atenção. Como qualificar sua tentativa? Guy Lardreau e Christian Jambet falam em construir uma "ontologia da revolução", ou em fundar a revolução na própria estrutura do Ser. Na realidade, eles não poderiam satisfazer-se nem da linguagem da ontologia, nem, apesar de seu recurso ao neoplatonismo, da linguagem da henologia. De qualquer maneira que ela se represente a relação do derivado com seu princípio, momento em que ela reúne o todo na unidade de **Um** princípio, a filosofia exclui isto mesmo que lhes importa: pensar ao mesmo tempo a unificação do real no Mestre e a exterioridade, em relação a este todo, de outro princípio, figurado pelo Anjo. Poder-se-ia quase falar de "duologia" pois o essencial para os autores de **L'ange** é que seja o **DOIS**.

Senão, como "manter a esperança de que um outro mundo, apesar de tudo, é possível" (pág. 10)? A pergunta é, com efeito, de saber se a história que sempre foi a de opressão pode ser "quebrada em dois". A fórmula remete ao já bem conhecido da esperança revolucionária. Mas, justamente ela toma um sentido novo a partir do momento em que se reconheceu que a revolução sempre provocou a volta do Mestre, isto é, "da inegabilidade incontestada de um rebanho e de um guia" (**Apologie de Platon** pág. 56). Aliás os autores de **L'ange** falam de melhor grado de "rebelião" para

marcar que não se trata de uma simples mudança de senhores — tão benéfica que ela possa ser em tal ou qual conjuntura histórica — mas da vontade de suprimir o mal absoluto do Domínio.

No plano do pensamento, a rebelião exige, antes de tudo, que se persiga os semblantes da política para não ser enganado, por esta estratégia do Mestre, que dissimula sua onipresença atrás da multiplicidade, sucessiva ou simultânea, dos mestres ou dos poderes. Assim, se justifica na perspectiva de Lardreau e de Jambet, o aspecto mais irritante de sua obra, e em geral da nova filosofia: a redução das diferenças históricas à unidade de um mesmo princípio de domínio e de servidão. Esta totalização que parece freqüentemente rápida demais, é-lhes necessária para fazer surgir a alternância absoluta de um mundo que não estaria mais submisso a este princípio. De tal mundo, não temos a experiência e nada permite traçar a figura dele, tanto ele é contrário àquilo sobre que, até então, se fundamentou a vida social. Ele não é objeto de saber, mas de fé. Mas desde que se o coloca, faz-se ver que a convicção, segundo a qual, a história não sairá jamais do Domínio depende também da aposta — de uma aposta contrária.

Apesar de seu acordo, é possível diferenciar as contribuições respectivas dos dois autores? É de Guy Lardreau, de seu trabalho sobre o monasticismo que vêm, parece, as referências à gnose, ao maniqueísmo, e este próprio nome de “O Anjo”, ao qual se prende a aposta da rebelião. Em todo caso, é ele quem sustenta que, “no tumulto desta revolução ideológica cristã evidente, de que somos feitos, houve o clamor, logo abafado, de uma revolução cultural cristã” (pág. 93). Esta revolução cultural, é cômodo dizê-la “cristã”, mas ela atravessou o cristianismo que a rejeitou finalmente na heresia. Seria melhor dizê-lo maniqueísta, ou dualista. Mas segundo Guy Lardreau ela constitui o movimento primeiro do monasticismo que se caracterizava, antes de sua organização disciplinar, pela rejeição radical, do trabalho, o ódio do corpo e a recusa da diferença sexual” (pág. 100).

Autor de uma **Apologie de Platon** (1976), Christian Jambet utiliza o neoplatonismo para pensar **O Anjo** como Idéia irradiante numa procissão. Mas qual? Novamente tem que haver duas procissões, radicalmente distintas em seu princípio e em seu modo. Enquanto as figuras do Domínio se adicionam, se totalizam, as figuras do Anjo — ou da rebelião separam-se não somente da outra procissão, mas umas das outras. O Um que

as reúne é também o princípio pelo qual elas se diferenciam sem formar uma ordem, uma hierarquia. Se for possível remeter a revolução cultural cristã e a revolução cultural chinesa a uma mesma ausência, elas não entram por isso na continuidade de uma história (pág. 215). O pensamento da rebelião remete os rebeldes à sua solidão.

Ao menos ela dá um sentido à sua rebelião? Quem diz “revolução cultural”, diz ao mesmo tempo recusa e novação, mas sobretudo para o filósofo o problema não é de articulá-las? **La Barbarie à visage humain** termina numa interpelação ética: resistir, sem que Bernard-Henri Lévy nos diga em nome de quê, em vista de quê. Jambet et Lardreau ao menos tentaram pensar a radicalidade da “conversão” que eles nos propõem, mas a alternidade torna-se tão total que não se vê sobre que exigência, já presente em nosso mundo, se fundamenta esta conversão. Entre os novos filósofos Jean-Paul Dollé é talvez o único em que a reflexão sobre o motivo da recusa é levada bastante longe para que se esboce a articulação com um projeto novador desenvolvido em **Voie d'accès au plaisir, La métaphysique** (1974) e em **La haine de la pensée** (1976). Falando a Jacques Paugam deste livro, Dollé declara que ele o escreveu “para significar que a perda de amor acarretara necessariamente a tentação totalitária, despótica, bárbara (**Génération perdue** pág. 43).

A NOVA FILOSOFIA E O ESTRUTURALISMO

Aqui está minha hipótese. Por um lado, tomando seu lugar, nesta sucessão de modas que constitui, segundo Castoriades, “o modo, segundo o qual a época, particularmente na França, vive sua relação com as idéias”, a nova filosofia acaba de arruinar o mito do estruturalismo, o que não significa, é claro, o fim dos métodos estruturais que, ao contrário, têm todo interesse em ser libertados do mito. Por outro lado, a nova filosofia não cessa de depender dos autores que outrora foram abusivamente agrupados sob este signo, mas à maneira com a qual suas influências se conjugam ou se dividem nos textos dos novos filósofos confunde a representação que podíamos fazer de cada um. Seria abusivo dizer que, enfim, nos é revelada a verdadeira imagem de um Althusser, de um Lacan ou de um Foucault. Ao menos somos convidados a vê-los de outra maneira.

Entre os livros dos novos filósofos, há pelo menos um que faz explicitamente a ligação **La Revolution structurale** 1975, de Jean-Marie

Benoist. Mas que singular ligação ! Neste livro, com efeito, operam-se dois deslocamentos. Declarado, orquestrado, o primeiro fornece o tema do livro: é o choque de retorno da epistemé estruturalista sobre a filosofia da consciência. A revolução estrutural é assim colocada inteiramente sob o signo da subversão do sujeito, da qual Jean-Marie Benoist entende marcar bem o caráter irreversível. Ele inventaria os temas ideológicos de que se anuncia o encerramento: 1) a universalidade das categorias da razão ocidental; 2) a história como totalidade em marcha orientada para um sentido; 3) o sujeito como substância; 4) enfim a automistificação humanista e a teologia do Homem, este desvio do projeto antropológico em antropoteologia (pág. 63-64).

Mais discreto, o segundo deslocamento é o que, me parece, Jean-Marie Benoist opera no próprio interior do estruturalismo para libertá-lo das objeções que lhe são feitas, em particular a de formalismo. Por toda uma série de movimentos leves, mas tenazes e cumulativos, a estrutura é tirada para o simbólico, com outras palavras, o princípio de interpretação é Lacan. É claro, Levi-Strauss não é recusado, mas porque seu gesto converge com o reconhecimento por Lacan do Inconsciente como ordem do simbólico" (pág. 321). Sem este segundo deslocamento vê-se mal como a obra poderia inscrever no fim os três nomes de Heráclito, de Kant (o do esquematismo transcendental) e de Holderlin, estes três "pensadores do heterogêneo" que encontram e esclarecem o estruturalismo porque seus textos" se inscrevem nas margens da filosofia do Logos que eles vêem corromper e subverter"⁹ (pág. 325).

Notemos, de passagem, a marca de Derrida, ainda mais sensível na problemática geral de **Tyrannie du logos** (1975). O prólogo deste livro poderia aliás, constituir um manifesto da nova filosofia ao menos no que se refere à volta à tradição. É necessário reler Platão e o texto de Jean-Marie Benoist mostra que não é sem interesse relê-lo com Freud e/ou Lacan. Mas para voltar a Derrida é somente em Jean-Marie Benoist que sua influência me pareceu nitidamente perceptível.

MICHEL FOUCAULT EDUCADOR

Na sucessão e na destruição rápida das notoriedades, Michel Foucault é aquele que persiste, cujo prestígio permanece incontestado. Atrás de todos os textos dos novos filósofos, há sempre algo de Foucault,

sem que isso implique aliás, que ele mesmo possa sempre reconhecer-se no uso que é feito de suas obras. Se ele fez uma recensão elogiosa para os **Maîtres penseurs** (le Nouvel Observateur de 9 de maio de 1977), no todo, ele se conservou fora das discussões sobre a nova filosofia.

Não é simples determinar o que de Foucault passa nos novos filósofos. Ainda mais que sua obra ela mesma tem sua história, proveniente sobretudo da releitura que Foucault opera, de seus próprios livros para situá-los, depois, num terreno que o único fato de tê-los escrito permitiu-lhe descobrir. Ele procede assim a retificações, ou correções de perspectivas. Assim, em **L'Archeologie du Savoir**, onde ao mesmo tempo que ele liga seu trabalho à problemática do sujeito, ele já se desprende nitidamente do "estruturalismo".

Mas, publicado em 1969, **L'ARCHEOLOGIE DU SAVOIR** não testemunha ainda o efeito sobre Foucault de maio de 68 e do que decorreu daí. Numa entrevista recente, Foucault, declara que ele só começou, de fato, a analisar a mecânica do poder depois de 68, isto é, a partir das lutas cotidianas e levadas na base, com aqueles que tinham de se debater nas malhas mais finas da rede do poder" (L' Arc nº 70 pág. 20).

Desta nova orientação já saíram **Surveiller et punir** (1975), depois **La volonté de savoir** (1976). Ora, em relação à nova filosofia, a questão importante é de saber se, nesta microfísica dos poderes", Foucault conserva ou revisa a noção clássica do poder como relação domínio-servidão. No seu último livro: **l'acteur et le système** uma nota de Michel Crozier chama a atenção para dois textos um em **surveiller et punir** (pág. 29-33), o outro em **la volonté de savoir** (págs. 121-135) que marcam, segundo Crozier, "Uma mudança na reflexão de Foucault. "Vê-se aparecer a idéia da natureza racional do poder e de sua inserção numa estrutura de jogo" (pág. 26).

Qualquer opinião que se tenha emitido a respeito do próprio Foucault, os novos filósofos ficam aquém dessa mudança. Pensando, é verdade, sobretudo em Bernard-Henri Levy e nos autores de **l'ange**, direi que a microfísica foucaultiana dos poderes lhes ensina que o poder está em toda parte, tanto mais eficaz quanto ele se dissimular. Mas de um lado, o que é em Foucault uma hipótese de trabalho, torna-se neles uma tese dogmática. Por outro lado, eles conservam o modelo simples do domínio-servidão; de maneira que eles tratam esta onipresença como a de um único

poder central. As análises penetrantes de Foucault traduzem-se desta maneira em afirmações globais inverificadas até mesmo inverificáveis. Assim, quando Bernard-Henry Lévy instala o poder numa posição tal, que nada da vida dos homens lhe escapa, é porque está na raiz de tudo: da linguagem, da sociedade, do real, em suma da história do mundo.

Esta crítica não se aplica a Glucksmann. Em todo caso não no modo como ele se enxerta na **Histoire de la folie**: para mostrar, em **La cuisinière et le mangeur d'hommes** como a Rússia Soviética encontra novamente "o gesto que encerra" pág. 109. Mas já se vê funcionar o mecanismo amplificador globalizante na recensão de B.-H. Lévy: "Se Glucksmann tiver razão, se segui-lo até o fim então, é preciso admitir que, mesmo marxista, o Ocidente nunca fez outra coisa que encerrar o enclausurar, único meio de impor, contra os réprobos a fisionomia do Estado "o que pensar deste sujeito do poder: o Ocidente? Rer a **Sagrada Família de Marx** não seria inútil.

JACQUES LACAN INVENCÍVEL

As relações que as obras dos novos filósofos entretêm de um lado com Althusser e de outro com Foucault são, afinal de contas, bastante claras. Não é a mesma coisa em relação a Lacan. Longe de encontrar a distância tomada em relação a Althusser, é ao contrário em Lacan que os novos filósofos se apóiam para tomar essa distância, pois é a educação lacaniana que os torna atentos ao desejo de Marx. Mas não se trata, tampouco, do mesmo tipo de proximidade que a de Foucault: emprestando estas categorias a René Girard, dir-se-ia facilmente que a alternidade cede o passo ao mimetismo com seu elemento conflitual. Não se trata somente do mimetismo da letra, embora este se encontre também. As qualidades incontestáveis de um livro como **Le singe d'or** seriam mais evidentes se o livro não fosse também um exercício de estilo lacaniano.

Mas deveria distinguir ainda. O que acaba de ser dito não se aplica muito a Glucksmann. Pode-se compreendê-lo: quanto mais se centra a nova filosofia na tomada de consciência provocada pela obra de Soljenitsyne tanto mais se a destaca de Lacan que não fornece em relação ao totalitarismo étático nenhum princípio de revolta, nenhum método de análise. Em contrapartida, a intervenção de Lacan se faz sentir na elaboração desta teoria, segundo a qual este mal que é o poder, é "radical" no

sentido mais estrito, já que coincide com a própria existência do homem, da sociedade, da linguagem. É um acaso se a questão da relação dos novos filósofos com Lacan remete à do núcleo teórico comum que daria à “nova filosofia” sua consistência e sua unidade ?

Ao menos no que diz respeito a Bernar-Henri Lévy e aos autores de **L’ange**, se Foucault foi para eles um educador é através de Lacan que eles recolhem sua lição, pois é este que determina, afinal de contas, de que maneira eles pensam o ser da sociedade. Pode-se estranhar diante desta conjunção. Há poucas ligações diretas senão de oposição entre, por um lado Lacan e sua quase identificação com a psicanálise, e por outro lado, Foucault e a aplicação que ele faz de seu método arqueológico à própria psicanálise. Porém no nível da nova filosofia os efeitos se conjugam.

Talvez graças a um intermediário: Pierre Legendre. Em toda a parte se encontra **L’amour du censeur** (1974) ao qual Lardreau atribui “a importância de ser o primeiro livro lacaniano abertamente ‘político’”. **L’ange**, (pág. 38). O texto do Direito canônico fornece a Pierre Legendre o modelo do mecanismo pelo qual uma instituição assegura seu poder fazendo-se amar por aqueles que ela subjuga. Assim se enuncia, segundo Lardreau, a tese central do livro: “Deixa-se reconhecer na tradição ocidental uma ciência perpétua do poder, enunciando a lógica pela qual o Mestre faz prevalecer seu desejo, por saber se fazer amar” (pág. 24). **L’amour du censeur** enuncia também uma tese que Legendre continuará a desenvolver: apesar do corte da Revolução Francesa, o mesmo funcionamento da instituição se encontra até na sociedade moderna, onde se exerce sempre esta mesma ciência do poder.

Sem Freud, retomado por Lacan, Legendre teria podido desmontar este mecanismo ? Mas, sempre segundo Lardreau, neste novo Leviatã que é **Malaise dans la civilisation**, Freud mostra que, longe de qualificar um momento particular da história, esta lógica é constitutiva da sociedade humana. Por isso os autores de **l’ange** declaram que todo seu debate é com Freud que diz impossível uma sociedade sem mestre e onde o mestre não seja o mestre (pág. 35). Debate, não porque eles recusam esta asserção mas porque, aceitando-a eles não podem mais pensar a rebelião — que porém eles querem pensar — sem opor ao desejo que reina sobre este mundo, e um desejo que nada tenha a ver com o desejo sexual, sempre correlativo à Lei.

Os novos filósofos tiram as conseqüências políticas do que é para Lacan a descoberta freudiana: a ordem simbólica que faz o homem, submete-o à Lei. Como escapar a esta estrutura de que se dirá, na linguagem de Lévi — Strauss, que ela é constitutiva da passagem da natureza à cultura? Porém os novos filósofos encontram um discurso de libertação que fala de outra maneira do desejo, e é sua reação a este discurso que permite melhor captar em que sentido a verdade lacaniana é para eles invencível.

Tomemos o debate de Bernard-Henri Lévy com “a ideologia do desejo”, a de Deleuze e Gattari em *l’anti oélide* (1972) ou a de Lyotard de *L’économie libidinale* (1974). A questão posta por esta ideologia encontra-se de novo ao longo de *La Barbarie à visage humain*, mas ela intervéem sobretudo no ponto em que tudo se decide (p. 74). A partir do momento em que se admitiu, de um lado que não haja sociedade sem poder, de outro lado que o poder é o mal radical, de duas coisas uma: ou uma natureza pré-existe à instituição e é necessário tentar encontrá-la ou a natureza não existe e a própria esperança de uma revolução libertadora pertence à ordem da “aparência” de que se sustenta o poder. Esta alternativa é o ponto nodal do livro. Eliminando a primeira hipótese, Bernard-Henri Lévy desenvolve as conseqüências da segunda: como pensar a sociedade quando se renuncia a confrontá-la com um impensável “estado de natureza”?

Ora, neste momento crucial tudo pode ainda se voltar para o otimismo. A ideologia do desejo se apresenta como a última forma da crença na natureza. Isso enquanto ela sustenta a naturalidade e a inocência de um desejo que não se deixaria institucionalizar pelo Édipo. Portanto é recusando esta ideologia que B.-H. Lévy elimina definitivamente o recurso à natureza. E só pode fazê-lo apoiando-se em Lacan: a lei não é exterior ao desejo, mas ela é constitutiva dele. O que ele traduz dizendo: “o desejo é contemporâneo, coeterno ao poder; ele se submete a este somente porque é ele quem o molda” (pág. 46).

Como em *La Barbarie à visage humain*, a intervenção de Lacan, situa-se no ponto nodal de *La révolution structurale* e de *L’ange*. E sempre no mesmo debate com a ideologia do desejo. Mas, contra *L’Anti-Cédipe*, Jean-Marie Benoist propõe ver em Freud o verdadeiro fundador da “esquizo-análise”. E, em *l’ange*, no ponto em que B.-H. Lévy se fecha no seu pessimismo, Jambet e Lardreau pensam ao contrário abrir uma saída. Onde está a diferença? B.-H. Lévy se fecha em Lacan, enquanto que, tendo-lhe

concedido tudo sobre a verdade do desejo, Guy Lardreau e Christian Jambet colocam apesar de tudo o Anjo pelo qual – talvez? – eles lhe escapem.

Tradução da Professora Doutora Lígia SIMON.

NOTAS.

(1) Esta comunicação foi apresentada no Congresso anual da Associação dos professores de filosofia das Faculdades Católicas da França, em 30 de abril de 1978. No dia seguinte, Jean-Luc Marion que pertence à nova geração filosófica sem ser “novo filósofo”, expunha sua pesquisa sobre a situação teológica da questão do Ser.

(2). J. M. BENOIST, **Marx est mort**, Paris Gallimard (coll. “idées”) 1970, 251 págs.
J. M. BENOIST, **La révolution structurale**. Paris, Grasset (coll. “Figures”) 1975, 350 págs.

J.-P DOLLÉ, **Le désir de révolution**. Paris, U. G. F. (,coll. “10/18”), 1972, 310 págs.

J.-P DOLLÉ, **Voie d'accès au plaisir (la métaphysique)**. Paris, Grasset (coll. “Figures”), 1975, 248 págs.

J. P-P DOLLÉ, **Haine de la pensée, Philosophie**. Paris, Hallier 1976. 170 págs.

A. GLUCKSMANN, **La cuisinière et le mangeur d'hommes**. Ensaio sobre as relações entre o Estado, o marxismo e os campos de concentração. Paris. Editions du Seuil (coll. “Combats”), 1975, 222 págs.

A. GLUCKSMANN, **Les maîtres penseurs**, Paris Grasset, 1977. 324 págs.

C. JAMBET, **Apologie de Platon**. Paris Grasset (coll. “Théoriciens”), 1976, 256 págs.

C. JAMBET e G. LARDREAU, **Ontologie de la révolution: L'Ange**. Por uma cinegética do semblante. Paris, Grasset (coll. “Figures”), 1976, 232 págs.

G. LARDREAU, **Le Singe d'or**. Ensaio sobre o conceito de etapa do marxismo. Carta-prefácio de F. Châtelet. Paris, Mercure de France, 1973, 244 págs.

B.-H LÉVY, **La barbarie à visage humain**. Paris, Grasset (coll. “Figures”), 1977, 240 págs.

DIVERSOS, **Génération perdue**, entrevista com Jacques Paugam em France Culture, Paris, ed. R. Laffont, 1977, 220 págs.

(3) (pág. 6) “soprar” traduz “souffler”. Mas “souffler” permite em francês um jogo de palavras intraduzível: “souffler” significa aqui ao mesmo tempo “soprar” (por exemplo, no sentido teatral) e “roubar”, como o próprio autor frisa na frase seguinte.

A GESTAÇÃO DA CONSCIÊNCIA: Leitura de um poema

Otaviano Pereira

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

(...)

Nos sonhos que fui sonhando
As visões se clareando
As visões se clareando
Até que um dia acordei.

(Geraldo Vandré)

Ofereço este ensaio ao companheiro Santo Dias da Silva, operário-metalúrgico de São Paulo, assassinado pela polícia, quando em piquete, a 30 de outubro de 1979.

INTRODUÇÃO E APRESENTAÇÃO DO POEMA

Visando à melhor compreensão, o poema foi dividido em 6 partes, ou momentos, assim como a demarcação dos 201 versos, de 5 em 5. Evidentemente este critério não é rigoroso nem absoluto, podendo, cada leitor, marcar novas divisões a critério pessoal. Poesia e arte não são tábulas rasas.

Podemos, além do mais, utilizar os seguintes símbolos para convencionar um entendimento sob forma gráfica de cada uma das partes, nesses termos:



= HOMEM (como ser no/do mundo)



= OBJETOS (coisas reais no/do mundo).

Eis o poema:

O OPERÁRIO EM CONSTRUÇÃO

(Vinícius de Moraes)

"E o diabo, levando-o a um alto monte,
mostrou-lhe num momento de tempo, todos
os reinos do mundo. E disse-lhe o diabo:
'Dar-te-ei todo este poder e a sua glória, por-

que a mim me foi entregue e dou-o a quem quiser; portanto, se me adorares, tudo será teu. E Jesus, respondendo, disse-lhe: 'Vai-te, Satanás ! porque está escrito: Adorarás o Senhor teu Deus e só a Ele servirás''.

(Lucas, cap. V, vers. 5—8.)

- | | | | |
|----|---|----|---|
| | Era ele que erguia casas
Onde antes só havia chão.
Como um pássaro sem asas
Ele subia com as casas | | Prisão de que sofreria |
| 05 | Que lhe brotavam da mão.
Mas tudo desconhecia
De sua grande missão:
Não sabia, por exemplo,
Que a casa de um homem
é um templo | 30 | Não fosse eventualmente
Um operário em construção.
Mas ele desconhecia
Esse fato extraordinário:
Que o operário faz a coisa |
| 10 | Um templo sem religião
Como tampouco sabia
Que a casa que ele fazia
Sendo a sua liberdade
Era a sua escravidão. | 35 | E a coisa faz o operário.
De forma que, certo dia
à mesa, ao cortar o pão
O operário foi tomado
De uma súbita emoção |
| 15 | De fato, como podia
Um operário em construção
Compreender porque um
tijolo
Valia mais que um pão ?
Tijolos ele empilhava | 40 | Ao constatar assombrado
Que tudo naquela mesa
— Garrafa, prato, facão —
Era ele quem os fazia,
Ele, um humilde operário, |
| 20 | Com pá, cimento e esquadria
Quanto ao pão, ele o
comia...
Mas fosse comer tijolos !

E assim o operário ia
Com suor e com cimento | 45 | Um operário em construção.
Olhou em torno: gamela,
Banco, enxerga, caldeirão,
Vidro, parede, janela,
Casa, cidade, nação ! |
| 25 | Erguendo uma casa aqui
Adiante um apartamento
Além uma igreja, à frente
Um quartel e uma prisão: | 50 | Tudo, tudo o que existia
Era ele quem os fazia
Ele, um humilde operário
Um operário que sabia
Exercer a profissão. |
| | | 55 | Ah! homens de pensamento
Não sabereis nunca o quanto
Aquele humilde operário
Soube naquele momento !
Naquele casa vazia |

- 60 Que ele mesmo levantara
Um mundo novo nascia
De que sequer suspeitava.
O operário emocionado
Olhou sua própria mão
- 65 Sua rude mão de operário
De operário em construção
E olhando bem para ela
Teve um segundo a impressão
De que não havia no mundo
- 70 Coisa que fosse mais bela.
Foi dentro da compreensão
Desse instante solitário
Que, tal sua compreensão
Cresceu também o operário
- 75 Cresceu em alto e profundo
Em largo e no coração.
E como tudo que cresce
Ele não cresceu em vão.
Pois além do que sabia
- 80 – Exercer a profissão –
O operário adquiriu
Uma nova dimensão:
A dimensão da poesia !

E um fato novo se viu
- 85 Que a todos admirava:
O que o operário dizia
Outro operário escutava.
E foi assim que o operário
Do edifício em construção
- 90 Que sempre dizia SIM
Começou a dizer NÃO.
E aprendeu a notar coisas
A que não dava atenção:
Notou que sua marmitta
- 95 Era o prato do patrão
Que sua cerveja preta
- Era o uísque do patrão
Que seu macacão de zuarte
Era o terno do patrão
- 100 Que o casebre onde morava
Era a mansão do patrão
Que seus dois pés andarihos
Eram as rodas do patrão
Que a dureza de seu dia
- 105 Era a noite do patrão
Que a sua imensa fadiga
Era amiga do patrão.
E o operário disse: NÃO !
E o operário fez-se forte
- 110 Na sua resolução.

Como era de se esperar
As bocas da delação
Começaram a dizer coisas
Aos ouvidos do patrão.
- 115 Mas o patrão não queria
Nenhuma preocupação.
– “Convençam-no” do
contrário –
Disse ele sobre o operário
E ao dizer isso sorria.
- 120 Dia seguinte o operário
Ao sair da construção
Viu-se súbito cercado
Dos homens da delação
E sofreu, por destinado,
- 125 Sua primeira agressão.
Teve seu rosto cuspidado
Teve seu braço quebrado
Mas quando foi perguntado
O operário disse: NÃO !
- 130 Em vão sofrera o operário
Sua primeira agressão.

- Muitas outras se seguiram
Muitas outras seguirão.
Porém, por imprescindível
- 135 Ao edifício em construção
Seu trabalho prosseguia
E todo seu sofrimento
Misturava-se ao cimento
Da construção que crescia.
- 140 Sentindo que a violência
Não dobraria o operário
Um dia tentou o patrão
Dobrá-lo de modo vário.
De sorte que foi levando
- 145 Ao alto da construção
E num momento de tempo
Mostrou-lhe toda a região
E apontando-a ao operário
Fez-lhe esta declaração:
- 150 – Dar-te-ei todo esse poder
E a sua satisfação
Porque a mim me foi entregue
E dou-o a quem bem quiser.
Dou-te tempo de lazer
- 155 Dou-te tempo de mulher...
Portanto, tudo o que vês
Será teu se me adorares.
E, ainda mais, se abandonares
O que te faz dizer NÃO.
- 160 Disse e fitou o operário
Que olhava e que refletia.
Mas o que via o operário
O patrão nunca veria.
O operário via as casas
- 165 E dentro das estruturas
Via casas, objetos,
Produtos, manufaturas.
- Via tudo o que fazia
O lucro do seu patrão.
- 170 E em cada coisa que via
Misteriosamente havia
A marca da sua mão.
E o operário disse: NÃO !
– Loucura ! – gritou o patrão.
- 175 Não vês o que te dou eu ?
– Mentira – disse o operário.
Não podes dar-me o que é meu !
- E um grande silêncio fez-se
Dentro do seu coração.
- 180 Um silêncio de martírios
Um silêncio de prisão
Um silêncio povoado
De pedidos de perdão
Um silêncio apavorado
- 185 Com o medo em solidão
Um silêncio de torturas
E gritos de maldição
Um silêncio de fraturas
A se arrastarem no chão.
- 190 E o operário ouviu a voz
De todos os seus irmãos.
Os seus irmãos que morreram
Por outros que viverão.
Uma esperança sincera
- 195 Cresceu em seu coração.
E dentro da tarde mansa
Agigantou-se a Razão
De um homem pobre e esquecido.
Razão porém que fizera
- 200 Em operário construído
O operário em construção !

**1 – 1º MOMENTO: OLHAR DE FORA PARA FORA; MERA
DESCRIÇÃO DO MUNDO EXTERIOR. PRIMEIRAS
QUESTÕES DESINTERESSADAS. (Versos 01 a 35)**

Neste 1º momento podemos identificar, a partir deste envolvente texto poético, a “descrição” que faz o poeta da situação do operário olhando desinteressadamente seu mundo. É um primeiro contato com o mundo que é levado a construir. E ele mesmo é encarado, (sua pessoa) indistintamente, no marasmo dos objetos do mundo, como um objeto a mais, um simples fazedor de coisas, assim como as abelhas são fabricantes de favo e mel. O termo fazedor (ou fabricante) deve-se contrapor ao de CONSTRUTOR — de conotação mais profunda — propositadamente.

É óbvio que a situação do homem não é posta por Vinícius como absolutamente animalizado (como as abelhas que jamais deixarão de ser “irracionais” fabricantes de mel), mas já alcançando, desde o início, certa conotação de uma possibilidade de saída desta situação de mero fazer por fazer, daí para compreensão do quê, do porquê, do para quê e do para quem se faz, isto é, a passagem da dimensão do fabricar para o construir. Tanto é verdade que no início do poema, à diferença dos animais “irracionais” (como as abelhas, exemplo aqui evocado), o poeta nos coloca o trabalho do operário em construção como uma espécie de sementeira. Gesto profundo, cuja grandeza não raras vezes é dissimulada no escravismo da situação do fazer sem “contemplar”, tão em evidência no mundo contemporâneo. **“Ele subia com as casas/ Que lhe brotavam da mão”** (versos 4 e 5).

E mais: não é este um mero trabalho mecânico, apesar das amarras das estruturas, do desejo do patrão, apesar da forma como é descrito no início do poema. É que Vinícius utiliza o termo **“missão”** (v. 6), ao referir-se ao trabalho do operário. Do começo ao fim do poema, nesta GESTAÇÃO e ALIMENTAÇÃO da consciência do operário, o texto em si evolui para o rompimento de tal situação inicialmente descrita.

E não há dúvidas quanto aos indícios dessa tentativa de saída da situação de brutal animalidade. O mero fazedor de coisas está bem refletido nos versos de 07 a 14, em que se mostra um estado de “inconsciência” do fabricante de coisas, organizada e consentida pela “lógica” das coisas: **“Não sabia, por exemplo/ Que a casa de um homem é um tem-**

plo/Um templo sem religião” (vs. 07 a 10), isto é, um templo vazio — de vida, de consciência... O operário que levantava constantemente (como numa tarefa de Sísifo) diversas paredes, sem distinção profunda da função de cada compartimento, principalmente em se considerando a sua impossibilidade de habitar as paredes que construía, dado sua situação de pobre e explorado economicamente. É aí que se mistura LIBERDADE com ESCRAVIDÃO, (vs. 13 e 14), TIJOLO com PÃO, (vs. 17 e 18) num genial jogo de dialética dos contrários.

O autor João Batista Libânio nos chama a atenção para três momentos fundamentais na formação da consciência: (1) o momento do objeto, (2) o momento do sujeito e (3) o momento do social-dialético, numa descrição muito a propósito do processo de rompimento do estado de inconsciência (ou alienação) para o estado de consciência crítica, em que o momento do “reparo” (ou contemplação) dos objetos deve-se dar como ponto de partida para uma consciência real, situada no mundo¹. É o que observamos nos primeiros momentos do poema.

Esse “**pássaro sem asas**” (v. 3), utilizado a bel-prazer pela “racionalidade” e “lógica” da organização social do mundo dos homens — na divisão e exploração do trabalho — é tido apenas como mais um objeto ou peça da engrenagem social, indistintamente — “**com suor (= água) e cimento**” (v. 24). Esse fazedor de paredes trabalha indiscriminadamente, sem cessar, coisa com coisa, coisa após coisa, numa visão (a princípio) desinteressada em relação ao mundo circundante e diário. É a situação do operário levado a trabalhar tantas horas por dia (8, 10, 12... apesar da aplicação da tecnologia no mundo ocidental) e viver 24 horas do mesmo dia (inclusive os momentos de sono) mergulhado no esquema do trabalho que exerce sem as mínimas condições para projetar sua consciência ou respirar certo alívio de descanso em relação a este mundo que constrói, contemplá-lo ou gozá-lo ludicamente. As suas preocupações e/ou mutismo do silêncio a que é “condenado”, sua falta de tempo para o diálogo e/ou descanso não permitem nem o lazer, nem a contemplação, sequer a avaliação de seu trabalho. Tende a ser animalizado e coisificado brutalmente, nesta “reificação” (Marx) quase absoluta, escravizado, fadado a perder cada vez mais sua IDENTIDADE DE HOMEM (como sujeito do mundo). Vive apenas a circularidade do fazer, a dimensão da “palavra de ordem”, a palavra do patrão, a palavra que “faz fazer”, no dizer de Ricoeur². É situação mais cínica de alienação acobertada pelos números

do sucesso de um trabalho de que não desfruta os resultados: **Ergue uma casa aqui,/Adiante um apartamento/Além uma igreja/Adiante um quartel e uma prisão**” (vs. 25–28). É a continuidade da continuidade na continuidade. Rotina, reificação, condenação à “animalidade”.

E cada casa, apartamento, igreja, quartel, prisão, são formas indistintas de trabalho para este ser animalizado brutalmente. Uma tarefa dura, esta da continuidade. Um modo kafkiano de ser e estar no mundo. uma condenação à “escravidão legalizada” (pelas leis trabalhistas e outros adereços das estruturas sociais) sob duras penas. Se não fizer o que faz, se disser NÃO, as leis das organizações baixarão para punir seu crime: **“Prisão de que sofreria/Não fosse eventualmente/Um operário em construção”** (vs. 29–31). Vale dizer: não há saída, o jeito é o operário se contentar em ser escravizado. Ou: eu, operário em construção, ergo casas/apartamentos para os moradores, igrejas para os crentes, quartéis para os soldados e prisões para os bandidos e criminosos ! É a moral da ordem das organizações. É assim que quer o patrão. Patrão que se esquece que fulano não é só operário; é OPERÁRIO EM CONSTRUÇÃO !

Convém lembrar a novela de Kafka. Gregor Samsa, na obra **Metamorfose**, ao acordar se vê transformado num enorme, horripilante e asqueroso inseto. No dia seguinte aparece em sua porta um comissário da indústria de tecido em que trabalhava, avisando-o “amigavelmente” sobre o retorno à fábrica, como se lhe estivesse dando chance para remediar seu “crime” de injustificada ausência. Samsa, treinado para a função que exercia, era absolutamente necessário como engrenagem da indústria. Se não reaparecesse ao trabalho os patrões aplicar-lhe-iam, incontinenti, as penas de que fazia jus — já que a fábrica teve de permanecer parada até o treinamento de outro operário para a função. Mas Samsa não tinha saída. Não poderia nem voltar para a fábrica, nem ao menos sair do quarto, visto que já se transformara num monstro irreconhecível. Que viessem as penas !. O pior já havia acontecido: a metamorfose, consequência da reificação.

