

Filosofia no Brasil:
Desafios

F55

REFLEXÃO

17

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 — 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: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Prof. Dr. Heitor Regina

Vice-Reitora para Ass. Acadêmicos: Profa. Maria Rosa Cavalheiro Marafon

Vice-Reitor para Ass. Administrativos: 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

933199

FSS

BC - PERIÓDICOS - PUCC

Class: 100/11

Recebido: 010399

SUMÁRIO

Editorial 3

ARTIGOS:

Antônio Joaquim Severino , O papel da filosofia no Brasil: compromissos e desafios atuais	5
Olinto A. Pegoraro , Política da Filosofia no Brasil	13
Constança Marcondes Cesar , Vicente Ferreira da Silva e o pensamento sul-americano	19
Rubem A. Alves , O problema da alienação	25
Maria Aparecida Viggiani Bicudo , Kant e a educação mo- ral	60
José Maria Fructuoso Braga , A dimensão moral da catequese na perspectiva das conclusões de Puebla	71
João Ribeiro Júnior , Pensamento liberal e positivismo	90
José Luiz Arcanjo , A crise da energia	105

DEBATES:

João Carlos Nogueira , Notas sobre o papel da ética na forma- ção do psicólogo	119
Otaviano Pereira , Qual o sujeito desta história ? (Uma leitura do "Don Quijote")	123
Áurea Maria Guimarães , Clélia Ester Ragonha , Elisabeth M. M. de Pádua , José Arlindo de Nadai , Lorival Rodrigues de Souza , A crise política brasileira	134

CRÔNICAS:

A 1ª Semana de Filosofia do Rio Grande do Norte	139
Novos cursos de pós-graduação em Filosofia	139

RESENHAS 140

BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE TEOLOGIA 146

Editorial

A FILOSOFIA NO BRASIL: DESAFIOS

Identificando-se com os desdobramentos de uma tradição colonialista, o pensamento filosófico no Brasil deixou-se predominar com muita facilidade, pelos artificialismos do mundo acadêmico, atrofiando sua capacidade de colaborar na construção da cultura de nosso país. Restrita aos conventos e seminários, formalizada nos currículos das Universidades e pouco à vontade na dinâmica da vida cultural de nossa sociedade, a filosofia praticada entre nós está passando por uma profunda crise. Não mais uma crise por falta da presença dos últimos modelos do pensamento estrangeiro, mas uma crise provocada pelo questionamento de sua própria significação e de seu papel no contexto sócio-cultural brasileiro. De repente, a maioria dos que estão envolvidos com a filosofia, sem dúvida já embrenhados no complexo emaranhado da vida e distantes do acalento das academias, se põem a perguntar o que significa, assim, filosofar nesse contexto, qual a contribuição da filosofia e como se constitui uma filosofia que possa participar dos debates surgidos da dinâmica de nossa existência social, econômica, política, educacional e cultural. É claro que esta não é uma crise isolada da filosofia: é toda a consciência pedagógica e política que está em crise em decorrência da elevação do nível de percepção da inadequação das condições concretas da existência do homem brasileiro às exigências de uma vida mais humana. Nesta perspectiva, é todo o projeto da nação brasileira que é questionado. E deste questionamento não poderia mesmo escapar a filosofia, com seu discurso tão suscetível de se identificar com o discurso do poder e de se mistificar sob os laços do pensamento ideológico e suas artimanhas.

Acuada de fora, desprestigiada que é pela burocracia que administra a cultura e a educação no Brasil, não contando com raízes profundas na tradição cultural do país e insegura de seu próprio valor, a filosofia brasileira está titubeante, ela hesita, não sabendo libertar-se das limitações do universo acadêmico e andar, com largos passos, no universo social, cultural e político que lhe impõe, assim, grandes desafios.

Mas a verdade é que ela vem revelando uma persistente vitalidade para enfrentar estes desafios. Sem dúvida, sua prática é dilacerada por muitas contradições. Muitos insistem na solução do comodismo, da conve-

niência, do oportunismo, do artificialismo. Mas, em compensação, muitos buscam caminhos novos, reconhecendo nos vários aspectos desta crise, desafios e provocações para que se redobrem as esperanças e as lutas.

No Brasil de hoje, em todos os meios culturais, a filosofia vai marcando sua presença, está tentando deixar os traços de sua contribuição específica, em todos os setores das atividades humanas.

Como anunciamos no número anterior, o Departamento de Filosofia da PUC de Campinas está desenvolvendo uma pesquisa, de nível nacional, sobre a prática da filosofia no Brasil. Gostaríamos que ela viesse a significar, com seus resultados, não só um sinal da vitalidade do trabalho filosófico no Brasil ou o seu retrato fiel, mas sobretudo uma contribuição significativa para o melhor conhecimento mútuo daqueles que se dedicam à filosofia, uma convocação para a união de todos, para o empreendimento mais solidário de projetos coletivos que sejam eficazes na efetivação desta desejada contribuição da filosofia para o debate nacional das questões fundamentais que nos concernem.

A filosofia brasileira enfrenta desafios sérios. Mas não pode deixar de encará-los com firmeza. Ela é sabedoria, sem dúvida, mas é também testemunho profético: simultaneamente denúncia e anúncio; crítica rigorosa e proposta construtiva; disciplina lógica e pedagogia política. Numa palavra, ela é radicalmente compromisso histórico.

A REDAÇÃO

O PAPEL DA FILOSOFIA NO BRASIL: COMPROMISSOS E DESAFIOS ATUAIS.

Antônio Joaquim Severino

Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

A prática da filosofia no Brasil de hoje tem-se encontrado diante uma situação de acentuada crise. De repente ela se sente efetivamente ameaçada já que está perdendo não só o apoio do prestígio representado por uma tradição inquestionável, mas também está perdendo a garantia que lhe era assegurada pela aliança com o sistema burocrático da educação nacional. De repente ela se vê solta no tempo e no espaço, diante da desconhecida tarefa de sobreviver por conta própria, de justificar sua própria presença e de definir sua exata contribuição, dizendo a que veio.

Neste sentido, a filosofia no Brasil está sendo questionada de fora, institucionalmente. Numa sociedade dominada pela força da positividade e da tecnocracia, não foi difícil aos burocratas do ensino questionar a sua presença. Na realidade nem precisavam alegar explicitamente o perigo potencial que sua atuação poderia fazer correr para as instituições e seus interesses eventualmente comprometidos: bastava alegar sua falta de contribuição para o aumento da produtividade geral. Acontece que estando a educação e o aparelho escolar brasileiro a serviço de uma classe dominante altamente elitizada, segura da permanência e solidez de seus privilégios, não há necessidade de explorar e desenvolver o potencial revolucionário da educação. Reconhecer a importância da educação é uma postura incompatível com a postura elitista¹. À elite não interessa a elevação do nível de consciência das massas e ao controlar o aparelho governamental e o aparelho escolar, relegam a educação a um segundo plano. No caso específico da filosofia, esta irrelevância pode ser garantida paradoxalmente pela sustentação de uma prática filosófica legitimadora da ideologia desta classe dominante. Não se está muito preocupado em saber o que é a filosofia e aquilo do que ela é capaz no seio de uma cultura, mas desde que ela bajule os valores proclamados pela ideologia oficial, ela será aceita na corte do príncipe como são aceitas todos os áulicos e todas as prostitutas disfarçadas.

Mas, em nosso atual contexto histórico, até esta presença epidérmica da filosofia, já não está-se fazendo aceitável pelo sistema. Seguro de sua auto-suficiência, quer mais que simples fidelidade e subserviência dos que o freqüentam para distribuir os benesses da corte: é preciso ainda participar da produtividade geral.

Em decorrência desta queda em desgraça, a filosofia se sente ameaçada pela desagregação institucional. Tiraram-lhe a presença nos currículos do 2º grau, criam-se currículos de cursos superiores puramente técnicos, ameaçam-lhe desativar seu último reduto, o acadêmico universitário, fazem-lhe promessas cínicas de um futuro risonho, mas inviável.

Mas o pior, é que ao sentir-se assim ameaçada de perder o emprego oficial, ela começa a se dar conta de que não está preparada para enfrentar uma situação desconhecida em que não contará mais com a chancela do oficialismo. Percebeu que está-se desagregando também pelo interior: e esta é uma crise mais grave.

Mas este fim do parasitismo no corpo do sistema, está trazendo para a filosofia uma crise salutar. Ela está sendo forçada a tomar a iniciativa de se criticar, de se questionar, de se perguntar a que veio e a que preço se pode avaliar sua contribuição no processo social de um país. Inclusive se põe a perguntar o que fazer para renovar o seu pacto com os redutos do oficialismo político e acadêmico.