Para o operário da poesia de Vinícius, nesta relação coisificada, objetual com o mundo, uma situação idêntica: se não trabalha passa por uma fome mais penosa (prisão, julgamento, perda dos direitos, torturas, fome total...). É preciso contentar-se com a “lógica da organização da sociedade”: o trabalho penoso e árduo de muitos para o prazer de poucos. Pelo menos em tese. Em tese, repetimos. Porque entre a reificação absoluta

e a possibilidade de hominização (entendido este termo enquanto identificar-se como homem) é que se articula a consciência.

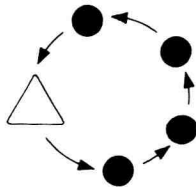
Acontece que Kafka expressa um supra-realismo muito cruel. Uma situação sem saída. Será que podemos absolutizar a alienação como uma condenação tão definitiva? Será possível esquecer que atrás do esquema montado pelo HOMEM (o patrão) se encontra OUTRO HOMEM (o operário)? É nessa impossibilidade antropológica de se absolutizar a "animalidade" pela alienação que se estabelece o furo do esquema, a possibilidade de ruptura dessa situação drástica, draconiana. "... **ele desconhecia/ Esse fato extraordinário:/Que o operário faz a coisa/E a coisa faz o operário**" (vs. 32–35). E é na ruptura da consciência que se encontra a possibilidade de se identificar esta hominização. E a saída da reificação (absoluta), a desalienação (etc.) está aí, nesta relação: coisa-operário, (operário que não pode continuar a ser tratado como coisa, indistintamente). Portanto, desconhecia até certo ponto. Como homem é que o operário poderia chegar ao conhecimento profundo (real) dessa relação.

1.1 — Representação Gráfica do 1º Momento

1º MOMENTO: Olhar desinteressado/alienado.

Uma circularidade de olhares, nesta mistura de homens (coisificados) com os objetos do/no mundo.

Mas já aparece a diferença (gráfica) entre homem e coisas.



**2 — 2º MOMENTO: OLHAR DE DENTRO PARA FORA:
INÍCIO DA RUPTURA DE ALIENAÇÃO. O TORNAR-SE
SUJEITO DO/NO MUNDO. (Versos 36 a 83.)**

Aí começa a acontecer a ruptura. O homem não pode continuar animalizado (para ser visto como HOMEM), como cão amestrado, na

sua relação com o mundo. Só o homem constrói. O animal (caso da abelha) faz³. O animal não pode criar esta ruptura e sair de sua animalidade absoluta, uma vez que não pode distanciar-se do dado imediato (mundo/coisas do mundo). Evidentemente o conceito de alienação não cabe ao animal, só ao homem. E à medida em que o homem se aliena, perde sua identidade antropológica e, conseqüentemente, se “animaliza”. O animal não pode subir até ao homem, mas o homem pode ser levado a descer até ao animal, o que é muito pior !

E tal ruptura, quando acontece, abala as estruturas de organização do mundo de trabalho feitas pelo próprio homem, pelo menos até o atual estágio da “Civilização”. Uma estúpida contradição ! Mas esse momento, de “**súbita emoção**”, não é tudo. Representa o início de um processo, a sacudidela de um sonho abominável, uma letargia física, mental e espiritual, algo vergonhoso ao próprio homem que se deveria manter vigilante sobre si mesmo e em relação ao outro neste mundo em permanente construção. Mas dizer que a organização do trabalho até o presente estágio de civilização, malgrado a introdução de todo arsenal tecnológico, é mentir.

Processo de consciência (ou conscientização) que está no início. Assim como o nascimento de uma criança não representa a etapa final de sua vida. Tal consciência, gerada e rompida, manifestada subitamente, tem de ser alimentada. Permitir uma “abortagem” de tal consciência é um grande crime. Talvez fosse melhor deixar o homem permanentemente em estado de sono, inconsciência, sonhando com cores azuladas...

E mais: a consciência, (como uma semente) tem de ser plantada sobre o mundo real. Não é apenas teórica (em sentido negativo), também e principalmente prática (em sentido positivo), muito embora a distinção clara desta dialética teoria e prática não seja de fácil delimitação. Mas queremos dizer, junto com o poeta que esta consciência aqui proclamada nasce a partir do olhar por sobre as coisas do mundo real: **“De forma que certo dia/À mesa ao cortar o pão/O operário foi tomado/De súbita emoção/Ao constatar assombrado/Que tudo naquela mesa/ – Garrafa, prato, facão/Era ele quem os fazia./Ele, um humilde operário./ Um operário em construção”** (vs. 35–44)⁴.

Convém notar a ampliação desse gesto.: Primeiro um olhar por sobre a mesa; depois, um olhar ao redor da cozinha, pelas paredes, pela casa toda; depois pela cidade, nação (vs. 46 – 49). É o agigantamento

dessa Razão rompida num instante silencioso. (voltaremos, mais adiante, a falar dessa Razão).

Convém notar, igualmente, — e agora é o momento — a necessidade de se compreender este termo: OPERÁRIO EM CONSTRUÇÃO. Primeiro cumpre saber que este operário não significa, necessariamente, apenas pedreiro ou servente de pedreiro (etc.), trabalhadores de construção de prédios. Devemos dar um salto além dessa primeira conotação (de compreensão temática) e buscar um conteúdo mais largo. Tanto é verdade que o operário de que trata Vinícius não fazia nem gamela, ou vidro, caldeirão, banco etc. Operário aqui deve ser entendido sobretudo como classe trabalhadora: pedreiro, metalúrgico, ferramenteiro, carpinteiro, ou quem quer que a esta classe social se identifique no seu labor diário, (professor, médico...). Vale dizer, TRABALHADOR, entendido genericamente.

A colocação da locução adjetiva EM CONSTRUÇÃO nos mostra um duplo sentido: (1) um sentido estritamente temático: do operário que erguia casas (pedreiro, servente...) e, (2) um sentido mais profundo, num alargamento semântico do termo. Vale dizer, “em construção” se entende também no sentido do operário que se constrói (ou se construiu) a si mesmo como ser humano, por dentro, à medida em que assimila o processo de conscientização do mundo e das coisas. Uma clara idéia de emancipação como sujeito. A passagem da alienação (a que é levado) para a Razão profunda desse ser sujeito, construtor dum mundo. Tanto dum mundo material, opressor, instalado e organizado à sua volta, como dum mundo de sentido dentro de si mesmo. Antropologicamente este segundo sentido refere-se à passagem da animalidade para a hominização (o identificar-se como homem/sujeito).

Voltemos ao poema. Notamos que nada fica de fora desse alargamento de visão. O poeta diz: **“Tudo, tudo o que existia/Era ele quem os fazia/Ele, um humilde operário”** (vs. 50 — 52). Esse saber-fazer (vs. 53 — 54), implica, necessariamente, sentir-se dono do mundo. E tal não acontece (a posse do que é construído) por força dos esquemas, pela “lógica” da distribuição do trabalho e da riqueza dele promanada, do lazer etc.

Para além da “palavra de ordem” de que fala Riccoeur em **Trabalho e Palavra**⁵, é proibido dizer outra espécie de palavra, montar o diálogo e tentar sair do esquema. O estreitamento da comunicação surge

como arma da reificação. É a função da censura. Por isso a consciência concreta, (e comunicada aos outros) da “Práxis” (prática vazada de sentido) é como perigosa e, portanto, mal encarada.

Aparece uma sutil referência ao pensamento, à filosofia.: **“Ah ! homens de pensamento/Não sabereis nunca o quanto/Aquele humilde operário/Naquela casa vazia/Que ele mesmo levantara/Um novo mundo nascia/De que sequer suspeitava”** (vs. 55 – 62).

O operário estava no mundo e o construía. Sentiu-se, repentinamente, dono dele. Ele, humilde operário, tanto quanto (ou mais) que os donos do poder constituído (patrão, homens letrados). Pode ter sentido também, num momento de tempo, que a organização da cultura — pois este operário nos dá o sentido, na poesia, de homem “inculto” enquanto iletrado, analfabeto — está ainda organizado em vista do poder econômico. Sentiu que talvez um engenheiro, um médico, um advogado (etc.), não poderiam, por direito, serem mais dignos donos do mundo do que ele, homem de mãos calejadas. Ou então, tudo está errado. Uns (incultos) trabalhando excessivamente para a manutenção da posição dos outros (cultos ou letrados)⁶.

Além do mais, esta nos parece representar uma alerta ao pensamento ou filosofia livresca, que não se instaura numa “práxis”. Uma filosofia “idealista” (não no sentido do idealismo alemão), “teórico” ou “utópica” em sentido negativo. E o operário faz esta passagem: do mundo ideal para o real. Cuidado, homens de pensamento ! É necessário que todos alcancem a condição de possibilidade dessa passagem — em sentido amplo —, dessa emoção que não é só intelectual. E a compreensão dessa passagem, o poeta a coloca para além do entendimento ou da racionalidade pura. Neste momento, pensamento e ação se encontram. Ou melhor, uma teoria, uma descoberta prenhe de sentido (prático) de trabalho realizado, de tempo não desperdiçado em vão. Esta súbita emoção nos dá a impressão de uma celebração de uma grande teoria, o “heureka” do pensamento bem realizado.

O operário trabalhou, construiu. Tudo o que há no mundo revela as marcas de sua mão. Sua mão é a espécie de totem sagrado dessa “oração silenciosa” — que é o ato de tomada de consciência. Só aí há espaço para a emoção profunda. E é dessa Razão de que fala Vinícius de Moraes: entendimento cordial (de coração) e não apenas racional, descoberta fundamental: **“E olhando bem para ela/Teve num segundo a impressão/De que não havia no mundo/Coisa que fosse mais bela”** (vs. 67 – 70).

Esse ato de introspecção e autodescoberta é ainda profundamente solitário. Para não correr o risco de um extravazamento superficial, esta vivência tem de ser amadurecida: **“Foi dentro da compreensão/Desse instante solitário/Que, tal sua construção/Cresceu também o operário./ Cresceu em alto e profundo/Em largo e no coração”** (vs. 71 – 76).

Evidentemente muito teríamos a dizer sobre esta “Razão”, seu significado. Discutir o conceito de Razão não cabe aqui por questão de espaço. Genericamente entende-se, no entanto, esta Razão como que a celebração do encontro de um sentido de ser profundo, um momento altamente introspectivo do olhar para as coisas (mundo) e para sua mão operadora da construção desse mesmo mundo. Não a contemplação alienada, a contemplação participada, malgrado a constatação de que a organização social do mundo seja arquitetada em esquemas alienatórios de forma que impeça permanentemente o acesso a essa consciência emancipadora. E o ato de tomada de consciência que leva a esta “Razão de ser”, o que mais acima chamamos de “Identidade” de homem em contraposição à sua “animalidade”, perda dessa identidade profunda (como sujeito) pela alienação ou distanciamento do real. E é nesse momento de introspecção, a partir das coisas reais (ou realizadas) que o poeta nos dá a chave para a compreensão do sentido do termo EM CONSTRUÇÃO: crescimento exterior das paredes (estruturas externas) e crescimento interior do próprio homem (estrutura interna): **“E como tudo o que cresce/Ele não cresceu em vão”** (vs. 77 – 78).

E poesia, para Vinícius, é isto. O encontro desses dois sentidos: o fazer e o saber o quê (e o porquê/o como/o para quê/ e o para quem) se faz: **“Pois além do que sabia— Exercer a profissão —/ O operário adquiriu/Uma nova dimensão/A dimensão da poesia !”** (vs. 79 – 83).

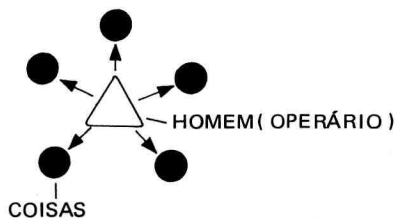
Finalmente, sem muita delonga, em relação ao profundo sentido do fazer poético e sobretudo da poesia enquanto obra participante, o texto pode ser entendido nesses termos: Vinícius, um excelente operário (da palavra) cresceu ainda mais (em alto e profundo) nesta poesia !

2.1 — Representação gráfica do 2º Momento:

2º MOMENTO: Um encontro com as coisas.

Agora, não mais desinteressadamente.

O homem se sente como centro do mundo que constrói.



3 – 3º MOMENTO: UM RETORNO DO OLHAR: DE FORA PARA DENTRO. IRRADIAÇÃO E FORTALECIMENTO DA CONSCIÊNCIA. RAZÃO/DES-RAZÃO (Versos 84 a 110)

E começa a se irradiar sob forma de “suspeita”, a consciência do operário: **“E um fato novo se viu/Que a todos admirava./O que um operário dizia/Um outro operário escutava”** (Vs. 79 – 82). E tal reação era de esperar.

Neste momento já aconteceu a passagem do “momento do objeto” para o “momento do sujeito” de que nos fala o Pe. J. B. Libânio. Mas até o presente momento do texto não atingimos ainda o “momento do social-dialético”⁷, visto que não ultrapassamos ainda a fase da “febre” de consciência, sua irradiação. É a fase do risco. Do perigo da irreflexão e, mesmo, da imaturidade. A consciência é sempre um risco ou não é consciência.

Cumpra agora organizar esta consciência manifestada. Para que tal “energia” não se desperdice em revoltas supérfluas e imaturas, atitudes “antipedagógicas” em se tratando de direcionamento e usufruto dessa consciência rompida numa espécie de parto dialético (o SIM e o NÃO), é preciso canalizá-la, saber bem o que fazer com ela. Tarefa, aliás, árdua. Principalmente se levarmos em consideração que tudo está montado visando a “queimar” os processos de conscientização (sobretudo no que diz respeito aos trabalhos das lideranças). Ou para que tal processo não seja interrompido num cínico e lubridioso esquema de alienação, quer seja a nível da consciência individual, quer seja da consciência social, (das classes, categorias ou massas). É o perigo de se cair no desabafo: o que adiantou fulano lutar tanto pelos outros ? (!). Antes, cumpra fortalecer a convicção dessa consciência solitária. Consciência sem profunda convicção não pode ser chamada de consciência. No máximo um primeiro levanta-

mento de suspeita. “E foi assim que o operário/Do edifício em construção/Que sempre dizia SIM/Começou a dizer NÃO./E começou a notar coisas/De que não dava atenção” (vs. 88 – 93).

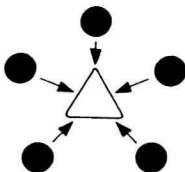
É a dialética dos contrários. SIM e NÃO. Razão e Des-Razão. A Razão das coisas em si mesmas, o mundo posto à prova pelo olhar do operário; a Des-Razão em relação ao patrão e vice-versa: O NÃO do operário deveria ser o SIM, pretendido pelo patrão e vice-versa. É o início de um conflito fundamental: o conflito do poder e da consciência (em relação a esse poder organizado), do ter e do não-ter, do ser e do ter, ou ainda, do ter sem ser e do ser sem poder ter (ou usufruir).

“E o operário disse NÃO./E o operário fez-se forte/Na sua resolução” (vs. 108 – 109). Inalienável este basta !, este NÃO reafirmado que o fortalece cada vez mais. Sobretudo após observar — “notar coisas” nessa dialética de contrários: ser/não-ser, ter/não ter, justiça/injustiça etc. — a forma com que o esquema da exploração do trabalho (e riqueza) é montado. (Ler versos 93 a 107, e ver nas coisas do mundo real como adereços definidores concretos dessa diferença de classe e/ou condição social: marmita/prato, cerveja preta/uísque, macacão/terno, casebre/manção, dureza do dia/noite...)⁸.

Mediante a observação da contradição evidente nas coisas, concretização dessa dialética de afirmação/negação, a questão “porque correr o risco” perde o sentido no NÃO reafirmado. A consciência gerada nesse processo de gestação concreta sofre um embalo de resolução — sem ação não há consciência — mesmo que vidas entrem na “jogada”: o tal “perigo” do arriscar-se.

3.1 — Representação gráfica do 3º Momento

3º MOMENTO: Reafirmação da Razão (de ser) pelo NÃO. Sentido do retorno das coisas (construídas) ao Homem (construtor), apesar da situação injusta com que é organizado o trabalho, o lazer, a distribuição de riqueza etc.



4 – 4º MOMENTO: CONSEQÜÊNCIAS DO OLHAR. A DUPLA VIOLÊNCIA DO SIM E DO NÃO. (Versos 111 a 139.)

“**Como era de se esperar**” (v. 111), diz o poeta, as conseqüências: suspeitas, delações, cercos, pressões... O patrão precisava manter-se bem informado. Seu esquema estava bem montado tendo em vista sua tranqüilidade: “**Mas o patrão não queria/Nenhuma preocupação**” (vs. 115 – 116).

E como um “**humilde operário**” pode desmontar um esquema? O desafio, em geral, é colocado nesses termos: (Chamem os homens, os capatazes, vamos mostrar quem é quem para este verme !). São as ordens superiores: “– **Convençam-no do contrário –/Disse ele sobre o operário**” (vs. 117 – 118).

Mas a aparente tranqüilidade do patrão, impondo o terror e respeito a todos, não escondia um reflexo de íntimo desespero. Desespero versado num abominável cinismo: “**E ao dizer isso sorria !**” (v. 119).

Quanto aos “**homens de delação**” (v. 123), não passavam de outros famintos do esquema, comprados por ele e encaixado no sistema de “segurança” (interna e externa) para a manutenção sobretudo da ordem aparente. O problema é que sua estrutura interna está abalada. Depende de sua segurança externa, postíça. Seus capatazes ou capangas são homens que não viveram o processo (de conscientização) pelo qual passou e passa o operário. Conseqüência: “... **sofreu por destinado/Sua primeira agressão**” (vs. 124 – 125). E, apesar de cuspidor, torturado (cf. vs. 125 – 127), reafirmou sua posição: “**Mas quando foi perguntado/O operário disse NÃO !**” (vs. 129 – 130). Triste sina de quem interioriza sua consciência no encontro do sentido de ser e estar no mundo (Razão). E o pior, paga muito caro pela referida consciência. O que não é, entretanto, pior do que deixar-se vender. E para maior desespero (interior) do patrão ele reafirmou seu NÃO. É o fim !

É por isso que na maioria das vezes os presos e injustiçados permanecem tranqüilos, serenos, (sobretudo presos políticos). Não esbravejam (em geral porque não podem), não falam demais. A vida já fala por eles. E quando saem da prisão retomam a mesma luta. Por que tal “**loucura ?**” É o encontro do sentido de ser/viver. E nada há de mais forte que a resolução do homem que se encontra na luta por um mundo mais justo. Mesmo sendo a verdadeira consciência sinônimo de martírio, voltar à situa-

ção de “animalidade”, alienação, ingenuidade, significa jogar por terra uma conquista e perder uma identidade alcançada: a de ser homem. Além do mais, dá-nos a entender este processo árduo que nada há de mais profundamente ético que o ato de consciência — uma ética do ato fundado numa “práxis” verdadeira.

E o sofrimento torna mais fortes resoluções de tal ato (moral) imprescindível. É como diz o poeta nos versos seguintes: **“Muitas outras (agressões) se seguiram/Muitas outras seguirão”** (vs. 132 — 133). E quanto mais o patrão violentava fisicamente o homem de consciência, mais este dono do poder “perdia terreno” em sua tática suicida. Cuidado extremo ! É preciso não mostrar que está desesperado ou esconder seu desespero no cinismo.

O que fazer ? Despedi-lo ? Outros operários se levantarão. Pior para a tranqüilidade da ordem. Fazer desaparecer o operário ? Matá-lo ? Transferi-lo de cargo ? Pior ainda. A construção virá abaixo. Matar é crime, mesmo com o poder que tem o patrão de “comprar” a justiça.

A saída é a tentativa de mudança de tática. “Comprar” o operário (de outro modo). Aqui a violência não coube. Que tal dar-lhe uma função muito mais vantajosa, um pouco mais de dinheiro, posições, mulheres, lazer ? São os últimos cartuchos queimados nesta tática suicida.

Será mesmo a solução. Tal consciência (resolução) já se espalha e se faz muito forte, muito vivida. **“Seu trabalho prosseguia/ E todo seu sofrimento/Misturava-se ao cimento/Da construção que crescia”** (vs. 136 — 139).

Aqui, bem expressos, os dois sentidos de crescimento: (1) o da construção dos prédios, crescimento exterior, agigantamento de estruturas, levantamento de paredes (em alto e em largo) e (2) da construção do próprio homem, crescimento interior, da estrutura interna por e para dentro, (profundo, no coração). Duplo crescimento a despeito do aviltamento cada vez maior do moral do patrão. Esse processo de sofrer concretamente a consciência o patrão jamais alcançaria, entenderia, sentiria, por absoluta impossibilidade, enquanto sua relação com o mundo não passar de mera relação de posse . **“O operário faz a coisa/A coisa faz o operário”** (vs. 34 — 35). O patrão faz (manda fazer) a coisa, a coisa não faz o patrão !

4.1 — Representação gráfica do 4º Momento

4º MOMENTO



Operário

Identificação profunda.

Trabalho/sofrimento.

Operário na coisa/coisa no operário.



Patrão

Falta de identificação com as coisas do mundo.

Mera relação de posse.

Patrão fora (distante) da coisa.

Coisa fora (distante) do patrão.

5 — 5º MOMENTO: NOVO OLHAR, DE DENTRO PARA DENTRO. SILÊNCIO PROFUNDO, SOLITÁRIO (Versos 140 a 189.)

Precisamos aprofundar esta violência dialética (do SIM e do NÃO), verificada no 4º Momento. O pensador Eric Weil, em **“Logique de La Philosophie”**, nos aponta para um profundo sentido da violência, eminentemente humana, entendida enquanto a violência do discurso, (do “logos”), como a busca de sentido para a pronúncia do modo de ser do homem no mundo⁹. Vale dizer, à medida em que pronunciei meu mundo (meu sentido de estar no mundo, minha “Razão”), fui profundamente violento. Por quê? Porque entre mim e o outro há o desacordo do diálogo (eu mais eu não dá diálogo) e, naturalmente rompi com um sentido estático (estrutural) das coisas tal como se me apresentam. Sugi mudanças ou até posso ter imposto certo dinamismo nas coisas. Ou, modo inverso, não como comunicador, mas como receptor, posso ter-me sentido violentado pelo discurso do outro. A violência do “logos” é a maior das violências e a primeira de todas as formas de violência. E a violência (meramente física) do animal é uma violência empobrecida. Esta primeira e fundamental violência como ser no/do mundo mediado pelo “logos” o animal não a alcança, muito menos a empreende.

E o operário, não apenas um construtor de paredes, este construtor de um mundo de sentido rompido em sua consciência, malgrado as pressões, a experiência de violência física, parece-nos muito mais “violento” que o patrão. O alcance de seu NÃO é o estender-se de uma fala que

cobre toda uma vida num só momento de tempo; um NÃO desarticulador de um mundo que deveria ser estrutura e colocado acima de seu próprio sentido, mercê da vontade do patrão. Na medida em que diz este NÃO, pronuncia-se a si mesmo, seu modo de ver e sentir, seu descontentamento, assim como dá-se a conhecer. É o risco da consciência. Sobremodo, posiciona-se diante do discurso do outro (o SIM pretendido pelo patrão, monólogo dissimulado em diálogo).

Estamos aqui diante de uma característica filosófico-antropológica fundamental. O SIM (do patrão, que deveria ser repetido pelo operário) mais o NÃO representam a tese e a antítese dessa estrutura eminentemente dialética do diálogo. Nesse discurso, especificamente, o diálogo se estrutura a partir dessa contradição, tendo em vista uma síntese (do entendimento, do “mútuo acordo”), para gerar uma nova tese, novo sim e novo não... assim sucessivamente. É nessa contradição que o homem se pronuncia, se constrói e constrói seu mundo (operário EM CONSTRUÇÃO)¹⁰.

Mas o patrão só pretendia fazer válido seu discurso (monólogo) impositivo. Interromperia a dialética, o que significa não só interromper o discurso (a fala) mas tudo o que dele decorre: o sentido do social, do real, da história... E sua falta de “pedagogia” fá-lo novamente lançar mão da violência “pobre”, a violência física, animalizadora. E cada vez mais contava “pontos negativos” a seu favor no sentido humano: abertura para o mundo, distanciamento do dado, abertura para o outro etc...¹¹

Na medida em que esta tática não funciona e que percebe a necessidade de mudança no modo de tratar o operário já se encontra muito rebaixado: **“Sentindo que a violência/Não dobraria o operário/Um dia tentou o patrão/Dobrá-lo de modo vário”** (vs. 140 – 143).

Do alto da construção, de onde identificamos por completo o sentido do texto de São Lucas em epígrafe (Lc. 5, 5 – 8), Vinícius nos oferece o duplo sentido da imagem: o patrão está no alto da construção, mas profundamente rebaixado em si mesmo (sua estrutura moral pessoal, sua segurança). Tanto pior, porque o operário, tendo já se identificado com o mundo que constrói, agora teria uma visão por alto, por dentro e por completo. Via os objetos e, neles, **“dentro das estruturas”** (v. 165), percebia, em termos vivenciais, existenciais, o processo por que passou e sofreu para fazê-los. O real, a realidade, as estruturas do real, sem enganos. **“Via casas, objetos,/Produtos, manufaturas./Via tudo o que fazia/ O lucro**

de seu patrão./E em cada coisa que na/viisteriosamente havia/A marca de sua mão" (vs. 166 – 172).

Palavra ordenadora diante da palavra vocativa (Ricceur). Os dois homens olhavam por alto. O patrão só via o mundo por fora. O operário contemplava (por dentro). Podia "violentar" profundamente o patrão porque seu discurso (seu "logos") tinha conteúdo (prático). E o feitiço virou contra o feiticeiro: o engodo do patrão de nada valeu. O operário não negaria sua consciência, o que implicaria negar a si mesmo, tudo o que construiu, tudo o que o construiu. Não a venderia em troca da satisfação dos prazeres, mulheres, riquezas, lazer, sobretudo a adoração do patrão, questão central do poema: "**Será teu se me adores**" (v. 157). E o patrão queimava etapas em seu discurso. Mesmo que dele esperássemos certa "conversão" (como homem), quanto mais falava, mais perdia terreno, em seu discurso vazio de sentido.

E uma única palavrinha o atrapalhava, vetor de todo o diálogo, e que cumpria arredá-la: o NÃO, do discurso do operário (o NÃO, para Hegel, chave da dialética). Quanto ao resto, tudo bem ! "**... se abandona-res/O que te faz dizer NÃO**" (vs. 158 – 159). Entretanto, é esse NÃO que sintetiza a compreensão do operário em relação à injustiça das estruturas de organização social e distribuição de riqueza, bens. Todo o discurso do pensamento marxista (do materialismo dialético, da análise da produção econômica, da divisão de classes sociais, etc.) pode ser sintetizado nesse importante momento da criação poética de Vinícius de Moraes.

É o momento da incorporação da consciência do real, no real. Consciência vivida. A "práxis" – para utilizar um termo muito em voga: "**Mas o que via o operário/O patrão nunca veria**" (vs. 162 – 163), a partir de uma resolução tomada de dizer o NÃO tantas vezes necessário. E continuar o diálogo representa expandir essa consciência e fortalecê-la. Está em jogo a suprema contradição do discurso. A Razão do operário aprofundando a pobreza, Des-Razão do patrão. E a palavra-chave volta nesse posicionamento dialético: "**E o operário disse: NÃO !**" (v. 173).

Que fazer ? Antes o primeiro desespero: o da violência física (4º MOMENTO). Agora, sentindo não poder quebrar esta diferença dialógica que os separa, novo e supremo desespero, resultante do próprio discurso: "**Loucura ! – gritou o patrão/Não vêes o que te dou eu ? / Mentira – disse o operário/Não podes dar-me o que é meu !**" (vs. 174 – 177). Convém notar: o patrão grita, o operário diz.

Resta um grande silêncio, que também pode ser duplo. Se o patrão aproveitasse o momento para "converter-se", fazendo-se também

assimilador da consciência aprendida em tal momento... Mas o patrão não queria (não poderia?) lançar mão de seus privilégios, sua classe, sua riqueza, seu “status quo” etc.

E o texto, a esta altura e mais uma vez nos parece duplamente rico. Se o patrão continuasse em sua relação meramente de possuidor, poderia abandonar o operário (em seu silêncio profundo) e sair, praguejar, tomar outras providências competentes da empresa. Por outro lado, esse “... silêncio povoado/De pedidos de perdão” e “apavorado,/Com medo em solidão” (vs. 182 – 185), poderia ser também silêncio do patrão se ele interiorizasse essa consciência. Sempre nos resta uma esperança para crer no homem. Mesmo no pior homem ! Mas parece-nos que este foi um silêncio apenas do operário — o que nos leva a crer numa primeira leitura.

Optando pelo duplo sentido do termo, isto é, em sendo também um silêncio do patrão, entenderíamos também o termo operário EM CONSTRUÇÃO no sentido não só de construir-se mas de permitir ou levar o outro a se construir. Mas o que sabemos — e até por experiência própria — que um silêncio seguido de “martírios, prisão” (v. 180 – 181), “torturas,/maldição.../fraturas/A se arrastarem no chão” (vs. 186 – 189), nunca é silêncio de patrão. O operário não tinha com que torturar o patrão fisicamente. A “tortura” do patrão é de outro nível. E diante dessa profunda violência do discurso humano o patrão não encontrava saída para tamanho aviltamento moral. E o pior é que precisava optar. E lançar mão de seu SIM redundaria, CONCRETAMENTE (eis a resultante de um discurso não “idealista”) não divisão de seus privilégios.

5.1 — Representação Gráfica do 5º Momento

5º MOMENTO

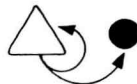


Operário

Contemplação.

Olhar situado (para as coisas e/em si mesmo).

O encontro das coisas no homem.



Patrão

Olhar deslocado (para as coisas e/ou para si mesmo).

As coisas fora do homem nesta mera relação de posse.

(“Em cada coisa que
 via/
 Misteriosamente ha-
 via/
 A marca de sua mão”
 vs. 170 – 172.)

(“O que via o operá-
 rio/
 O patrão nunca ve-
 ria”.
 vs. 162 – 163.)

6 – SEXTO MOMENTO: ALARGAMENTO DOS OLHARES: IDENTIFICAÇÃO DOS SUJEITOS. PASSAGEM DO SOLITÁRIO PARA O SOLIDÁRIO NO ATO DA CONSCIÊNCIA (Versos 190 a 201)

E essa consciência rompida em momento de emoção; assimilada, vivida e tantas vezes reafirmada, se irradia e encontra em outros que sofreram o processo. **“E o operário ouviu a voz/De todos os seus irmãos”** (vs. 190 – 191). É a tão discutida questão da consciência de classe, organizada ou não.

Novamente a dialética dos contrários nessa Razão gigantesca: viver/morrer. E viver (profundamente e com Razão), só nesse processo. Morrer para viver. Sentido também da ressurreição, na teologia cristã, como “síntese” dessa dialética). Ou morrer para que outros vivam. Eis o supremo sentido da hominização, alcançado no momento em que o operário compreendeu profundamente porque outros irmãos morreram (no passado) para que ele pudesse viver: **“Os seus irmãos que morreram/Por outros que viverão”** (vs. 192 – 193).

E Vinícius trabalha com outra categoria eminentemente teológica: esperança. Esperança de “encontro” com os outros (que morreram); esperança de transformação dessa estrutura injusta do mundo, tendo em vista um mundo novo: **“Uma esperança sincera/Cresceu em seu coração”** (vs. 194 – 195). Não é preciso ser “cristão” (declarado) para trabalhar com tal categoria. Ele é apanágio da consciência de todos os homens.

E volta o poeta a utilizar o termo Razão (com R maiúsculo), sentido alcançado pelo seu modo de ser (viver/morrer). A consciência, esta semente de construção do homem e do mundo (**“casas que lhe brotavam da mão”**. vs. 4 e 5) é semente que, quando regada, torna-se arbusto, depois arboredo, árvore gigante, penhasco... **“E dentro da tarde mansa/Agigantou-se a Razão”** (vs. 196 – 197), que as violências das intempéries jamais arrancariam do chão.

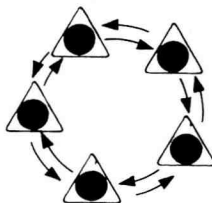
Cumpra ressaltar também que a consciência profunda, gerada e assimilada, é irreversível e pertence ao âmago do processo de identificação antropológica de todo o homem como ser no mundo. Portanto, o homem que ontem teve “consciência” e hoje “se vendeu”, é algo duvidoso. Uma vez que o homem vive o processo de conscientização sua consciência tende a crescer. E quem “mudou de bandeira”, jamais teve consciência alguma. Iludiu-se. E, o pior, iludiu os outros.

Além do mais, não creio ser necessário fazer alardeios com a consciência pessoal, anunciá-la com trombetas aos quatro cantos do mundo. Tal atitude não é consciência (sofrida em processo de gestação), é farisaísmo. Eis o que diz o poeta: “...de um homem pobre e esquecido” (v. 198).

Finalmente, o duplo sentido do termo que lembramos ao longo de nossa leitura, retorna aqui: “...operário **CONSTRUÍDO**/ Operário **EM CONSTRUÇÃO**” (vs. 200 – 201). O que pode ser entendido também, agora mais do que nunca, a propósito dessa divisão em seis partes do poema e como fechamento do supremo sentido da leitura, na seguinte troca de termos: OPERÁRIO(S) EM COMUNHÃO !

6.1 — Representação Gráfica do 6º Momento

6º MOMENTO: HOMENS (construídos) e
MUNDO (em construção).
CONSCIÊNCIA (social-dialética) do concreto. A
“práxis” como vetor da passagem do solitário para
o solidário.



NOTAS:

(1) LIBÂNIO, João B., **Formação da Consciência Crítica**, Petrópolis, Vozes, 1979, 1º Vol., 108 páginas. A obra se divide em 3 volumes. Neste 1º citado, o autor tenta organizar estes três momentos ou tendências da formação da consciência numa abordagem muito global e ao mesmo tempo concreta, entendendo que a consciência não é um dado abstrato, mas gerada a partir destes três momentos teórico-práticos, daí, uma crítica engajada. Em relação à obra toda, são estas as três subdivisões: 1º Vol: Subsídios Filosófico-Culturais, 2º Vol: Subsídios Sócio-Analíticos, 3º Vol: Subsídios Psíquico- Pedagógicos.

(2) Ver texto de Paul RICCOEUR: "Trabalho e Palavra" na sua seleção de artigos sob o título **História e Verdade**, trad. bras. F. A. Ribeiro, Forense, Rio de Janeiro, 1968, pp. 201 – 224.

(3) Contrapomos o termo animal-homem numa distinção de vocabulário sem entrar em detalhes (semânticos) ou numa discussão filosófico- antropológica dessa relação.

(4) Impossível não lembrar Paulo Freire em sua **Pedagogia Libertadora** nesta análise. A este propósito, ver o artigo de Álvaro P. LEITE: "Educação e Conscientização", in **Síntese** (Nova Fase), nº 5, vol. II, out-dez. 1975. IBRADES-Ed. Loyola, S. Paulo, 1975, pp. 53 – 85, sobretudo o esquema esboçado pela análise que o articulista traça a partir do método de alfabetização de P. Freire (pág. 75): "Quadro esquemático do processo de conscientização com as características de cada nível de consciência (3 níveis) e o levantamento da questão da transitividade (crítica ou acrítica) versus intransitividade da consciência em formação".

(5) Op. cit. pág. 208.

(6) Ouçamos o pronunciamento de um alfabetizando, na **Pedagogia da Libertação** de P. Freire: "Faço sapatos e descubro que tenho o mesmo valor do doutor que faz livros". **Educação Como Prática da Liberdade**, 6ª ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1976, p. 110.

(7) Op. cit. 3ª parte vol. I.

(8) Para sair de uma situação tida como "círculo ideológico" (e após uma breve análise do homem como ser "politicum, economicum et simbolicum"), o autor J. B. Libânio nos apresenta os seguintes passos: (1) Levantar suspeita, (2) A experiência do diferente e, (3) uma atitude de abertura fundamental em dois aspectos: psicológico-cultural e teológico. Ver. op. cit. Vol. II, pp. 27 – 56.

(9) WEIL, Eric, **Logique de La Philosophie**, 2ª ed. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1974, pág. 5 da Introdução. Ver também as páginas 9 e 10 da Introdução: "La negation de la negativité: le langage du philosophe comme liberation du mecontentement" e às páginas 12 e 16: "Le philosophe et l'homme ordinaire: le refus de la philosophie".

(10) Muito se tem dito a propósito da tônica que marca a diferença entre o homem e o animal. Não para defini-lo em conceito estático, fechado, diria que, à diferença do animal, o homem é o SER PARA O DISCURSO.

(11) E agora nós passamos específica e definitivamente de uma primeira para uma segunda violência; da violência física para a violência do discurso (de outro nível) no confronto patrão-operário. E este é o sentido mais original da dialética (entendida etimologicamente) entre os gregos: a arte da argumentação. Ora, SIM mais SIM (ou tese mais tese) não resulta em nenhuma dialética. Seria o pleno "acordo" empobrecido (que não é síntese das posições), a interrupção do processo.

VANGUARDA E COMUNICAÇÃO*

Michel Thiollent

Universidade Estadual de Campinas

A atividade de pesquisa em ciências sociais e a metodologia que a organiza envolvem discussões sobre o lugar do intelectual e a sua relação com a sociedade, as classes sociais ou o Estado. A maior parte das pesquisas, mesmo quando feitas por grupos de "vanguarda" ou que se autoproclamam tais, não põem em questão a posição do saber e as forças sociais atuantes na sua elaboração e na sua utilização.

A partir da leitura do livro de Álvaro de Sá, intitulado "VANGUARDA, UM PRODUTO DA COMUNICAÇÃO"¹ nós pretendemos, de maneira bem simples e limitada, entrar numa primeira fase de discussão — pré-política — da noção de vanguarda. No livro, ela se refere principalmente ao campo estético e igualmente ao conhecimento em geral.

Mesmo quando parciais ou criticáveis, todos os esforços de definição de uma vanguarda são relevantes porque contribuem para a reflexão sobre as alternativas oferecidas aos intelectuais e artistas contra o ambiente burocrático e a favor da experimentação de orientações novas, não majoritárias, e dificilmente aceitáveis pelo "establishment".

Segundo a definição militar da palavra, a vanguarda é o grupo que se coloca à frente da tropa em terreno hostil para obter informação e orientar o movimento. Por extensão a palavra é utilizada na área das atividades política, cultural, científica e artística. O questionamento das práticas estabelecidas e a valorização da criatividade são atributos frequentemente associados à idéia de vanguarda cultural. O questionamento das práticas estabelecidas abrange o nível conceitual, o nível institucional e o dos comportamentos efetivos. A orientação criativa enfatiza a descoberta de novos conhecimentos de novos comportamentos ou estilos de ação.

Ao definir a vanguarda como produto da comunicação, Álvaro de Sá enfatiza a noção de "ampliação de repertório". É vanguarda um grupo capaz de ampliar o repertório dos conhecimentos já adquiridos. O conhecimento é considerado como prática de produção de informação

(*) Texto apresentado na Semana da Cultura, Ijuí, RS, julho de 1978.

sobre a base do repertório existente. A informação que nada acrescenta ao repertório é considerada redundante. O autor define a noção de repertório como “conjunto dos dados, notícias, conceitos e habilidades” ou conjunto do “conhecimento” e do “saber-fazer prático”². A noção de “repertório social” abrange o “conjunto de informações que um dado grupo social dispõe acerca da realidade em dado momento histórico pelo desenvolvimento das suas próprias forças produtivas e da intensidade de comunicação mantida com o resto da humanidade”³. O autor concebe também a noção de repertório como sendo aplicável às de classes, grupos ou indivíduos. A informação é definida como “elemento capaz de interagir sobre os elementos adquiridos anteriormente”, ou “elemento de um comunicante capaz de ampliar e/ou remanejar o repertório”². A redundância é definida como “comunicação que, apreendida, nada acrescenta a um dado repertório”⁴. A vanguarda se caracteriza pela produção de informação não redundante.

Nesse contexto, o uso da noção de repertório sugere vários tipos de problemas que apresentaremos de forma enumerativa para discussão.

1 — Oferecendo a imagem de um conjunto de elementos informativos aos quais outros elementos produzidos pelas vanguardas podem-se juntar, a noção de repertório induz um primeiro tipo de discussão relativa ao fechamento, à abertura, às delimitações do conjunto, à especificidade dos elementos e das relações entre os novos e os antigos. Seriam relações de complementaridade ou de contrariedade? Qual é seu grau de “interação”? Isto é importante, na medida em que se fosse simples questão de complementaridade, o repertório induziria um modelo de saber cumulativo ou aditivo segundo o qual todas as idéias são iguais, o que importa é apenas a novidade. Nesse caso, a noção de vanguarda se confundiria facilmente com a de inovação.

2 — A definição do repertório engloba “conhecimento” e “saber fazer prático”, elementos conceituais e elementos comportamentais. Seria útil tentar estabelecer se este agrupamento ajuda ou não a problematização da complexa relação que existe entre o universo das idéias (ou signos, ou “palavras”) e o universo dos atos, especialmente na seqüência: sistema de atos — produção de novas idéias — modificação de atos. (seqüência circular importante para a descrição não idealista da formação das idéias novas). Além disso, a tão abrangente definição de repertório nada

acrescenta à noção antropológica de “cultura” — a não ser uma aparente tecnicidade. As definições da cultura são numerosas, uma das mais frequentes remete ao “conjunto de conhecimentos, comportamentos e produção material num agrupamento social dado”⁵.

3 — A relação entre o repertório e a sua base social é questão complicada e de importância decisiva para a definição da vanguarda. Ao conceber a ampliação do repertório, o autor dá destaque ao desenvolvimento das forças produtivas como fonte de informação nova. Ainda que não ausente da proposta, a questão das relações e contradições de classe parece em situação subordinada a das forças produtivas da sociedade. A idéia de “grupamento social” desenvolvendo as “suas próprias forças produtivas” talvez mereça esclarecimento para não se expor ao risco de tecnologismo cujos pressupostos tendem a dissimular a natureza classista dos “grupamentos”. De qualquer modo, quando referida à sociedade como um todo, a noção de repertório se torna muito abstrata, reforçando-lhe o aspecto aditivo ou não contraditório.

4 — Uma definição da vanguarda que enfatiza a produção de informação não redundante em nenhum repertório ou no repertório global da sociedade não diz muita coisa a respeito da gênese de tal informação. Gênese esta que não pode ser entendida sem referência à comunicação ou “trocas” entre vários repertórios baseados em condições materiais geralmente conflitivas. Não é possível imaginar produção de informação nova a partir de nada. Sempre há uma “fonte de inspiração” ou, em termos menos psicologistas, um cotejo entre atos e idéias e de idéias entre si. É óbvio que o repertório erudito dos artistas e intelectuais profissionais não existe apenas em circuito fechado. Ele incorpora e transforma elementos externos preexistentes. De um lado, a ampliação do repertório não se faz “ex nihilo” e por outro, também não pode ser simples captação e incorporação de elementos de outro repertório — o da cultura popular, por exemplo. O que importa é a criação a ser caracterizada pela natureza e pelas circunstâncias da transformação de uma “matéria-prima” em produtos originais. O esclarecimento deste ponto permitiria distinguir transformação de apropriação vulgar tão comum em literatura, música ou sociologia.

5 — A criatividade poderia ser relacionada ao repertório de resistência ao da dominação dos grupos no poder. Esta hipótese baseia-se no fato de que a maior criatividade ocorre nos períodos de movimentação

coletiva. Nesta linha, para definir uma vanguarda, mais do que a sua contribuição positiva ao repertório da sociedade, o que importaria, como questão prévia, seria o descompromisso dos intelectuais para com as exigências do poder e sua burocracia.

6 – Em lugar da simples ampliação de repertório seria útil considerar o relacionamento entre, ao menos dois repertórios. Tomando, por exemplo, o repertório erudito e o popular ou o da sociologia e o do senso comum, poríamos como condição de vanguarda que o primeiro fosse capaz de superar a sua própria separação do segundo mediante um relacionamento de não apropriação. Isto quer dizer um relacionamento capaz de ampliar os dois pelo estímulo à geração de novos elementos em cada um deles em detrimento da reprodução de elementos tradicionais preexistentes. Isto suporia um relacionamento entre intelectuais e não-intelectuais sem os entraves do elitismo nem do populismo. Assim a concepção da vanguarda superaria a ilusão de criação “ex nihilo” e também a manipulação ou apropriação mais ou menos disfarçada. Além do mais, ela manteria o contato com a “tropa”. Nesta orientação, a maior preocupação seria relativa às condições efetivas dos processos criativos ou à incitação dos intelectuais a superar o papel que a sociedade dividida lhes atribui. Isto não faz sentido quando estão mantidas fora da análise as forças sociais atuando por trás dos repertórios.

7 – A ampliação de repertório, o desenvolvimento cultural sem redundância, em relação com o que precede, provoca certa ambigüidade significativa da instável posição da vanguarda. De um lado, a contribuição de vanguarda precisa incorporar-se “ao repertório global” no momento mesmo da sua criação⁶, por outro lado, não são de vanguarda os produtos que se constituem em repetição de especificidades já incorporadas ao repertório”. A posição de vanguarda de uma informação se relaciona com uma situação de comunicação marcada: a) pela diferença ou ruptura com as informações preexistentes e b) pelo reconhecimento da nova informação como suscetível de pertencer ao repertório. Observa-se tal ambigüidade nas vanguardas quando, de um lado, manifestam inconformismo ou agressividade e, por outro, manifestam arrivismo nos lugares consagrados. Em certas condições, tal ambigüidade favorece, como atividade de “vanguarda”, a produção de informação vazia, sem referente definido, que não se incorpora a repertório nenhum. Trata-se de informação cujo vazio é dissimulado pelo discurso de acompanhamento sobre inovação, alternativa ou legítimi-

dade. Em tal sentido, a “vanguarda” consiste em autoproclamação e pseudomovimento de agitação em redor de uma informação nula, à maneira de uma seita que se reúne em torno das suas crenças cuja força reside na indemonstrabilidade. Obviamente isto não sugere um modelo muito exaltante.

8 — Tomaremos um exemplo na área do conhecimento sociológico para ilustrar certas dúvidas a respeito do critério de ampliação de repertório. Na sociologia industrial dos anos 30, muitos autores consideraram que houve ampliação de conhecimento a partir das pesquisas feitas na Western Electric, provando a importância da moral de equipe e das microrrelações de grupo sobre a produtividade dos operadores. Tais resultados no repertório da sociologia americana têm adquirido o “status” de descoberta copernicana, o que permitiria imaginar fossem de vanguarda. Na verdade, é possível indicar que o relevo dado a tal “descoberta” tem muita coisa a ver com a relativa “ignorância” dos sociólogos da época a respeito da vivência operária. Os operários, de maneira não conceitual, sabem mais ou menos nitidamente que os seus relacionamentos interferem no ardor produtivo. A produção da descoberta corresponde, nesse caso, à transposição, no repertório sábio, de informação já existente de maneira difusa no repertório popular. Isto é característico de boa parte do conhecimento sociológico sob orientação metodológica empiricista. O conhecimento popular apropriado e transformado por diversos procedimentos adquire “status” ao saber uma vez incorporado a sistemas cognitivos que, em regra geral, têm como pressupostos as exigências do controle e da administração por parte dos grupos no poder. O maior problema da formação de uma vanguarda na área do conhecimento social não é o de aperfeiçoar técnicas de observação neutra ou de elaborar discurso científico sem relação com o senso comum. O que importa consiste na elaboração de dispositivos de pesquisa sociológica ativa para, fora das exigências de reprodução ou controle, criar efeitos de conhecimento no setor científico e efeitos de consciência no setor “popular”, os segundos sendo necessários para a ampliação dos primeiros.

NOTAS

(1) SÁ, Álvaro de, **Vanguarda, um Produto da Comunicação**. Vozes, Petrópolis, 1977.

(2) *Idem*, p. 18.

(3) *Idem*, p. 19.

(4) *Idem*, p. 20.

(5) Chaim Samuel Katz, Francisco Antônio Doria e Luís Costa Lima, **Dicionário Básico de Comunicação**, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1975, p. 124.

(6) SÁ, Álvaro de, *op. cit.*, p.28.

PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS DA PROPOSTA DE EUGENE T. GENDLIN PARA UMA PSICOTERAPIA EXPERIENCIAL

Miguel de la Puente

Universidade Estadual de Campinas

INTRODUÇÃO

Denominações como **psicologia experiencial**, **método experiencial**, **fenomenologia experiencial**, **psicoterapia experiencial** etc. de Eugene T. Gendlin denotam a ênfase que este psicoterapeuta americano vem dando ao processo experiencial ou à experiencição (**experiencing**) na teoria e prática clínicas. A ele se deve sem dúvida o desenvolvimento da última fase por que atravessou a Psicoterapia Centrada no Cliente, a partir de 1957, como é reconhecido abertamente por Carl R. Rogers (Puente, 1970). Com menos reservas que Rogers, Gendlin se adentra nos pressupostos filosóficos da psicoterapia que praticou junto com aquele mestre, discutindo diversos autores, como Schleiermacher, Dilthey, Husserl, Heidegger, Buber, Sartre, Merleau-Ponty, Wittgenstein, Ryle e Austin, sempre à procura daquilo que Rogers traçara como o mais essencial do processo psicoterapêutico, a saber, as bases experienciais da estruturação pessoal e grupal.

Segundo Gendlin, a psicoterapia **experiencial** é constituída por terapeutas que trabalham em termos experienciais, quaisquer que sejam os seus referenciais teóricos. A psicoterapia **existencial** é vista por Gendlin como subdivisão da psicoterapia **experiencial**. Aquela não aborda a pessoa a partir do que ela faz ou ela é, mas a partir do enfoque teórico acerca do que é a vida. Embora o movimento experiencial em psicoterapia seja atualmente grande, não todos os psicoterapeutas que enfatizam a experiência — adverte Gendlin — baseiam o seu método na filosofia experiencial nem tomaram conhecimento das implicações teóricas da sua prática psicoterapêutica (Gendlin, 1973 a).

Recentemente, Gendlin (1974) tem confrontado a Psicoterapia Experiencial com a Psicoterapia Centrada no Cliente, conferindo à primeira maior abrangência. A Psicoterapia Experiencial não constitui uma

nova teoria e prática terapêuticas, pois ela é antes uma **nova maneira** de se utilizar cada um dos métodos terapêuticos já existentes. O seu princípio básico é a **experienciação** ou a tentativa de querer experienciar tudo o que é dito ou feito. Isto é, a ênfase na **experienciação**, que começou a ser uma característica da Terapia Centrada no Cliente a partir de 1957, ao ser também própria de outras escolas terapêuticas, constitui, na visão de Gendlin, um movimento interescolas mais amplo qualificado por ele de Psicoterapia Experiencial.

PRECURSORES DO MOVIMENTO EXPERIENCIAL EM PSICOTERAPIA

Com o intuito de lançar as bases filosóficas da sua abordagem clínica, Gendlin inicia a sua pesquisa identificando, nos escritos de alguns expoentes mais significativos da filosofia fenomenológico-existencial, elementos conceituais válidos para a teoria e a prática da psicoterapia experiencial (Gendlin, 1973 a).

A idéia mais relevante encontrada por ele em Dilthey é a recusa deste filósofo em submeter o homem aos métodos das ciências naturais e matemáticas, já que a vida humana, apesar de ser um processo altamente organizado, é muito mais vasta que a ciência, pois esta deriva daquela e, conseqüentemente, a vida não pode ser reduzida aos limitados esquemas lógicos da ciência. Husserl tem sido objeto de comentários mais amplos no que diz respeito ao valor básico da experiência com relação ao pensamento, devido a seu caráter **originário** que antecede os esquemas teóricos do conhecimento. Mais especificamente, Gendlin aponta a noção de **intencionalidade**, que não significa o que se intenta fazer, mas está a indicar que nunca se pode experienciar a experiência, sendo esta sempre **acerca de, de, em, dentro de** situações reais no mundo. A experiência é de algo, não é puramente subjetiva. Não existem experiências significativas sem símbolos que pelo menos a indiquem, embora nem sempre a representem conceitualmente. A dimensão objetiva da experiência é discutida freqüentemente na obra de Gendlin: a experiência sentida distingue-se da pura emoção, entendida esta apenas como coloração subjetiva que pode acompanhar aquela.

Outro expoente da literatura filosófica moderna invocado por Gendlin é Heidegger. Gendlin vê, nele, um importante precursor do movimento experiencial em psicoterapia ao insistir em algo que é básico para o

processo terapêutico: a experiência está sempre em um contexto, no mundo, ela é sempre histórica, cultural, envolvendo o pensamento. Viver mais ou pensar mais acerca de algo nunca está completamente determinado pela coisa em si. As situações não são fatos físicos, mas vivências e convivências. É movido para além do dado, através de autênticas previsões. No que se refere à convivência humana, Gendlin se reencontra em Buber, salientando as suas colocações acerca do processo relacional humano. Buber é objeto de comentários mais extensos por parte de Rogers.

Sartre, apontado de leve por Rogers, ocupa maior espaço nas referências de Gendlin. Sartre é invocado por Gendlin para demonstrar a importância dos sentimentos que estão por trás das palavras e das definições. **A existência precede a essência**, significa que é o homem quem faz as definições e que, conseqüentemente, nunca pode ser reduzido basicamente a elas. Significa também, segundo interpretação **gendliniana** de Sartre, que, quando algo é definido, esse algo é estudado como segmento paralisado de um processo em mudança.

O aspecto **corporal** da vida é reconhecido por Gendlin em Merleau-Ponty. Comentando esse autor, Gendlin conclui que a concretude corporal do ser humano é a sua existência, pois o corpo tem a intencionalidade funcional que o relaciona aos acontecimentos externos, não tendo precisão conceitual mas sendo o processo do qual surge essa precisão.

Aos filósofos mencionados, Gendlin acrescenta diversos psicoterapeutas que, segundo ele, são sem dúvida precursores da psicoterapia experiencial. Além de Carl Rogers, cuja terapia centrada no cliente — observa Gendlin — é uma terapia centrada nos sentimentos e experiências da pessoa, e dos psicoterapeutas aparentados com as origens da abordagem **rogeriana**, como Otto Rank, Jessie Taft e Frederick Allen (ver a respeito: Puente, 1970), Gendlin faz referência a outros nomes menos divulgados pela literatura **rogeriana**. São eles: Whitaker, Malone, Binswanger, Boss, May, Frankl e ele próprio.

Carl A. Whitaker e Thomas P. Malone são considerados por Gendlin como precursores do movimento experiencial em psicoterapia por terem deslocado a atenção, no método de cura, das meras discussões verbais e dos **insights** conceituais para as próprias fantasias espontâneas e para as reações emocionais genuínas do terapeuta para com o paciente durante a relação de ajuda. Mas, o começo imediato da psicoterapia experiencial é

reconhecido por Gendlin nos trabalhos dos outros autores acima enumerados, que vão ser comentados a seguir.

Gendlin não podia furtar-se a apontar a **Daseinsanalyse** de Binswanger. Como se sabe (May et al., 1958), a análise existencial de Binswanger é o resultado de movimentos anteriores: a psicanálise, a fenomenologia, e o existencialismo. Heidegger e Buber influenciaram especialmente Binswanger. Gendlin nota a ênfase de Binswanger no amor (Heidegger), que não deve ser apenas estudado mas ricamente vivido no encontro interpessoal (Buber). Medard Boss, continua observando Gendlin, foi quem levou para frente a análise existencial, elaborando modelos interpessoais de desfuncionamento muito interessantes para a psicologia clínica.

Em Rollo May, o fundador da psicoterapia existencial nos Estados Unidos, encontram-se delineados, segundo o autor deste trabalho, os três traços comuns próprios dos seguidores dessa terapêutica no dizer de Ellenberger (May et al., 1958), a saber: em primeiro lugar, uma abordagem da neurose como sentido da vida ou como uma abordagem existencial **inautêntica**, desviando-se do paradigma de repressão de Freud; em segundo lugar, a ênfase no encontro interpessoal terapêutico do aqui e agora, sem focalizar diretamente antigas relações (em termos de **transferência**, segundo Freud); e, em terceiro lugar, a importância para a cura dos momentos críticos de ajuda (**kairoi**). Sempre na perspectiva de quem observa a psicoterapia existencial salientando os seus aspectos experienciais, Gendlin comprova na obra de May a presença das três características apontadas por Ellenberger (**ibidem**).

Victor Frankl (que viveu em campos de concentração nazistas durante a segunda guerra mundial) trouxe para os Estados Unidos uma nova abordagem clínica, a **logoterapia**, cujo **logos** está a indicar **significado**, observa Gendlin, e pelo qual é enfatizada a idéia de que o ser humano pode encontrar sempre o sentido das coisas em qualquer situação existente por mais difícil que seja (até mesmo num campo de concentração).

Enfim, Gendlin acredita que a sua própria contribuição, na busca de uma solução ao problema de como os símbolos estão relacionados com a experiência, consistiu em colocar as bases de uma **filosofia experiencial** que fundamenta uma psicoterapia experiencial, a qual começa, conclui Gendlin, onde acaba a filosofia existencial. A tentativa de Rogers, explica ainda Gendlin, nesse mesmo sentido é pragmática, já que

esse psicoterapeuta não fundamentou nem teorizou adequadamente o processo experiencial psicoterapêutico (Gendlin, 1973 a).

E a visão de Gendlin acerca da fenomenologia existencial ? Os fenomenólogos, pensa ele, acham que experiência e situação caminham juntos. Heidegger afirma o **ser-no-mundo**. Husserl e Merleau-Ponty discutem o **sentido emocional** dos fenômenos: a experiência, a linguagem e as situações estão intimamente relacionadas. Husserl, observa Gendlin, foi o primeiro a tentar colocar as bases de uma filosofia da experientiação, recusando-se a estudar a experiência mediante conceitos científicos, como produto final acabado. Mas, continua Gendlin, como resolveu Husserl o problema do exame e discussão da experiência vivida sem lançar mão dos esquemas e conceitos da ciência ? Todos os fenomenólogos, conclui Gendlin, se propõem buscar a experiência direta, cada um deles referindo-se a ela das mais diversas maneiras. Esse é o problema da filosofia experiencial: **como** se referir à experiência, **como** encontrar a experiência básica através de expressões que a envolvem e que não são a experiência ou a partir de afirmações e declarações que a encobrem ao ser comunicada ? (Gendlin, 1973 b).

A PROPOSTA DE EUGENE GENDLIN

Gendlin logo se deparou com a complexidade do problema por ele levantado: a experiência é inefável. Deve-se abandonar o método de intentar abordar a experiência apenas através dela, deixando de lado as relações existentes entre ela e as afirmações dela. Sem estas relações, a experiência é inabordável. **Let us take the bull by the horns**, conclui Gendlin (*ibidem*, p. 291), pois é impossível referir-se à experiência sem utilizar algum símbolo.

Os três critérios da verdade, a saber, o fenomenológico, o empírico e o lógico estão relacionados entre si. Situações, palavras e sentimentos não são independentes entre si. Mesmo procurando a experiência, Husserl logo descobriu as suas relações extra-experienciais. A experiência está sempre organizada por, ou em situações. A linguagem é utilizada para distinguir e diferenciar situações. A experiência sempre está em situação e, quando diferenciada, ela é acompanhada pela linguagem. Não se pode estudar a experiência pura, porque a experiência sempre aparece somatizada, culturizada e, freqüentemente, falada.

A linguagem encontra-se envolvida na experiência. A experiência encontra-se na base do discurso, a estrutura situacional ou lingüística estando sempre implícita nela. Entre experiência e linguagem existe uma estreita colaboração: as palavras podem esclarecer os sentimentos, e estes podem corrigir as palavras. Mas os sentimentos não têm de per si uma estrutura esquemática **como** as palavras. Quem organiza a experiência é a situação e a linguagem. Algo tem de ser feito com a experiência já organizada. A experiência tem a sua própria organização, embora nos apareça já organizada de **outra** forma na situação e na linguagem.

Num estudo fundamentalmente filosófico (Gendlin, 1962), são analisados pelo autor da Psicoterapia Experiencial as **sete relações funcionais** existentes entre as experiências e as situações e palavras. Eis algumas delas sumariadas. Na **indicação** (ou **referência direta**), a experiência é apenas apontada através de situações, gestos ou processos demonstrativos verbais (**isto, isso...**). O processo esquemático indicativo da experiência não produz totalmente a experiência, mas esta não surge também no campo fenomenal sem a estrutura da situação ou da linguagem. Sem a experiência, a linguagem seria vazia; sem a linguagem, a experiência seria fenomenologicamente inexistente (para a pessoa). No **reconhecimento**, outro tipo de relação funcional entre símbolos e experiências, os símbolos podem suscitar uma experiência, que parece enquadrar-se neles e a partir deles. Na **metáfora** (outro exemplo de relações funcionais), os símbolos são utilizados de tal forma que se cria um novo significado a partir de significados (velhos) anteriores. Pressupõem-se, na metáfora, relações funcionais já existentes entre símbolos e experiências. O novo aspecto da experiência surge da conjugação **não paralela** entre símbolos e experiências. Na **compreensão**, enfim, ocorre um sentido contrário ao da metáfora, onde uma experiência não é explicada apropriadamente (**paralelamente**, na expressão de Gendlin), mas através de outros símbolos de outras relações funcionais (**não paralelamente**). A compreensão (como também a metáfora) pressupõe a indicação e o reconhecimento (acerca das sete relações funcionais, **vide** Puente, 1978).

É interessante notar, nestes exemplos de relações funcionais o movimento incessante da experiência nas suas relações com a situação e a linguagem (os símbolos). O sentimento ou a experiência é levada adiante através de símbolos. Sempre é possível a **referência direta** à experiência, gerando, através de diferentes relações funcionais, novos significados senti-

dos. A experiência nunca é limitada pela palavra, que sempre pode esquematizá-la mais.

Na mesma obra filosófica de Gendlin (1962), são esquematizadas nove características essenciais da experiência. Entre elas, a sua **não-numericidade**, no sentido de ela não estar composta de unidades subdivisíveis, embora possa ser esquematizada (pelos símbolos) de diferentes e contínuas maneiras; a sua **multiesquematicidade**, apesar de poder a experiência ser bem organizada por um único esquema; a sua **interesquematicidade**, no sentido de que uma experiência pode esquematizar qualquer outra experiência e ser esquematizada por qualquer outra já esquematizada. Essas e outras características referem-se à experiência do ponto de vista do que pode ser criado a partir dela. Mas o que é a experiência ?

A experiência, explica Gendlin, é um **processo** capaz de ulteriores determinações. Falar da experiência em termos do que ela é, já é falar dela em termos **lógicos**. Mas as implicações lógicas, que não precedem, mas seguem o fenômeno da experiência, devem ser deixadas de lado. Gendlin se propõe, por isso, abordar cientificamente não a **experiência**, mas propriamente a **experienciação** ou o mesmo processo experiencial como distinto das suas explicações lógicas. A experienciação implica um símbolo indicativo (não conceitual), obtido natural ou artificialmente através da atenção dirigida, constituindo a **referência direta**, a relação funcional básica (**vide**, Puente, 1978).

O caráter de processo na proposta da fenomenologia experiencial de Gendlin é evidenciado no fenômeno da **explicação**. Para dizer que se está cansado, deve-se apontar à própria experiência de cansaço. Alguém não falando em cansaço, poderia não prestar atenção à própria experiência. Como reação às palavras de alguém, pode-se **explicar** a própria experiência como cansaço. Não aceitando tal explicação, as palavras do outro são consideradas como falsas ou inexatas, podendo ser corrigidas: “Não estou propriamente cansado, estou apenas um pouco esgotado”. As palavras do outro ocasionaram uma **referência direta** (ou indicação) numa direção certa e bastante próxima do que era sentido, sem ser exatamente ou explicar totalmente essa experiência. Como está aí, podem ser feitas referências a ela, possibilitando uma ulterior explicação acerca do que significa o sentimento de esgotamento.

Com base em que sentimentos são **corrigidas** as etapas do conhecimento ? A situação corporal está intimamente associada à experiência, associação essa que pode ser explicada verbalmente de diferentes ma-

neiras. Como nem situação, nem sentimento estão (cada um deles separadamente) definidos com nitidez, segue-se que a explicação nunca é definitiva. O sentimento de estar de acordo com a situação pode ser descrito **multi e interesquemáticamente**.

O que foi dito a respeito das relações entre a experiência e as palavras, pode-se dizer também das relações entre as **palavras** e o **pensamento**. A ulterior estruturação de umas e outras relações não implica arbitrariedade, mas relação funcional entre elas, relação essa nunca definitiva. O que se propõe é muito diferente da dedução lógica. Para saber se se está seguindo um processo fenomenológico experiencial, propõem-se os seguintes indicadores: — reestruturação e redefinição para além das estruturas e definições dadas; — procura da experiência sentida (**referência direta**); — uso de palavras demonstrativas (**isto, isso...**); — uso de palavras descritivas diversas para se referir à mesma coisa; — denegação de afirmações prévias mediante a qual se consegue fazer avanços importantes; — o que agora é afirmado, sustenta-se como conseqüência de uma experiência passada; — anteriores passos considerados como falsos são tidos agora como verdadeiros; — o sentido corporal é explicado verbalmente na situação; — apesar das mudanças, o que se fala diversamente é tido como referência a ele.

A explicação não descreve apenas, ela muda. Rejeitam-se, assim, os sentimentos perfeitos ou acabados, e adota-se um método pelo qual tudo o que é colocado pode ser usado como relativo às mudanças que se operarão na experiência, ou mais exatamente, ao tipo de relação que isso tem com a experiência num processo de ulterior esquematização, diferenciação ou formulação. Trata-se de uma estratégia pela qual se dá atenção ao **como** do processo e não ao **que** de cada uma das colocações.

Na psicoterapia, enfim — e é para esta que apontam todas as precedentes considerações fenomenológico-existenciais — e na psicologia, em geral, deve efetuar-se uma mudança radical: da consideração de estruturas e modelos apenas à consideração das relações entre estruturas e experienciamento. Em terapia, a inserção no processo de experienciamento por parte do paciente leva a ulteriores **explicações**, cuja mudança desejada não é a última e verdadeira, havendo como constante a experienciamento mutável e subjacente a esse processo.

Todos os terapeutas conhecem muito bem as palavras verdadeiras apenas e as palavras que fazem uma diferença experiencial. Já Freud apontava que a **interpretação** em si mesma não faz milagres, e que o importante em terapia era a vivência do paciente. Mas na literatura psicaná-

lítica, observa Gendlin, faltam explicações concretas acerca do **como** a interpretação se torna efetiva no processo terapêutico. O pensamento fenomenológico está muito mais próximo dos problemas que dizem respeito à experiência **direta**, enquanto que a psicologia freudiana está desenvolvida mais em termos de esquemas teóricos de referência. Na prática, porém, em qualquer psicoterapia eficiente, dá-se um movimento experiencial com ou sem interpretações do terapeuta. Mesmo que essas estejam presentes, por parte do terapeuta ou do paciente, o elemento crucial está na **experienciação** do paciente, que sempre está relacionada com as estruturas da situação e da palavra (interpretação).

A abordagem de Gendlin não vem, por isso, eliminar as colocações de Freud, mas dar a elas um pleno sentido fenomenológico-experiencial, despojando-as da sua coloração eminentemente teórica. O objetivo da análise: fazer consciente o inconsciente é redefinido em termos de relações funcionais entre símbolos explanatórios e experiências. As explicações que têm um efeito sentido levam a uma série de mudanças significativas.

Em pesquisa, ainda, Gendlin enfatiza o estudo do **processo terapêutico**. As pesquisas sobre os problemas do paciente ou sobre os métodos do terapeuta com relação aos resultados da terapia falharam nos seus objetivos, já que terapeutas de diferentes orientações com diferentes métodos têm ou não sucesso independentemente disso tudo. Porém, sucesso ou fracasso é objeto de desavenças, já que não existe acordo acerca do que é psicoterapia, embora se efetuem medidas antes e depois dela em muitos casos e com diferentes métodos.

A psicoterapia é propriamente um processo, afirma Gendlin, evidenciado através de verbalizações características na terapia bem sucedida. Do ponto de vista experiencial, sempre presente em qualquer psicoterapia, podem ser reconhecidos **indicadores** (acima enumerados) que denunciam o processo experiencial terapêutico e que diferenciam a terapia efetiva da narrativa e da dedução lógica. O processo terapêutico não visa primordialmente à narração e, apesar de compreensível, nem sempre segue uma ordem lógica. Com base nos referidos indicadores, Gendlin e Tomlinson (1967) elaboraram uma escala para medir o processo experiencial em terapia, a **Escala de Experienciação** (vide Puente, 1979 a, 1979 b).

Mas a abordagem experiencial não se furta às implicações técnicas da psicoterapia ou à construções auxiliares teóricas, mas apenas subordina esses dois aspectos ao processo experiencial do paciente que ocupa o lugar central na psicoterapia experiencial. Esses outros aspectos, o técni-

co e o teórico, não serão tratados neste trabalho, que está limitado aos pressupostos filosóficos da proposta psicoterapêutica de E. Gendlin.

QUESTIONAMENTOS AO ENFOQUE EXPERIENCIAL DE GENDLIN

Os aspectos positivos da proposta **gendliniana** já foram ressaltados. Cabe agora avaliar criticamente alguns dos seus pontos claros. Gendlin justifica-se mediante arrazoados sobre modelos terapêuticos. Critica dois modelos, o **modelo da repressão** (algo é impedido a se tornar consciente) e o **modelo do conteúdo** (existem no psiquismo entidades definidas, como ansiedades, desejos, pulsões...) E em contrapartida, Gendlin opõe o seu **modelo experiencial** na interação humana, pelo qual se superam as aporias dos velhos modelos que visam a demonstrar como a personalidade tende a não mudar, enfatizando ele — Gendlin — uma teoria da **mudança** da personalidade (Gendlin, 1964).

Mas o que está na base da discussão da proposta **gendliniana** é a noção de **inconsciente**. Pois, a repressão implica o reprimido e este é um conteúdo. Sem pretender banir a noção de inconsciente, Gendlin propõe reformulá-la. Como? O inconsciente deve ser entendido antes como um **processo inacabado** que contém **implicitamente** milhares de significações, em lugar de ser entendido como algo (conteúdo) que não é consciente (reprimido). Segundo o novo ponto de vista, o inconsciente não é mais do que uma **interrupção** da interação entre a experienciação e a realidade simbolizada, que origina experiências **ligadas a uma estrutura**, um funcionamento rígido da experienciação, uma perda de si mesmo, um processo do **self** precário. Seja no bom, como no mau funcionamento, os supostos conteúdos reprimidos não são mais do que **aspectos** do processo experiencial em movimento.

Cabe aqui, ao autor deste trabalho, tecer algumas considerações críticas acerca das colocações de Gendlin sobre o inconsciente. A repulsa de Gendlin do inconsciente freudiano **com base no** pensamento fenomenológico e existencialista não constitui uma conclusão tão simples e evidente por parte dos que militam nessa orientação psicofilosófica.

Em primeiro lugar, entendendo por pensamento fenomenológico aquele que foi desenvolvido por todas as filosofias que se originaram

na **Fenomenologia do Espírito** de Hegel (1807) e se desenvolveram à sombra dos esforços às vezes opostos de Husserl, Heidegger, Scheler, Merleau-Ponty, Sartre, Binswanger entre outros e, em segundo lugar, circunscrevendo a noção de inconsciente àquela desenvolvida no espaço temporal que vai desde os estudos sobre a histeria de Freud até os nossos dias, podem ser observadas, nas controvérsias sobre o inconsciente, duas importantes posições: de um lado, a dos que sustentam que psicanálise e fenomenologia são movimentos equivalentes e que se completam e, de outro lado, a dos que afirmam: a psicanálise e a fenomenologia não têm nada a ver entre si. As presentes colocações tomadas do VI Colóquio de Bonneval (Lantérie-Laura, 1966) sugerem ainda o quanto as inovações na psicologia do inconsciente, colocando-se na mesma direção traçada por Freud, não conseguem (ou não desejam) entender todo o seu alcance.