O momento é, pois, oportuno para que, neste encontro, façamos um esforço conjunto para ressaltar algumas exigências a serem repensadas e meditadas, alguns compromissos a serem assumidos e alguns desafios a serem enfrentados.

1. O pensamento filosófico no Brasil deve desenvolver a sensibilidade ao que é relevante para a comunidade brasileira quando da explicitação de sua problemática. Trata-se de superar toda forma de artificialismo da temática filosófica. A questão do conteúdo da problemática filosófica, como também da educação, é uma questão a ser levada a sério: aqui, pode-se até mesmo falar de uma ética do desempenho do trabalho filosófico. Cumpre engajar a reflexão filosófica na compreensão e na explicitação de problemas reais, que efetivamente nos concernem, questões fundamentais para a existência da comunidade. Não basta para justificar a filosofia e rigor formal, a erudição, o virtuosismo intelectual ou a ilustração do tratamento: é preciso abordar questões realmente relevantes para o existir humano, tal qual se concretiza e se historiciza no contexto atual da realidade brasileira.

Ao filosofar brasileiro cumpre recuperar a relevância de que se deve ocupar todo pensamento filosófico. Preocupar-se com problemas relevantes é um traço típico de toda a autêntica tradição filosófica; muitas vezes, tem-se a impressão contrária por que insistimos em desenraizar os filósofos de seu contexto histórico, em purificar e destilar seu pensamento². É por isso que a filosofia acadêmica caiu no formalismo vazio, perdeu

conteúdo, transformando seu ensino em pura repetição enfadonha e asséptica. Rompeu seus vínculos, seu cordão umbilical com a circunstância histórica e social, não consegue sair da caverna filosófica universitária³. Trata-se de uma filosofia do sujeito desencarnado, pretensamente a-histórico. Situação esta bem protegida pela burocracia academicista e acalentada pelo oficialismo dos aparelhos governamentais, acaba satisfazendo e acomodando, paradoxalmente, os educadores-filósofos, comprometendo intrinsecamente o seu trabalho pedagógico e também a sua validade filosófica.

2. Para situar-se no âmbito de uma problemática relevante, a filosofia brasileira deverá **retornar à atualidade**, ou seja, recolocar sua temática na verdadeira temporalidade. Impõe-se-lhe superar o historicismo e o modismo presentista que levam, necessariamente, ao escolasticismo. O filosofar de um povo ou de um indivíduo não paira sobre o tempo. A filosofia tem de aceitar sua historicidade. Só conseguirá submeter o tempo, submetendo-se a ele.

É nesta perspectiva que se deve explicitar com atenção e cuidado o sentido de história da filosofia e sua relação com um filosofar atual. Filosofar não é retomar, dissecar e eventualmente ornamentar, teses defendidas por pensadores clássicos. A riqueza da contribuição da abordagem da história da filosofia está justamente na fecundidade de um diálogo estabelecido ao nível de uma problemática própria de um passado discutida por um pensador que a ela se tornará, então, mais sensível. É esta atitude de enfrentamento e de resposta que permanece válida e não o arranjo final do sistema.

O culto do autor clássico por si só não se justifica nem a exigência de filiação a uma escola filosófica do passado, é uma exigência propriamente filosófica. Não se nega a importância pedagógica das escolas clássicas mas a pedagogia dos acontecimentos históricos é ainda mais necessária na formação do pensador. A erudição histórica é necessária mas exatamente na medida em que se transformar em ponto de partida para sua própria superação. Filosofar é também negar as filosofias, é recusar o tradicionalismo. Nossas relevâncias são necessariamente atuais.

3. Outra exigência para o filosofar brasileiro redefinir-se em termos de relevância temática, é a reconquista da sua regionalidade, de seu espaço social. Além de recuperar o seu tempo histórico, cabe-lhe ainda recuperar seu espaço-social⁴. A filosofia brasileira deve voltar do exílio no qual se colocou sem ultrapassar as fronteiras geográficas do país. Alcançará a universidade a que aspira a partir da particularidade de sua circunstância e não forçando o seu reconhecimento ao concorrer com os pensadores

estrangeiros, assumindo seus últimos produtos, numa voragem consumidora, num desvairedo comércio de importação de idéias.

Trata-se de recusar o estrangeirismo, o alienismo, o modernismo de última hora, sem cair, naturalmente na xenofobia e num nacionalismo ufanista e ingênuo. Nas relações do pensamento brasileiro com o pensamento estrangeiro, devem prevalecer exigências análogas às formuladas no relacionamento com a filosofia do passado. O que deve vingar é o diálogo, é o intercâmbio mas nunca a transposição erudita e auto-suficiente. Diálogo e intercâmbio se viabilizam em função de preocupações que perturbam a humanidade, em determinado segmento do tempo histórico e determinado local do espaço social ocupado. O mais é falso universalismo, conseguido ao preço da formalização do pensamento vivo e da sua conseqüente esterilização.

Esta exigência da inserção da problemática filosófica no concreto da situação impõe ao filósofo nacional, por assim dizer, a sua setorização, ou seja, que volte a atenção para os vários aspectos pelos quais a problemática brasileira se manifesta. É infeliz a expressão "filosofia pura", pela conotação de que caberia à filosofia cuidar de problemas que lhe seriam específicos, ignorando os outros problemas a serem tratados pelas ciências. Neste sentido, a filosofia não pode ser pura mais aplicada: ela será de pleno direito, filosofia política, filosofia social, filosofia da educação, da cultura, da ciência etc., pois é enquanto política, social, educacional, cultural, científica etc. que a problemática existencial brasileira se manifesta. E este é o lugar natural da filosofia.

4. Ao filosofar brasileiro cabe-lhe o desafio de realizar a interdisciplinaridade, superar o solipsismo filosófico, sua postura de aristocratism e seu artificialismo. Não é possível tratar do relevante, do atual e do imediato, sem recorrer à contribuição das ciências, de modo particular, das ciências humanas, e das demais atividades do espírito, vigentes entre nós. É hora de rever a implícita posição de acordo com a qual o filosofar constituiria uma atitude privilegiada, auto-suficiente e superior às demais atividades dos homens. A filosofia é uma prática como as demais, tão enraizada nas circunstâncias como elas, igualmente devedora dos vários determinismos. A diferença é que seu orgulho, seu autoconceito muito elevado, impediu-lhe a humildade da autocrítica e a busca de um ritmo de pulsação mais real.

Por maiores cautelas que deve tomar a filosofia contra a tendência cientificista que ronda todo o empreendimento científico entre nós, nada justifica a atitude de isolamento por parte dos filósofos nacionais em relação às ciências. É que, afinal, as nossas relevâncias estão sendo objetiva-

mente pesquisadas e delimitadas pelas ciências, num trabalho que está indo num crescendo animador. As ciências humanas, sem passado a que se ater, se libertaram mais cedo de suas matrizes metropolitanas e estão partindo rumo à conquista efetiva da fenomenalidade da temática brasileira. E a filosofia no Brasil, para ser autêntica, não poderá desvincular o seu trabalho das conquistas destas ciências humanas. A compreensão do homem brasileiro, indivíduo, grupo ou comunidade, a explicitação das estruturas fundamentais das condições de sua existência, objetivo último da filosofia, não poderão ser alcançadas por ela, se ignorada for a contribuição destas ciências.

Rompido o isolamento, instaurada a colaboração, inicia-se a real experiência da interdisciplinaridade. Interdisciplinaridade que não deve realizar-se apenas no plano de uma epistemologia da abordagem do sujeito humano, mas igualmente na constituição de uma antropologia concreta⁵.

5. Por outro lado, o filosofar brasileiro precisa integrar o agir. Não pode mais permanecer na pura contemplação, especulativa e obscurantista. Seu distanciamento do vivido, a prudência contra o ativismo não podem custar-lhe a contribuição eficaz para a reorientação da histórica e para a elaboração de um projeto coletivo para a sociedade brasileira. A filosofia, para nós, brasileiros, deve construir uma coerência entre pensamento e ação. Afinal, a existência humana só se revela à consciência filosófica já como plena atividade. Os problemas reais só se manifestam no emaranhado da ação. É a ação que provoca a reflexão, e a filosofia é fundamentalmente reflexão⁶. O ideologismo fácil espreita o trabalho da filosofia. Mas isto não é argumento válido para se evitar o compromisso do pensamento filosófico com a ação em todos os seus desdobramentos. O Brasil necessita de um novo projeto histórico e, para elaborá-lo, a filosofia brasileira não poderá deixar de dar a sua contribuição.