As seguintes críticas gerais de Lantérie-Laura (**ibidem**) parecem ajustar-se à abordagem de Gendlin. Para a psicofenomenologia, que insiste no perceber-se percebendo (a percepção do sujeito e do objeto ocorrem juntas), a consciência é um elemento fragmentário, sendo a **transconsciência** a estrutura do horizonte da consciência (**sic**) (semelhante ao fundo da figura, em termos gestálticos), ou as potencialidades do sujeito consciente (**sic**) (onde se inserem Rogers, May, Maslow) ou, enfim, os aspectos **implícitos** da consciência (entre outros, o próprio Gendlin).

Ao pretender **reformular** o inconsciente freudiano, Gendlin parece desconsiderar alguns elementos importantes dessa noção. O inconsciente não é apenas o **transconsciente** (em termos de Lantérie-Laura), ou o **não-consciente** (em termos de Henri Ey, 1968), mas ele é essencialmente o **denegado à consciência** ou o que implica sempre a negação do não consciente (a **repressão**, em sentido lato) ou, noutras palavras, a **negação da negação**. Sem uma noção do inconsciente assim entedida, evapora-se toda a dinâmica da personalidade em termos de resistências entre as suas diversas instâncias. O inconsciente não é, portanto, o apenas ausente, no sentido que Gendlin parece tomar de Sartre, mas o **denegado** pela lei da realidade (simbolizada) e do dever.

Isto suposto, cumpre salientar o valor das reformulações de Gendlin, embora limitadas ao que a análise chama de **pré-consciente**, pelo seu valor **operacional**. Em termos de intuição psicoterapêutica deve-se observar que os objetivos experienciais da dinâmica freudiana sempre estiveram presentes na prática do criador da psicanálise. A **atenção flutuante**

T. 158

do analista implica precisamente — em termos **gendlinianos** — a utilização do discurso interpretativo sem se prender a ele exclusivamente, mas servindo-se constantemente do seu poder (implícito) referencial da experiência, onde repousa todo o valor da mudança terapêutica. A contribuição, por outro lado, da noção operacional de **experienciação** de Gendlin, para a teoria, pesquisa e prática clínicas, é de um valor indiscutível.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- EY, Henri. **La conscience**. Paris, P.U.F., 1968.
- GENDLIN, E. T. **Experiencing and the Creation of Meaning**. The Free Press of Glencoe, New York, 1962.
- GENGLIN, E. T. A theory of personality change. IN: WORCHEL, Ph & D. BIRNE (org.). **Personality Change**, John Wiley & Sons, 1964.
- GENDLIN, E. T. Experiential Psychotherapy. IN: CORSINI, R. (org.) **Current Psychotherapies**. Itasca, Illinois: Peacock, 1973 a.
- GENDLIN, E. T. Experiential Phenomenology. IN: NATANSON, N. (org.). **Phenomenology and the social sciences**. Evaston, Ill.: Northwestern University Press, 1973 b.
- GENDLIN, E. T. Client-centered and experiential psychotherapy. IN: WEXLER & RICE (org.). **Innovations in client-centered therapy**. New York: John Wiley, 1974.
- GENDLIN, E. T. TOMLINSON, T. M. The process conception and its measurement. IN: ROGERS, C. R. et al. (org.). **The therapeutic relationship and its impact**, The Univ. of Wisconsin Press, M. M. & London, 1967.
- LANTÉRIE-LAURA, G. Problèmes de l'inconscient et la pensée phénoménologique. IN: EY, H. (org.). **L'inconscient (VI^o Colóque de Bonneval), Desclée de Brouwer, 1966.**
- MAY, R.; ANGEL, E.; ELLENBERGER, H. F. (org.). **Existence**. New York: Basic Books, 1958.
- PUENTE, M. de La. **Carl R. Rogers: de la psychothérapie à l'enseignement**. Paris, Epi Editeurs, 1970.
- PUENTE, M. de La. Experienciação (**experiencing**) em Psicoterapia. **Psicologia Clínica e Psicoterapia**. B. Horizonte, 3 (1): 27 — 32, 1979.
- PUENTE, M. de La. Experienciação (**experiencing**) na Terapia Centrada no Cliente: método, medição e treinamento. **Anais do Primeiro Congresso Latino-Americano de Psicologia** — Campinas, S. Paulo, Brasil, 1978, Ed. do Inst. Bras. de Identificação, 1979.

A IMAGINAÇÃO E A FANTASIA NO DESENVOLVIMENTO DA CRIATIVIDADE

Nair Leme Fobé

Professora da Fac. de Educação – UNICAMP
Professora do Inst. de Letras – PUCC

I – INTRODUÇÃO:

"Know then thyself, presume not God to
scan,
The proper study of Mankind is Man"
"Essay on Man" – Alexander Pope*

1.1 – O sentido da existência do homem provém do próprio homem e apresenta-se, como afirma o Prof. Von Zuben (1978), como uma questão existencial, unidade de intenção como sentido de ser e uma questão existencial, apresentando-se, ao mesmo tempo, como mistério e esperança. A imagem do homem, apresentada por Alexander Pope, no seu "Ensaio sobre o Homem", é de um ser dividido, colocado num istmo de estados dialéticos, a glória e o mistério do mundo. É mistério pois, sendo um ser infinito, limitado por todo um contexto, contexto cultural, lingüístico, social e também limitado pelo corpo, espaço, tempo; também é um ser aberto ao infinito. Apresenta-se fechado em sua organização e, ao mesmo tempo, aberto intencionalmente ao mundo e ao outro.

É na época de Pope, século 18, que o homem começa a descobrir o outro após ter conseguido sua liberação pessoal, mas essa tendência para o individualismo persiste até o começo da idade moderna e, hoje, o homem passou a aceitar sua interação com a sociedade, que se apresenta de forma ordenada antes da sua entrada em cena. É da combinação dessa realidade como facticidade, evidente por si própria e compulsória e das significações subjetivas que o homem imprime sobre sua interação com essa realidade e com o outro que ele dá sentido ao seu mundo.

O sentido da existência se apresenta, portanto, de forma ambígua e cabe ao homem, como tarefa existencial, desambigüá-la, isto é, sua tarefa para com sua própria existência é interpretativa: vivenciar os dois

(*) "Conheça, pois a ti mesmo, não pretenda a Deus escandir, O verdadeiro estudo da Humanidade é o Homem" – **Ensaio sobre o Homem** – Alexander Pope.

estágios de objetivação e adaptação que se apresentam como dois momentos interligados que se devem manter em equilíbrio.

Segundo afirma o Prof. Von Zuben, em seu texto "A Emergência do Sujeito e a Educação" (1978), a adaptação representa a própria situação do homem no mundo, vinculada a uma realidade já existente que procura subjugar-lo.

Paradoxalmente, essa situação envolve uma passividade e uma atuação, pois, "a situação é o esteio da transcendência" (idem p. 06). Ser homem é ser no mundo, portanto, o homem não pode negar a presença dos outros e do mundo mas é, a partir de sua afirmação, que assume seu lugar no mundo e sua tarefa de ser aberto ao mundo e responsável por sua interpretação e modificação. Na própria adaptação já está latente a desadaptação, não como alienação ou como revolução, mas como tarefa de busca de mais sentido, não só o sentido legado pela cultura, mas a busca de outros sentidos implícitos na realidade existente.

O equilíbrio buscado não é fácil tarefa, mas a sua busca mantém o homem e dá dignidade ao seu trabalho.

O sentido da existência envolve, portanto, um duplo significado, sentido como algo dado e, ao mesmo tempo, a ser desvelado e também sentido como direção, meta para o empreendimento do homem, que vai revelar sua autenticidade e sua individualidade, não como ser alienado e alienante mas como ser participante, consciente de sua natureza ambígua, finitamente inserido num contexto preestabelecido e para o qual não contribuiu e infinitamente aberto aos outros e ao mundo, podendo explicitar todas as suas possibilidades.

Ser homem não é só estar com os outros, numa dimensão social, é também ser capaz de transcender, é ser capaz de fazer algo, como também de negar, de recusar a ser adaptado, é se afirmar como sujeito revelador de sentidos e transformador do mundo, responsável pelo seu projeto existencial. É nesse projeto existencial que se apresenta como ato contínuo, e sempre renovado, que se evidencia a emergência do sujeito, como responsável pela originalidade e autenticidade das linhas norteadoras desse projeto.

II – IMAGINAÇÃO E A EMERGÊNCIA DO SUJEITO:

2.1 – A dimensão e o papel da imaginação.

O homem, como ser de projeto, não se contenta apenas em existir, mas precisa criar, precisa participar da criação, enquanto há tempo.

Há muitos sentidos na existência humana, e a originalidade consiste em desvelar aqueles sentidos que dão maior significado à sua própria vida. Assim cada um de nós ouve uma música diferente em cada melodia e um poema diferente em cada verso, como nos afirma Ralph Harper, no seu estudo sobre "The Range and the Role of the Imagination" (**Humanitas**, 1978).

O desejo de criar talvez seja um desejo de imortalidade mas, para Harper, significa parte do esforço do ser humano para descobrir onde está, pois o homem pode descobrir quem é, o que é, e, no entanto, continuar perdido, orientado apenas pelas únicas certezas limítrofes do nascimento e da morte.

O homem não está somente à procura de formas mas se esforça em criá-las, afirmando-se como parte inserido no todo e também transcendendo os limites impostos à sua natureza. Busca ver coisas ocultas, revelar o escondido. É na imaginação que o homem começa a criar seu universo; e, como o universo físico não foi criado de um só ato, o universo da imaginação não se cria por epifania mas através de uma cadência rítmica criada pelo artista e que conduz à revelação ou ao reconhecimento.

Em seu estudo "Imagining, Perceiving, and Thinking" (**Humanitas** 1978) Casey contesta a posição assumida por filósofos e psicólogos ocidentais que tendem subordinar a imaginação, quer à percepção, como os empiristas, quer ao pensamento, como os racionalistas, e demonstra que a imaginação é autônoma.

Parte da reflexão que não podemos encontrar ou evitar os objetos imaginados, a não ser talvez num estado alucinatório, assim também não nos podemos deparar com eles já que eles não existem anteriormente à nossa tomada de consciência deles. Podemos analisá-los de forma exaustiva, pois eles sempre se nos apresentam num todo, o que não ocorre com os objetos perceptuais que se apresentam como inexauríveis.

Casey apresenta uma distinção muito interessante a partir do contraste entre caráter continuamente exploratório da percepção com o caráter contínuo da imaginação, a da descoberta ligada à percepção e da criação ligada à imaginação. Assim, na percepção, buscamos descobrir o que possa estar escondido ao primeiro olhar, levando à possibilidade sempre renovada de novidade e surpresa na experiência perceptual. Na imaginação, o processo não é de descoberta ou exploração, mas nosso olhar mental parece resvalar pela superfície da imagem e não vai além, pois esta

superfície se apresenta transparente. Conseqüentemente, nada de novo ou surpreendente se nos apresenta pois nada existe no objeto imaginado que o indivíduo não tenha lá colocado, como afirma Sartre. Daí, o que se cria já estar contido na consciência imaginativa.

Outra distinção deve ser considerada. A percepção se apresenta ativa, na busca do escondido, do não observado, e também passiva, já que sua motivação original vem do mundo observado (Husserl — “passive synthesis”); é passiva à medida que solicitada pelo mundo circundante , e sintética, e não como somatória de impressões sensoriais. A imaginação também se apresenta sob duplo aspecto: há certa passividade no contemplar que é diferente do observar e uma atividade no modo pelo qual colocamos diante de nós uma forma de representação e também a forma como constituímos possibilidades imaginativas o que não acontece com a percepção, onde esse processo de trazer à vida inexistente, já que tudo está pré-arranjado, e existe independente de nossa atuação, planejado à nossa volta antes de nós. Nesse ponto, a percepção é menos ativa que a imaginação.

A percepção se apresenta, por outro lado, como sucessiva, isto é, exploramos vários aspectos e perspectivas de um objeto percebido mas não de uma vez só, mas um de cada vez enquanto que a imaginação é simultânea e atemporal. A atividade imaginativa está, logicamente, baseada numa experiência passada e pode presumir um futuro mas parece existir fora do tempo, não se prendendo aos limites do tempo e do espaço, enquanto que o tempo e o espaço que prendem a atividade perceptiva podem ser mapeados. A inexistência de uma linha demarcatória que condicionasse o campo do objeto imaginado faz com que não se possa estabelecer uma região fixa e temporal para a qual pudéssemos voltar e retomar de um ponto estabelecido, como se pode fazer com a análise de um objeto percebido para o qual sempre se pode voltar.

Além disso, há de se considerar que o espaço imaginado carece de outra dimensão, além das espacial e temporal, a de profundidade. Não se pode contornar o objeto imaginado, tem-se que tomá-lo como se apresenta.

Como somos induzidos, pela nossa própria natureza, a nos referirmos aos conceitos de espaço e tempo, partindo de nossos hábitos com base na experiência perceptiva, há a tendência de nos referirmos ao espaço e tempo imaginados com termos derogatórios. Não poderíamos

estar mais errados, pois temos de estar conscientes de que nos referimos a fenômenos diferentes e que não podem ser subordinados um ao outro. O mundo imaginado não é, portanto, uma versão inferior do mundo perceptivo, mas algo diferente e, se usamos a mesma terminologia, é por carecermos de melhor expressão. Aí, não hesita Casey de discordar frontalmente de Eugen Fink, que afirma ser a imaginação uma forma determinada de percepção e de Hobbes, que coloca a imaginação como “sentido decadente”, sendo portanto, uma extensão enfraquecida da percepção. Ainda se posiciona contrariamente a Hume, quando esse afirma que as imagens são cópias de impressões sensoriais por apresentarem uma nitidez enfraquecida.

Para Casey, os objetos imaginados podem ser menos envolventes que seus correspondentes percebidos mas há de se considerar o fato que a imaginação pode independer de percepções anteriores e, até mesmo, influenciar o processo perceptivo.

Os empiristas britânicos apóiam a tese de que a imaginação, pelo contrário, só se estrutura a partir de impressões sensoriais. Nada há na imaginação que não tenha passado pelos sentidos. Como, porém, se vêem diante da problemática de ter de explicar como certos objetos imaginados não são derivados da experiência perceptiva, dividem as imagens em dois tipos: simples e complexas. As imagens simples são as imagens derivadas, em todos os seus pontos, dos dados sensoriais, assim, por exemplo, é a imagem simples a imagem de homem ou de cavalo. Complexas são as imagens resultantes de combinações de idéias simples, por exemplo, a imagem de um centauro, resultante das combinações das imagens simples de homem + cavalo.

Casey contrapõe à essa teoria, que se apresenta como um **deus ex machina**, para apoiar uma concepção construtivista, argumentando que as imagens são unidades orgânicas e não simples somatórias de partes elementares. Não se pode fazer uma análise atomista dos objetos imaginados que se apresentam sempre como uma nova entidade e não resultado de uma soma de componentes separados.

Sartre considera a imaginação e a percepção como duas atitudes irreduzíveis da consciência e Casey vai ainda além, afirmando que uma não constrói a outra, uma não corresponde à outra, mas uma toma o lugar da outra não como mera troca de papéis ou ainda coexistindo, mas o objeto como imagem é um objeto que está ausente da percepção. Esta

irreducibilidade da imaginação e da percepção é facilmente explicável pelo fato que elas não podem existir ao mesmo tempo, mas esta constatação é muito simplista e não nos diz nada dos dois atos que se auto-excluem.

Faz-se, então, a pergunta: se a imaginação e a percepção não podem conviver, será que se misturam na experiência consciente? O que ocorre é o seguinte: a imaginação e a percepção podem existir separadamente e podem entrar em mútua influência. Um ato pode precipitar o outro; assim a percepção de um cavalo pode levar à imagem de um pégaso, assim também pode haver a transferência de um conteúdo para outro. Essa transferência, às vezes, é tão sutil, tão difícil de detectar, que se pode determinar exatamente qual a contribuição do ato. Um item do mundo perceptivo entra no campo do mundo imaginativo e passa fazer parte integrante dele de forma tão coerente que é difícil traçar a trajetória de um e a formação do outro. Assim também, pode acontecer que um item do mundo imaginativo pode invadir o campo perceptivo e transformá-lo, como, por exemplo, quando as crianças passam a vivenciar suas histórias fantasiosas ou quando os adultos passam a agir movidos por possibilidades imaginativas.

Se a percepção e a imaginação se apresentam de tal forma interligadas, na experiência humana, isso não as identifica, continuam distintas quer na apresentação, quer nos seus aspectos temporal e espacial.

Uma vez esclarecida a problemática da distinção entre imaginação e percepção, passa Casey a enfocar a questão da imaginação e pensamento. Parte de uma contestação e afirmação feita por Aristóteles de que "a alma nunca pensa sem uma imagem". Há, afirma Casey, uma última revelação entre pensamento e imaginação mas não se pode afirmar que sempre ocorram juntos. Precisamos, primeiramente, entender o que seja consciência. Aqui significa o que está implícito na mente, correspondendo o que é expressamente consciente com uma leve alteração na atenção, formas numéricas subliminares, imagens flutuantes contidas nos sonhos de olhos abertos e muito mais.

Assim considerada, a tese proposta por Aristóteles se apresenta como desafiadora e talvez pensar e imaginar possam invariavelmente ocorrer juntos.

"Pensar" significa "conceber", isto é, ter um conceito na mente, podendo assumir a forma de um ato isolado, quando, ao me concentrar

sobre uma idéia, isolo as demais. Este é o princípio do pensamento filosófico e científico. É uma tentativa platônica de transcendência total da matéria, em busca de um puro ato intelectual (noésis) que não necessita nem de imagens nem de palavras. Em contrapartida, os pensadores ocidentais, em sua maioria consideram a imaginação como subordinada à razão analítica e ao entendimento, derrubando, em seu ceticismo, todo o esforço de poetas e filósofos.

A tendência moderna para um formalismo e o medo constante do psicologismo tem obscurecido o papel ativo da imaginação no pensamento. Se restringirmos imaginação à imaginação sensorial então ela está fora do campo do pensamento puro. Se ela apenas funciona como ilustração de um conceito, nada mais faz do que concretizar o que já é pensado ou conhecido. Casey propõe três pontos a considerar: as imagens são:

- a) de valor para os que não podem entender os conceitos que elas ilustram;
- b) inteiramente supérfluas;
- c) enganadoras.

O erro consiste em restringir a imaginação à imagem e daí, considerá-la como mera ilustração. Há outros usos da imagem, além de mera ilustração de conceitos, pois pode ser a própria corporificação do conceito e não apenas sua exibição e pode ser a única forma pela qual esse conceito seja concretamente apresentado à consciência. Pode uma imagem concreta funcionar como valioso recurso heurístico que abre novas possibilidades de pensamento, funcionando mais como a ocasião do que como a realização do pensamento

Outra forma de pensamento é imaginar que, o que a torna livre da necessidade de assumir possíveis formas sensoriais, capazes de se dirigir à consideração de possíveis estados desvinculados da realidade.

Tal forma de pensamento é necessária para muita da teorização filosófica e científica, que não requer o apoio indutivo.

Numa tentativa de comparação, consciente do fato de que a imaginação e o pensamento possuem estruturas próprias, Casey apresenta três modos específicos onde imaginação e pensamento são fundamentalmente semelhantes:

- a) podem-se auto-substituir, já que o pensamento pode-se cristalizar em imagens ou estados imaginados e a imaginação pode assumir o papel do pensamento;

b) tanto a imaginação como o pensamento são capazes de um ato espontâneo, confirmando o que Sartre diz “apanho um conceito na sua integridade de uma olhada só”. Ambos são seletivos nessa olhada e isso colabora com a sua espontaneidade;

c) da combinação da seletividade e da espontaneidade resulta a autocerteza, evitando a dúvida que caracteriza a experiência perceptual. Os objetivos são atingidos de forma global, não há meio-termo.

Dessas considerações, constatamos que a imaginação e o pensamento diferem da percepção que permanece um ato insubstituível. Como já foi posto, a percepção pode-se inter-relacionar com a imaginação mas não há nada que se compare à forma pela qual o pensamento pode ser levado por imagens nem como a imaginação pode-se elevar ao nível dos conceitos. Outro ponto de distinção é a espontaneidade, já que a percepção não a possui, pois ela pressupõe um processo gradual de familiarização com os objetos através dos sentidos. O mesmo não ocorre com o pensamento e a imaginação, onde não há exploração do objeto em seus vários ângulos; ou ele é apreendido de uma só vez ou não o é. Seu processo não é gradual, sucessivo, como no caso da apreensão perceptiva, mas consiste em movimento de passagem súbita de um estado de vazio, de total ignorância, para a apreensão do objeto global. Há ainda a considerar o fator de autocerteza, inexistente na percepção, que consiste em processo incerto, pois nunca se pode ter certeza das regiões ainda não exploradas.

As imagens e os atos de pura suposição são freqüentemente benéficas ao pensamento, o que não ocorre com a percepção, que não beneficia o pensamento, podendo, até mesmo, ser enganadora. Se uma imagem pode prejudicar o pensamento, quando é tomada literalmente demais, podendo destruí-lo, uma “ilusão perceptual” é mais prejudicial.

Dáí, o pensamento e a imaginação têm muito mais pontos em comum do que qualquer deles com a percepção.

Há, ainda, segundo Casey, três diferenças básicas a se considerar:

a) Enquanto o pensamento visa ao geral e universal, a imaginação se refere primariamente ao particular e ao individual, visando a algo singular e irrepetível. Cada objeto imaginado se apresenta finito em seu escopo e substância.

b) Se a imaginação pode ser dita como contendo a si mesma, o mesmo não acontece com o pensamento, pois, embora o pensamento se dirija aos aspectos essenciais dos conceitos puros, tem de se lembrar que

cada conceito constitui uma parte de um sistema conceitual mais amplo. Com a imaginação acontece o oposto, pois não se pode inserir o conteúdo imaginado numa moldura verdadeiramente sistemática.

c) Como já foi exposto, não aprendemos nada totalmente novo na imaginação mas quando pensamos, podemos aprender algo genuinamente novo. Assim o conhecimento é **cumulativo**, no pensamento, e **auto-mantido** na imaginação.

A imaginação e o pensamento são, portanto, formas específicas de emergência da percepção e os três são modos de emergência dentro da vida humana. Percepção é uma emergência da sensação nua e bruta na qual o homem não se distingue do ambiente sensorial imediato. O pensamento é uma emergência dos limites do mundo perceptual e um movimento para dentro da lucidez do pensamento puro. A imaginação é uma emergência com relação à percepção e ao pensamento, já que se apresenta, em muitos aspectos, como mediadora entre eles; é o movimento do que **deve e deveria ser** para o que **poderia ser**. É então que a liberdade da mente é mais completamente entendida.

Se o homem busca transcender o seu próprio eu finito e se uma forma de transpor as barreiras impostas à sua existência é o de criar, para romper com o limite mais frustrador que é a morte, é na imaginação que o homem vai buscar as formas mais autênticas do seu eu, para emergir como sujeito revelador e transformador do sentido da existência humana.

2.2 – O desenvolvimento da Criatividade:

A imaginação criadora transcende outros tipos que caracterizam uma pessoa. Mesmo a pessoa mais inteligente não pode ser criativa, mas se quiser, segundo Grulford e Osborn, pode ser ensinada e estimulada.

Segundo a definição dada pelo dicionário Welster, imaginação é o ato ou o poder de formar imagens mentais do que não está realmente presente, do que jamais foi realmente experimentado ou de criar novas imagens ou idéias pela combinação de experiências anteriores. A imaginação é freqüentemente considerada como a faculdade mais séria e profundamente criativa, que percebe as semelhanças básicas entre as coisas e se distingue da fantasia, que é a faculdade mais decorativa, que percebe as semelhanças superficiais. Voltaremos mais tarde, a essa distinção entre imaginação e fantasia.

Para Arieti (1976: 87) citado por Gowan, em seu estudo "The Role of Imagination in the Development of the Creative Individual"

(Humanitas, 1978), imaginação é a habilidade da mente desperta de produzir funções simbólicas sem esforço; é precursora da criatividade e se desenvolve, quando cercada pelo repouso, solidão, meditação e escuridão.

Segundo Collier (1972: 35), citado por Gowan, no trabalho acima mencionado, se devemos admitir que cada homem possui certo grau de imaginação, então o homem criador se distingue por possuir uma agudeza de idéias, um poder sobre a ação formadora, uma habilidade em criar imagens que iluminam um espectro mais amplo da consciência.

Para o homem criador, um item criado assume a qualidade e a natureza da revelação.

Assim, o homem criador é aquele que consegue, pelo poder da imaginação, revelar o sentido oculto das coisas.

Para Rubem A. Alves (1976), a criatividade nasce da opressão e o sofrimento prepara a alma para a imaginação. Demonstra, citando a tese desenvolvida por Thomas Kuhn, em “Estrutura das Revoluções Científicas”, como a vida **pode** começar de novo, pois quando a imagem modular esgota suas possibilidades, chega o tempo da imagem criadora. Como explicar, porém, esse ato criador? Se a chave de sua natureza está, como afirma Rugg, citado por Rubem A. Alves, “em abandonar pressuposições durante muito tempo consideradas válidas e inatingíveis e começar de novo com uma nova orientação (1963: 289), sua gênese fica além de qualquer explicação.

A criatividade é, para Rubem A. Alves, um ato proibido, como algo que se opõe às regras da organização. Pondera, porém, que o que se chama realidade é produto do homem. Está o autor, logicamente, se referindo à realidade social, fruto do homem e, como tal, não pode ser tomada como medida de todas as coisas. Logo, se a imaginação não corresponder à realidade, esta deve ser declarada como desequilibrada por não concordar com as aspirações da imaginação. A inversão dessa ordem corresponde a um esquecimento sobre as origens do mundo humano, criado pelo homem, e todo ato criador emana da imaginação.

Rubem A. Alves focaliza, portanto, o papel da imaginação criadora como responsável pelo desvelamento de novos sentidos para o mundo social, produto do homem, e coloca no próprio homem e na sua capacidade de criar novos horizontes a responsabilidade pelo ambiente social criado.

Se o homem, por uma necessidade ontogênica, deve colocar ordem ao ambiente que o circunda, por uma necessidade psicológica deve colocar ordem ao seu eu profundo. A imaginação é o lugar de emergência do ser e a imaginação criadora é o lugar de emergência do que de melhor o homem tem, aquilo que faz buscar uma participação com o Criador, originando obras de arte que falam do indivíduo, colocam ordem estética ao mundo das coisas e transmitem os valores de uma época, formando os elos significativos da corrente cultural que prendem os homens ao seu passado e os permitem projetar-se no futuro. As artes são, pois, o repositório dos valores registrados. Elas emergem das imaginações criadoras que conseguem perpetuar momentos de imposição sobre o caos da existência, dando-lhe ordem e significado. O artista é aquele ser privilegiado que consegue descobrir o equilíbrio dos opostos, de revelar o novo e o oculto nos objetos mais familiares. O poeta, para Coleridge, tem que se elucidar à medida que revela o sentido das coisas.

O homem comum é incapaz de colocar ordem aos seus impulsos e, muitas vezes, busca evitá-los para não se frustrar ou se entusiasmar, quando sente que o artista conseguiu harmonizá-los para ele e, então, se identifica com o artista. Não é, porém, esta a missão que o artista descobre para si. Não é a comunicação um dos principais objetivos do artista, se ele comunica é porque todos os homens podem compartilhar de impulsos, mas só alguns privilegiados, os artistas, conseguem explicitá-los. O que seja mais provavelmente relevante para o artista, como afirma I. A. Richards (1963) é "fazer algo que seja belo, em si mesmo, ou satisfazer a si mesmo pessoalmente, ou fazer algo expressivo, de uma forma mais ou menos vaga, de suas emoções, ou de si mesmo, fazer algo pessoal e individual" (p. 26).

Que outros venham descobrir suas obras e partilhar de suas experiências, parece-lhe de ordem secundária. Ao criar, o artista, está, primariamente, satisfazendo ao apelo de sua imaginação que só se aquietará, quando a ordem for corporificada na obra de arte.

Para Coleridge, nenhuma teoria de criação artística é válida a menos que mostre o artista totalmente envolvido no processo da criação e isto, logicamente, exige uma resposta total da parte do leitor. Assim, só pode haver criação artística, quando houver a integração dos dois pólos: artista-obra de arte, um não existindo sem o outro, mas um aberto ao outro, assim como o artista revela o belo oculto ele também aí se revela, e o revelado estará para sempre ligado ao revelador.

No capítulo 12, de sua "Biographia Literária", Coleridge parte da afirmação do século 18, básica para Hartley, e que serviu como introdução a esse trabalho, com o pensamento de Alexander Pope, de que qualquer teoria do conhecimento deve-se vincular à dualidade da existência humana, assim há sempre um sujeito e um objeto, um conhecedor e um conhecido, o homem e a natureza. Não se limita a esse ponto de vista mas afirma que, atrás dessa dualidade, deve haver uma unidade, um princípio de ser que se manifesta no **Sum** ou no **Eu Sou**. Este princípio, para o qual Coleridge inventa o modificador "esemplastic" (formado em um) é a própria força criadora, infinita, unificada, que é Deus. No fim do capítulo 14, declara que esse poder criador, que ele classifica como "imaginação primária" se manifesta como "imaginação secundária", nos atos de criação. A imaginação gera e guia um poema autêntico e, embora seja uma forma secundária de imaginação, mantém um vínculo vivo com a imaginação primária; é, portanto, "repetição na mente finita do ato eterno da criação no infinito Eu Sou" (cap. 13).

Aqui se estabelece, para Coleridge, a diferença entre imaginação e fantasia, pois a fantasia é uma forma de memória sem capacidade de recriar, mas apenas de recombinar imagens em associações surpreendentes, enquanto que, a imaginação se dilui a fim de recriar. São ambas as formas, assim como o sonho, de escapar de uma realidade dada, mas a imaginação volta à realidade em forma de projeções do sujeito, que recria novas totalidades, a partir da reconciliação de qualidades opostas ou discordantes. Enquanto harmoniza o natural com o artificial, subordina a arte à natureza. A fantasia e o sonho podem ser manifestações de fuga a uma realidade alienadora e o homem vai buscar, neles, o encanto que não encontra na realidade crua que o cerca. Segundo Coleridge, a fantasia é o ornato da poesia e a imaginação é a alma que tudo permeia e, elas combinadas com o bom-senso, que é o campo do gênio poético, e com o movimento, que é a sua vida, formam um todo harmonioso e inteligente.

O artista, portanto, é aquele que traz a alma inteira em atividade. A transcendência da imaginação nos remete portanto, ao sujeito e não aos objetos e as criações são, na verdade, emanações do mundo imaginário do sujeito que se revela em forma de discurso que tem sentido e que revela outros sentidos e, como tal, faz parte da estrutura cultural.

O discurso imaginário, assim como o da fantasia e dos sonhos pode e deve ser interpretado, pois aí o sujeito emerge, não num discurso racional, mas num discurso simbólico que tem muito mais significação, pois não há como se esgotar o sentido de um símbolo. Quando esse discurs-

so se corporifica, na criação artística, o homem cria algo de valor que o imortaliza, ao mesmo tempo em que ajuda a desvelar um pouco o mistério da existência humana.

2.3 – Intersubjetividade – lugar de emergência do sujeito.

O mundo moderno, com seu grande desenvolvimento tecnológico, tem desenvolvido sistemas poderosos de controle sobre a natureza, sobre as coisas e o indivíduo se vê, praticando desse sistema, ocupando uma função estipulada. O homem moderno está-se tornando cego às possibilidades escondidas nas coisas, sua imaginação está-se desativando.

Por outro lado, as coisas nos parecem mais familiares do que gente e, segundo Kwant (Encounter, 1965) enquanto há ciências naturais, que nos dizem como manipular a matéria, outras ciências, como a sociologia, e a psicologia do trabalho, nos mostram como manipular o homem, tarefa bem mais difícil, já que o homem continua sendo o Grande Desconhecido.

Agora, o mundo da teoria, do dizer da existência depende, sobretudo da linguagem, que é uma aquisição social, parte do mundo com os outros e é, através dela, que o homem sai de si para o encontro com o outro, onde a intersubjetividade se estabelece. Segundo Merleau-Ponty, conhecer o mundo é cantá-lo numa melodia de palavras. A comunicação intersubjetiva é a forma nova de abordar as mesmas coisas, que passam a assumir uma clareza pelo modo que são nomeadas.

Para Kwant, há dois tipos de mundos: o das coisas manipuláveis, que se apresenta de forma mais clara, já que o recebemos como um dado convencional e o do pensamento científico. Nossa vida cognitiva é rica e múltipla e cabe ao filósofo trazer unidade a essa multiplicidade.

Para alguns, é natural começar do conhecimento das coisas para depois ganhar o conhecimento da pessoa humana, já que o primeiro, como já foi dito, é auto-evidente e o segundo é perturbador. Há, portanto, dois pólos no conhecimento: o subjetivo e o objetivo, o primeiro experimentado pelo “ego” e o segundo, representando a realidade fenomenal.

Como só conhecemos nosso interior por suas manifestações, inferimos o que se passa no mundo interior dos outros, a partir de suas manifestações.

Esta posição pode ser falaciosa, já que cada um experimenta o mundo de forma peculiar e, portanto, fazer comparações é assumir atitude que pode levar a erros de julgamento.

O conhecimento do outro não é imediato, mas aparece à medida que se revela no estar-junto diário, pois a pessoa não se esconde no invólucro de corpo, mas se manifesta nele.

Como o homem é livre, ele também pode-se esconder e não se revelar completamente, nunca realiza todas as suas possibilidades de uma vez. É também verdade que nenhuma de suas manifestações exclui as demais, ocultas temporariamente, pois, nem a pessoa se conhece completamente. O conhecimento do outro só aparece na espontaneidade do estar-junto, no verdadeiro diálogo, que explicita o mundo subjetivo. É, através dessa abertura ao outro e nossa possibilidade de participar de um diálogo, é que somos capazes de transformar o mundo em algo inteligível.

Daí, retomando o pensamento inicial, toda ciência tem a qualidade de um diálogo coletivo, como fenômeno social, e, quanto mais exata, tanto maior clareza imprime ao diálogo coletivo. No entanto, isto não quer dizer que nos familiarizamos mais também com o objeto como realidade; é o homem que tem uma familiaridade primeiro para nós, que nos permite dialogar e, pelo diálogo, nos familiarizamos com a realidade.

A fenomenologia hermenêutica é a proposta de desambiguar o sujeito que emerge nesse diálogo significativo, não numa tentativa de fixar um de seus aspectos ou de privilegiar alguns momentos de significação, mas de conservar o caráter global do discurso humano, de preservar a intersubjetividade em toda sua complexidade. O que resulta, na perspectiva da fenomenologia-existencial-hermenêutica é que nunca podemos falar do sentido de "texto" a não ser tendo sempre presente a noção de "contexto", que é o contexto de mundo, pois o homem só existe como ser-no-mundo. Esse mundo se apresenta como horizonte de possibilidades, como perspectiva de totalidade que nunca pode ser abrangida como tal, mas que existe como referencial.

Existir, é, pois, coexistir e o homem se desvela nesse contexto de coexistência e se afirma como Eu, ao afirmar o outro, ao se abrir ao outro e ao mundo, e, ao se expressar afirma sua realidade existencial.

A linguagem é condição necessária para o ingresso no universo dos homens. Segundo Georges Gusdorf, "vir ao mundo, é tomar a palavra, transfigurar a experiência num universo do discurso" (1977: 15).

III – CONCLUSÃO

O sujeito, portanto, na busca da expressão de seu mundo, como realidade subjetiva inserida no mundo fatural, cria, a partir de sua

imaginação, novos sentidos para sua existência, não mero repetidor mas um transformador; não se alienando num mundo compensatório de fantasia e de sonhos, mas interpretando sua realidade de modo mais significativo.

Seu primeiro passo é de constatação. O homem não cria o mundo que o envolve; recebe-o como um contexto já formado, constituído anteriormente ao seu nascimento. É nesse contexto que vai atuar, que vai desenvolver suas habilidades de questionar, vai procurar outros sentidos, além do já constatado, assumindo, pois, uma atitude de contestação. Vai propor novas possibilidades, novas aberturas, apresentar novos projetos.

Há duas formas de projetos. A primeira assume a forma de um **utopismo metafórico**, mais preso à palavra do que à ação. Quer o que pode vir aqui e agora mas, como reconhece a impossibilidade de sua execução, conserva-o nos limites do puro sonho. É uma solução imaginária para todos os problemas e cria padrões de solução em que procuram enquadrar todos os homens. O exemplo clássico dessa forma de utopia é a de Thomas More, a criação de uma sociedade ideal mas que, por ser ideal, alienaria os homens de si mesmos, tirando-lhes a possibilidade do experimento e do erro. Outra forma de projeto é a que assume um **utopismo dialógico**, que propõe, não outro lugar, um lugar de fantasia ou de sonho, de escape da realidade para a qual não se encontram maiores significações e, portanto, é abandonada. Utopia aqui assume o sentido de um desejo realizável, possível, efetivável pela ação que concretiza o desejo, com auxílio da imaginação criadora. Essa utopia se realiza no discurso, não se prendendo a palavras, mas à palavra dinamizada no discurso pleno de significado. Assim compreendida, a utopia se torna dinâmica, se apresenta como tarefa possível de se realizar aqui e agora. Realiza-se no encontro dialógico, momento de abertura do inter-humano, dando autenticidade e responsabilidade à tarefa de o homem dar significado à sua existência.

Como a existência humana está sempre se transformando à medida que é interpretada, assim também o projeto humano está sempre se reformando. Este processo leva, pois, a uma contínua progressão; daí o utopismo, como tarefa jamais acabada, atitude de abertura para novas possibilidades, em que o homem busca transcender os limites do seu ser para o poder ser. Segundo Ricoeur (p. 309), citado pelo professor Von Zuben", a experiência de finitude se apresenta, ao mesmo tempo e imediatamente, como uma experiência correlativa de limitação e superação do limite".

É justamente nessa simultaneidade de finitude e possibilidade de transcendência que se instaura o utopismo dialógico, como projeto humano que torna possível reconhecer a existência humana e imprimi-lhe, pela imaginação criadora, novos sentidos.

BIBLIOGRAFIA:

- ALVES, Rubem A., (1976) **Hijos del Manaña**, Ediciones Siguem, Salamanca.
- ARIETI, (1976), in Gowan, J. C. "The Role of Imagination in the Development of the Creative Individual" – **Humanitas**, volume XIV, nº 2 (May 1978).
- CASEY, E. S., (1978), "Imagining, Perceiving and Thinking", **Humanitas**, Volume XIV, nº 2.
- CLARK DICKISON, Hudson, Pace (1960) **English Literature**, Macmillan, E.U.A.
- CHAO, Yuen Ren (1977), **Língua e Sistemas Simbólicos**, Companhia Editora Nacional, São Paulo.
- COLERIDGE, S. T. (1948), in **A Book of English Literature**, The Macmillan Company, E.U.A.
- COLLIER, (1972) in **Gowan, J. C.**, (idem, ibidem).
- GUSDORF, G., (1977) **A Fala**, Editora Rio – RJ
- HARPER, Ralph (1978) "The Range and the Role of the Imagination", **Humanitas**, volume XIV, nº 2.
- KWANT, Remy C. (1965), **Encounter**, Dusquene University Press, Pittsburg, Pa., E.U.A.
- RICHARDS, I. A. (1963), **Principles of Literary Criticism**, Routledge Kegan Paul Ltd London.
- RICOEUR, P., in **Von Zuben, N. A.** (1978), "Emergência do Sujeito e a Educação", Unicamp-Campinas.

RUGG, Harold (1963) in **Alves**, R. A. (idem, ibidem).

WAELHENS, A. De (1959) "L'Idée Phénoménologique D'Intentionalité in Actes du Deuxième Colloque International de Phenoméologie" Krefed 1 – 3 Novembre 1956, edités par les Soins de H. L. Van Breda e J. Tarnimaux-Martinus.

VON ZUBEN, N. A. (1978), "Emergência do Sujeito" e "Projeto e Utopismo Dialógico: uma Questão Antropológica, Unicamp, Campinas.

PESSOA E LIBERDADE: UMA VISÃO HUMANISTA-EXISTENCIAL**Sulami Pereira Guedes***

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

A pessoa, na visão rogeriana, não se constrói de fora, mas vai-se realizando paulatinamente a partir do desenvolvimento¹ de suas potencialidades internas, para só então tornar-se na sua "consciência² aquilo que é na sua experiência"³.

Vê-se, assim, sublinhado, o valor da vida interior autônoma, que se caracteriza por ser uma realidade que se vai revelando ao homem através da compreensão que tem de si mesmo, de seu comportamento, na resolução de seus problemas e no relacionamento interpessoal. Trata-se de "uma realidade que está sempre presente dentro dele, que nunca é oferecida exteriormente"⁴.

O enfoque dado por C. R. Rogers ao crescimento da pessoa não é analítico, nem se situa dentro de uma filosofia das essências, mas, ao contrário, visualiza a pessoa inserida em um processo dinâmico — em constante mudança, nunca acabada — , numa perspectiva fenomenológico-existencial.

À medida que o homem caminha na existência, vivenciando novas experiências, governa a si mesmo, diferencia-se dos demais e dirige-se à maturidade psíquica — aquela característica da pessoa que "... assume a responsabilidade de sua individualidade (reconhece que é diferente dos outros e se comporta de acordo com isso); tem coragem para suas convicções; avalia de modo autônomo, baseando-se nos dados de sua própria observação e somente modifica suas concepções em presença de novos dados; trata seus semelhantes como seres individuais — diferentes dele próprio; e experimenta um sentimento positivo tanto em face de si mesmo quanto em face do outro"⁵.

Crescer como pessoa é, portanto, estar apto ao desenvolvimento integral do seu "organismo"⁶ — livre e responsabilmente — , é compreender a si mesma e aos outros; é solucionar suas próprias dificul-

(*) Mestre em Educação, leciona Psicologia da Educação na PUCC, e Didática e Psicologia da Educação na Faculdade "Padre Anchieta" em Jundiá.

dades. É conscientizar-se de sua valorização como ser humano independente de sexo, raça, situação social ou posses materiais. É optar por uma autoformação livre e humanizadora, assim como pela maior humanização dos agrupamentos comunitários e dos ambientes educacionais, profissionais e outros a que pertence⁷.

LIBERDADE EXISTENCIAL

O homem só é capaz de vivenciar conscientemente sua existência e de simbolizar plenamente suas aprendizagens e experiências se for livre.

Mas o que vem a ser liberdade? Um indivíduo caminha ao encontro da liberdade ou será que ela deve desenvolver-se dentro dele? Poderá o homem considerar-se livre num contexto social opressivo e limitado?

A liberdade aqui enfocada e analisada refere-se àquela condição que “permite ao indivíduo um vasto horizonte para pensar, sentir, ser o que é no mundo mais íntimo”⁸. Não se trata, pois, de uma liberdade de ordem externa e física, mas, ao contrário, falar-se-á da “liberdade interior subjetiva, existencial”⁹, da liberdade psicológica que proporciona ao homem as condições para enfrentar o desconhecido por decisão própria, tornando-se o único responsável pelo seu crescimento como pessoa, dentro de um processo de vir-a-ser, e não como se fosse um produto estático, final, mas sim como um ser em constante mudança, “situado em si próprio, no mundo e perante os valores”¹⁰.

Liberdade é aqui considerada não como um processo fora do indivíduo, mas uma situação para ser vivenciada através do desempenho da pessoa, espontânea e responsabilmente no mundo, cujos acontecimentos determinantes ocorrerão por meio dela e de sua própria opção e determinação. É, pois, uma manifestação interior, subjetiva, desvinculada de “qualquer das escolhas externas das alternativas em que tantas vezes supomos constituir a liberdade”¹¹.

O homem vai-se tornando livre à medida que espontaneamente vivencia o processo existencial em todos os seus aspectos possíveis — sócio, político e cultural — ,conscientizando-se da realidade que o rodeia, para só então poder optar livre e comprometidamente, desenvolvendo-se como pessoa ou, ainda, passando a atuar de forma integral, total e unifi-

cada, confiando nas direções que escolhe e nas experiências que possui, a fim de configurar sua própria maneira de ser no mundo.

No entanto, este processo de autoconfiguração implica uma crescente transformação das experiências vividas ao contrário da imobilidade, que afasta a pessoa da vivência experimental — , tornando-a incapaz de simbolizar o mundo e de promover a livre comunicação interior. Estando pois bloqueada na comunicação do “eu” com a experiência imediata, a pessoa estará vivenciando uma situação em que a falta de liberdade subjetiva se faz caracterizar pela impossibilidade da abertura experimental, o que promove um desajustamento psíquico que dificulta a conscientização de seus sentimentos e da comunicação interna e externa.

O PROCESSO DE MUDANÇA, ENVOLVENDO MAIOR DISPONIBILIDADE DE CONSCIENTIZAÇÃO DAS EXPERIÊNCIAS E SENTIMENTOS, POSSIBILITA À PESSOA VIVENCIAR LIVREMENTE SUA EXISTÊNCIA ATRAVÉS DE UM COMPORTAMENTO DIFERENCIADO, AUTÔNOMO E PROGRESSIVO, PRÓPRIO DA IDADE ADULTA.

Nestes termos, a liberdade existencial faculta à pessoa alcançar um comportamento cada vez mais satisfatório para todas as situações existenciais¹² e descobrir em si “formas alternativas, variadas e autênticas de ser”¹³, a interagir diretamente com as exigências sociais e culturais, abrindo-se perceptivamente a todos os dados situacionais, emergindo da estabilidade imposta pelo contexto social, propondo-se prontamente às mudanças dos valores que lhe parecem mais importantes.

Assim sendo, crescer livremente como pessoa é não aceitar a desvalorização do ser humano, a exploração do “eu”, a estruturação social na qual as necessidades humanas não sejam prioritárias sobre qualquer estrutura experimental que se crie, a desumanização da ciência, a rigidez imposta pelas instituições sociais¹⁴, principalmente através daquelas diretamente ligadas à Educação¹⁵.

Portanto o homem que alcança as prerrogativas da pessoa que vivencia livremente é aquele que se torna altamente consciente, autodirigido, explorador de seu espaço interior talvez mais do que do espaço exterior; é aquele que despreza a passividade das instituições e o dogma da autoridade. Ele não aceita a idéia de ser moldado, nem de moldar o comportamento do “outro”. É, sem dúvida, mais humanista do que técnico. E é realmente, a pessoa que tem mais possibilidade de sobrevivência¹⁶.

NOTAS

(1) **Desenvolvimento** — Sempre, que usado nesta obra o termo “desenvolvimento”, estar-se-á falando de “desenvolvimento psicológico”, que se caracteriza, para Carl R. Rogers, por comportamentos que tendem para maior flexibilidade, maior aceitação de si e dos outros, maior autoconfiança e autodireção, menor distância entre o “eu” ideal e o “eu” real, para percepções mais diferenciadas de si e do ambiente para maior criatividade. O desenvolvimento dessas características deveria interessar tanto a terapeutas como educadores. C. R. Rogers — “Significant Learning: Therapy and Education”. In: *On Becoming a Person*, p. 280.

(2) **Consciência** — “A consciência corresponde à representação ou a simbolização (não necessariamente verbal) de uma parte da experiência vivida. Esta simbolização pode apresentar graus variados de intensidade, desde o vago sentimento de presença de um objeto qualquer até a consciência aguda deste objeto”. Quando uma experiência é suscetível de ser simbolizada sem nenhuma dificuldade, sem ser deformada pela ação das defesas, dizemos que ela é acessível ou disponível à consciência. C. R. Rogers e M. Kinget — *Psicoterapia e Relações Humanas: Teoria e Prática da Terapia Não-Diretiva*, vol. 1, p. 163.

(3) **Experiência** — “Esta noção se refere a tudo que se passa no organismo em qualquer momento e que está disponível à consciência; em outras palavras, tudo o que é suscetível de ser apreendido. C. R. Rogers e M. Kinget — *Psicoterapia e Relações Humanas*, vol. 1, p. 161.

(4) E. MOUNIER — *O Personalismo*, p. 19.

(5) C. R. ROGERS e M. KINGET — *Psicoterapia e Relações Humanas*, vol. 1, p. 173.

(6) **Organismo** — Indica o próprio indivíduo, enquanto é totalidade psicossomática em interação com o meio. “Organísmico é o que pertence ao organismo”. F. V. RUDIO — *Orientação Não-Diretiva na Educação no Aconselhamento e na Psicoterapia*, p. 24. “A significação tradicional, unilateralmente física dos termos, está estabelecida com demasiada solidez para que seja adotada com facilidade em Psicologia, com objetivo de indicar a estrutura da experiência e sua manifestação no comportamento. No entanto, a título de constante recordação desta nova acepção global, psicofísica mais centrada no comportamento e na experiência” — o termo será colocado entre aspas no decorrer desta obra. *Ibid.*, p. 42.

(7) C. R. Rogers e R. Rosemberg — *A Pessoa como Centro*, p. 227.

(8) C. R. Rogers — *Tornar-se Pessoa*, p. 309.

(9) C. R. Rogers — *Liberdade Para Aprender*, p. 264.

(10) E. Mounier — *op. cit.*, p. 116.

(11) C. R. Rogers — *Liberdade Para Aprender*, p. 165.

(12) C. R. Rogers — *Tornar-se Pessoa*, p. 115.

(13) *Ibid.*, p. 168.

(14) C. R. Rogers e R. Rosemberg — *A Pessoa Como Centro*, p. 227.

(15) C. R. Rogers — *Liberdade Para Aprender*, Introdução.

(16) C. R. Rogers — “Retrospect: Forty-six years”. In: *American Psychologist*, 29, nº 2, February, 1974, pp. 115 — 123.

VISÃO PROSPECTIVA DO MUNDO E ESPERANÇA CRISTÃ

João Baptista de Almeida Junior

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

“Ao ser interrogado se estava se sentindo bem, o Selvagem fez um sinal negativo com a cabeça e responde: — “Comi a civilização... E envenenou-me. Eu estava poluído...”

E depois acrescentou em voz mais baixa como que confessando: — “Comi o meu próprio pecado”.

(Admirável Mundo Novo, Aldous Huxley.)

Pouco depois da II Guerra Mundial, diante do sombrio quadro da civilização — crescimento demográfico, desenvolvimento tecnológico acelerado, imperialismo dos países economicamente fortes, proliferação das multimortíferas armas nucleares, que priva os homens de sua dignidade e certeza vital, — o inglês Eric Blair, escondido sob o pseudônimo de GEORGE ORWELL, escreveu um livro de desespero infernal e depravação humana. Em “1984” assim intitulado com o ano em que foi escrito trocado os dois últimos algarismos, a opinião do autor sobre o futuro é expressa claramente por seu personagem O’Brien: “Quem quiser ter uma visão do futuro, imagine uma bota pisando o rosto humano para sempre”.

Tal associação metonímica pode alçar nossa imaginação a outras dimensões ficcionistas como também, de modo inevitável, sugerir um referente atual-nominal-circunstancial. Mas, certamente, essa bota que transfigura a fisionomia humana é seqüela e não produto do progresso desenfreado. É a incerteza do amanhã devido à insegurança do hoje que faz com que a humanidade viva a esmo, desesperançadamente, sem o controle das forças reais da natureza bem como das suas.

Demoremos algumas linhas no intuito de rever fatos que, a princípio, pareçam despertar nosso ânimo.

Os últimos conhecimentos no campo da Biologia, aplicados à Medicina, poderão permitir um controle parcial do envelhecimento, do câncer, das moléstias cardíacas, dos desvios hereditários, das doenças mentais e das infecções causadas por vírus. As descobertas da Física, aplicadas

à Engenharia, fornecerão engenhosos lasers e computadores, satélites para comunicação, técnicas mais rápidas de transporte, novas fontes de energia e impensados instrumentos médicos. As pesquisas na Química motivarão novos plásticos artificiais para a fabricação de casas e móveis, fibras para roupas e materiais sintéticos, novos ingredientes para o fabrico de remédios e conservação de alimentos.

Mesmo considerando tais sucessos, para ficar só nessas três áreas do saber científico, à quase totalidade dos homens parecem muito pouco alentadores o ritmo e os benefícios do progresso **vivido e sofrido**. A antiga convivência com a natureza e o desenvolvimento sincrônico resultante deram lugar ao progresso desteleologizado humanamente: o progresso pelo progresso. E o ponto de ruptura desse equilíbrio ecológico milenar é o próprio protagonista da história — o homem. Ciente da responsabilidade pelo edifício do futuro e incapaz de determiná-lo, o homem mergulha numa angústia inerte que concorre para um indiferentismo (apatia) ou para a busca do sagrado como paliativo anestésico de uma consciência culpada e intranquã. Isto porque o ar que respiramos — e por ele somos infeccionados — é muito mais o de amanhã que o de hoje. Vivemos muito mais de futuro que de presente. E, “um homem brutalmente privado de futuro é um homem privado já da própria vida” (Mounier, *SOMBRAS DE MEDO SOBRE O SÉCULO XX*, p. 15).

E mais ainda se angustia o homem quando se lança em vãs tentativas de prever esse futuro. Apesar de uma constante renovação no requinte das técnicas de previsão — de vísceras de animais e bolas de cristal a sofisticados computadores kubrickianos — a capacidade de pressupor até mesmo o futuro a curto prazo continua (e continuará sempre) improvidente. Isso por três motivos. Há fatos a serem descobertos sobre o nosso mundo pelas ciências que não temos nenhuma intuição a respeito; por exemplo, veja-se a atualização das teorias de Einstein e os avanços no campo da Parapsicologia. Posto que conhecêssemos todos os fatos, não existe nada humano ou maquinal, com lógica e capacidade suficientes, para compreender de que maneira todos eles estão ligados e qual sua interação. E, ainda que fosse possível conhecê-los e a maneira que se processa sua interação, existe o obstáculo adicional e extremamente importante em qualquer vaticínio: as considerações sociais, políticas, econômicas, legais, militares, em suma, humanas se sobrepõem aos conhecimentos científicos e tecnológicos. Como autor dessas considerações, o homem traz latente

consgo os traços de **individualidade** e **imprevisibilidade**, característicos de sua liberdade, completamente diferente de elétrons e naves espaciais que podem ser manipuladas com relativa precisão, de acordo com a vontade do pesquisador, à sombra das leis científicas.

Por esses motivos, sobretudo pelo último, não se pode prever o futuro por mais iminente que seja. Entretanto, suas sementes já se encontram hoje nos sulcos da civilização e os homens são os encarregados dessa sementeira. Cabe não assumir uma atitude contemplativa que **separa, divide e contrapõe** humanidade e progresso, homem e mundo, trabalhador e produto do trabalho, mas procurar comprometer-se no cuidado do plantio-transformação e participar **ferrenhamente, ao mesmo tempo**, da germinação dolorosa, da alegria da floração e da coleta dos frutos. Bons ou maus, saborosos ou amargos é o homem o único responsável. Irremediavelmente paciente como todo plantador, ele vive a dupla expectativa de ver a árvore da civilização moderna o levar para as profundezas do pesadelo de Orwell ou para as sublimes alturas do sonho bíblico onde o HUMANO reconquistasse o seu primado, por sob a banalidade e superficialidade aparentes da organização técnico-social da Terra (cf. Chardin, O CORAÇÃO DA MATÉRIA, p. 225).

Colheremos frutos de catástrofe ou de apocalipse ?

1 – PERSPECTIVA PROFÉTICA

Para o cristão, aliás o único homem que propõe hoje em dia explicitamente o fim do mundo como certo, o fim do mundo é o fim **deste** mundo, a saber, o fim dessa angústia, desse ominoso pesadelo. Para ele contudo, o Apocalipse não é um decreto de catástrofe mas um poema de triunfo: a afirmação da vitória final dos que têm fome e sede de justiça e o canto delirante do reino começado aqui e continuado em plenitude, como se lê no sermão da montanha. Se o Apocalipse evoca, em fórmulas impressionantes, a cólera de Deus, não sublinha menos a sua ternura, a sua justa compaixão e, contrariamente a uma crença tradicional, fala, por várias vezes, da quantidade inumerável de eleitos.

Ante essa perspectiva profética, a idéia do fim dos tempos não é a idéia de aniquilamento mas de continuidade e consumação. O Apocalipse orienta antes para um desenvolvimento temporal e espiritual contínuo — embora sinuoso, ambíguo, crítico, disputado — do que para a vertigem de uma queda progressiva da história na maldição. A verdadeira esperança cristã não é evasão deste mundo, fuga da realidade vivida. A

esperança do além desperta, imediata e existencialmente, a vontade de organizar as coisas. Um cristianismo coerente exige de nós que estejamos na vanguarda do combate pela justiça e, em momento algum, nos instalemos numa harmonia aparentemente durável, numa contemplação da história, numa retaguarda confortável e “segura”, que resultam num indiferentismo social e inter-humano, ditado pela exaltação ingênua dos “valores cristãos” do equilíbrio interior, da paz e alegria no coração, desacompanhada de uma ação vital. Todas as parábolas evangélicas que acenam nessa perspectiva, a das virgens loucas e das virgens prudentes, a do convidado às núpcias, a dos talentos, convergem para esse tema: **desde agora o além está entre nós, ou é por nós ou não será por nós.**

Obedecendo à prescrição do Gênesis, “crescei e multiplicai-vos, enchei a terra e sujeitai-a”, o cristão procura entabular com ela um diálogo (em tu) e depois orientá-la para Deus, tanto quanto ele próprio. A natureza não é a propriedade do homem, mas uma espécie de sacramento natural que contribui para fazê-lo voltar-se para Deus como, por sua vez, ele contribui para orientar para Deus a natureza. No âmbito social, norteando-se pela máxima “amai o próximo como a ti mesmo”, o cristão realiza a suprema vocação de pessoa ao eleger o outro, em seu redor, sujeito-objeto de seu amor promocional desinteressado e, ao invés de acumular bens egoisticamente, busca compartilhar o fruto do trabalho na vivência em grupo, em comunidade. E, preocupado com tais dimensões religiosas de sua atividade, não espera de braços cruzados a concretização da oferta natural e da comunhão social, mas procura como que antecipar o futuro, numa espécie de glotoneria espiritual, trabalhando para a divinização da natureza e personalização dos homens e, correlativamente, contribuindo para a própria e coletiva HOMINIZAÇÃO¹.

O exemplo dos cristãos do fim do primeiro milênio, que nos narra Emmanuel Mounier no livro citado, é muito significativo. Apesar das nuances românticas do relato, o texto sugere uma experiência literal de vivificação da esperança cristã. Ao aproximar-se do ano 1000 (número bíblico e apocalíptico que inspira uma ação escatológica), os cristãos não desesperaram ou mergulharam em sua aflição geral, mas, mesmo sentindo um implacável temor ante a pendência do julgamento divino, retomaram o ritmo normal de vida e procuraram “colocar a casa em ordem” para que Deus pudesse chegar dignamente.

Um universo que semeia bilhões de estrelas em bilhões de anos-luz e que prodigaliza, em volta de cada nascimento, milhares de germes, não nos parece antes disposto a lançar alguns milhões de anos na balança

da história do que alguns magros séculos de experiência que totalizamos na marcha feita até agora? Quem sabe se não somos nós, na escala da história total, os chamados homens primitivos, os homens das cavernas. É o que se pode crer, facilmente, olhando em torno de nós e para nós, sem muito esforço de análise ou pesquisa para perceber nossa barbárie sempre renovada. Mais ainda, o que são vinte séculos de nossa história na amplitude da história dos homens e do mundo? Uma gestação? Um infância? E o que representa nosso pequeno planeta nesse imenso universo de dimensões galácticas que sabemos em expansão? Um cisco? Um grão de areia?

Essas observações não são mais plausíveis do que a crença contrária de um universo moribundo. Elas também argumentam com parâmetros espaço-temporais em que não há medida comum entre nossos anos-luz e as fronteiras do universo, nem entre a lei do tempo e a óptica da eternidade. Esta reflexão tenta mostrar-nos que o futuro não tende fatalmente para este ou aquele sentido. O fim dos tempos, previsto pelas profetas bíblicos, está suspenso sobre cada idade histórica com a mesma **urgência**. Tanto pode surpreender a humanidade triunfante nas criações de seu gênio ou marchando de crise em crise numa espiral progressiva, como pode consumir uma humanidade entregue ao desgoverno e à própria anarquia. Mounier mais uma vez nos alerta sobre a disposição providencial de Deus que não está para brincar com os homens — o que seria uma injustiça incabível: “Se se pensa que está nos planos de Deus confundir a suficiência do homem, a prova disso, se ousar falar assim, só será plenamente válida se Ele der ao homem ocasião de desenvolver ao máximo as faculdades que lhe concedeu. Enleá-lo muito depressa na sua própria malícia seria fazer mão baixa no jogo e oferecer-se um triunfo bastante fácil a um Deus generoso” (idem, p. 23).

Nesse sentido, o Apocalipse situa-se sob uma luz completamente diversa. De maneira alguma e em tempo nenhum lança o anátema sobre a história do homem ou sobre as suas conquistas. Dá antes a imagem de uma convergência de todas as nações, através dos seus próprios erros, para um grande pólo magnético misterioso que as atravessa e as impulsiona. Mistério velado pela ambigüidade e incerteza humanas mas, ao mesmo tempo, mistério REVELANTE-REVELADOR que nos passos do tempo vai deixando suas impressões, as quais nos cabe interpretar.

Nenhuma dedução teológica, nenhuma interpretação das Escrituras confirmará nossas análises acerca dos “sinais dos tempos”. Tudo nos

leva a pensar que, ainda certo número de vezes, no momento em que tudo andar mal em torno de nós, seremos precipitados e acreditaremos na vinda iminente dos tempos anunciados. Mas, certamente, no dia aprazado nos deixaremos apanhar como crianças.

Para Teilhard de Chardin, “por sua própria função, nem Deus que nos atrai pode ser menos perfeito, nem o mundo com o qual co-evoluímos pode ser menos estimulante do que O concebemos e do que necessitamos. Tanto num caso como noutro é na direção do máximo que reside a verdade” (idem, p. 238).

2 – PERSPECTIVA CATASTRÓFICA

Ao lado dessa perspectiva profética, pouco comum em nosso mundo contemporâneo, aparece outra fundamentada na angústia de viver, no seu aspecto mais atual. Ela já não apresenta a mescla de esperança e de afirmação pessoal e histórica que observamos na visão apocalíptica. Suas características mais visíveis são: medo, tormento e desespero.

Durante séculos os homens sabiam que a vida neste planeta só é possível porque milhões de fatores estão em equilíbrio preciso e delicado. Jamais antes esse ecossistema esteve em perigo. Se as catástrofes acarretadas por duas guerras mundiais, o emprego de técnicas de aviltamento, os meios terrificantes de destruição explicam, em larga medida, o desespero do homem, tais causas não são as únicas.

A maior descoberta deste tempo talvez seja a de que nosso mundo não é indestrutível e que sua habilidade em manter a vida não é ilimitada. Pela primeira vez na história, a condição física do planeta impõe-se sobre a inteligência humana de modo intimativo e sua organização pelo bem humano torna-se não uma abstração filosófica mas uma necessidade operacional.

A compressão de toda a humanidade num único espaço habitável é outro acontecimento marcante. A “aldeia” transforma-se em “arena global” onde a questão premente é se o mundo se tornará uma comunidade ou um deserto, um único **habitat** ou um campo de batalha. Isto significa que cada vez mais a escolha para os homens está entre se tornarem guerreiros ou cidadãos do mundo.

E, mais incomodativo que a degeneração natural e o acotovelamento demográfico crescente, que exigem uma certa consumação temporal, é o fato, grandemente favorecedor do profetismo sombrio, das desco-

bertas atômicas. O domínio da fissão nuclear pela ciência, para alguns, assumiu o espectro de um pacto satânico, de um conchavo de bruxos. Conquistou-se um poder único, contrário a todos os outros e a si mesmo, o poder de fazer ir pelos ares esse planeta com a humanidade que carrega e, mais incrivelmente, de eliminar seu poder de criar esse ou outros poderes.

Até o presente não se podia dizer da humanidade que era "senhora do seu futuro", pois, estava ainda **condenada** a um futuro. Agora, no entanto, a humanidade como tal deverá fazer a opção de si mesma, sendo-lhe preciso, sem dúvida nenhuma, um esforço heróico para não escolher a facilidade — o **suicídio** — aspecto derrotista da expectativa catastrófica.

A humanidade está metida na situação em que se encontraria um viajante, sem saber dirigir, ao lado de um chofer morto subitamente em um automóvel a toda velocidade. A humanidade perdeu as alavancas de controle do mundo que construiu e vê este mundo correr, loucamente, para acontecimentos que já não consegue dominar. Note-se que o motorista foi assassinado pelo próprio viajante num ímpeto de poder descontrolado. Uma arma sempre é perigosa, porém mais perigosa ainda nas mãos de um incauto. Desta maneira, o mundo e a vida hoje perigam não por uma falha cósmica ou por negligência divina mas em virtude da intervenção humana.

Não se trata aqui de uma impertinência saudosista ante o progresso. Critica-se aquele progresso autógeno, que chega como a moda, implanta-se com raízes profundas no meio humano e para o qual o homem não procura olhar criticamente. Procura apenas, adaptar-se como se fosse um novo deus a impor inapelavelmente sua vontade, suas condições, sua "comunhão consumista". Através dele, pelo mito conservador da tranqüilidade, o homem cerca-se de insegurança para, depois de experimentar suas conseqüências, buscar um meio de as evitar, reduzir ou neutralizar. Não seria mais sensato ir às causas e aos processos, compreendê-los e enfrentá-los corajosamente em lugar de tentar apagar-lhes as conseqüências? Mas isso o homem não faz porque essa espécie de progresso, destituído de um sentido personalista e repleto de componentes narcisistas, criado a sua imagem e semelhança com todas as suas falhas, é o substituto material do Deus espiritual. O erro está em se constituírem os produtos desse processo — ou mesmo o processo — como valores absolutos, impermeáveis à análise e refratários à força corretiva da consciência. A embriaguez desses

falsos valores estabelece péssima inversão dos valores reais. Forçosamente, o homem só pode fazer uma coisa: aceitá-los e adaptar-se a eles não importa o que lhe custe em termos humanos. De outro modo, paradoxal, a única escapatória é a morte, visto que o amanhã permanece nebuloso, ameaçador e desumanizante. Em uma palavra, **nulo**.

Em vista da fragilidade de suas construções, construções em todos os sentidos feitas sobre a areia, produzem-se abatimentos surdos individuais, cujo acúmulo acaba provocando uma epidemia pública: o niilismo.

O niilismo emerge dessa insegurança do homem como projeção de sua angústia pessoal e como reação maciça de tipo infantil. Da mesma forma que os seres fracos, impotentes, nervosos não analisam as próprias ações nem tampouco os seus objetivos, os niilistas desanimam logo. Seu primeiro impulso é global, entusiasta, cego. Deixam-se arrastar, encantados ou iludidos, por uma coisa qualquer: um **elan**, um interesse, uma satisfação. Logo passam as ondas de fervor, caem em si e sentem o peso da ascensão brusca e impensada, da aventura louca, da atitude pueril. Na vertigem da queda, desesperados na procura de algo em que sustentar-se, agarram-se a novos deuses, produtos da própria razão e atividade humanas.

É importante lembrar que existe um tipo de niilismo criador e provisório que anuncia a escalada de uma grande inspiração e previamente varre o terreno. Este não é destruidor senão em aparência. Não leva coisa alguma ao nada. Quer que se chame nada ao nada e que se passe adiante. É o nada **pressuposto** e não **posposto**. Mas, o niilismo pertinente à perspectiva catastrófica, que Nietzsche já distinguia do anterior, não é a consciência de uma grande força nascente, mas a exacerbação do desgoverno e a raiva da impotência. É uma lei na qual as grandes forças instintivas, quando não acham em que se satisfazer, têm ampla ressonância sobre os elementos contrários: a paz se busca através da violência, a saciedade pelo aniquilamento, o amor se transforma em ódio, o crescimento pessoal em arrivismo. É uma necessidade irresistível de sufocar, de quebrar, de pisar sob os pés tudo quanto recusa a nossa dominação.

3 — FIO DE ESPERANÇA: O HOMEM

“O homem foi feito para ser superado”.

Nietzsche.

Subitamente, uma nova ordem, uma nova sabedoria, uma nova esperança tornam-se necessárias para impedir que a humanidade se trans-

forme em inimiga da sua própria sobrevivência. Nova ordem que possa deter o envenenamento do ambiente natural e que possa preservar as fontes de alimento e energia do mundo. Nova sabedoria que possa autenticamente aplicar a tecnologia para a elevação de toda a sociedade humana. Nova esperança, que possa ajudar os homens a reafirmar sua confiança uns nos outros e a restaurar sua sensibilidade à vida e a Deus. É loucura pensar que a genuína criatividade — seja no indivíduo ou na sociedade — possa existir na ausência de sensibilidade humana e espiritual altamente desenvolvidas.

Mais do que nunca é preciso refletir sobre o sentido da libertação do homem à medida que aumentam seus poderes. A humanidade deverá escolher entre um domínio sempre maior da criação e um salto para a liberação ou o enlevo, também crescente, de um progresso inebriante e o suicídio por envenenamento. Pode-se dizer que, em tal crise de opção, **a maturidade da humanidade começa agora.**

Nesta hora o homem é chamado, pelo movimento da sua invenção, a tomar posse dele não mais miticamente, adorando o seu deus novo, mas efetivamente, através de uma conquista mais racionalizada e irmanada.

Assim, uma visão prospectiva do mundo é o primeiro passo em direção à nova realidade. É o rumo pelo qual o homem estabelece objetivos mais altos. É o amparo ideal de um sonho que se quer real. Se pudermos conceber um desígnio justo e responsável para as nossas vidas coletivas, estamos já bem encaminhados para consegui-lo.

“Otimismo ou pessimismo absolutos. Entre os dois, escreveu Teilhard de Chardin, nenhuma solução média, pois que, por natureza, o PROGRESSO² é tudo ou nada. Duas direções, e apenas duas direções, uma para cima, outra para baixo, sem possibilidade de ficarmos agarrados a meio caminho. Nem num sentido, nem noutro, há qualquer evidência tangível. Mas convites racionais a um ato de fé” (O FENÔMENO HUMANO, p. 252).

As Escrituras nos despertam para uma esperança, expressão da fé no Criador e no homem colaborador e dimensão positiva de nossa visão do futuro, que não deve ficar confinada a demonstrar proposições mas, **hic et nunc**, subverter a ordem temporal, buscando projetar novas percepções, novos labores, novas práticas de vida. Esperança abraâmica, no sentido mais existencial, que empreende obras impossíveis aos olhos da razão hu-

mana e contra todas as evidências da experiência, apoiando-se principalmente na Palavra revelada.

À medida que a humanidade avança, a condição do homem se torna a um tempo mais perigosa e mais aberta. As possibilidades de erros irreversíveis aumentam, mas também as possibilidades de superação. Importa, sobretudo, “não tomar o Deus de caridade por um fazedor de catástrofes” (Mounier, idem). O deus louco que provoca essas coisas tem um nome muito simples: chama-se **homem**. E anda muito esquecido e distanciado do Deus que não é culpado dessas coisas.

BIBLIOGRAFIA

CHARDIN, Pierre Teilhard de; **O Fênomeno Humano**, Livraria Tavares Martins, Porto, 1970.