Integrar o agir como? Assumindo-o como tema de sua reflexão, ousando adiantar propostas alternativas, discutindo suas conseqüências e suas condições nas situações as mais concretas, pleiteando a participação nos acontecimentos reais que envolvem a comunidade, avançando utopias, cobrando os compromissos assumidos, levando a sério a prática política, a prática social, a prática educacional e todas as práticas da comunidade, elaborando linhas de ação.

O que não é concebível e aceitável para a filosofia brasileira e o que, afinal de contas, tem significado a sua própria irrelevância, é este dualismo entre teoria e prática, entre ação e reflexão, entre pensar e agir. Isto tem levado a prática filosófica para os estéreis gabinetes e causado a

acomodação dos filósofos que se transformam assim em técnicos, deixando de ser políticos educadores. É preciso enraizar a reflexão na práxis e nutrir a práxis pela reflexão⁷.

6. Outro desafio lançado ao filosofar brasileiro é a vigilância em relação ao exercício da autocrítica. Tem de recusar todas as formas de dogmatismos, sobretudo o de seu método e o de suas verdades. Deve aprender a conviver com a relatividade de seu discurso. Ele não é portador de verdades absolutas porque os acontecimentos, sobre os quais legislam estas verdades, são sinuosos em sua historicidade. Ademais o espírito é contingente.

A exigência da disponibilidade do pensador para uma atenta e contínua revisão de seu próprio pensamento, enquanto conteúdo interpretativo de manifestações da realidade histórico-social em que vive, não é apenas uma espécie de moderação que se pede ao filósofo. É mesmo uma exigência técnica que assegurará ao pensamento novas aberturas para sua superação e crescimento. Caso contrário, o dogmatismo se instala e mata a vida do pensamento e sua fecundidade.

7. À exigência da autocrítica se acresce a necessidade do espírito crítico em geral. Ao filósofo cumpre adquirir a capacidade e a competência da crítica, saber manter-se suficientemente distanciado de seus aliados, na ordem do pensamento, na ordem do manifestar-se social e na ordem do próprio envolvimento na história e na ação. O filosofar deve evitar a prática de todas as formas de reducionismo, científico ou ideológico.

Nesta linha de considerações, deve-se ressaltar o papel específico da filosofia no sentido de criticar as várias formas de discursos pronunciados pelas diversas fontes do pensamento. E não se trata apenas de elaborar outro discurso formal, desenvolvendo uma crítica puramente teórica, a nível de modelo. Trata-se de denunciar concretamente os desvios e as significações ideológicas dos discursos produzidos no Brasil. Não só os discursos do oficialismo político, mas também os discursos que relatam a produção científica, cultural, educacional etc. ocorrida no Brasil. Trata-se de desmascarar as ideologias subjacentes aos vários discursos e aos sistemas sociais, cobrando inclusive a coerência entre os objetivos propostos e a ação decorrente. A contribuição filosófica, neste sentido, tem sido pequena, o que testemunha uma concepção enviesada da especialização e a ausência da prática da interdisciplinaridade.

8. Finalmente, ao contrário do que tem sido até agora, a filosofia brasileira precisa-se reconstruir como pedagogia. Ela deve dar sua contribuição para a formação política da sociedade brasileira, ser ao mes-

mo tempo, paideia e politéia, tendo com vistas à elaboração do projeto histórico nacional. Ela participará deste processo contribuindo na formação de uma nova consciência social.

As dificuldades e os impasses da construção de uma sociedade mais justa, que atenda às necessidades de todos os brasileiros, nos planos político, econômico, social, cultural e espiritual, além de seus determinismos específicos agravam-se ainda mais com a fragmentação do projeto social brasileiro em decorrência sobretudo da transição epistemológica por que passou o sistema ético-político da humanidade, derivando para um sistema puramente praxeológico, fundado na positividade e na tecnocracia, perdida a unidade do humano⁸.

Pleitear para a filosofia brasileira a recuperação de sua dimensão pedagógica, não é apenas lembrar ao filósofo as exigências específicas do trabalho didático do educador, mas também redimensionar o alcance do trabalho intelectual que desenvolve para uma comunidade que vive um momento histórico bem determinado, dentro de circunstâncias bem concretas. O filósofo é também um educador político, um profeta, que lembra, por força de sua missão, a todos os autores da história as ineludíveis exigências da unidade do homem e de sua dignidade.

BIBLIOGRAFIA

- GADOTTI, Moacir. Para que serve afinal a filosofia? In: **Reflexão**, 4 (13): 131 – 135.
- GOMES, Roberto. **Crítica da razão tupiniquim**. 2. ed. Porto Alegre, movimento, 1978. (Col. Dialética, 6.)
- JAPIASSU, Hílton. **O mito da neutralidade científica**. Rio de Janeiro, Imago, 1975.
- JAPIASSU, Hílton. Para onde vai a filosofia? In: **Introdução ao pensamento epistemológico**. 2. ed. Rio de Janeiro, Francisco Alves. 1977. p. 150 – 193.
- SAVIANI, Dermeval. **Educação: do senso comum à consciência filosófica**. São Paulo, Cortez – Autores Associados, 1980.
- SCHOOYANS, Michel. Tarefas e vocação da filosofia no Brasil. **Rev. Bras. de filosofia**, 11 (41): 61 – 90. IBF. São Paulo, 1961.
- SEVERINO, Antônio Joaquim. A questão da autenticidade da filosofia brasileira. **Reflexão**, 1 (1): 43 – 51. PUC. Campinas, 1976.

- SEVERINO, Antônio Joaquim. Educação e despersonalização na realidade social brasileira. In: REGIS DE MORAIS, J. Fco. org. **Construção social da enfermidade**. São Paulo, Cortez & Moraes, 1978. (Col. Educação Universitária). p. 99 – 108.
- SEVERINO, Antônio Joaquim. Educação e historicidade: as mediações histórico-sociais da filosofia da educação. In: **Filosofia e Desenvolvimento. Atas da III Sem. Int. de Filosofia**. Rio de Janeiro, SBFC, 1977. V.2, p. 815 – 818.
- SEVERINO, Antônio Joaquim. A situação da filosofia social na sistemática filosófica, **Reflexão**, 4 (14): 91 – 97. PUC-Campinas, 1979.
- SEVERINO, Antônio Joaquim. **A antropologia personalista de Emmanuel Monier**, São Paulo, Saraiva, 1974.
- SEVERINO, Antônio Joaquim. A crise da educação brasileira e as exigências da formação do professor. **Leopoldianum**, 5 (13): 7 – 13. Soc. Visc. S. Leopoldo. Santos. Ago. 1978.
- SEVERINO, Antônio Joaquim. As ciências humanas no contexto sócio-cultural brasileiro. **Marco**, 1 (1): 83 – 89. Inst. Ciências São Marcos. São Paulo, 1979.
- SEVERINO, Antônio Joaquim. Pensando em rumos da filosofia brasileira. In: **Rumos da filosofia atual no Brasil**: São Paulo, Loyola, 1976. p. 75 – 95.

Referências Bibliográficas

- (1) Cf. SAVIANI, Dermeval, **Educação: do senso comum à consciência filosófica**, pp. 13 – 14.
- (2) Cf. SEVERINO, Antônio Joaquim, A questão da autenticidade da filosofia brasileira, In: **Reflexão**, 1 (1): 43 – 51.
- (3) Cf. expressão de Hílton Japiassu, **Introdução ao Pensamento epistemológico**, p. 165.
- (4) Cf. SEVERINO, Antônio Joaquim, Educação e despersonalização na realidade social brasileira. In: REGIS DE MORAIS, J. Francisco, **Construção Social da enfermidade**, p. 100 e sobretudo Educação e Historicidade: as mediações histórico-sociais da Filosofia da Educação. In: **Filosofia e Desenvolvimento. Atas da III Sem. Int. Filosofia**, Rio de Janeiro, SBPC, 1977. Vol. 2. pp. 815 – 820.
- (5) Indo um pouco além do que propõe JAPIASSU, na obra acima citada, p. 175.
- (6) Cf. SAVIANI, Dermeval, **op. cit.** p. 23 e ss.
- (7) Cf. GADOTTI, Moacir, Para que serve afinal a filosofia? **Reflexão**, 4 (13): 134.
- (8) Cf. Hílton JAPIASSU, **O mito da neutralidade científica**, o capítulo sobre ciências humanas e praxeologia, p. 49 – 70.