CHARDIN, Pierre Teilhard de; **Mundo, Homem e Deus**, textos selecionados e comentados por José Luiz Archanjo, Cultrix, São Paulo, 1978.

MOUNIER, Emmanuel; **Sombras de Medo sobre o século XX**, Agir, Rio de Janeiro, 1958.

MOUNIER, Emmanuel; **O Compromisso da Fé**, Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1971.

ORWELL, George; **1984**, Editora Nacional, Rio de Janeiro, 1965.

NOTAS

(1) HOMINIZAÇÃO entendida aqui em seu duplo sentido: **elementar** que consiste na passagem da vida animal não-reflexiva à vida humana reflexiva, segundo um processo progressivo de continuidade (cefalização, conscientização) que não exclui, a certo momento, uma emergência síntese em descontinuidade com o anterior precedente; e **coletiva**, que se refere à **socialização** dos indivíduos numa mesma espécie, constituindo-se uma comunidade orgânica humana que tende a fazer as pessoas entrar numa nova síntese que os une num todo, **personalizando-as** sempre mais.

(2) PROGRESSO: não simplesmente o desenvolvimento técnico-material, condicionado pelas forças transformadoras humanas, apêndice de um movimento mais geral que atravessa o universo, mas também a elevação espiritual da matéria através de um processo evolutivo (com o homem), orientado pelas leis da complexidade crescente e consciente, em direção a um alto grau de perfeição na unidade de todas as coisas em Cristo.

ELEMENTOS PARA UMA TEOLOGIA DO CORPO

Maria Soares de Camargo

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

O Papa João Paulo II fala do homem desde o princípio de seu pontificado. A partir do discurso inaugural, todos os seus pronunciamentos têm praticamente como tema central o ser humano. Numa das audiências públicas comentou o fato de terem os homens muito pouca consciência da verdade que lhes diz respeito, e que se encontra já expressa nas primeiras páginas da Bíblia. O jornal "L'Osservatore Romano" — edição em língua portuguesa — publica uma série de discursos semanais, pronunciados em audiências gerais, de 19 de setembro a 14 de novembro de 1979, onde João Paulo II analisa os 3 capítulos iniciais do livro do Gênesis.

Neste artigo transcrevemos os trechos relativos à 2ª narrativa da criação, em especial aqueles que trazem subsídios à fundamentação bíblica de uma teologia do corpo. Agrupamos os textos sob dois títulos, o primeiro referente à situação originária de solidão do homem e sua emergência como pessoa, e o segundo relativo à realização plena do homem na intersubjetividade. Para apresentá-los, já começamos a utilizar as próprias palavras do Papa:

"A segunda narrativa da criação,... ao formular a verdade sobre o homem, nos maravilha com a sua profundidade típica, diversa da do 1º capítulo do Gênesis. Pode-se dizer que é profundidade, de natureza sobretudo subjetiva, e, portanto, em certo sentido, psicológica. O capítulo 2 do Gênesis constitui, de certo modo, a mais antiga descrição e registro da autocompreensão do homem, e, juntamente com o capítulo 3, é o primeiro testemunho da consciência humana. Uma reflexão aprofundada sobre este texto — através da forma arcaica da narração, que manifesta seu primitivo caráter mítico — faz encontrar nele "in nucleo" quase todos os elementos da análise do homem, aos quais é sensível a antropologia filosófica moderna e sobretudo contemporânea. Poder-se-ia dizer que Gên. 2 apresenta a criação do homem especialmente no aspecto da sua subjetividade. Confrontando entre si ambas as narrativas, chegamos à comunicação que esta subjetividade corresponde à realidade objetiva do homem, criado "à imagem de Deus". E também este fato é, de outro modo, importante para a teologia do corpo, como veremos nas análises seguintes".

I — O SIGNIFICADO DA SOLIDÃO ORIGINAL DO HOMEM

“... O ponto de partida para esta reflexão vem-nos diretamente das seguintes palavras do Livro do Gênesis: “Não é conveniente que o homem esteja só; vou dar-lhe uma auxiliar semelhante a ele” (Gên. 2,18). É Deus-Javé que pronuncia estas palavras. É significativo que, no texto javista, a narrativa da criação do homem (macho) seja um trecho completo (Gên. 2,7), que precede a narrativa da criação da primeira mulher (Gên. 2,21–22). É, além disso, significativo que o primeiro homem (“adam”), “criado do pó da terra”, só depois da criação da primeira mulher seja definido como “macho” (“is”). Assim portanto, quando Deus-Javé pronuncia as palavras a respeito da solidão, refere-se à solidão do “homem” enquanto tal, e não só à do macho (o texto hebraico chama constantemente ao primeiro homem “adam”, ao passo que o termo “is” (“macho”) só é usado quando aparece o confronto com “issa” (“fêmea”)).

Solitário estava pois “o homem” sem referência ao sexo. Na tradução para algumas línguas européias, é difícil exprimir este conceito do Gênesis, porque “homem” e “macho” são definidos ordinariamente com um vocábulo único: “homo”, “uomo”, “homme”, “hombre”, “man”.

Não se pode, só com base neste fato, chegar muito longe tirando conclusões. Apesar disso, o contexto completo daquela solidão de que fala o Gênesis 2,18, pode convencer-nos que se trata aqui da solidão do “homem” (macho e fêmea) e não apenas da solidão do homem-macho, causada pela falta da mulher. Parece, por conseguinte, com base no contexto inteiro, que esta solidão tem dois significados: um que deriva da própria criatura do homem, isto é, da sua humanidade (o que é evidente na narrativa de Gên. 2), e o outro que deriva da relação macho-fêmea, o que é evidente, em certo modo, com base no primeiro significado. A análise particularizada da descrição parece confirmá-lo.

O problema da solidão manifesta-se unicamente no contexto da segunda narrativa da criação do homem. A primeira não conhece este problema. Nesta aparece o homem criado num só ato como “macho e fêmea” (“Deus criou o homem à sua imagem... criou-os homem e mulher” Gên. 1,27). A segunda narrativa que, segundo já mencionamos, fala primeiro da criação do homem e, só depois, da criação da mulher da “costela” do macho, concentra a nossa atenção no homem “estar só”. Isto apresenta-se como problema antropológico fundamental, anterior, em certo sentido, existencial: é anterior “por natureza”. Tal se revelará também o

problema da solidão do homem do ponto de vista da teologia do corpo, se conseguirmos fazer uma análise profunda da segunda narrativa da criação em Gên. 2.

A afirmação de Deus-Javé, “não é conveniente que o homem esteja só”, aparece, não só no contexto imediato da decisão de criar a mulher (“vou dar-lhe uma auxiliar semelhante a ele”), mas também no contexto mais amplo de motivos e circunstâncias, que explicam mais profundamente o sentido da solidão original do homem. O texto javista liga primeiramente a criação com a necessidade de cultivar a terra (Gên. 2,5), o que, na primeira narrativa, corresponde à vocação de encher e dominar a terra (Gên. 1,28). Além disso, a segunda narrativa da criação fala de o homem ser colocado no “jardim do Éden”, e deste modo introduz-nos no estado da sua felicidade original. Até este ponto o homem é objeto da ação criadora de Deus-Javé, que ao mesmo tempo, como legislador, estabelece as condições da primeira aliança com o homem. Já com este recurso é sublinhada a subjetividade do homem. Esta encontra nova expressão quando o Senhor Deus, “após ter formado da terra todos os animais dos campos e todas as aves dos céus, os conduziu até junto do homem (macho) a fim de verificar como ele lhes chamaria” (Gên. 2,19). Logo o primitivo significado da solidão original do homem é definido em função dum “teste” específico, ou dum exame a que o homem é sujeito diante de Deus (e, de certo modo, também diante de si mesmo). Graças a essa prova, o homem toma consciência da própria superioridade, quer dizer, de não poder colocar-se em igualdade com nenhuma outra espécie de seres vivos sobre a terra.

Na verdade, como diz o texto, o homem impôs os nomes “para que todos os seres vivos fossem conhecidos pelos nomes que o homem lhes desse” (Gên. 2,19). O homem designou com nomes todos os animais domésticos, todas as aves dos céus e todos os animais ferozes; contudo — termina o autor — “o homem (macho) não encontrou para si uma auxiliar adequada” (Gên. 2,20).

Toda esta parte do texto é, sem dúvida, preparatória da narrativa da criação da mulher. Possui, contudo, significado próprio e profundo, mesmo independentemente desta criação. É o seguinte: o homem criado encontra-se, desde o primeiro momento da sua existência, diante de Deus quase à busca da própria “identidade”. A verificação de o homem “estar só” no meio do mundo visível e, em especial, entre os seres vivos, tem nesta busca significado negativo, na medida em que exprime o que ele “não é”. Apesar disso, a verificação de não se poder essencialmente identificar com o mundo visível dos outros seres vivos (animalia) tem, ao

mesmo tempo, aspecto positivo para esta busca primária: embora esta verificação não seja ainda uma definição completa, constitui todavia um dos seus elementos. Se aceitamos a tradição aristotélica, na lógica e na antropologia, seria necessário definir este elemento como "gênero próximo" (*genus proximum*).

O texto javista faz-nos todavia descobrir ainda novos elementos naquele admirável trecho, em que o homem se encontra só, diante de Deus, sobretudo para exprimir, através duma autodefinição, a própria autoconsciência, como primitiva e fundamental manifestação de humanidade. O autoconhecimento acompanha o conhecimento do mundo, de todas as criaturas visíveis, de todos os seres a que o homem deu nomes para afirmar, em confronto com eles, a própria diversidade.

Assim, portanto, a consciência revela o homem como o ser que possui a faculdade cognoscitiva a respeito do mundo visível. Com este conhecimento que o faz sair, de certa maneira, fora do próprio ser, ao mesmo tempo o homem revela-se a si mesmo em toda a peculiaridade do seu ser. Está só não apenas essencialmente, mas subjetivamente. Solidão, de fato, significa também subjetividade do homem, a qual se forma através do autoconhecimento. O homem está só, porque é "diferente" do mundo visível, do mundo dos seres vivos. Analisando o texto do Livro do Gênesis, tornamo-nos, em certo sentido, testemunhas do modo como o homem "se distingue", diante de Deus-Javé, de todo o conjunto dos seres vivos (animalia) como o primeiro ato de autoconhecimento, e de como, por conseguinte, se revela a si mesmo e, ao mesmo tempo, se afirma no mundo visível como "pessoa".

... Quando Deus-Javé dá a este primeiro homem, assim formado, a ordem que diz respeito a todas as árvores que crescem no "jardim do Éden", sobretudo a do conhecimento do bem e do mal, aos delineamentos do homem, acima descritos, junta-se o momento da opção e da autodeterminação, isto é da vontade livre. Deste modo, a imagem do homem, como pessoa dotada de uma subjetividade própria, aparece diante de nós como acabada no seu primeiro esboço.

No conceito de solidão original está incluída quer a autoconsciência, quer a autodeterminação. O fato de o homem estar "só" encerra em si tal estrutura ontológica e, ao mesmo tempo, é um índice de autêntica compreensão. Sem isto, não podemos entender corretamente as palavras seguintes, que constituem o prelúdio da criação da primeira mulher: "vou dar-lhe uma auxiliar". Mas, sobretudo, sem aquele significado tão profundo da solidão original do homem, não pode ser compreendida nem inter-

pretada corretamente a situação completa de homem criado “à imagem de Deus”, que é a situação da primeira, ou melhor, da primitiva Aliança com Deus.

Este homem, de quem a narrativa do capítulo primeiro diz que foi criado “a imagem de Deus”, manifesta-se, na segunda narração, como sujeito da Aliança, isto é, sujeito constituído como pessoa, constituído à altura de “companheiro do Absoluto”, por dever discernir e escolher conscientemente entre o bem e o mal, entre a vida e a morte. As palavras da primeira ordem de Deus-Javé (Gên. 2,16—17) que se referem diretamente à submissão e à dependência do homem-criatura do seu Criador, revelam de modo indireto precisamente tal nível de humanidade, como sujeito da Aliança e “companheiro do Absoluto”. O homem está “só”: isto quer dizer que ele, através da própria humanidade, através daquilo que ele é, é ao mesmo tempo constituído numa única, exclusiva e irrepetível relação com o próprio Deus. A definição antropológica contida no texto javista aproxima-se, por seu lado, daquilo que exprime a definição teológica do homem, que encontramos na primeira narração da criação (Façamos o homem à Nossa imagem, à Nossa semelhança:” Gên. 1,26).

O homem, assim formado, pertence ao mundo visível, é corpo entre os corpos. Retomando e, de certo modo, reconstruindo o significado da solidão original, aplicamo-lo ao homem na sua totalidade. O corpo, mediante o qual o homem participa no mundo criado visível, torna-o ao mesmo tempo consciente de estar “só”. De outro modo não teria sido capaz de chegar àquela convicção, a que, efetivamente, chegou (Gên. 2,20), se o seu corpo o não tivesse ajudado a compreendê-lo, tornando o fato evidente. A consciência da solidão poderia ter enfraquecido, precisamente por causa do seu próprio corpo. O homem, “adam”, teria podido, baseando-se na experiência do próprio corpo, chegar à conclusão de ser substancialmente semelhante aos outros seres vivos. E afinal, como lemos, não chegou a esta conclusão, pelo contrário, chegou à persuasão de estar “só”. O texto javista não fala nunca diretamente do corpo; até mesmo quando diz que “o Senhor Deus formou o homem do pó da terra”, fala do homem e não do corpo. Apesar disto, a narração tomada no seu conjunto oferece-nos bases suficientes para perceber este homem, criado no mundo visível, exatamente como corpo entre os corpos.

A análise do texto javista permite-nos também relacionar a solidão origem do homem com a consciência do corpo, mediante o qual o homem se distingue de todos os “animalia” e se “separa” deles, e também

mediante o qual ele é pessoa. Pode-se afirmar com certeza que aquele homem assim formado tem contemporaneamente o conhecimento e a consciência do sentido do próprio corpo. E isto baseado na experiência da solidão original.

Tudo isto pode ser considerado como implicação da segunda narração da criação do homem, e a análise do texto permite-nos um amplo desenvolvimento.

Quando no início do texto javista, ainda antes de se falar da criação do homem do “pó da terra”, lemos que “ninguém cultivava a terra e fazia jorrar da terra a água dos canais para regar o solo” (Gên. 2,5–6), associamos a ordem divina: enchei e dominai a terra (Gên. 1,28). A segunda narração alude de modo explícito ao trabalho que o homem realiza para cultivar a terra. O primeiro meio fundamental para dominar a terra encontra-se no próprio homem. O homem pode dominar a terra porque só ele — e nenhum outro ser vivo — é capaz de “cultivá-la” e transformá-la segundo as próprias necessidades (“fazia jorrar da terra a água dos canais para regar o solo”). E então, este primeiro esboço de uma atividade especificamente humana parece fazer parte da definição do homem, tal como emerge da análise do texto javista. Por conseguinte, pode-se afirmar que tal esboço é intrínseco ao significado da solidão original e pertence àquela dimensão de solidão através da qual o homem, que desde o início, está no mundo visível como corpo entre os corpos, descobre o sentido da própria corporalidade.

... Tendo em conta a grande concisão do texto bíblico, não se pode, sem mais ampliar muito este encadeamento. É, porém, certo que tocamos aqui o problema central da antropologia. A consciência do corpo parece identificar-se, neste caso, com o descobrimento da complexidade da própria estrutura que, baseada numa antropologia filosófica, consiste afinal na relação entre a alma e o corpo. A narrativa javista com a sua própria terminologia, exprime-o dizendo: “O Senhor Deus formou o homem do pó da terra e insuflou-lhe pelas narinas o sopro da vida, e o homem transformou-se num ser vivo”. E precisamente este homem, “ser vivo”, distingue-se em seguida de todos os outros seres vivos do mundo visível. O que leva a concluir a existência deste “distinguir-se” do homem, é exatamente o fato de só ele ser capaz de “cultivar a terra (Gên. 2,5) e de a dominar” (Gên. 1,28). Pode dizer-se que a consciência da “superioridade” inscrita na definição de humanidade, nasce desde o princípio baseada num atuar ou comportar-se tipicamente humano. Esta consciência traz consigo especial percepção do significado do corpo em si, percepção que resulta de caber ao

homem “cultivar a terra” e “dominá-la”. Tudo isto seria impossível sem uma intuição tipicamente humana do significado do corpo em si.

Parece, pois, necessário falar, antes de tudo, deste aspeto, deixando para depois o problema da complexidade antropológica em sentido metafísico. Se a descrição original da consciência humana, indicada pelo texto javista, compreende, no conjunto da narrativa, também o corpo, se ela encerra quase o primeiro testemunho do descobrimento da própria corporeidade (e mesmo, como foi dito, a percepção do significado do próprio corpo), tudo isto se revela não com base numa concreta subjetividade do homem que seja bastante clara. O homem é um sujeito não só para a sua autoconsciência e autodeterminação, mas também com base no próprio corpo. A estrutura deste corpo é tal que lhe permite ser o autor duma atividade verdadeiramente humana. Nesta atividade o corpo exprime a pessoa. Ele é, portanto, em toda a sua materialidade (“formou o homem do pó da terra”), quase penetrável e transparente, de maneira que evidencia quem é o homem (e quem deveria ser) graças à estrutura da sua consciência e da sua autodeterminação. Nisto se apóia a percepção fundamental do significado do corpo em si, que não se pode deixar de descobrir ao analisar a solidão original do homem.

Ora, com tal compreensão fundamental do significado do próprio corpo, o homem, como sujeito da antiga Aliança com o Criador, é colocado diante do mistério da árvore do conhecimento. “Podes comer do fruto de todas as árvores do jardim, mas não comas o da árvore da ciência do bem e do mal, porque no dia em que o comeres, certamente morrerás” (Gên. 2,16–17).

O significado original da solidão do homem baseia-se em experimentar a existência que ele obteve do Criador. Tal existência humana caracteriza-se precisamente pela subjetividade, que também inclui o significado do corpo.

Mas o homem, que na sua consciência original conhece apenas a experiência do existir e, portanto, da vida, poderia ela compreender o sentido desta palavra através da estrutura complexa da vida, que lhe foi dada quando “o Senhor Deus... lhe insuflou pelas narinas o sopro da vida...” ? É necessário admitir que esta palavra, completamente nova, apareceu no horizonte da consciência do homem sem que ele jamais tivesse experimentado sua realidade, e que ao mesmo tempo esta palavra apareceu diante dele como radical antítese de tudo aquilo de que o homem fora dotado.

O homem ouviu pela primeira vez a palavra “morrerás”, sem ter com ela qualquer familiaridade na experiência feita até então; mas por outro lado, não podia deixar de associar o significado da morte àquela dimensão de vida de que tinha gozado até esse momento. As palavras de Deus-Javé dirigidas ao homem confirmavam uma dependência no existir, que fez do homem um ser limitado, e, por sua natureza, suscetível de não-existência. Estas palavras sugeriram o problema da morte de maneira condicional: “No dia em que o comeres... morrerás”. O homem, que ouvira tais palavras, devia encontrar-lhes a verdade na mesma estrutura interior da própria solidão. E, afinal, dependia dele, da sua decisão e livre escolha, se entraria também com a sua solidão no círculo do conhecimento do bem e do mal, e assim tornaria sua a experiência do morrer e da morte. Ouvindo as palavras de Deus-Javé, deveria o homem compreender que a árvore do conhecimento lançara raízes não só no “jardim do Éden”, mas também na sua humanidade. Ele, além disso, deveria compreender que aquela árvore misteriosa escondia em si uma dimensão de solidão, até essa altura desconhecida, da qual o Criador o tinha dotado no âmbito do mundo dos seres vivos, que, o homem — diante do Criador mesmo —, tinha “designado com nomes”, para chegar a compreender que nenhum deles lhe era semelhante.

Quando, pois o significado fundamental do seu corpo já se encontrava estabelecido graças à distinção que o separava do resto das criaturas, quando se tornara evidente que o “invisível” determina o homem mais que o “visível”, então se apresentou diante dela a alternativa, íntima e diretamente ligada por Deus-Javé à árvore do conhecimento do bem e do mal. A alternativa entre a morte e a imortalidade, que deriva de Gên. 2,17, ultrapassa o significado essencial do corpo do homem, pois inclui o significado escatológico não só do corpo, mas também da humanidade mesma, distinta de todos os seres vivos, dos “corpos”. Esta alternativa refere-se, contudo, de modo particularíssimo ao corpo criado do pó da terra.

Para não prolongar mais esta análise, limitamo-nos a verificar que a alternativa entre a morte e a imortalidade entra, desde o princípio, na definição do homem e que pertence, “desde o princípio” ao significado da sua solidão diante do próprio Deus. Este significado original de solidão, impregnado pela alternativa entre morte e imortalidade, tem ainda um significado fundamental para toda a teologia do corpo.

II – O HOMEM COMO COMUNHÃO DE PESSOAS

As palavras do livro do Gênesis: “não é conveniente que o homem esteja só” (Gên. 2,18) são quase um prelúdio da narrativa da criação da mulher. Com esta narrativa, o sentimento da solidão original passa a fazer parte do significado da unidade original, cujo ponto-chave parecem ser as palavras de Gênesis 2,24, a que se refere Cristo na sua conversa com os fariseus: “O homem deixará o pai e a mãe, e se unirá à sua mulher, e serão os dois uma só carne (Mt. 19,5). Se Cristo, referindo-se ao “princípio”, cita estas palavras, convém-nos precisar o significado dessa unidade original, que mergulha as raízes no fato da criação do homem como macho e fêmea.

A narrativa do capítulo primeiro do Gênesis não conhece o problema da solidão original do homem: o homem, de fato, desde o princípio é “macho e fêmea”. O texto javista do capítulo segundo, pelo contrário, autoriza-nos, de certo modo, a pensar primeiro somente no homem enquanto, mediante o corpo, pertence ao mundo visível, mas ultrapassando-o; depois faz-nos pensar no mesmo homem, mas através da duplicidade do sexo. Corporeidade e sexualidade não se identificam completamente. Embora o corpo humano, na sua constituição normal, traga em si os sinais do sexo e seja, por sua natureza, masculino ou feminino, todavia o fato de o homem ser “corpo” pertence à estrutura do sujeito pessoal mais profundamente que o fato de ele ser, na sua constituição somática, também macho ou fêmea. Por isso, o significado da solidão original, que pode referir-se simplesmente ao “homem”, é substancialmente anterior ao significado da unidade original; esta última, baseia-se na masculinidade e na feminilidade, quase como sobre duas diferentes “encarnações”, isto é, sobre dois modos de “ser corpo” do mesmo ser humano, criado à imagem de Deus (Gên. 1,27).

Seguindo o texto javista, no qual a criação da mulher foi descrita separadamente (Gên. 2,21–22), devemos ter diante dos olhos, ao mesmo tempo aquela “imagem de Deus” da primeira narrativa da criação.

A segunda narrativa conserva, na linguagem e no estilo, todas as características do texto javista. O modo de narrar concorda com o modo de pensar e de falar da época a que o texto pertence. Pode-se dizer, segundo a filosofia contemporânea da religião e da linguagem, que se trata duma linguagem mítica. Neste caso, na verdade, o termo “mito” não designa conteúdo fabuloso, mas simplesmente um modo arcaico de exprimir um conteúdo mais profundo. Sem qualquer dificuldade, sobre o extrato da

antiga narração, descobrimos aquele conteúdo, verdadeiramente admirável no que diz respeito às qualidades e à condensação das verdades nele encerradas. Acrescentaremos que a segunda narrativa da criação do homem conserva, até certo ponto, uma forma de diálogo entre o homem e Deus-Criador, o que se manifesta sobretudo naquele período em que o homem ("adam") é definitivamente criado como macho e fêmea ("is" — "is-sah"). A criação efetua-se quase contemporaneamente em duas dimensões; a ação de Deus-Javé ao criar desenvolve-se em correlação com o processo da consciência humana.

Assim pois, Deus-Javé diz: "Não é conveniente que o homem esteja só; vou dar-lhe uma auxiliar semelhante a ele (Gen. 2,18). E, ao mesmo tempo, o homem confirma a própria solidão (Gên. 2,20).

A seguir, lemos: "Então o Senhor Deus adormeceu profundamente o homem; e enquanto ele dormia, tirou-lhe uma das costelas, cujo lugar preencheu de carne. Da costela que retirara do homem, o Senhor Deus fez a mulher e conduziu-a até ao homem" (Gên. 2,21—22). Tomando em consideração o caráter próprio da linguagem, é preciso, antes de tudo, reconhecer que muito nos faz pensar aquele torpor do Gênesis, no qual, por obra de Deus- Javé, o homem cai em preparação para o novo ato criador. Para a mentalidade atual, habituada — graças à análise do subconsciente — a ligar ao mundo do sono conteúdos sexuais, aquele torpor pode suscitar uma associação particular. Todavia, a narrativa bíblica parece ir além do subconsciente humano. E se admitimos uma significativa diversidade de vocabulário, podemos concluir que o homem ("adam") cai naquele "torpor" para acordar "macho" e "fêmea". De fato, pela primeira vez encontramos em Gên. 2,23 a distinção "is — issah". Talvez, portanto, a analogia do sono indique aqui não tanto um passar da consciência à subconsciência, quanto um específico regresso ao não-ser (o sono tem, em si, um elemento de aniquilamento da existência consciente do homem), ou seja, ao momento que antecede a criação, para que dele, por iniciativa criadora de Deus, o "homem" solitário possa ressurgir na sua dupla unidade de macho e fêmea.

Seja como for, à luz do contexto de Gên. 2,18—20, nenhuma dúvida há de o homem cair naquele "torpor" com o desejo de encontrar um ser semelhante a si. Se podemos, por analogia com o sono, falar aqui também de sonho, devemos dizer que este arquétipo bíblico nos permite admitir, como conteúdo daquele sonho, um "segundo eu", também ele pessoal e igualmente relacionado com o estado de solidão original, isto é, com todo aquele processo de estabilização da identidade humana relativa-

mente ao conjunto dos seres vivos (animalia), enquanto é processo de “diferenciação” entre o homem e tal ambiente. Deste modo, o círculo da solidão do homem- pessoa quebra-se, porque o primeiro “homem” desperta do sono como “macho” e “fêmea”.

A mulher é feita “com a costela” que Deus-Javé tirara ao homem. Considerando o modo arcaico, metafórico e imaginoso, de exprimir o pensamento, podemos estabelecer tratar-se aqui de homogeneidade de todo o ser de ambos; tal homogeneidade diz respeito sobretudo ao corpo, à estrutura somática, e é confirmada também pelas primeiras palavras do homem à mulher recém-criada; “Esta é realmente o osso dos meus ossos e a carne da minha carne” (Gên. 2,23). Apesar disso, as palavras citadas referem-se também à humanidade do homem-macho. Devem ler-se no contexto das afirmações feitas antes da criação da mulher, nas quais, embora não existisse ainda a “encarnação” do homem, ela é definida como “auxiliar semelhante a ele” (cfr. Gên. 2,18 e 2,20). Assim, pois, a mulher foi criada, em certo sentido, sobre a base da mesma humanidade. A homogeneidade somática, não obstante a diversidade da constituição ligada à diferença sexual, é tão evidente que o homem (macho), despertando do sono genético, a exprime imediatamente, ao dizer: “Esta é realmente osso dos meus ossos e carne da minha carne. Chamar-se-á mulher, visto ter sido tirada do homem” (Gên. 2,23). Deste modo, o homem (macho) manifesta-se pela primeira vez alegria e até exaltação, de que anteriormente não tinha motivo, por causa da falta dum ser semelhante a si. A alegria para o outro ser humano, para o segundo “eu”, domina nas palavras do homem (macho) pronunciadas à vista da mulher (fêmea). Tudo isto ajuda a estabelecer o significado pleno da unidade original. Poucas são, aqui as palavras, mas cada uma tem grande peso. Devemos, portanto, considerar — e fá-lo-emos em seguida — o fato de aquela primeira mulher, “criada com a costela tirada... ao homem” (macho), ser imediatamente aceita como auxiliar semelhante a ele.

“A definitiva” criação do homem consiste na criação da unidade de dois seres. A sua “unidade denota” sobretudo a identidade da natureza humana; a dualidade, porém, manifesta o que, com base em tal identidade, constitui a masculinidade e a feminilidade do homem criado. Esta dimensão ontológica da unidade e a da dualidade tem, ao mesmo tempo, significado axiológico do texto de Gênesis 2,23 e resulta, claramente, de todo o contexto que o homem foi criado como especial valor diante de Deus (“Deus, vendo toda a Sua obra, considerou-a muito boa”: Gên. 1,31), mas também como especial valor para o homem mesmo: primeiro, porque é “homem”; segundo, porque a “mulher” é para o homem, e

vice-versa o “homem” é para a “mulher”. Enquanto o 1º capítulo do Gênesis exprime este valor em forma puramente teológica (e indiretamente metafísica), o 2º capítulo, pelo contrário, revela por assim dizer o primeiro círculo da experiência vivida pelo homem como valor. Esta experiência está inscrita já no significado da solidão original, e depois em toda a narrativa da criação do homem como macho e fêmea. O texto conciso de Gên. 2,23, que encerra as palavras do primeiro homem à vista da mulher criada, “dele tirada”, pode ser considerado o protótipo bíblico do Cântico dos Cânticos. E, se é possível ler impressões e emoções em palavras tão remotas, poder-se-ia também correr o risco de dizer que a profundidade e a força desta primeira e “original” emoção do homem-macho diante da humanidade da mulher, e ao mesmo tempo diante da feminilidade do outro ser humano, parece alguma coisa única e impossível de repetir.

Deste modo, o significado da unidade original do homem, através da masculinidade e da feminilidade, exprime-se como ultrapassagem do confim da solidão, e ao mesmo tempo, como afirmação — quanto a ambos os seres humanos — de tudo o que na solidão é constitutivo do “homem”. Na narrativa bíblica, a solidão é caminho que leva àquela unidade que, seguindo o Vaticano II, podemos definir “*communio personarum*” (“Mas Deus não criou o homem deixando-o só, desde o princípio “homem e mulher os criou”: Gên. 1,27, e a união deles constitui a primeira forma de comunhão de pessoas.”)

Como já notamos precedentemente, o homem, na sua solidão original, adquire uma consciência pessoal no processo de “distinção” de todos os seres vivos e ao mesmo tempo, nesta solidão, abre-se para um ser afim a ele, que o Gênesis (2,18 e 20) define como “auxiliar que lhe é semelhante”. Esta abertura decide do homem-pessoa não menos, antes talvez ainda mais, que a mesma “distinção”. A solidão do homem, na narrativa javista, apresenta-se-nos não só como o primeiro descobrimento da transcendência característica própria da pessoa, mas também como descobrimento duma adequada relação à pessoa, e portanto, como abertura e expectativa duma “comunhão das pessoas”.

Poder-se-ia também aqui usar o termo “comunidade”, se não fosse genérico e não tivesse tão numerosos significados. “*Communi*” diz mais e com maior precisão, porque indica exatamente aquele “auxiliar” que deriva, em certo sentido, do fato mesmo de existir como pessoa “ao lado” duma pessoa. Na narrativa bíblica este fato tornar-se eo ipso — de per si — existência da pessoa “para” a pessoa, uma vez que o homem na sua solidão original já estava, de certo modo, nesta relação. Isto é confir-

mado, em sentido negativo, precisamente pela sua solidão. Além disso, a comunhão das pessoas podia formar-se só em base a uma “dupla solidão” do homem e da mulher, ou seja, como encontro entre a “distinção” deles e o mundo dos seres vivos (animalia), que dava a ambos a possibilidade de serem e existirem numa reciprocidade na existência, que nenhum outro ser vivo poderia assegurar. Indispensável para esta reciprocidade era tudo o que de constitutivo fundava a solidão de cada um deles, e portanto, também o autoconhecimento e a autodeterminação, ou seja, a subjetividade e a consciência do significado do próprio corpo.

A narrativa da criação do homem, no capítulo primeiro afirma, desde o princípio e diretamente, que o homem foi criado à imagem de Deus enquanto macho e fêmea. A narrativa do capítulo II, pelo contrário, não fala da “imagem de Deus”; mas revela, do modo que Ihe é próprio, que a contempla e definitiva criação do “homem” (submetido primeiramente à experiência da solidão original) se exprime em dar vida àquela “communio personarum” que o homem e a mulher formam.

Deste modo, a narrativa javista adapta-se ao conteúdo da primeira narrativa. Se, vice-versa, queremos tirar também da narrativa do texto javista o conceito de “imagem de Deus”, podemos então deduzir que o homem se tornou “imagem e semelhança” de Deus não só mediante a própria humanidade, mas ainda mediante a comunhão das pessoas, que o homem e a mulher formam desde o princípio. A função da imagem está em espelhar aquele que é o modelo, reproduzir o seu protótipo. O homem torna-se imagem de Deus não tanto no momento da solidão quanto no momento da comunhão. Ele, de fato, é, desde “o princípio”, não só imagem em que se espelha a solidão duma Pessoa que governa o mundo, mas também e essencialmente, imagem duma imperscrutável comunhão divina de Pessoas.

Deste modo, a segunda narrativa poderia também preparar para se compreender o conceito trinitário da “imagem de Deus”, embora esta apareça apenas na primeira narrativa. Isto, obviamente, não é sem significado também para a teologia do corpo, antes constitui mesmo talvez o aspecto teológico mais profundo de tudo o que se pode dizer a cerca do homem. No mistério da criação — com base na original e constitutiva ‘solidão’ do seu ser — o homem foi dotado de profunda unidade entre aquilo que nele, humanamente e mediante o corpo, é masculino, e o que nele não menos humanamente e mediante o corpo é feminino. Sobre tudo isto, desde o princípio, desceu a bênção da fecundidade, unida à procriação humana (Gên. 1,28).

Deste modo, encontramos-nos quase no âmago mesmo da realidade antropológica que tem por nome “corpo”. As palavras de Gênesis 2,23 falam disso, diretamente e, pela primeira vez, nos termos seguintes: “osso dos meus ossos e carne da minha carne”. O homem macho pronuncia estas palavras como se, apenas à vista da mulher pudesse identificar e chamar pelo nome “aquilo que de modo visível os torna semelhantes um ao outro”, e ao mesmo tempo: “aquilo em que se manifesta a humanidade”. À luz da análise precedente de todos os “corpos”, com que o homem entrou em contato e definiu conceitualmente dando-lhes o nome (animalia), a expressão “carne da minha carne” adquire exatamente este significado: o corpo revela o homem. Esta fórmula concisa contém já tudo o que sobre a estrutura do corpo como organismo, sobre a sua vitalidade, sobre a sua particular fisiologia sexual etc., poderá algum dia dizer a ciência humana. Nesta primeira expressão do homem-macho “carne da minha carne”, está também incluída uma referência àquilo em virtude de que esse corpo é autenticamente humano, e portanto àquilo que determina o homem como pessoa, isto é, como ser que, mesmo em toda a sua corporeidade, é “semelhante” a Deus.

Encontramos-nos, portanto, quase no cerne mesmo da realidade antropológica, cujo nome é ‘corpo’, corpo humano. Todavia, como é fácil observar, este ponto não é só antropológico, mas também essencialmente teológico. A teologia do corpo, que desde o princípio está ligada à criação do homem à imagem de Deus, torna-se em certo modo, também teologia do sexo, ou antes, teologia da masculinidade e da feminilidade, que aqui, no livro do Gênesis, encontra o seu ponto de partida.