POLÍTICA DA FILOSOFIA NO BRASIL*

Olinto A. Pegoraro

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Seria possível pensar seriamente em Filosofia na era da ciência e da técnica ?

Será lícito entregar-se à especulação em nosso país e Continente Latino-Americano enquanto gravíssimos desafios sócio-econômicos exigem prioridade absoluta ? O Calculismo tecnocrata e todo o regime totalitário respondem negativamente e reprimem o discurso filosófico por considerá-lo ocioso e desnecessário. Todo o regime de força precisa silenciar a força do pensamento, a pluralidade das perspectivas e a criatividade cultural.

Por outro lado, as perguntas acima devem ser respondidas positivamente contanto que o discurso filosófico seja um discurso contemporâneo, numa universidade contemporânea no seio de uma sociedade em transformação. Só assim a Filosofia será discurso vivo, interessante e influente no processo. A contemporaneidade do discurso, não dispensa sua articulação com o pensamento do passado e com as preocupações do futuro. Especialmente o discurso filosófico deve situar-se na temporalidade que abrange sempre a tríplice dimensão do tempo. Nenhum discurso, e muito menos o filosófico, é meramente presente no sentido do "hic et nunc".

Se aceitarmos a premissa da contemporaneidade do discurso filosófico, então o problema central da Filosofia consistirá no modo de sua atuação e elucidação dos dramas da existência real no âmbito nacional, continental e mundial. Que pode e deve dizer o filósofo sobre as tendências políticas, econômicas e sócio-culturais de sua época ? Que críticas, que denúncias fará ? Que propostas globais poderá entrever ? Que contribuição dará a Filosofia para denunciar a estreiteza do economismo, a fúria das ditaduras, a ganância das multinacionais ? Estas perguntas escondem em seu bojo uma visão da história e uma concepção do homem no processo histórico: implicam o desafio da articulação do sentido da existência. Sem dúvida, uma das tarefas do filósofo é de penetrar radicalmente nestes problemas, não para formular teorias desvinculadas e descomprometidas, mas para, no seio da comunidade sócio-cultural, contribuir com pistas que abram melhores condições de existência e convivência do homem sobre a Terra.

A UNIVERSIDADE E A FILOSOFIA NA CULTURA QUANTIFICADA

A mentalidade tecnicista e quantitativa tomou conta das universidades através do burocratismo atrelado ao sistema de dominação polí-

* Artigo publicado no Diário do Povo de Porto Alegre.

tica. A partir do “slogan” demagogo da “universidade para todos” multiplicaram-se centros de ensino superior em larguíssima escala sem a menor preocupação pela qualidade do ensino e pela autêntica formação da juventude. Basta somar uns tantos créditos para se obter diploma universitário. Há salas de aula com mais de 100 alunos. É o saber quantificado distribuído aos alunos massificados. Tudo isto é regido por um quadro de leis contraditórias e centralizantes. Deste ambiente tendem a afastar-se os mestres mais esclarecidos desde que outras oportunidades lhes sejam oferecidas. Sobram professores mal pagos e, muitas vezes, mal preparados para suas funções. A eles se pede comportamento burocrático. O aluno é a maior vítima enquanto perde, na universidade, preciosos anos de juventude preparando-se para fazer coisa nenhuma.

Esta universidade perde evidentemente seu papel criador. Ao invés de ser um centro de influência, torna-se o lugar de dependência do tecnicismo e da dominação externas a seus quadros. Tomada pela mentalidade tecnicista, acaba convencendo-se e ufanoando-se de ser o lugar do saber exato. Lugar onde os professores transmitem doutrinas certas a alunos que as aprendem sistematicamente. Cuida a burocracia, através de legislação específica, que ninguém se preocupe com assuntos “alheios” aos livros como política e participação social.

Todo movimento participatório é indesejável. Não espanta que este tipo de universidade exija, por exemplo, que o curso de Psicologia se ocupe dos desvios ideológicos contrários ao regime; que a História se esmere em transmitir fatos palacianos; que a Arquitetura forme jovens voltados para o mercado imobiliário sofisticado e consumidor de materiais caros e desnecessários; que a área tecnológica prepare operadores das empresas multinacionais etc.

Assim, a universidade é um mundo alienado da verdadeira situação da comunidade e prepara jovens para os quadros da dominação econômica e política.

Neste contexto, situa-se também a Filosofia. Ela tem o papel importante de legitimar o sistema. Os regimes totalitários gostam de aparecer como protetores da cultura, do esporte, da arte e da filosofia.

Eles não fecham as faculdades de Filosofia, mas selecionam os mestres aposentando os que não interessam. Naturalmente esperam que a Filosofia transmita um saber absoluto, inventado pelo gênio dos grandes mestres do passado. Os bons professores são aqueles que conservam e transmitem integralmente este saber monumental. O filósofo que se dedica a contemplar as causas últimas e transcendentales terá sempre lugar na universidade alienada e nos regimes fortes. Quando um professor enveredar para a análise das cousas próximas, dos problemas que nos circundam; quando se interroga sobre a justiça, a eticidade do regime, o absurdo, a

miséria, da doença e da fome produzidos pelos sistemas; quando um professor tratar destas causas próximas, cai na desgraça oficial e na mira dos chefes departamentais. Foi por isso que entre nós muitos de nossos colegas foram aposentados. Passaram a ganhar para não pensar; ganhar para não entrar no estabelecimento de ensino.

Embora atrelada, burocratizada e subserviente, a filosofia foi mantida no âmbito universitário como ornamento. Mas nos cursos secundários o ensino da Filosofia passou de obrigatório a optativo e de optativo a proscrito. Em seu lugar colocaram-se moral e cívica e EPB, cujos manuais foram elaborados por turiferários do sistema. Alega-se que o jovem tem dificuldades de penetrar nas grandes questões "metafísicas". Dizia-se que os professores eram mal preparados e não conseguiam interessar os estudantes. Por isso seria inútil na era da técnica tentar comunicar proposições abstratas aos jovens. Segundo os mestres do regime, desde cedo o jovem precisa ser orientado para o saber objetivo, profissionalizante. De fato, trata-se da imposição do saber quantitativo e estabelecido sobre o saber qualitativo e questionante. Quanto menos questões houver, tanto melhor para o regime. Por isso, convém evitar as disciplinas que possam colocar questões importantes.

Assim chegamos ao estágio atual do ensino nacional. O ensino quantitativo, burocratizado e alienado está atingindo seu momento mais baixo, do primário ao doutorado. O ensino perdeu a densidade e a qualidade. Um dos resultados desta situação está no aparente desinteresse dos jovens pela cultura, na sua insegurança na redação coerente e lógica de um texto, no aparente desprezo pela língua pátria. A raiz destes defeitos não está nos jovens mas na velhice do sistema educacional enraizado nas premissas da segurança nacional.

Por isso, quando os professores e alunos clamam pelo retorno da filosofia no segundo grau, não estão pedindo o simples fato da introdução de uma cadeira a mais. Isto é fácil de fazer. Basta um simples decreto. Pelo contrário, através da tese do retorno da filosofia, os professores e alunos levantam um problema máximo que é o da reestruturação total do sistema educacional, de alto a baixo, fazendo-o passar da quantidade para a qualidade. Este é o empenho de quantos pensam a sério sobretudo no seio das Associações de Professores e Diretórios Acadêmicos.

II) UNIVERSIDADE E FILOSOFIA NA CULTURA QUALITATIVA

Sem dúvida, a universidade deverá sacudir a alienação e o servilismo e constituir-se em lugar do saber crítico, preparando lideranças que contribuam na construção de uma sociedade qualitativa fundada na justiça e na convivência digna do homem.

A universidade crítica não transmite um saber pronto e irreformável. Mais que transmitir a exatidão procura despertar o estudante para a inexatidão do processo histórico. Isto é, a universidade crítica ajuda a formar uma postura sempre aberta à autocrítica e às novas análises das pessoas e da realidade. Numa palavra, a universidade crítica ajuda a formar e a exercer o julgamento das situações existenciais; ajuda a formar o espírito de denúncia positiva do alcance e das limitações das teorias; ajuda a enunciar novas alternativas e premissas de explicitação que sejam mais abrangentes que as anteriores.

Aqui, não há lugar para modelos definitivos. Todos eles são provisórios e de abrangência limitada. Daí a criatividade e a contínua reformulação são exigências fundamentais da universidade crítica.

Aqui o imobilismo burocrático e subserviente perde toda a vigência. A liberdade acadêmica criativa e participatória é a primeira condição da universidade crítica. A universidade crítica é essencialmente participante do processo evolutivo da sociedade. É absurdo o fechamento intramuros. Indispensável a participação de todo o corpo acadêmico na solução dos problemas reais da comunidade. É em torno dos problemas concretos que se dá a interdisciplinaridade e a conjugação das posições científicas.

Na criação desta universidade, a atuação das associações de docentes e diretórios acadêmicos é decisiva. São eles que fazem todos os dias a universidade, renovando e recriando não só as teorias científicas mas também as práticas administrativas. Por isso, é intrinsecamente inviável uma reforma universitária preparada em gabinetes burocráticos ainda que imbuídos das melhores intenções e abertura.

Neste contexto devemos situar também a filosofia. Qual o lugar e o papel da filosofia numa universidade aberta e crítica ?

Podemos descrever, ainda que sumariamente, o papel da filosofia em três proposições: a) a função da filosofia é questionar, pôr em crise, a abrangência de suas proposições e sistemas, bem como o alcance e limites dos sistemas científicos e outros modos de conhecer o mundo. Por isso, nenhum sistema filosófico é acabado. A filosofia é um contínuo exercício de interpretação da existência. Nenhum sistema é capaz de abarcar a totalidade das manifestações do real. Por isso são sempre provisórios e parciais em sua abrangência; b) A filosofia busca chaves de interpretação e leitura da realidade. Por exemplo, a chave de leitura de Aristóteles foi a teoria da composição de matéria e forma. Para Hegel foi o espírito absoluto; Marx encontrou sua chave de leitura da sociedade na posse dos meios de produção e nas relações de produção. Em nosso meio, uma chave de leitura significativa é a filosofia da libertação como denúncia de todos os tipos de dependência sócio-político e econômicos e o anúncio de um salto qualitativo na comunidade humana. Estas chaves de leitura são sempre incomple-

tas; c) Enfim a filosofia esforça-se para articular o sentido de tudo quanto existe. Parte denunciando o não sentido de muitas situações humanas, sociais, políticas e culturais e segue propondo e anunciando pistas de solução mais adequadas ao convívio humano e cultural em todos os níveis. A pergunta pelo sentido é profunda e abrangente. É a pergunta pelo lugar e pela função de cada coisa no contexto global. Por exemplo, qual o lugar da técnica na cultura humana e qual sua função no processo da existência. Mais ainda a pergunta pelo sentido, chega a um alto grau de radicalidade quando coloca questões como estas: por que e para quê existe o homem e cada pessoa ? A que nos leva o processo histórico ?

Nestas três proposições procuramos descrever o papel da filosofia. Acrescentemos que ela é necessariamente dialética, porquanto procura articular a realidade que é dialética. É também crítica porque sua função principal consiste em criticar a abrangência e as limitações dos modelos de interpretação e explicação da realidade.

A Filosofia, assim entendida, se ocupa do sentido de todas as causas e não apenas das últimas e supremas como insistem certos autores. Ocupa-se, sobretudo, das "coisas" que não fazem sentido na comunidade. As ditas causas imediatas ou próximas escondem grandes problemas filosóficos.

Quando dizemos que a filosofia busca a articulação do sentido, falamos de sua universalidade e de sua abertura. Os termos da filosofia são sempre universais. Todos os homens e todas as culturas se colocam, por exemplo, a questão da liberdade, do sentido de cada pessoa, do destino da história. Entretanto os temas universais não têm uma resposta unívoca, mas pluralista. Por exemplo, a liberdade tem muito de comum entre todos os povos; mas seu exercício efetivo coloca-se de modo diferente segundo as situações concretas de cada lugar. Portanto a universalidade é sempre vista na diferença das situações singulares. É, por isso, que a universalidade do discurso filosófico se articulou de modo diferente na Grécia, Roma, França, Alemanha etc.

Ademais a filosofia, como articulação do sentido, é sempre aberta às articulações futuras. A filosofia olha mais da situação presente em direção do futuro que em direção do passado. Por isso, é altamente perigosa a filosofia que se resume em recordar corretamente os modelos filosóficos passados. Arrisca perder a criatividade e a capacidade de leitura dos fatos que correm no presente.

A que serve então a sabedoria dos antigos ? Quem não começa o estudo da Filosofia recordando o que os mestres já disseram ? Os mestres do passado, sem dúvida, gozam de grande atualidade na medida em que nós os tomamos como interlocutores de nossos debates. Nossos debates devem versar sobre nossa existência contemporânea. Esta é obscura, faz graves desafios, nos coloca diante de alternativas difíceis. A consulta aos mestres do passado nos ajuda a equacionar nossos problemas. Neste sentido, os mais profundos filósofos do passado são nossos contemporâneos, porquanto eles analisam, com grande radicalidade, os problemas que sempre o homem se põe de modo diferente seguindo a cultura e o tempo.

Enfim, a filosofia é um discurso contemporâneo porque analisando em profundidade nossos problemas, servindo-se dos mestres passados como interlocutores, esforça-se para iluminar um pouco adiante a caminhada do homem e o desdobramento do processo histórico.

III) RETORNO DA FILOSOFIA NO 2º GRAU

Defendemos o retorno da filosofia no segundo grau. Esta proposição não postula um simples decreto, reintroduzindo uma disciplina na atual estrutura do ensino do primeiro e segundo graus. Sem dúvida, a filosofia foi retirada por razões ideológicas e estratégicas inspiradas na segurança nacional. Mas há que reconhecer que a filosofia ministrada em aula, geralmente era acrítica e ornamental. Os alunos cada vez menos se interessavam na repetição de doutrinas obscuras dos pressocráticos a Hegel. As aulas eram dadas de tal modo que criavam a repulsa dos alunos. Em geral reinava esta situação um pouco por toda parte. Por outro lado, a opção quantitativista da Lei de Diretrizes e Bases, interessada em preparar mão-de-obra para o desenvolvimento quantitativo, fechou o espaço para a Filosofia. Ao modelo proposto a Filosofia não interessava.

Quando propomos o retorno da Filosofia queremos, antes de tudo, criticar a situação do ensino em todos os níveis. O primeiro e o segundo graus também precisam de um salto qualitativo. Precisam passar da quantidade para a qualidade do ensino.

Todo o ensino deve ser crítico. A Geografia, a História, a Filosofia, enfim todas as disciplinas devem orientar o aluno a uma postura pessoal, a uma visão ampla e crítica das coisas que estuda. Não interessa quanto aprende mas como aprende, com que mentalidade e com que perspectivas o jovem termina seu curso.

Só neste contexto a Filosofia poderá atuar. Só numa radical reestruturação do curso secundário poderá haver lugar para a Filosofia crítica.

Então esta alimentará tanto a visão dos professores quanto a dos alunos. Para que a escola secundária seja crítica, os diretores e professores devem formular programas onde este exercício seja possível. Mas ninguém terá visão crítica sem estudar os grandes temas da Filosofia.

A Filosofia ajudará os jovens a posicionar-se de modo pessoal e fundamentado. Aprenderão a comparar situações e modelos de interpretação.

O raciocínio e a reflexão crítica não têm época certa para aparecerem e nem têm escolas definidas onde se aprendem. É de elementar evidência que, desde a primeira juventude, as pessoas colocam problemas profundos e sérios de ordem pessoal, social e cultural. Como pode a escola secundária omitir-se sob a alegação de que tais assuntos serão objeto do curso superior ?

Ajudar os jovens a formarem uma visão pessoal do mundo em que vivem constitui-se na razão fundamental do retorno da Filosofia no segundo grau, no contexto acima citado.

VICENTE FERREIRA DA SILVA E O PENSAMENTO SUL-AMERICANO*

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

Constança Marcondes Cesar

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Continuadora da tradição metafísica que floresceu no idealismo europeu, enraizada na tradição espiritual e cultural da Europa, a Ibero-América, no dizer de Sciacca¹, assume a empresa de avivar a filosofia primeira. Diversamente da tradição pragmática da América do Norte, herdamos a “alma” da Europa metafísica. A América Latina desperta como consciência e poderá eventualmente conduzir-se se ocorrer a decadência que se anuncia no pensamento europeu — o destino espiritual e metafísico do Ocidente. A América do Norte, continua Sciacca, não pode assumir-lo: não chega às alturas da metafísica; a Europa está ameaçada pelo “americanismo” e pelo marxismo: pode afastar-se da reflexão metafísica.