O significado original da unidade, testemunhada pelas palavras de Gênesis 2,24, terá na revelação de Deus ampla e longínqua perspectiva. Esta unidade através do corpo (“e os dois serão uma só carne”) possui uma dimensão múltipla: dimensão ética, como é confirmado pela resposta de Cristo aos fariseus em Mt. 19 (mc. 10), e também uma dimensão sacramental, estritamente teológica, como é comprovado pelas palavras de São Paulo aos Efésios (S. 29–32), que se referem também à tradição dos profetas (Oséias, Isaias e Ezequiel). E é assim, porque aquela unidade que se realiza através do corpo indica, desde o princípio, não só o “corpo”, mas também a comunhão “encarnada” das pessoas — *communio personarum* — conforme essa comunhão desde o princípio requer. A masculinidade e a feminilidade exprimem o ‘duplo aspecto da constituição somática do homem (“este é o osso dos meus ossos e a carne da minha carne”), e indicam,’ além disso, por meio das mesmas palavras do Gênesis 2,23, ‘a nova consciência do sentido do próprio corpo’: sentido que se pode dizer

consistir num 'enriquecimento recíproco'. Precisamente esta consciência, através da qual a humanidade se forma de novo como comunhão de pessoas, parece constituir o extrato que na narrativa da criação do homem (e na revelação do corpo nela incluída) é mais profundo que a sua mesma estrutura somática como macho e fêmea. Em ambos os casos, esta estrutura é apresentada desde o princípio com profunda consciência da corporeidade e sexualidade humana, e isto estabelece uma norma inalienável para a compreensão do homem no plano teológico."

comportam em relação a nós ? Hoje não é mais suficiente defini-los pela instrumentalidade, na dupla referência ao sujeito e ao sistema no qual se integram, porque, além de objetos úteis para alguma coisa ou alguém, eles são resultado de um processo de transformação e fazem parte de um sistema de produção no qual se convertem em **mercadorias**. Conseqüentemente a pergunta sobre o que são tais objetos nos reconduz ao plano tradicional da investigação ontológica e nos leva, ao mesmo tempo, ao campo da economia política. Se eles são, em última análise, **mercadorias** então a questão que nos compete levantar é saber o que é o sistema em que são produzidos e que tipo de relação social este sistema produz. Trata-se, portanto, de estabelecer a crítica ao sistema produtivo ou ao modo de produção destes objetos. Com a crítica estabelece-se, ao mesmo tempo, o questionamento do mundo cotidiano em que nos movemos tão à vontade, mas freqüentemente sem perceber o grau de alienação que atravessa nossas práticas sociais. Retomamos assim, por nossa conta e risco, a tradição dos “mestres da suspeita”, que nos ensinam a desconfiar dos dados imediatos da nossa consciência e denunciar seus conteúdos ilusórios. Aquilo que Freud diz a respeito da consciência psicológica, declarando-a ilusória na pretensão de ser o lugar da verdade, vale também, a meu ver, a respeito da consciência social. As alienações que tecem a trama de nossas atividades cotidianas vinculam-se a um modo de produção que faz de um objeto, a mercadoria, o centro da vida social. A conseqüência é que as relações sociais passam também a ser determinadas pelo movimento autônomo da mercadoria e temos, deste momento em diante, toda uma prática de convivência humana mediada por este objeto fascinante e usurpador. Este é, atualmente, um problema filosófico tão fundamental que não pode ser evitado, sob pena de fecharmo-nos no círculo vicioso das formulações puramente teóricas, que permanecerão teóricas, isto é, perfeitamente ineficazes para quebrar a barreira sólida e opaca da práxis reificada e desfazer a densa teia de ilusões que ela tece ao nosso redor.

Neste plano, a filosofia passa a ter uma dimensão claramente política, configurada no questionamento a que submete o **poder** e sua administração na sociedade. Deixa, portanto, de ser simples **teoria**, visão saciante e recolhida da realidade, para se fazer **práxis** ou seja, prática teórica que descobre e denuncia as artimanhas do poder e abre, neste mesmo ato, o caminho para a instauração de uma nova ordem social. A passagem da condição primordialmente contemplativa para a condição militante, que a engaja nas tarefas sociais do nosso tempo, é imprescindível e constitui a condição de sua vitalidade.

Seria, por conseguinte, o filósofo um **político** e a tarefa da filosofia tarefa essencialmente social ? De minha parte não hesito em afirmá-lo. A realidade histórico-social em que vivemos (e que nos põe à prova) está a exigir que o filósofo não somente a pense e interprete de maneira abstrata, mas a pense e interprete **concretamente**, vale dizer, de modo revolucionário, passando da especulação à política, da teoria à ação transformadora. Aqui está o problema decisivo, em que se joga o próprio destino da filosofia. Ou ela se entende como compreensão dos fins do nosso projeto social em via de elaboração, tornando-se filosofia da práxis e, no fim, autêntica teoria social ou persistirá no passo secular da reflexão metafísica que elude o problema da contradição e continua vendo a história “sub specie aeternitatis”. Com efeito, o problema mais urgente, que hoje solicita o nosso empenho, é o da construção de uma nova ordem social pela ruptura com os modelos vigentes baseados numa idéia de desenvolvimento francamente inaceitável, porque destituída de finalidades autenticamente humanas. É a tarefa de regeneração do nosso tecido social fundamente corroído pela voracidade produtivo-consumista do capitalismo e pelo individualismo selvagem que implantou em nossa sociedade.

Parece-me que toda a problemática da filosofia, em nosso contexto, se concentra neste ponto. Ela será bem pouca coisa se não for capaz de elaborar esquemas teóricos eficazes para compreender em profundidade a nossa realidade, desvelando as

contradições que se recortam em seu corpo e servindo, no mesmo passo, de suporte a uma práxis verdadeiramente transformadora.

Tudo isto vem mostrar-nos que se deslocou definitivamente o centro da reflexão filosófica. Num tempo de crise da metafísica e do humanismo por ela engendrada, é inevitável a discussão sobre o **lugar** da reflexão filosófica.

Afirmei anteriormente que a dialética constitui o espaço privilegiado para se pensar os problemas do nosso tempo. Esta afirmação vai de par com outra não menos importante: a dialética tem na **finitude** a sua dimensão essencial. Quando se fala de finitude, fala-se necessariamente do projeto histórico do homem na sociedade. O nosso projeto histórico, para conseguir superar o impasse a que chegamos do ponto de vista social, precisa exprimir-se numa práxis que vise à transformação radical de nossa sociedade. Mas aqui a filosofia, que reflete sobre estes problemas concretos, está definitivamente na política e se converte em filosofia social. Poderia ela, na verdade, ser outra coisa ?

REVENDO OS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DO SERVIÇO SOCIAL

Maria do Carmo Marangoni

Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Aluna do Pós-Graduação em Filosofia

O surgimento histórico do Serviço Social como profissão, vinculou-se ao atendimento às populações carentes no suprimento de suas necessidades de subsistência.

Dentro da história do Serviço Social, alguns autores (Balbina, Kohs, Ander-Egg) consideram como precursor da assistência social organizada e da institucionalização da profissão, o humanista Juan Luis Vives, que publicou em 1526 a primeira obra sobre assistência social "DE SUBVENTIONE PAUPERUM", onde se recomendava não apenas práticas paliativas, mas também curativas e preventivas. A pobreza era vista como consequência do pecado, predominando assim, as concepções religiosas na definição do tipo de assistência a ser dada. Outros (Kisnermann) já consideram como precursores da institucionalização, os primeiros institutos para a formação de profissionais que dariam assistência aos necessitados. Isto só começa ocorrer a partir de 1890 (Amsterdã) quando as consequências da Revolução Industrial tornam-se mais prementes.

Como toda intervenção na realidade humano-social possui forte conotação axiológica, torna-se necessário a adoção de uma dada concepção de homem e de determinada interpretação da realidade.

Assim o Serviço Social buscou valores universalmente aceitos para orientar sua intervenção. Por ocasião do III Estudo Internacional sobre Formação para o Serviço Social, as Nações Unidas publicaram em 1958, o documento "Filosofia do Serviço Social" enumerando os princípios norteadores da ação social.

Durante o Seminário de Honolulu, realizado em 1966, concluiu-se a partir de uma visão intercultural, que os postulados se caracterizavam como valores normativos, ou seja, considerados como fins a serem servidos pelos valores instrumentais ou meios que, no caso, seriam os princípios operacionais.

No I Encontro de Assistentes Sociais em Araxá (1967), que deu origem ao Documento de Araxá, confirmou-se o que já existia classificando-se sob a forma de postulados "os valores que representam os pressupostos éticos e metafísicos para a ação do Serviço Social"¹, e como princípios operacionais da metodologia de ação

“aqueles que enunciam pontos básicos norteadores da atuação do agente profissional”².

Implícita ou explicitamente na atuação do Serviço Social adota-se como postulados a dignidade da pessoa humana (onde o Homem é visto como o centro de convergência de todas as coisas); a sociabilidade essencial (onde se reconhece a dimensão social intrínseca à natureza humana, e, conseqüentemente, o direito da pessoa encontrar na sociedade condições para sua auto-realização); e a perfectibilidade (onde se reconhece o Homem como ser que se auto-realiza no plano da historicidade humana com capacidade e potencial natural para progredir e auto-promover).

Tais pressupostos éticos estão num nível de abstração e idealização que os profissionais não chegam a atentar para o caráter histórico e temporal dos valores humanos, resultando num desvinculamento entre teoria e prática, ideologia e ciência, fato que se manifesta com evidência no plano da prática profissional.

A partir dos postulados formularam-se os princípios que orientam a ação profissional como normas em que se pauta a atuação específica do Serviço Social, e que, segundo o Documento de Araxá, são os seguintes: estímulo ao exercício da livre escolha e da responsabilidade de decisões; respeito aos valores, padrões e pautas culturais; ensejo à mudança no sentido de autopromoção e do enriquecimento do indivíduo, grupo e comunidade; atuação dentro de uma perspectiva de globalidade da realidade social; participação do homem em todo processo de mudança; e positivo relacionamento profissional.

Constata-se nos programas de ação do Serviço Social, desenvolvidos em instituições públicas e ou privadas, a primeira grande contradição entre prática e teoria, atuação dentro de uma perspectiva limitada da realidade social. Quantos profissionais têm uma perspectiva global da realidade? Quantos levam às últimas conseqüências o estudo desta realidade, considerando todas as variáveis (políticas, econômicas, culturais etc.), para estabelecer suas prioridades de ação?

“Ainda quando os antecedentes mais remotos do Serviço Social o situam como atividade emergente de determinadas filosofias... e da atitude política com que essas filosofias encaravam sua relação com o mundo, desde sua instauração como atividade profissional (princípios do século até a década de 60) foi considerado como técnica absolutamente neutra, apolítica, inspirada unicamente em princípios filosóficos de validade universal, aceitáveis e aceitos, aparentemente, por qualquer ser humano, fosse qual fosse o dogma a que pertencesse, aplicáveis e aplicados a qualquer contexto e latitude do Universo, fosse qual fosse sua realidade concreta”³.

Sob o nome de filosofia do Serviço Social, faz-se referências a postulados e princípios que representam uma modalidade de pensamento, que, entretanto, não constituem a filosofia, mas apenas tributários de uma filosofia.

Não podemos relegar ao esquecimento, a influência primeira da religião na determinação dos princípios e prática inicial do Serviço Social, pois que as idéias essenciais da assistência social estão arraigadas profundamente em artigos da fé religiosa. A religião é “basicamente uma concepção filosófica da natureza, das responsabilidades e do destino do Homem”⁴.

Apesar das raízes da profissão estarem ligadas à filosofia religiosa, a filosofia social que dá forma e substância ao Serviço Social como profissão, é a mesma que dá direção e conteúdo ao estilo de vida norte-americano, uma vez que a institucionalização da profissão ocorre nos E.U.A.

A filosofia social americana tem como fonte principal o humanismo, cuja raiz está em Aristóteles e no esquema de valores culturais da Idade de Péricles. Como sistema filosófico moderno, surge em conseqüência do despertar cultural do Renasci-

mento com Erasmo e Tomás Moro, sendo reforçado posteriormente por Hume, Locke e mais atualmente, por James, Dewey e Maritain.

Em seu significado mais amplo o humanismo inclui "qualquer sistema de pensamento ou ação que se interessa primordialmente pelos assuntos humanos, mais que pelo sobrenatural ou abstrato"⁵.

O humanismo moderno divide sua origem com a da ciência, caminhando juntos quando propõe a idéia de que o Homem é fundamentalmente bom e que a vida deve ser compreendida como o desenvolvimento dessa bondade, enquanto a ciência propicia os meios para esse desenvolvimento.

Corliss Lamont, citado por Kohs, apóia sua tese no fato de que o Homem possui apenas uma vida, devendo aproveitá-la ao máximo em termos de trabalho criativo e felicidade. "A felicidade humana justifica-se em si mesma e não precisa da sanção ou apoio de uma fonte sobrenatural; ...o elemento sobrenatural não existe"⁶.

Não podemos contudo, supor que o humanismo tenha-se libertado completamente de um conteúdo teísta, havendo diferenciações entre grupos humanistas e seus pontos de vista no que se refere a tal elemento. Como explica Maritain (True Humanism) os distintos sentidos do humanismo dependem dos diferentes conceitos de Homem. "A idéia que formamos do humanismo terá matizes completamente distintas segundo a afirmação ou negação de que há na natureza do homem algo que transcende o tempo e uma personalidade, cujas necessidades mais profundas superam a ordem do Universo"⁷.

O humanismo numa perspectiva social crê na fraternidade, no altruísmo, na liberdade, na igualdade de direitos e possibilidades humanas. Individualmente defende a bondade essencial do homem, sua autoperfeição, seu direito ao desenvolvimento, à auto-expressão e a uma vida satisfatória tanto do ponto de vista cultural como intelectual.

É nesta forma de conceber o Homem e o mundo, que se fundamentam os postulados filosóficos do Serviço Social, cuja validade perdura até os dias de hoje nos ensinamentos escolares e na própria prática profissional.

Porém, a realidade demonstra que o sistema capitalista condiciona a igualdade, fraternidade e liberdade dos Homens ao seu objetivo: acumulação de capital. Este condicionamento não é levado em conta pelos profissionais, surgindo daí a dicotomia teoria e prática.

Em seu livro "Eduard Lindeman and Social Work Philosophy", Konopka mostra que Lindeman ao aparecer profissionalmente em 1920, procurou extrair valores da religião e das filosofias humanistas, sendo durante algum tempo, relativamente o único em esforçar-se para elaborar uma filosofia do Serviço Social. Segundo o referido autor, a assistência individual, o trabalho em grupo e a organização comunitária estão fundados em uma concepção racionalista, onde a ciência ajuda o homem a levar uma vida melhor mediante a aplicação de princípios científicos. Porém a ciência não se auto-realiza; "proporciona os meios mas não os fins, os instrumentos mas não os objetivos, os fatos mas não os valores"⁸.

A partir do desenvolvimento das ciências sociais, a influência do positivismo começa a se fazer sentir na teoria e prática do Serviço Social, através do sociologismo e psicologismo filosóficos.

Reportando-nos ao positivismo e seu iniciador Augusto Comte, encontramos os fundamentos que nutrem as chamadas correntes pragmática e funcionalista, de grande expressão e predomínio no pensamento norte-americano. A estrutura social existe em si, com características e órgãos permanentes que persistem em meio ao

progresso. Há uma estática social que determina esses órgãos e que independe da dinâmica social (que contém as leis do progresso), apesar de manter esta subordinada a si. O progresso parte de uma ordem social instituída e aperfeiçoa os elementos permanentes de toda sociedade, sem contudo alterar essa ordem; é uma força contínua impulsionando diretamente o homem, para que este melhore sua condição sem cessar e em todos os aspectos.

Os conceitos de ordem e progresso, guardam uma equivalência com o de harmonia que deve haver entre as condições de existência do homem e sua sociedade. Portanto, "nenhuma ordem social real pode estabelecer-se se for incompatível com o progresso, e não é possível um progresso verdadeiro se não se consolida mediante uma ordem. As leis estáticas e dinâmicas devem manter-se unidas através do sistema"⁹.

Este positivismo é que vai nutrir a chamada sociologia norte-americana de Parsons e Merton, também conhecida como corrente **estrutural-funcionalista**. É importante mostrar aqui, que o ponto de vista funcional adquire personalidade própria, especialmente a partir das obras de Durkheim.

Apesar da diversidade de opiniões para se chegar a um conceito do ponto de vista funcional, acarretando, conseqüentemente, uma confusão terminológica, o funcionalismo refere-se, de modo amplo, à importância da integração das partes num todo, trazendo consigo a idéia de interdependência destas. Desta forma, as partes desempenham funções essenciais para a subsistência do todo, ou seja, do sistema (expressão freqüentemente utilizada pelos funcionalistas), mantendo uma interdependência e integração que evitariam a produção de conflitos. Tais idéias nasceram com a Biologia, estendendo-se até a Sociologia, Psicologia, Psiquiatria e Antropologia Cultural.

Para que a ordem e o funcionamento geral da sociedade sejam mantidos, os indivíduos passam a ocupar determinados "status" e, portanto, a assumir e desempenhar determinadas funções, criando-se a necessidade funcional da estratificação social. Kingley Davis e Moore defendem que "como mecanismo em funcionamento, uma sociedade deve distribuir de alguma forma seus membros em posições sociais e induzir-lhes que desempenhem os deveres de tais posições, utilizando-se para tanto, uma motivação em dois níveis: despertar o indivíduo para ocupar tal posição e o desejo de desempenhar os deveres anexos a ela. Desta forma deverá haver uma recompensa usada como fator aliciente, e distribuição dela, de forma diferenciada consoante a posição, ...dando lugar assim ao nascimento da estratificação"¹⁰.

A proposta desta corrente de pensamento não seria outra, senão a de uma sociedade estratificada, cuja estrutura é concebida como "uma totalidade de atores que desempenham certos papéis de acordo com seu status"¹¹. A conjugação destes permite o funcionamento de todo, indispensável para a conservação dos valores, encerrando-se numa perspectiva conservadora e reacionária. "Frente ao conflito social, cada parte realiza as atividades necessárias para um retorno à harmonia: mudanças para não mudar a estrutura"¹².

Assim o funcionalismo não só defende o "status quo", como é um hábil mantenedor do sistema vigente, como forma de controle social, cuja posição ideológica é a neutralidade. Esta reflete-se claramente nos "Princípios do Relacionamento" propostos por Biesteck. Para este autor, é fundamental no relacionamento assistente social/cliente, as atitudes de não julgamento, de não envolvimento emocional e de individualização do problema. Esta atitude última leva conseqüentemente, à individualização da pessoa, considerando-a como a maior responsável pela existência do problema, estimulando-a a buscar dentro de si soluções individuais e adaptadoras à sociedade. Resolvem-se desta forma casos isolados, atenuando-se os conflitos.

A influência foi decisiva no Serviço Social impregnando seu corpo teórico-prático, seus objetivos (adaptadores à realidade), seus princípios e métodos. Sob esta orientação a práxis do Serviço Social, não passa de uma atividade empirista e mecanicista. Assumida por assistentes sociais seguidores de Parsons, instala-se nos EE.UU. e estende-se por toda América Latina, onde é cultivada até o momento atual pela maioria dos profissionais.

As idéias de ordem e progresso estão implícitas nos princípios de Serviço Social quando se fala da capacidade que os indivíduos, grupos e comunidades têm para autoprogredirem e desenvolverem-se, como se dependesse apenas da capacidade individual, grupal ou comunitária para se atingir tal fim, desvinculado de um contexto maior. Ao referir-se ao princípio de aceitação das pessoas, grupos ou comunidades, expressa-se a crença no valor da dignidade humana; porém, quando a conduta não é aceitável do ponto de vista do considerado normal na sociedade, compete ao Serviço Social ajustar aquele que se está desviando da norma. No texto de Evelyn H. Davison (Trabajo Social de Casos), a autora refere-se a este princípio afirmando que estar em paz com a lei, significa aceitar esta como uma força positiva da sociedade, criada para facilitar uma vida harmoniosa entre seus membros, e não como restrição para molestar parte desses membros.

Embora a influência funcionalista tenha sido decisiva, também o pragmatismo influiu de maneira forte e penetrante no Serviço Social norte-americano. Sua função consistiu mais em estabelecer uma predisposição mental que em proporcionar conceitos específicos. Constituiu-se mais em um método, do que propriamente corrente filosófica. Somente quando o pragmatismo se propõe como objetivos os valores humanistas, converte-se em uma filosofia, tendo como principal responsável John Dewey. Este dedicou-se especialmente à educação, desenvolvendo conceitos em termos pedagógicos. Para ele o uso da inteligência humana levaria ao domínio de muitas forças naturais e sociais que poderiam ser obstáculos ao desenvolvimento do homem. Estabeleceu relação deste conceito com a tese de que o desenvolvimento pessoal, tanto em profundidade como em extensão, não ocorre no isolamento, mas somente à medida em que idéias e experiências são compartilhadas.

O pragmatismo "identifica-se às vezes com o experimentalismo e o instrumentalismo, filosofias que se fundam na convicção de que as únicas realidades são aquelas que têm sido reveladas pela experimentação controlada"¹³. Sua influência estendeu-se para além da filosofia e prática da educação, sendo muitas das formulações aplicadas na teoria e prática do Serviço Social. Seu impacto é mais evidente no trabalho com grupo e comunidade, onde há uma preocupação em "fazer com que as atividades se desenvolvam"¹⁴.

Eduard Lindeman foi um dos principais tradutores das idéias de Dewey em termos de Serviço Social. Aplicou o que havia aprendido da filosofia educacional ao campo da educação comunitária e de adultos, da organização e desenvolvimento da comunidade.

Como resultado dos esforços de Lindeman, inicialmente, seguido posteriormente por outros, o pragmatismo influiu não só nos objetivos e métodos do Serviço Social, mas também nas perspectivas de reforma e ação social. Tal influência se fez sentir através da idéia de "adaptação" ao entender o pragmatismo como metodologia que ajuda a resolver problemas de adaptação individual às situações da vida. Esta idéia foi sentida principalmente no trabalho com casos, único método quando da institucionalização da profissão.

O Serviço Social de Casos aprofundou-se sob a influência do psicologismo filosófico, na época de divulgação e expansão das idéias freudianas. "O psicologismo filosófico caracterizar-se-á por seu empenho em explicar o mundo e a história pelo

comportamento individual do homem, contrastando com as teses historicistas que, enquanto filosofias antropológicas, procuraram explicar o homem por suas relações no mundo e a partir do desenvolvimento destas no histórico-social"¹⁵.

A partir de 1928 o psicologismo tomou conta das teorias de Serviço Social, refletindo-se na "escola diagnóstica" de Mary Richmond com influência da psicanálise freudiana, e na "escola funcional" de Gordon Hamilton baseada nas teses de Rank. Sob esse ponto de vista a realidade exterior ao sujeito fica subordinada a este; desta forma o Serviço Social de Casos ocupa-se apenas dos problemas individuais, buscando a adaptação do indivíduo à sociedade, sem entrar em consideração o aspecto da justiça ou não do sistema predominante.

Swithun Bowers, referindo-se ao Serviço Social de Casos define-o "como arte na qual o conhecimento da ciência das relações humanas e sua aplicação prática, servem para mobilizar as aptidões do indivíduo e os recursos da comunidade, com o fim de se conseguir melhor adaptação entre o cliente e o meio total ou parcial"¹⁶.

A influência positivista propiciou ao Serviço Social uma ampliação metodológica. No Congresso Pan-americano de Serviço Social em Costa Rica (1961), este é definido como instrumento para acelerar a consecução de mudanças equilibradas e como agente de integração, com 3 métodos (caso, grupo e comunidade) definidos, e mais dois em acréscimo: administração e planejamento.

Para Faleiros os métodos continuam como "elaborações históricas, frutos do capitalismo, como resultado de uma concepção ideológica conservadora da sociedade"¹⁷.

Embora a atuação profissional continue embasada nos mesmos princípios e sob forte influência positivista na sua maioria, a partir de 60, por razões políticas e ideológicas, o Serviço Social inicia uma tentativa de libertação da tutela filosófica do positivismo, mas torna-se um instrumento da corrente desenvolvimentista.

Esta situação levou o Serviço Social a um processo de crise tanto em suas realizações na docência, como na prática profissional, muito bem constatado pelo sociólogo brasileiro Costa Pinto (La Sociologia del Cambio e el Cambio de la Sociologia) como "consequência da crença ingênua e anticientífica no poder do Serviço Social, como mero paliativo de resolver os problemas de desorganização social sem introduzir alterações básicas na sociedade que se desorganiza como um todo"¹⁸.

Decorre desta tentativa de libertação um impasse, uma vez que a profissão passa a ser vista como tecnologia prática fundamentada em postulados e princípios filosóficos de conotação positivista.

Este contexto impulsiona grupos isolados de profissionais latino-americanos a assumirem seu papel histórico na realidade em que vivem e trabalham, iniciando um projeto concreto de mudança.

O movimento de reconceituação vem-se realizando, desde 65, em toda a América Latina. É um esforço de mudança dos pressupostos filosóficos, da metodologia e da práxis profissional, em busca de adequação deles às exigências da realidade política, econômica, sócio-cultural dos povos latino-americanos, aos novos aportes das ciências sociais e aos valores que as novas gerações transmitem a um mundo que vive em acelerado processo de transformação. É um questionamento de toda práxis profissional com vistas a uma proposta de trabalho dentro da realidade em que se atua, vista e analisada dialeticamente.

Nesta rápida revisão dos fundamentos filosóficos do Serviço Social, constatamos encontrar-se este fortemente impregnado de valores e ideais humanistas, porém, foi o positivismo que lhe permitiu maior definição, incitando a preocupação pela

busca de novos métodos e definição clara dos conceitos, pela investigação séria e uma atuação eficiente.

Esta postura leva a uma visão fracionada da realidade social, fazendo com que o Serviço Social ao buscar as causas dos problemas utilizando um método positivo, relacione os fatos de forma estática e mecânica. Desta forma, a prática profissional tem sido totalmente empirista, repetindo sempre em função de um resultado imediato sem criticar-se. O circunstancialismo que marcou e marca profundamente o Serviço Social, traduz-se na prática, em tratamento de problemas isolados do Homem e da História. Atua-se na circunstância separada daquele que a produz. Esta passa a ter maior importância que o homem, tornando-o objeto da ação.

Conclui-se, então: Serviço Social não tem uma filosofia que lhe propicie uma cosmovisão, mas apenas princípios gerais de ação, originários de correntes filosóficas definidas, porém utilizadas fora do marco histórico em que nasceram; desengajados do sistema a que pertencem, sem condições de transcender o caráter utilitário com que foram concebidos; e impossibilitados de significação em situações concretas pela generalidade com que foram formulados. Falta uma concepção do homem como sujeito da história e de sua própria realização como agente que transforma, pela práxis, a realidade em que vive.

Para atender à realidade da época atual, caracterizada pelo processo de aceleração da mudança, que afeta, de forma assíncronica, todos os aspectos da organização social, o Serviço Social, como um todo tem que transformar-se. Isto significa que deve rever seus fins, e, como estes são inseparáveis das projeções ideais dos homens que os propõem, rever também seu sistema de valores. Tal revisão alterará, conseqüentemente, a metodologia de intervenção. Deve estar atento, por outro lado, para a transitoriedade dos valores e ideais, que são temporais em função de aspirações reais do Homem num dado momento histórico.

Evidencia-se a necessidade de fazer da reflexão filosófica tarefa permanente. É um momento de se refletir sobre a sociedade em que vivemos; qual é o homem que se trabalha; a que sistema axiológico estamos servindo; quais as reais causas dos problemas sociais e, como profissionais comprometidos, qual é nossa proposta de transformação?

Consideramos essas reflexões o início de um processo de resolução do impasse, em que ora se encontra a profissão.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1) DEBATES SOCIAIS — Documento de Araxá, RJ, Centro Brasileiro de Comunicação e Intercâmbio de Serviço Social/CBCISS, 3ª ed. 1974, 95 págs. — pág. 16.
- (2) IDEM — IDEM, pág. 16.
- (3) ANDER-EGG, Ezequiel — Servicio Social para una Nueva Época, Madrid, Eura-mérica, 1972, 336 págs. — pág. 215.
- (4) KOHS, S. C. — Las Raices del Trabajo Social, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1969, trad. S. S. Eskenazi, 240 págs. — pág. 97.
- (5) IDEM — pág. 196.
- (6) IDEM — pág. 198.
- (7) IDEM — pág. 199.
- (8) IDEM — pág. 64.

- (9) CLARK, M. A. G. — La Praxis del Trabajo Social en una Dirección Científica, Buenos Aires, Ed. ECRO, 1973, 126 págs. — pág. 12.
- (10) IDEM — pág. 16.
- (11) FALEIROS, V. P. — Trabajo Social, Ideología y Método, Buenos Aires, Ed. ECRO, 1972, 155 págs. — pág. 22.
- (12) CLARK, M. A. G. — idem pág. 17.
- (13) KOHS, S. C. — idem pág. 203.
- (14) Idem — idem pág. 202.
- (15) KRUSE, H. C. — Filosofía del Siglo XX y Servicio Social, Buenos Aires, Ed. ECRO, 1970, 94 págs. — pág. 34.
- (16) KOHS, S. C. — idem pág. 203.
- (17) FALEIROS, V. P. — idem pág. 25.
- (18) KISNERMANN, N. — Servicio Social Pueblo, Buenos Aires, Humanitas, 1972, Col. Desarrollo Social, 206 págs. — pág. 33.

CRÔNICAS

PESQUISA SOBRE A PRÁTICA DA FILOSOFIA NO BRASIL

O Departamento de Filosofia, do Instituto de Filosofia e Teologia, desta Universidade, está desenvolvendo um projeto de pesquisa sobre a prática da filosofia no Brasil de hoje. O projeto proposto pelo Departamento, foi aprovado pelo Conselho de Coordenação de Ensino e Pesquisa pelo Conselho Universitário, tendo a PUCC destinado verba especial para seu financiamento correspondente a 1980. O projeto será coordenado pelo Prof. Antônio Joaquim Severino e contará com a participação da Profa. Lídia Maria Rodrigo e Otaviano Pereira, para sua execução.

Após a aplicação do pré-teste serão enviados questionários a todos os sujeitos vinculados à prática da filosofia. O objetivo é atingir todos os elementos formados em filosofia, bem como aqueles que, embora não formados academicamente na área, estejam trabalhando com filosofia, a nível de docência ou de pesquisa.

Com os resultados deste levantamento, poder-se-á obter amplo quadro da situação da filosofia no Brasil e elaborar um "Quem é quem" na filosofia brasileira. Estes resultados, uma vez sistematizados, serão publicados nesta revista.

PROJETO DE PESQUISA

TÍTULO: A prática da filosofia no Brasil.

Levantamento da situação de docentes e pesquisadores da área da filosofia no Brasil atual.

TIPO DE PESQUISA:

Trata-se de uma pesquisa de campo que deverá atingir todos os sujeitos, da maneira o mais exaustiva possível, uma vez que a meta básica, do ponto de vista técnico, é estabelecer o número preciso destes sujeitos.

OBJETIVOS:

1. Fazer o levantamento sistemático de todos aqueles elementos que se dedicam ao ensino e à pesquisa na área da filosofia ou a atividades a ela relacionadas.
2. Fazer o levantamento da produção filosófica atual no Brasil, colhendo informações bibliográficas dos próprios autores.
3. Reunir acervo bibliográfico representado por estas publicações, centralizando-o no Instituto de Filosofia da PUC de Campinas, para divulgação e consulta.
4. Divulgar entre todos os praticantes da filosofia as informações levantadas, promovendo o conhecimento recíproco e o intercâmbio entre todos.
5. Identificar as áreas de interesse e as temáticas da investigação filosófica no Brasil.
6. Delinear a geografia do trabalho filosófico no Brasil, quanto aos aspectos de quantidade de docentes e pesquisadores, tipos de instituições em que atuam, campos de trabalho, veículos de expressão.
7. Caracterizar a prática da filosofia no Brasil, mediante a sistematização de dados relativos à origem, formação e atuação dos elementos que se dedicam à filosofia.

JUSTIFICATIVA E DELIMITAÇÃO DO OBJETO:

A prática da filosofia no Brasil, apesar de já existir há bastante tempo, coexistente que é de uma longa tradição, não é ainda devidamente conhecida, em termos de um levantamento mais rigoroso de seus autores. Em Congressos, Semanas e Encontros são discutidos problemas relacionados com a situação da filosofia no Brasil, são denunciadas ameaças que pesam sobre ela, criticados seus desvios e pleiteadas medidas no sentido de assegurar-lhe melhores condições para o desempenho mais eficiente de suas funções e papéis que, cada vez mais, estão sendo debatidos entre nós em busca de uma redefinição mais rigorosa e mais precisa.

Contudo, algumas questões simples e objetivas não foram ainda sistematicamente abordadas e respondidas. Quantos são, no Brasil de hoje, aqueles que, de uma maneira ou de outra, se dedicam à prática da filosofia? Quem se dedica à docência e à pesquisa da filosofia: os formados em filosofia ou os formados em outras áreas? O que fazem os que se formaram em filosofia e se dedicam a atividades não relacionadas à filosofia? Quais são, os vários campos de trabalho e atuação do filósofo nos dias de hoje, em nossa sociedade atual? Quais os principais temas de investigação filosófica e áreas de estudo?

Como se vê, trata-se de questões ainda circunstanciais, facilmente equacionáveis através de um levantamento como este que se propõe, desde que se torne o mais exaustivo possível. Naturalmente questões mais substanciais existem e que precisam ser urgentemente tratadas. Contudo, esta primeira descrição da situação dos filósofos brasileiros já fornecerá, sem dúvida, algumas pistas que sugerirão outras pesquisas de relevância para a abordagem daquelas questões.

Conhecer, de modo mais objetivo, a situação real dos praticantes da filosofia no Brasil, sistematizar e divulgar informações a respeito desta situação, abrir caminhos para a efetivação de um intercâmbio entre docentes e pesquisadores, identificar áreas de interesse da investigação filosófica e as linhas de pesquisa da filosofia brasileira, sentir a intensidade do trabalho filosófico entre nós: são objetivos que nos parecem extremamente valiosos e urgentes.

O REFERENCIAL TEÓRICO:

Não se tratará, neste primeiro momento, de caracterizar as orientações ou tendências teórico-ideológicas destes pensadores. A presente pesquisa excluiu intencionalmente este objetivo, concentrando-se exclusivamente no diagnóstico da situação em que se encontram os que se dedicam à filosofia, bem como à identificação das temáticas que despertam maior interesse de docentes e pesquisadores, quaisquer que sejam as inspirações teórico-ideológicas sob as quais são abordadas.

Assim, sendo, não se faz necessário estabelecer um referencial teórico qualquer para a realização deste tipo de trabalho, ainda de caráter de levantamento e documentação. Ao contrário, a objetividade da pesquisa deverá assegurar o máximo de isenção de preconceitos e discriminações de qualquer teor. É claro que não se quer defender ou justificar a neutralidade, mas limitar-se aos comprometimentos implícitos. Contudo, tecnicamente não se estabelecerão preliminarmente estruturas de referência teórica.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS:

Serão elaborados questionários para identificação dos sujeitos e caracterização de sua situação.

Num primeiro momento, será feito um pré-teste, aplicando-se questionários entre 100 (cem) sujeitos escolhidos aleatoriamente.

Estes questionários serão remetidos a todos os sujeitos. Os sujeitos serão localizados através das Universidades, das Faculdades isoladas, de outras escolas, das sociedades especializadas, das associações de classe, dos Institutos de Pesquisa, das Editoras, das Revistas e demais instituições em que se possam desenvolver atividades filosóficas. Constatados os Departamentos e os primeiros elementos, haverá uma irradiação de informação de outros elementos. Será pedido a cada um indique conhecidos seus que poderão responder aos questionários.

Os questionários, à medida em que forem devolvidos, serão trabalhados. Inicialmente, os dados informativos que forem obtidos, serão publicados na Revista **Reflexão**; os dados bibliográficos serão transferidos para registro, para o **Centro de Informação e Documentação** do Instituto.

No final do levantamento, reunido o maior número de dados, será feita a sua tabulação, extraindo-se as conclusões referentes à situação da prática da filosofia no Brasil.

O universo dos sujeitos será definido pelos elementos que se enquadrarem nas seguintes categorias:

- a) elementos graduados em filosofia;
- b) elementos docentes de disciplinas filosóficas;
- c) alunos de cursos de pós-graduação em filosofia;
- d) **pesquisadores** da área da filosofia, aos quais se associam **autores** de trabalhos de cunho filosófico.