Na América do Norte, a riqueza e a técnica produziram uma falsa impressão de superioridade filosófica; na América Latina, o despertar filosófico emerge ao lado de um despertar técnico e econômico. A maturidade, equilibrando o pólo da reflexão voltada para o domínio da matéria e o pólo da reflexão voltada para o espírito, pode ocorrer. Está ocorrendo.

Esse despertar não é uma ruptura, uma alteridade absoluta em relação ao passado. “Vivemos o Ocidente: somos o Ocidente”.²

Podemos distinguir, nesse despertar da América, dois momentos: no primeiro, dominam o idealismo francês e o italiano, o vitalismo: Boutroux, Bergson, Meyerson, Gentile e Croce, são os filósofos da Latino-América de então. No segundo momento, que emerge a partir de 1930, a influência dominante é da filosofia alemã, através da “Revista de Ocidente” e das traduções de Ortega Y Gasset:

(*) Constitui parte de pesquisa em andamento a respeito da obra filosófica de Vicente Ferreira da Silva.

“Los pensadores europeos más influyentes, desde 1930 hasta hoy, en América del Sur, son en efecto, Dilthey, Husserl, Scheler, Hartmann, Heidegger, etc., y en otro sector, pero en menor grado, Maritain, Blondel y Marcel. La actividade filosófica se ha hecho cada vez más fuerte, el método más riguroso y la producción más intensa. La declinación del positivismo haconducido a una renovación de la filosofía católica, cuya corriente dominante es la neotomista; pero, junto a ella, comienza a surgir la otra, más viva y original, bajo la influencia de los pensadores franceses anteriormente citados, a los que se están uniendo los primeros ecos de la francesa “Filosofía del espíritu” y del espiritualismo cristiano italiano”³.

Da importância da “Revista de Occidente” na formação do pensamento vicentino, Vargas já nos ensinou.*

Além desta face, voltada para a Europa e sua tradição filosófica, a América desperta para si mesma, aplicando a seus problemas, de modo original, o pensamento que herdou e no qual se inspira. A América, como consciência, é a mística da terra, a ontologia e o mito do homem latino-americano — uma filosofia política, uma metafísica, uma filosofia da religião e da mitologia vêm à tona, a partir da situação nova, posta ao homem no continente americano.

Toledo Piza, citando Marías, afirmou que o pensamento de Vicente, enquanto se apóia na tradição, é europeu. Mas há também uma estreita conexão com a filosofia hispano-americana. Nesta, Marías distingue duas posições, de modo semelhante a Sciacca: uma, reflexão a respeito do continente e suas peculiaridades; outra, filosofia “científica”, cultivável igualmente em qualquer parte do mundo. Ferreira da Silva, segundo Marías, teve consciência de que a filosofia latino-americana é, inicialmente, “uma criação européia”. Por isso, Vicente se inspirou no pensamento europeu; entretanto, seu filosofar maduro era feito a partir do Brasil e da América Latina: os mitos, a religião, a política; sensível ao aspecto noturno, místico, do Ocidente, nosso filósofo foi atraído pelos ritos dionisíacos dos gregos arcaicos, pela “floresta sombria” de Lawrence, pelas máscaras e danças dos candomblés; é um mesmo fio condutor, um elo, que relaciona os três temas: o mito. Contra o Ocidente científico e técnico, na filosofia de Vicente ressoa uma abertura para a natureza tropical: o mar e a terra dos seus **Diálogos**.

(*) Amigo de Ferreira da Silva, Milton Vargas, no artigo publicado no número especial da Revista Convívium, a respeito do nosso filósofo, evidenciou a importância da Revista, lida por Vicente, quando ainda aluno do Colégio São Bento.

A dupla direção da filosofia latino-americana, segundo Marías, faz-se disjuntivamente: ou recusa a circunstância, e tenta alcançar vôo a um plano puramente aperceptivo, não temporal; ou reduz-se à reflexão sobre o continente e sua especificidade. No primeiro caso, alcança-se uma universalidade inumana, abolindo a circunstancialidade do pensar; no segundo, perde-se a universalidade, fazendo “filosofia americana” e não **filosofia**.

“A posição de Ferreira da Silva não se reduz a nenhuma das duas”⁴.

Vicente está vinculado à Europa, enquanto esta oferece modelos de pensamento; mas não repete, mimeticamente tal pensar. Reativa a filosofia européia a partir de sua circunstância:

“Sua circunstância primária era a de São Paulo, a cidade e o Estado, e o Brasil inteiro com sua diversidade, seus conflitos, seu mistério; e o continente sul-americano. Estava nas vizinhanças de uma selva (...) estava rodeado de mitos, vivos, ativos, entrelaçados com a religião cristã, com a política com toda a possível interpretação racional da realização que fosse concreta, e, portanto, verdadeira. (...).

(...) e como a realidade que o inquietava era em boa dose mítica, não é de estranhar que o seu pensamento tivesse uma raiz mitológica, que buscasse um acesso real à mitologia, para fazer com ela razão”⁵.

Paci, num artigo elaborado por ocasião do Congresso Internacional de Filosofia em São Paulo (1954), e comentado por nosso filósofo no seu “Enzo Paci e o Pensamento Sul-Americano”, fez observações semelhantes às de Sciacca e Marías. Paci acentua a tendência à autonomia do pensamento latino-americano, indicando como exemplo desta autonomia a vinculação entre a filosofia do continente e o mundo mítico primitivo indígena e negro.

Recusando-se a admitir que a preocupação com o mito, na América do Sul, reflita uma originalidade radical do pensamento americano; buscando demonstrar a não-ruptura entre a Europa e a América; negando a decadência filosófica européia como uma realidade necessária; atento à reflexão mais importante da Latino-América, de pensadores como Romero — o “(...) Professor de Metafísica e Gnoseologia da Universidade de Buenos Aires e de La Plata e titular de Filosofia do Colégio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires (...)”⁶. — Vicente criticou em Paci a pretendida descoberta de uma orientação nova na filosofia latino-americana. Apoiando-se em Sorokin, expôs a isocronia entre a cultura sul-americana e a européia; acreditava que o estudo do mito, na filosofia americana, mostra antes uma preocupação de acentuar a superioridade cultural do

branco sobre o índio e o negro, que a de buscar a sacralidade imersa nestes fenômenos:

“Assim, parece-me fantasia a declaração de que os pensadores sul-americanos e brasileiros estão dando a devida atenção ao mundo mitológico, a esse ciclo de realidades condicionadoras da História, quando a verdade é bem outra”⁷.

E, em outro texto:

“O sociólogo Sorokin já assinalou a completa isocracia e mesmo isocronia de usos e costumes entre o homem americano e o europeu. Pertencemos a uma só cultura, com pensamentos, desideratos e maneiras de ser uniformes (...) Não possuímos um ser potencial ou subliminal diverso ou exterior à representação Ocidental da vida e pronto a se manifestar assim que superarmos essa alienação. A nossa realidade é uma realidade em comum com as formas e ideais euro-americanos e a nossa tradição é também uma ramificação dessa mesma planta cultural”⁸.

Embora os textos de Sciacca e Marías tenham sido escritos após a morte de Vicente, há expressiva analogia entre Sciacca, Marías e Paci. Neste sentido, podemos aplicar a ambos as críticas de Vicente a Paci.

Sciacca, Marías e Paci têm algo em comum: os três acreditam no despertar de um pensamento filosófico original, em virtude da aplicação do pensamento europeu, de modo criador, aos problemas da América.

Sciacca demonstra esta emergência na filosofia boliviana com Tomayo, teórico da “mística da terra”, que, a partir de teses de Spengler, procura evidenciar a relação entre a terra e o homem, resultando tipos culturais característicos. Nesta direção, refletindo a respeito da filosofia americana e seus temas próprios, podem ser encontrados ainda os filósofos mexicanos Vasconcelos, Caso, Ramos, Zea, Orange e Gaos, que pretendem fundar uma ontologia do homem mexicano. Entre as fontes filosóficas européias desses pensadores é possível destacar Bergson, Ortega, Dilthey, Heidegger.

Marías põe em evidência a relação entre a filosofia e a circunstância sul-americana, no que diz respeito ao próprio Ferreira da Silva⁹.

A crítica de Vicente a Paci e, por analogia, a Sciacca a Marías, não é pertinente. Podemos aceitá-la apenas em parte, no sentido de que afirma proximidade entre o pensamento americano e o europeu. Vicente talvez não tenha conhecido os pensadores citados por Sciacca. Não reconhece, assim, a originalidade da América: mas ele próprio a expressou.

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

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

A filosofia de Vicente é americana; nela, o Ser é captado na sua dimensão passional: o Ser é Fascinação:

“Mas há mais; procurei dar à experiência do Ser uma tonalidade emocional e pulsional, compreendendo esta experiência como Fascinação”¹⁰.

Em Vicente, o Ser é selvagem; é captado de modo emotivo-intuitivo. Retomar esta experiência ao nível racional-intuitivo, foi a tarefa filosófica de sua vida. A filosofia européia representa, para Vicente, a própria possibilidade de tematizar a experiência originária de sua circunstância, sua vida na América. Daí a vinculação absoluta que procura expor e a qual se aferra, entre o seu pensamento, o pensamento brasileiro e americano e aquela filosofia. Por outro lado, nossa experiência vital encontra ressonâncias na Europa primordial, mítica, dos Mistérios: Europa, mãe arcaica, que, ao tematizar-nos, podemos contemplar.

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

Esta dimensão não foi claramente abordada na filosofia de Vicente. Que ela existiu, que foi subjacente à sua reflexão filosófica, testemunhos verbais de amigos (Kujawski), de Dora (sua esposa) e Diva (sua cunhada), puderam confirmar: pouco tempo antes de seu desaparecimento, Vicente falava a respeito do carnaval: era preciso refletir, captar a sua significação profunda. Que esta significação revela o aspecto mítico e sagrado da festa, o estudo do antropólogo Roberto da Matta, "O Carnaval como Rito de Passagem"¹¹, o evidencia.

Há uma atenção do pensamento latino-americano quanto ao mito: a "mística da terra", mesmo quando marcada pela conotação política, expõe esta direção. O próprio Vicente, ao filosofar sobre o mito, embora não se detenha no mito latino-americano como tal, aponta e abre caminhos novos, que possibilitam melhor aproximação à América.

Não se trata, nesta reflexão, de buscar a vivência da América ou mito americano, como expressões absolutamente outras em relação à Europa. Ao contrário: é uma busca que deve revelar, na experiência originária da circunstância americana, aquilo que esta experiência pode oferecer de universal. A América desperta como consciência e isto quer dizer — aprende a conhecer a si mesma, não na superfície de sua especificidade, mas na radicalidade humana de sua experiência.

NOTAS

(1) Michele Federico Sciacca, *La Filosofia*, Hoy, vol. II, Madrid, Escelicer, 1973, pp. 457 — 481.

(2) Vicente Ferreira da Silva, *Obras Completas*, vol. II, São Paulo, IBF/EDUSP, 1966, pág. 256. E ainda: "No Brasil, como no resto da América do Sul, a civilização européia levou de vencida o elemento indígena e depois o elemento negro, aniquilando os seus valores e a sua percepção interna da existência, arrastando-as para as finalidades do processo cultural lusitano. O Brasil ainda é, e sempre será (...) um prolongamento cultural da Europa" (id., ibid., pág. 340).

(3) Michele Federico Sciacca, *op. cit.*, págs. 469 e 470.

(4) Julián Marías, *art. cit.*, pág. 185.

(5) Id., *ibid.*, pág. 187.

(6) Vicente Ferreira da Silva, "A Filosofia de Francisco Romero", in *Obras Completas*, vol. I, São Paulo IBF/EDUSP, 1966, pág. 97.

(7) id., *Obras Completas*, vol. II, São Paulo, IBF/EDUSP, 1966, pág. 341.

(8) id. *ibid.*, pág. 256.

(9) cf. *cit.* (5).

(10) Id., *ibid.*, pág. 341.

(11) Roberto da Matta, *Ensaio de Antropologia Estrutural*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1978, págs. 121 a 168.

O PROBLEMA DA ALIENAÇÃO

Rubem A. Alves

Universidade Estadual de Campinas

I – INTRODUÇÃO

A alienação é um dos temas centrais do pensamento filosófico Ocidental. Frequentemente, entretanto, não nos damos conta de que este conceito encerra três sentidos bastante distintos.

1 — O primeiro deles tem o seu lugar no contexto do discurso político-social. Quando, por exemplo, com a dissolução da ordem medieval, a sociedade emergiu como um problema a exigir uma explicação, o conceito de alienação foi usado para explicar a curiosa transição do indivíduo para a sociedade. Encarado de um ponto de vista psicológico, o indivíduo é um centro de interesses específicos e particulares, em busca da satisfação dos seus desejos. Colocados estes indivíduos, em toda a sua multiplicidade e variedade, numa situação de justaposição espacial uns em relação aos outros, não chegamos nunca ao conceito de ordem social. Ao contrário, teríamos uma situação de competição e luta selvagem em que cada um lutaria, em oposição aos outros, pela satisfação dos seus interesses: “guerra de todos contra todos”. Como explicar que isto realmente não se dê? Como explicar que, indivíduos isolados, portadores de interesses distintos e conflitantes, se comportem de maneira razoavelmente harmônica e integrada, tal como observamos na ordem social? A resposta oferecida pelos teóricos do contrato social foi a seguinte: a sociedade só pode ser explicada se, no ato que a fundou, os indivíduos abandonaram voluntariamente os seus projetos individuais, oriundos de suas estruturas biológicas e psicológicas, e se entregaram a uma ordem superior, produto deste próprio ato de renúncia própria. Este ato de abandono da vontade individual em favor de uma vontade coletiva instaurada por meio de um contrato é o que se denomina alienação.

Neste contexto a alienação é um processo de natureza jurídica. O seu uso, na teoria social, se deriva do seu uso no contexto das transações comerciais. Aqui, alienação significa abandono voluntário de propriedade e transferência dela a outra pessoa. Referimo-nos, por exemplo, à alienação de bens. O que é alienar um bem? É abdicar de sua posse em favor de outro. De maneira semelhante o indivíduo isolado abandona aquilo que lhe pertencia de direito, ou seja sua vontade e interesses particulares, em favor de uma vontade coletiva, pois somente através deste ato se instaura a ordem.

Da mesma forma como o ato de alienação de uma propriedade é um fato objetivo, que pode ser descrito e analisado independentemente dos estados subjetivos daqueles que participam na transação, a alienação social é uma realidade objetiva que indica a autonomia da ordem social e a sua independência em relação aos indivíduos que dela participam, implicando sempre uma repressão das vontades individuais. Trata-se, portanto, de uma regra do pensar sociológico que proíbe ao cientista tentar construir o social a partir do psicológico. A ordem social é "sui generis" e deve ser encarada como se fosse uma coisa, movida por leis que lhe são específicas.

Esta visão da ordem social sofre uma transformação profunda quando se toma consciência do fato de que o contrato social não se estabelece por iguais: ele é imposto pelos fortes sobre os fracos. Se este é o caso somos então forçados a concluir que, ainda que seja verdade, toda ordem social exige certo grau de alienação; a alienação, na sua presente forma histórica não é ontologicamente necessária e poderá ser abolida se se processar uma inversão na distribuição de forças que mantém a sociedade sob sua organização atual. É isto que encontramos, por exemplo, nas análises da alienação da sociedade capitalista, no pensamento de Marx.

2 — O segundo uso do conceito alienação encontra o seu lugar no discurso epistemológico. Contrariamente ao seu uso jurídico, a alienação se refere aqui especificamente aos estados subjetivos de indivíduos e grupos. Alienado é o indivíduo cujas idéias não constituem conhecimento efetivo do real, mas são antes expressões de estados emocionais individuais e coletivos. O discurso expressivo seria, assim, basicamente alienado, na medida em que ele confunde desejos com aquilo que é. Assim, os ídolos de Bacon, a ideologia em Marx, a neurose em Freud são expressões de alienação.

O programa da ciência Ocidental é a liquidação da alienação. Ela deseja instaurar um método que elimine totalmente a interferência de fatores subjetivos no processo de conhecimento: que o sujeito se cale para que o objeto fale; que a imaginação seja subordinada à observação. O ideal de objetividade, de conhecimento desinteressado e de liberdade face a valores (value-freedom) são expressões deste programa. A neurose deve ser conquistada pela "educação para a realidade" (Freud), a ideologia deve ceder lugar à ciência.