CRONOGRAMA:

Março de 1980

Impressão dos questionários.

Abril de 1980

Aplicação de um pré-teste: 100 questionários.

plicidade de idéias e as posições divergentes tendem a solapar toda crença, todo pensamento verdadeiro e reto e as convicções que não sejam solidamente fundadas e a gerar no ser humano, quer adolescente quer adulto, um estado de insegurança psíquica capaz de destruir-lhe o cerne da personalidade. Nestas circunstâncias, a filosofia afirma-se como uma presença salvadora, enquanto proporciona os elementos básicos evidentes, no sentido de que cada um estruture e fundamente uma concepção de vida, atualizada, bem definida e sólida.

4ª — A filosofia, racional por sua natureza, leva a meditar sobre a totalidade do real, fazendo ver as coisas em todas as suas dimensões e evidenciações últimas. Neste sentido, a filosofia aparece como uma luz que esclarece positivamente e aperfeiçoa o sentido dos valores humanos e fornece a capacidade crítica em relação a toda e qualquer ideologia, que é sempre uma visão parcial do real com a pretensão de ser total.

5ª — A filosofia torna-se, pois, fundamental, em virtude de seu caráter especulativo e formativo, dando ao jovem a segurança intelectual e a firmeza naquilo que é certo e verdadeiro. Por isso a filosofia, na medida em que busca e expressa a verdade, constitui-se em fonte de segurança pessoal, social e até nacional.

6ª — Por tudo isto é indispensável a filosofia no currículo das escolas de 2º grau. É a filosofia que ensina o jovem a ser contemplativo na ação e ativo na contemplação, preservando-o do tumulto das condições sociais ou dos ativismos desordenados, da veemência das paixões que impedem a reflexão mais profunda e dificultam o processo educacional, tanto para o educando quanto para o educador. A filosofia, como um grande valor presente na educação, exige um processo didático apropriado às circunstâncias concretas dos alunos, para que a busca das soluções racionais profundas seja cativante e possa proporcionar às mentes, em evolução e que buscam a verdade, uma visão última do conhecer, do ser, do amar, do avaliar e do agir humano, bem como fortalecer os pressupostos da fé cristã e auxiliar a constituir uma integração coerente dos valores.

III — 14 considerações da mensagem de 31 de julho de 1979

1ª — A situação da filosofia em nossa universidade reflete, embora com características próprias, o seu "status" no mundo atual, perturbado pelas ideologias.

2ª — Há ignorância da filosofia em muitas áreas da universidade, mais voltada para a tecnologia. Esta ignorância pode ser vista sob dois aspectos: a) ignora-se simplesmente a filosofia, porque é julgada desnecessária; b) onde ela existe, como disciplina, não exerce sua atividade própria — refletir sobre o homem sob todos os seus aspectos.

3ª — Produz-se cada vez mais o esvaziamento da filosofia, que é TRANSFORMADA em estudo de ideologias, em sociologia do conhecimento, ou simplesmente confundida com sociologia ou psicologia.

4ª — Os cursos de filosofia das ciências e de epistemologia podem também desviar a reflexão do seu rumo propriamente filosófico por uma alienação em que não se consideram mais os problemas ético-humanistas.

5ª — Mais do que nunca, manifesta-se hoje o desejo de uma reflexão filosófica, sem a qual a ciência e o projeto tecnológico levam o homem à angústia e à frustração.

6ª — A ausência total de formação filosófica, nos estudantes especializados em outras matérias, pode constituir um grande perigo para a cultura.

7ª — A falta de formação filosófica dos docentes e dos cientistas, além de refletir ausência de cultura, têm influências negativas na formação dos alunos.

8ª — Cabe à filosofia reivindicar um lugar no contexto e no diálogo da interdisciplinaridade, para levar até lá suas luzes e reflexões próprias.

9ª — Neste diálogo compete à filosofia um lugar, para que possa indicar as metas e os objetivos próprios da universidade e das diversas ciências, como um dos fatores de integração, de harmonia e de equilíbrio.

10ª — Não é possível uma reflexão adequada sem o estudo do seu desenvolvimento histórico, aplicado ao estudo das questões próprias do país que deve analisar.

11ª — É necessário distinguir entre história da filosofia e filosofia propriamente dita; esta deve ser coerente, sistemática e possuir a primazia no planejamento curricular dos departamentos ou faculdades de filosofia, que devem colaborar com os outros departamentos, oferecendo-lhes ensino adaptado ao caráter do respectivo conjunto de disciplinas.

12ª — Este núcleo coerente e fundamental de verdades deve sublinhar de modo especial:

a) que o conhecimento humano tem a capacidade de colher, nas realidades contingentes, verdades objetivas e necessárias e chegar assim ao realismo crítico, ponto de partida da metafísica;

b) que é possível construir uma metafísica realista que manifeste os valores transcendentais e termine na afirmação de um Absoluto pessoal e criador do universo;

c) que é igualmente possível uma antropologia que sal guarde a autêntica espiritualidade do homem, a qual conduz a uma ética teocêntrica e transcendente à vida terrena e simultaneamente aberta à dimensão social do ser humano.

13ª — É necessário que o nosso filosofar orgânico-sistemático seja inserido na realidade concreta do Brasil, que é cristã e está aguardando uma criatividade filosófica original, em que se harmonize o aspecto específico brasileiro com os elementos de universalidade.

14ª — Este filosofar realista deve ser aberto às contribuições válidas de outros continentes e de outros povos, seguindo a evidência das coisas, como norma última de verdade, e os primeiros princípios da razão, fundamentais para todo e qualquer saber.

IV — O documento — resposta da Presidência da República.

É o seguinte o teor do importante documento, que o CONPEFIL recebeu, no início do mês de fevereiro de 1980, da parte da Presidência da República, de Brasília, como resposta às considerações apresentadas:

“Em relação ao expediente de 13 de agosto de 1979, encaminhado a este Ministério pelo Gabinete Civil da Presidência da República, contendo considerações sobre o ensino da Filosofia nas universidades brasileiras, subscritas por um expressivo grupo de filósofos católicos, apresentamos as seguintes considerações que ao caso respeitam:

1. As apreensões manifestadas pelo referido grupo, em torno da insuficiência do ensino da Filosofia nos nossos estabelecimentos de ensino, acarretando empobrecimento cultural e humano de alunos e docentes e descaracterização ideológica, são de modo geral legítimas e procedentes. A matéria, por sua importância e complexidade, merece estudo amplo e cuidadoso.

2. Não resta dúvida que o ensino da Filosofia no Brasil, primeiro pelas fortes tendências positivistas das elites pensantes, e mais recentemente pela prioridade pelo fascínio da tecnologia, tem sido relegado, no sistema de ensino oficial, ao papel secundário de um saber "inútil", e por isso irrelevante.

3. "Saber inútil". Mal perceberiam os responsáveis por esse enunciado pragmático — positivistas, cientificistas e tecnocratas — que, exatamente nesse aspecto, reside o valor e a importância da Filosofia. Efetivamente, ela não conduz aos "bens úteis" do ouro, do poder e dos confortos eudemoníacos, que trazem no seu bojo o risco ocorrente da obliteração na matéria, da catástrofe e da perda do sentido da vida.

4. A Filosofia, ao contrário, cultiva e infunde os chamados "bens honestos", como a busca e o discernimento da verdade, que atrás das aparências materiais se esconde; o conhecimento do homem, no seu dinamismo e nos seus apelos de ser composto de corpo e espírito; o belo, expresso na ordem universal e na arte; os valores éticos e morais; e, acima de tudo, a formação do homem, com sua riqueza e potencialidades, sujeito e objeto do conhecimento, doador de sentido, capaz de humanizar e orientar as ciências e o progresso, detendo a compreensão profunda do mundo em que vive.

5. Os desesperos de alguns pensadores contemporâneos ante o poder avassalador da técnica soam como uma demissão das responsabilidades do filósofo. Não pode o homem, honestamente, abdicar da sua obrigação de comandar o processo. Importa encontrar um sentido da vida, valorizando e orientando a ciência, a técnica e o progresso (caminhos irreversíveis do desenvolvimento), na direção da ascensão humana consciente e espiritual, radicada na mais pura tradição do pensamento ocidental e projetando-se num futuro transcendente.

6. A diversidade das correntes e das tendências no seio da própria Filosofia, bem como o pluralismo étnico, ideológico e espiritual existente na chamada cultura brasileira aconselham bastante prudência e sabedoria quando se trata de estabelecer uma orientação filosófica, traduzida em programas de ensino. A parcialidade e unilateralidade podem tornar-se uma tentação real, de acordo com a mente de quem venha a traçar normas nesse sentido. Afortunadamente, disso parece estar bastante consciente, de resto, o grupo de filósofos católicos, quando acentua que "este filosofar realista deve ser aberto às contribuições válidas de outros continentes e de outros povos".

7. O apelo contido no documento que ora nos ocupa, veio em boa hora e encontra ressonância no interesse e na preocupação, mais de uma vez manifestados pelo Ministério da Educação e Cultura, no sentido de recuperar e revitalizar aspectos de cultura, de valores históricos e de identidade nacional, através da reformulação dos programas de ensino.

8. Em coerência com essa intenção do Ministério, foi criada na Secretaria de Ensino Superior uma "Diretoria de Filosofia, Letras e Artes", à qual incumbirá, mediante audição ampla e continuadora dos diversos especialistas da área, traçar diretrizes, em articulação com o Conselho Federal de Educação, proceder à reformulação de currículos, implantar programas e supervisionar o processo a nível nacional.

São estas as considerações e comentários, Senhor Subsecretário que, no momento, decorrem de uma análise do documento apresentado. Outros informes e detalhes se tornarão possíveis à medida que tiverem andamento os trabalhos da mencionada Diretoria.

À sua consideração.

(a): Ivo Martinazzo SESU/MEC."

Coordenador.

V – Conclusão.

Eis o valioso documento enviado pelo Gabinete Civil da Presidência da República ao CONPEFIL, que agradecemos publicamente e que se impõe à consideração atenciosa de todos os que se interessam pela promoção da filosofia no tempo presente que dela precisa, com urgência, nas escolas e fora das escolas. A filosofia é indispensável na formação da juventude, na integração dos valores culturais, na construção do autêntico humanismo, na formação democrática dos cidadãos, no esclarecimento e aperfeiçoamento dos valores da paz e na promoção da cooperação internacional. A reflexão filosófica não deve constituir somente uma atividade intelectual especializada, mas também uma atividade apaixonante para os espíritos dos jovens, em grande escala, destinando-se a evidenciar que os problemas filosóficos são questões últimas de sua vida e de sua formação. A filosofia tem como função definir os problemas humanos em toda a sua amplitude e libertar os valores em sua pureza hoje, quando as propagandas ideológicas constituem um verdadeiro perigo para a liberdade.

Prof. Dr. Pe. Stanislavs Ladusāns S. I., Diretor do CONPEFIL.

RESENHAS

CHASIN, J.

O Integralismo de Plínio Salgado: uma forma de regressividade no capitalismo hipertardio,
SP, Ed. Ciências Humanas, 1978, 663 pp.

TRINDADE, H.

Integralismo: O fascismo brasileiro na década de 30,
SP, Difel, 1979, 2ª ed., 380 pp.

VASCONCELLOS, G.

A Ideologia Curupira,
SP, Brasiliense, 1979, 207 pp.

Uma síntese das principais posições sobre o Integralismo.

No processo de reelaboração da historiografia brasileira, cuja versão oficial, tem sido substituída por estudos mais apurados, que explicitam certos aspectos deliberadamente omitidos ou anteriormente não analisados, possibilitando maior compreensão do processo histórico e a sua conexão à estrutura global, o integralismo surge como um desses fenômenos onde há uma série de pesquisadores interessados na reconstituição da análise.

Três obras se destacam das demais, quer pela sua proposta ou pelo seu conteúdo, a saber: **O Integralismo**, de Héglio TRINDADE, editado pela Difel em 1974, **O Integralismo de Plínio Salgado**, de José CHASIN, editado pela Ciências Humanas, em 1978, e **A Ideologia Curupira**, de Gilberto VASCONCELLOS, editado pela Brasiliense, em 1979.

O INTEGRALISMO — O Fascismo Brasileiro na década de 30.

O ensaio de Trindade, o primeiro a ser publicado, e possivelmente, tema de inspiração para os dois outros posteriores, calca-se em uma abordagem histórico-genética, segundo o próprio autor de histórico-clássico e psicossociológico (p. 10), e sua intenção foi a de iluminar o contexto sócio-econômico do país que possibilitou o surgimento do Integralismo, ao mesmo tempo que atingiria a natureza ideológica do movimento.

Em sua opinião o integralismo não seria puro "mimetismo ideológico", possuindo supostas raízes nacionais, sendo que os germes da doutrina estariam em Farias de Brito e Jackson de Figueiredo.

Em Farias de Brito pela sua posição crítica em relação à democracia liberal e ao socialismo, e em Jackson de Figueiredo, que tinha como temas mais recorrentes em seus escritos as idéias de contra-revolução, catolicismo autoritário e elitista, a idolatria pela ordem, a ideologia anti-sexual etc. Tais idéias viriam encontrar eco no discurso integralista.

Mas, na página 289, o autor afirma que "a análise da Ação Integralista nos leva a concluir que sua natureza, organização hierárquica, estilo do chefe e rituais não se podem explicar sem levar em consideração a influência do modelo externo."

Torna-se obscura a sua tentativa de demonstração pois não explicita porque o integralismo não seria mimetismo ideológico, deixando de apontar em que região do discurso estaria refletida a marca da experiência sócio-cultural brasileira, exceto pela recorrência aos dois pensadores mencionados.

A sua tese de que o integralismo seria uma "ideologia/ecclética", ou o resultado de um processo sincrético com diversas fontes — nacionais e estrangeiras —, deixa no ar a questão da especificidade do discurso integralista.

Leandro Konder no seu **Introdução ao Fascismo**, aponta como característica de todo discurso fascista a ostentação de um extremo irracionalismo, o que ocasiona uma ideologia heteroclita, ou como chama Vasconcellos, "uma salada teórica"¹, o que de certa maneira torna inconsistente a afirmação de Trindade, sobre a **identidade fascismo-integralismo**.

O Integralismo de Plínio Salgado — Uma forma de regressividade no capitalismo hipertardio.

Este será o ponto de partida de Chasin, i.e, a identificação do integralismo ao fascismo é uma generalização deformadora mas a sua obra não se dedica a melhorar a visão do integralismo, explicitando ou delimitando os contornos de seu discurso, mas trata-se de uma visão diferenciadora, que tem por objetivo restabelecer o que lhe parece verdade.

Em uma extensa introdução crítica as posições assumidas por Héglio Trindade, principalmente, e de certa maneira por todos os ensaístas que antes dele abordaram o tema (p.33): todas possuem o vício comum de parcialização do objeto da análise, ainda que os efeitos sejam distintos.

A partir do conceito de ideologia de Marx, na sua vertente luckácsiana, ainda que faça restrições a ele (Luckács) quando não leva em consideração no surgimento das ideologias as mediações feitas pela política (p. 75), Chasin nos remete à conclu-

são de que o pecado original da obra de Trindade é a metodologia inapropriada da qual este lançou mão, onde a análise da parte, faz supor que seja a análise da totalidade.

Desta maneira, a concepção teórico-metodológica de Trindade não passaria de uma "construção arbitrária que integra acriticamente num insustentável ideal, idéias de distintos autores" (p. 81).

Segundo ele, em verdade teriam existido integralismos, e não integralismo, e a classificação de uma ideologia só é possível se remetida à totalidade concreta em que emerge.

E, ainda que produto mimético, o integralismo não seria necessariamente fascista, pois no Brasil não estavam ainda lançadas as bases materiais para a existência do fascismo.

O fascismo, representaria um elo débil do capitalismo avançado, ao passo que o integralismo, principalmente o de Plínio Salgado seria a reação da pequena propriedade ante a concentração de capital. Assim, seria o integralismo nada mais que uma forma de regressividade ao capitalismo hipertardio.

A sua regressividade estaria contida no discurso de Salgado onde o futuro é o passado, e principalmente pelo seu anticapitalismo pequeno-burguês, por suas críticas às finanças internacionais e aos monopólios, sendo que no Brasil, então, o Modo de Produção capitalista se encontrava em uma fase hipertardia de desenvolvimento.

A Ideologia Curupira

A obra de Vasconcellos, a Ideologia Curupira, a mais recente das três aqui referidas, propõe-se a analisar o discurso integralista, especificando, ou melhor, explicando as suas especificidades.

O prefácio escrito por Florestan Fernandes, não deixa de ser original: é que ele acha ter o "discurso integralista" nascido naturalmente vazio; a sua posição é a de que o integralismo não passou de uma débil revolução dentro da ordem, servindo o integralismo como "meio de composição política, autodefesa e fortalecimento da contra-revolução." Foi apenas um instrumento necessário para a consolidação da pequena-burguesia no poder.

Ou, como dizia Vasconcellos, busca as especificidades do integralismo. E, se para Chasin, esta é uma forma de regressividade na sociedade periférica dependente, Vasconcellos insiste em que as consciências integralistas foram afetadas, mesmo inconscientemente, o que resultou na apropriação dos fascismos europeus, ainda que haja um traço diferenciador, que tem sua origem na utópica pretensão autonomística de um país periférico em relação às nações capitalistas hegemônicas.

"Plenamente de acordo" (p. 45) com a categoria de "idéias fora do lugar", formulada por Roberto Schwarz (rebatida por Maria: Sylvia de Carvalho Franco no seu "As Idéias estão no lugar"), o autor parte do pressuposto de que o integralismo é uma ideologia de segundo grau, isto é, uma ideologia onde o peso de determinante externo é maior na estrutura social de segundo grau.

Assim, o estatuto mimético do integralismo estaria plenamente configurado. Haveria no Brasil uma lepidéz "da superestrutura ideológica" (p. 45), cujo desenvolvimento não segue o mesmo ritmo da estrutura social que permanece inalterada em larga medida "desde a estrutura colonial".

A exemplo de Chasin, Vasconcellos também endereça algumas farpas a Trindade (não há crítica de Vasconcellos a Chasin, ou vice-versa — já que ambos seria

impossível — , pela quase simultaneidade e contemporaneidade de suas pesquisas), cuja tese central considera insatisfatória e ambivalente, pois remete a duas assertivas, sem entretanto conseguir configurar claramente suas delimitações.

Em relação à questão da dependência, o autor mostra que, na Europa, de maneira geral existe um vínculo orgânico entre a estrutura ideológica e a infra-estrutura (no que, diga-se de passagem, recorre a Gramsci, ainda que não o mencione), e na América Latina não ocorre o mesmo (p. 173).

Segundo ele, Reich, estava certo ao afirmar que as massas européias, em certo momento desejaram o fascismo (p. 181). Do liberalismo ao fascismo sempre houve em Europa uma relação orgânica entre a estrutura social e a trajetória da ideologia burguesa.

O fascismo corresponderia à fase em que Trotsky diz que a classe burguesa é obrigada a se utilizar de expedientes de guerra civil contra o proletariado para manter seus direitos de exploração. Desta maneira, o integralismo não poderia ser um fascismo jamais, pois faltou no Brasil um pré-requisito essencial: "a organização política da classe operária" (p. 50).

Utilizando de conceitos de ideologia, principalmente em Luckács e Althusser, Vasconcellos afirma que o integralismo é uma mentira consciente, isto é, trata-se de recurso ideológico.

E, tendo em vista o contexto brasileiro dos anos 30, aponta o integralismo como apologetica, devido à absoluta inexistência do vínculo orgânico, pois aqui, ao contrário dos anos — 30, "a perspectiva de uma revolução proletária era uma quimera e nem mesmo havia o fantasma do bolchevismo" (p. 182).

O integralismo "foi apenas um recurso ideológico para destroçar a antítese histórico-universal de uma época, em nome da singularidade universal do país".

CONCLUSÕES

Possivelmente o estudo de Vasconcellos, apesar de menos extenso, é o que mais atinge os objetivos propostos, a despeito de certas colocações de sua parte terem provocado polêmica, como a questão da dependência de segundo grau e idéias fora do lugar, que adotou.

Chasin, por sua vez tem um ponto de partida extremamente controverso, e a exemplo do que acontece com Trindade, muitos pontos não foram suficientemente esclarecidos e permanecem em aberto.

Uma questão por exemplo, não abordada por nenhum dos três autores, é a da consistência do discurso. Ou melhor, se o integralismo é efetivamente o primeiro movimento de massas significativo no País, por que os integralistas não chegam ao poder ?

Ou, até que ponto foi, efetivamente, um movimento de massas ? Trindade, por exemplo, tenta elaborar o perfil dos militantes, mas restringe-se a amostragens regionais.

Ou, ninguém se preocupou em demonstrar, como afirma Florestan, o nexo de causalidade, entre o fortalecimento do movimento contra-revolucionário e o integralismo como mediador.

Enfim, são vários os pontos que podem ser desenvolvidos pelos eventuais interessados, que possam expor adequadamente o movimento real, analisar suas diversas formas de desenvolvimento e descobrir seus nexos internos.

Júlio César Tadeu Barbosa

NOTA:

(1) VASCONCELLOS, G. A *Ideologia Curupira*, p. 45.

POLSTER, ERVING e MIRIAM.

Gestalt Terapia Integrada.

Interlivros, Belo Horizonte

1979, 280 pp.

O livro é apresentado em 10 capítulos; O novo Ethos, A Figura Vívida, Resistência e além da Resistência, Comércio da Resistência, Fronteira do Contato, As Funções do Contato, Episódios do Contato, Consciência, Experimento, Além do um a um — em que os autores expõem, através de suas experiências clínicas, os principais temas da Gestalt terapia polarizados em duas grandes linhas de força: a) o trabalho de libertação das “situações psicopatológicas inacabadas” que impedem o crescimento dos indivíduos e dos grupos; b) o acionamento do **potencial humano** irrealizado ou não adequadamente desenvolvido. Tudo dirigido por um princípio unificador, que se inscreve no movimento humanista de muitas psicoterapias contemporâneas: a procura de crescimento da pessoa pela integração de todas as suas dimensões na relação “com a sua cena social”.

João Carlos Nogueira

MITCHEL, JULIET

Psicanálise e Feminismo: Freud, Reich, Laing e a mulher,

Interlivros, Belo Horizonte

1979. 453 pp.

O livro é redigido em duas partes. A 1ª traz como título: **Psicanálise e Feminismo** e expõe, sob a expressiva denominação: **Fabricação de uma mulher (I e II)**, o ponto de vista freudiano sobre a feminilidade, abordando temas fundamentais para a compreensão psicanalítica da feminilidade tais como a sexualidade pré-edi-piana, o complexo de Édipo e o problema da castração, a controversa questão da inveja do pênis, o masoquismo.

Deste ponto de vista a autora mostra que a rejeição de Freud e da Psicanálise, por parte do feminismo, sob a acusação de encerrarem ambos uma mentalidade patriarcal, é erro de graves conseqüências para a causa feminista. Independentemente do uso ideológico que as vulgarizações da teoria efetivamente tiveram ou possam ter.

A 2ª parte tem como título: **Freud, os Freudianos e a Psicologia das mulheres**, onde, na seção I, é analisada a **Psicoterapia radical** de W. Reich e R. D. Laing. De Reich o assunto é a **Política sexual (I e II)** em que são analisadas questões centrais como o complexo de Édipo e a política da família, psicanálise e marxismo, a sexualidade e a sociedade, economia sexual, vegetoterapia e ergonomia.

De Laing o tema é a família do homem (I e II), onde são abordadas algumas questões essenciais da psicoterapia social em que a família é vista como instituição social que gera neuroses e psicoses.

A autora ressalta a importância destes autores para delimitar a posição das mulheres do ponto de vista social e político. No entanto, quando o feminismo abraça estas psicologias radicais, rejeitando Freud, coloca “o carro na frente dos bois”, porque as teses de Reich e Laing, embora importantes sob o ângulo político, são insatisfatórias se não forem complementadas e precedidas pela visão teórica da psicanálise freudiana, que desenvolveu algumas estruturas fundamentais do humano sem as quais não é possível compreender a feminilidade.

A prática patriarcal que se faz da psicanálise ou os juízos de coloração patriarcal, que encontramos, às vezes, em Freud, não diminuem a importância da teoria, que permanece imune a uma utilização ideológica na medida em que simplesmente revela as estruturas universais do psiquismo humano no seu funcionamento.

Na seção II, desta parte, sob o título: **Feminismo e Freud**, a autora expõe o pensamento de renomadas feministas como Simone de Beauvoir, Betty Friedan, Eva Figes, Germaine Greer, Shulamith Firestone e Kate Millet.

Importante conclusão intitulada: **A Sagrada Família e a Feminilidade**, em que a autora analisa com muita acuidade a questão do **patriarcado**, ou seja, a lei do pai e sua influência na vida humana, encerra este livro denso e bem pensado.

João Carlos Nogueira

PUBLICAÇÕES RECEBIDAS

Periódicos:

- Cadernos do Ceas**, nº 65, jan./fev. 1980. CEAS. Salvador. BA.
- Revista Latino-americana de Filosofia**, 5 nº 2, jul. 1979. Buenos Aires. Arg.
- Síntese**, 6 nº 17, set./dez. 1979. Loyola. Rio de Janeiro. RJ.
- Educação em debate**, 2, nº 2, 1979. CESA — UFCeará, Fortaleza. CE.
- Convívium**, vol. 22 nº 4, jul./ago. 1979. Ed. Convívio. São Paulo. SP.
- Boletim Bibliográfico**, nº 21, jun. 1979. SESC. Rio de Janeiro. RJ.
- Letras Hoje**, ano 12, nº 37, PUC-RS. Porto Alegre. RS.
- Revista Brasileira de Filosofia**, vol. 30, nº 115, jul./set. 1979. IBF. São Paulo. SP.
- Philosophy and History**, vol. 11, nº 2, German Studies, Tubingen. AI.
- Veritas**, ano 24, nº 96, dez. 1979. PUC-RS. Porto Alegre. RS.
- Teocomunicação**, ano 9, nº 45, PUC-RS. Porto Alegre. RS.
- Escola Sesi**, ano 12, nº 40, dez. 1979. SESI. São Paulo. SP.
- ano 12, nº 41, dez. 1979. SESI. São Paulo. SP.
- Ciência e Cultura**, vol. 31, nº 10, out. 1979. SBPC. SP.
- vol. 32, nº 1, jan. 1980.
- Arius**, vol. 1, nº 1, out./dez. 1979. Centro de Humanidade. UFPb. Campus II. PB. 58.100 — Campina Grande — PB.
- Tempo e Presença**, nº 155, nov. 1979. CEDI. Rio de Janeiro. RJ.
- REB**, vol. 39, nº 155, set. 1979. Vozes. Petrópolis.
- Presença Marista**, ano 5, nº 19. Porto Alegre. RS.
- Vida Pastoral**, ano 20, nº 89. São Paulo. SP.
- 21, nº 91, mar./abr. 1980.
- Filosofar Cristiano**, vol. 2, nºs 3 — 4, 1978. Cordoba. Arg.
- Educação Hoje**, vol. 5, nº 2, dez./79. FFCL Palmas. PR.
- Revista do Inst. Fil. e Ciências humanas**, ano 6, 1978. UFRSC. RS.

LIVROS:

Editora Universitária/UFPb.

Campus Universitário

58.000 — João Pessoa — PB.

Altmar de Alencar PIMENTEL, **O Coco praiheiro**, Uma dança de umbigada. 1978. 138 p.

Elizabeth MARINHEIRO, **A bagaceira**: uma estética da sociologia. 1979. 138 p.

Edições Loyola

Rua 1822, 347

São Paulo — SP

Thomas C. BRUNEAU, **Religião e politização no Brasil**. A Igreja e o Regime autoritário. 1979. 240 p.

Revista REFLEXÃO
(Solicitação de assinatura)

Nº

Ao Instituto de Filosofia e Teologia (PUCC)
Rua Marechal Deodoro, 1099,
Caixa Postal 317, 13100, Campinas, SP, Brasil

Solicito o obséquo de enviar 6 (seis) números quadri-
mestrais (assinatura válida por dois anos) da Revista REFLEXÃO, a partir
do nº_____. Para tal fim estou remetendo a importância de Cr\$ 600,00
(Seiscentos cruzeiros), pelo cheque nº_____ a
cargo do Banco_____

ENVIAR PARA

Nome _____

Endereço _____

CEP _____ Cidade _____ Estado _____

Obs. (Permuta, envio de matéria, sugestões) _____

Data _____

Assinatura do responsável

~~INSTITUTO DE ARTES E COMUNICAÇÕES
HEMEROTECA
PUCAMP~~

ASSINE A REVISTA EDUCAÇÃO & SOCIEDADE



REVISTA QUADRIMESTRAL DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO - SET. 1979

**ILUSÃO POLÍTICA
DESILUSÃO PEDAGÓGICA**

MOACIR GADOTTI — Ação Pedagógica e Prática Social
OSCAR GOMES — Educação da Criança das Classes
 Sociais Desfavorecidas • **WARREN DEAN** — Uma Escola
 e a Inovação: Escola de Ensino Médio Rural de Cuba •
LUIS A. GALVÃO — A Crítica da Política • **FERNANDO P.
 SILVA** — As Organizações Burocráticas e a Sociedade •
LUIS A. CUNHA — Notas para uma Leitura da Teoria da
 Atividade Sindical • **JOSE B. BORGHI** — Universalidade e
 Classes Médias: Aspectos do Caso Brasileiro • **MICHEL
 BARDILENT** — Aspectos Sociais da Didática Universitária •
LAFAYETTE DE MORAES e **MARIA L. CARVALHO** — A
 Universidade Brasileira e as Concepções de May Piore •
PAUL e **ALOYSIO AMANCIO** e **ANTONIO A. QUADRA** —
 Classes Médias Continuidade: Limites, Limitações, Limitações •
DECIU SAES — Perspectivas de Pós-Graduação em
 Ciências Humanas no Brasil: Uma Reflexão Preliminar

CORTÉZ & MORAES



REVISTA QUADRIMESTRAL DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO - JANEIRO 1980

EDUCADOR = TRABALHADOR

MIGUEL G. ARROYO — Operários e Educadores se Identificam: Que
 Rumos Tomará a Educação Brasileira? • **MARILENA DE SOUZA
 CHAUÍ** — Ideologia e Educação • **LUIS ANTONIO CUNHA** — Quem
 Educa os Educadores? • **ANGEL PINO SIERRA** — Uma Pedagogia
 Para o Menor "Marginalizado" • **ALCEU FERRARI** e **LÚCIA BEATRIZ
 GASPARY** — Distribuição de Oportunidades de Educação Pré-Escolar
 no Brasil • **HENRIQUE RATTNER** — Planejamento da Cidade
 Para o Desenvolvimento: Comentários Críticos • **FERNANDO
 COUTINHO GARCIA** — A Teoria da Organização e o Centralismo
 Democrático: Os Limites do Ortofoxo • **CESAR AUGUSTO RAMOS**
 — Teocracia e Escola • **ISABEL HERNÁNDEZ** — Discriminação
 y Educación en América Latina • **VÁRIOS** — Movimento
 Dos Trabalhadores em Educação.

CORTÉZ EDITORA **AUTORES ASSOCIADOS**

EDUCAÇÃO & SOCIEDADE é uma edição do Centro de Estudos Educação e Sociedade (CEDES), comercializada pela Editora Cortez e Editora Autores Associados.

Preço da assinatura válida para 2 anos (seis números): Cr.\$84,00 para o Brasil e US\$80,00 para o exterior. O pagamento deve ser feito em cheque nominal ao CEDES. Não aceitamos ordem de pagamento ou vale postal.

ASSINATURAS:

CEDES — CENTRO DE ESTUDOS EDUCAÇÃO E SOCIEDADE
 Avenida Dr. Romeu Tórtima, 624 - Cidade Universitária - Tel. (0192) 39-1598
 Caixa Postal 6022, A.P. UNICAMP, 13.100, CAMPINAS, S.P., Brasil

• EM TODAS AS LIVRARIAS •

Distribuição e vendas avulsas:

SÃO PAULO – CAPITAL

Cortez Editora & Editora Autores Associados

Rua Ministro de Godoy, 1113 – Tel.: (011) 864-6783

05015 – São Paulo – SP

Representantes:

RIO GRANDE DO SUL

Diálogo Distribuidora de Livros e Revistas Ltda.

Rua Garibaldi, 1 258 – Tel.: (051) 221-6642

90000 – Porto Alegre – RS

SANTA CATARINA

Livraria e Distribuidora Catarinense Ltda.

Rua Conselheiro Mafra, 47 – Tels.: (0482) 22-1460 e 22-4652

88000 – Florianópolis – SC

PARANÁ

Aramis Chain – Distribuidora Nova Ordem

Rua Gal. Carneiro, 415 – Tels.: (041) 222-3599 e 234-3601

80000 – Curitiba – PR

SÃO PAULO – INTERIOR DO ESTADO

Brasilvros Editora e Distribuidora Ltda.

Rua Conselheiro Ramalho, 701 – Tels.: (011) 284-3685 e 251-1160

01325 – São Paulo – SP

RIO DE JANEIRO e ESPÍRITO SANTO

Editora Perspectiva S/A.

Rua do Rosário, 144 – 1º piso – Tel.: (021) 221-4528

20041 – Rio de Janeiro – RJ

MINAS GERAIS

J. M. Gomes

Rua da Bahia, 1 148 – s. 603 – Tel.: (031) 224-5835

30000 – Belo Horizonte – MG

BRASÍLIA e GOIÁS

Livraria Galilei Ltda.

SDS, BL-E, loja 11 – Ed. Cine Atlântica – Tel.: (061) 226-9433

70300 – Brasília – DF

BAHIA e SERGIPE

Conhecimento Distribuidora de Livros Ltda.

Rua Carlos Gomes, 49 – loja – Tel.: (071) 242-0401

40000 – Salvador – BA

**RIO GRANDE DO NORTE, ALAGOAS, PERNAMBUCO, PARAÍBA,
CEARÁ, PIAUÍ e MARANHÃO**

Potylivros Distribuidora Ltda.

Rua Coronel Estevam, 1 420-A – Alecrim – Tel.: (084) 223-3379

59000 – Natal – RN

PARÁ

R. A. Jenkins Comércio e Representações

Rua Tamoios, 1 592 – Tel.: (091) 222-7286

66000 – Belém – PA

AMAZONAS

Metro Cúbico – Livros e Revistas Técnicas (Liv. Nacional)

Rua 10 de Julho, 613 – Tel.: (092) 234-3030

69000 – Manaus – AM

**OS DEMAIS ESTADOS E TERRITÓRIOS PODERÃO SER ATENDIDOS
PELO NOSSO DISTRIBUIDOR MAIS PRÓXIMO.**

REFLEXÃO

REVISTA DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

CAMPINAS REFLEXÃO ANO V Nº 16 pág. 1 – 164 Jan./Abril/80

CONTEÚDO

- PIERRE COLIN — Os “Novos Filósofos” — Sua relação com o marxismo e com o estruturalismo • OTAVIANO PEREIRA — A gestação da consciência: leitura de um poema • MICHEL THOLLENT — Vanguarda e Comunicação • MIGUEL DE LA PUENTE — Pressupostos Filosóficos da proposta de Eugene T. Gendlin para uma psicoterapia experiencial • NAIR LEME FOBÉ — A imaginação e a fantasia no desenvolvimento da criatividade • SULAMI PEREIRA GUEDES — Pessoa e liberdade: uma visão humanista-existencial • JOÃO BATISTA DE ALMEIDA JÚNIOR — Visão prospectiva do mundo e esperança cristã • MARIA SOARES DE CAMARGO — Elementos para uma teologia do corpo • JOÃO RIBEIRO JÚNIOR — A filosofia da história de Ibn Khaldûn
- DEBATES • CRÔNICAS • RESENHAS
- PUBLICAÇÕES RECEBIDAS