3 — O terceiro sentido do conceito de alienação encontra o seu lugar nos discursos que buscam compreender a condição humana em toda a sua particularidade emocional e afetiva. Não mais os processos sociais, não mais o conhecimento objetivo do real, mas a dor, o sofrimento

mento, a angústia. A alienação existe aqui nos discursos psicológico, existencialista, teológico. Qual é a condição humana? Vivemos num mundo amigo? Relacionamo-nos livremente com os outros? Ou não será verdade que nos encontramos frente a Outro alheio e hostil, que nos ameaça a todo o momento? Frente a este mundo alheio e hostil não nos resta outra alternativa a não ser a de nos escondermos dentro dos limites de nossa própria subjetividade, ao mesmo tempo em que operamos funcionalmente, por meio de uma disciplina repressiva auto-imposta, na esfera da exterioridade. Alienação significa, aqui, o caráter ameaçador da realidade externa, tanto de indivíduos quanto de estruturas; significa o movimento de recolhimento subjetivo; significa a artificialidade das regras de operação efetiva pelas quais nos comportamos socialmente. Significa, em última análise, o esfacelamento e a fragmentação da experiência humana, dividida entre uma identidade reprimida e uma funcionalidade imposta.

II – ALIENAÇÃO E RELIGIÃO

O conceito de alienação tem sido usado com grande freqüência para qualificar os fenômenos religiosos. E existe um sentido deste conceito que os próprios teóricos da religião aceitariam. Na verdade, a religião é sempre uma **expressão** de alienação, o “suspiro da criatura oprimida”, um “protesto contra o sofrimento real”. No paraíso e na cidade santa não existem templos: a religião só pode existir para o homem “depois da queda”, o homem que perdeu o paraíso, o homem que não entrou na cidade santa... Considerada sob este prisma, a consciência religiosa contém sempre, ainda que de forma reprimida e inconsciente, um projeto de natureza política. A consciência que suspira em decorrência da opressão e que protesta contra o sofrimento, se projeta idealmente para a superação de tais condições. Não importa se os símbolos de que a consciência religiosa lança mão não sejam “cópias verdadeiras” do real. Na verdade, perguntaria a consciência religiosa, se as nossas representações se limitarem a descrever o dado, não estaremos condenados a uma postura conservadora e de ajustamento? Uma consciência que apenas descreve o real e é submissa a ele não está condenada, por esta mesma postura objetivista, a se reconciliar com ele? Ao contrário, se estamos em conflito com o real e projetamos a sua transformação não é necessário que criemos símbolos de sua própria superação, símbolos estes que, por se referirem a um futuro inexistente e proibido pelo presente, só são sustentados pelo desejo e a imaginação — símbolos que têm de ter um caráter religioso, portanto? Considerada sob tal ponto de vista, a

alienação é o pressuposto da crítica e da transformação. Uma consciência não alienada, que se sente em casa no presente, é a consciência ajustada a ele e que, epistemologicamente, se apresentará como consciência objetiva e que nada mais faz que refletir o dado.

Não é esta, entretanto, a forma mais corrente da aplicação do conceito de alienação aos fenômenos religiosos. Quando se diz que religião é alienação, dois juízos negativos estão presentes:

a) A consciência religiosa é falsa consciência, neurose ou ideologia. Ela se situa no campo da patologia do saber. Pode ser analisada como fenômeno curioso e exótico, mas vazia de qualquer sabedoria sobre o real. O cientista pode estudá-la mas não pode dar-lhe ouvidos. Na verdade, o propósito da ciência seria a liquidação da consciência religiosa. Uma consciência científica é uma consciência que, necessariamente, já ultrapassou a fase de infantilismo psíquico representada pela religião. Esta é, por exemplo, a postura do marxismo ortodoxo e da psicanálise.

b) A consciência religiosa é sempre conservadora, em oposição à ciência, que seria crítica. E isto porque, segundo tal enfoque, a religião oferece, necessariamente, uma explicação metafísica e uma legitimação ideológica para o status quo. Assim sendo, a alienação religiosa seria um obstáculo à superação da alienação real. Restar-nos-ia perguntar se as formas históricas da religião nos permitem tal conclusão. É verdade que, freqüentemente, a religião é um aparato legitimador e conservador. Mas será que isto esgota a sua verdade? O próprio Engels percebeu que este não era o caso, em oposição a Marx. E, inversamente, está longe da verdade que a consciência científica seja crítica e revolucionária. Na medida em que a ciência emerge, é sustentada e se desenvolve a partir de condições econômicas e políticas que, na maioria absoluta dos casos, são aquelas das classes dominantes, seria de se espantar que ela pudesse ser crítica e revolucionária. O oposto parece prevalecer. Acobertada por uma ideologia de objetividade e de neutralidade face a valores, a ciência tem se colocado freqüentemente e sem pudor algum, ao lado das causas econômicas e políticas mais questionáveis.

Tal enfoque do fenômeno religioso tem conseqüências diretas sobre a pesquisa. Em primeiro lugar, sabe-se que os pressupostos teóricos de que fazemos uso na investigação científica tendem a predeterminar a nossa escolha dos dados considerados significativos. Assim, considerada a priori como alienação, a pesquisa sempre concluirá de forma que consubstancie as premissas de onde partiu. Em segundo lugar, se a religião é alienação, expressão da patologia político-social, ela deixa de ser conside-

rada como fator significativo, digno de ser investigado. O que é determinante, em última análise, são os fatores infra-estruturais dos quais a religião é nada mais que um simples reflexo invertido. Ela é, assim, relegada ao campo dos epi-fenômenos.

As notas que se seguem têm por objetivo contribuir para a elucidação deste problema. Elas nada mais são que notas para a leitura dos textos a que se referem, e têm um propósito eminentemente didático.

III – LUDWIG FEUERBACH

Nota: As referências à obra de Feuerbach **Das Wesen des Christentums** (Leipzig, 1841) são retiradas da tradução para o inglês **The Essence of Christianity** (New York, Harper & Row, 1957).

1.1 – Somente um apaixonado pela religião se daria ao trabalho de uma análise tão minuciosa como a que encontramos em **A Essência do Cristianismo**. Somente um apaixonado pela religião teria coragem de escrever um livro que lhe custaria a carreira acadêmica e o condenaria ao ostracismo intelectual pelo resto de sua vida. Nem mesmo Kant teve tal coragem. Diante das reações desfavoráveis provocadas pela primeira edição da **Crítica da Razão Pura**, em virtude da destruição da teologia racional que ela contém, ele escreveu habilidosamente no prefácio à 2ª edição: “Achei, portanto, necessário negar o **conhecimento**/de Deus/ a fim de fazer lugar para a fé”. Nada disto encontramos em Feuerbach. Nenhuma concessão. Nenhuma retratação. “O clamor provocado pelo presente trabalho”, diz ele no prefácio à segunda edição, “não me surpreendeu e conseqüentemente em nada modificou a minha posição” (p. XXXIII).

1.2 – **A Essência do Cristianismo** contém uma crítica radical da teologia. Mais do que isto, ela contém uma “demitologização” das pretensões teóricas da religião. Como, portanto, justificar a nossa afirmação anterior, de que Feuerbach era um apaixonado pela religião? Ele mesmo nos dá a resposta. Sua intenção não era destruir mas redescobrir; não silenciar a voz da religião, como ilusão ou quimera, mas oferecer um código que nos permitisse entender os seus segredos.

“A minha obra contém uma tradução fiel e correta da religião cristã, da linguagem imaginativa Oriental para a linguagem comum” (p. XXXIII).

“Eu não digo, de forma alguma, que Deus é nada, que a Trindade é nada, que a Palavra de Deus é nada etc. Isto seria muito fácil! Eu somente mostro que estes símbolos não são aquilo que as ilusões da teologia deles fazem” (XXXVIII).

O que é ilusão não é a religião mas, antes, a tradução que dela faz a teologia, transformando-a em conhecimento de uma realidade metafísica, supra-sensória.

2.1 — É muito difícil entender o que é falado. A cada passo, em nossa experiência diária, tomamos consciência disto. Frequentemente, depois de conversar por horas a fio com alguém, e de nos explicar e reexplicar por meio de expressões como “Não era bem isto que eu queria dizer”, “o senhor não me entendeu”, “não me exprimi com clareza”, concluímos silenciosamente: “Quantos mal-entendidos em meio a tantas palavras”. É curioso. Parece que não deveria ser assim. Falamos a mesma língua. Usamos palavras que ambos conhecemos. E, a despeito disto, as significações não foram comunicadas. Por quê? É que os sentidos não podem ser comunicados diretamente. Como bem observou Wittgenstein, “uma palavra tem o sentido que alguém lhe deu” (**The Blue and Brown Books**, New York, Harper & Row, 1958, pág. 28). “O sentido de uma palavra é o seu uso na linguagem” (**Philosophical Investigations**, New York, The MacMillan Co., 1968, §43). Para se entender não basta ler ou ouvir. É necessário descobrir o **código** segundo o qual as palavras são usadas.

A religião se revela, entre outras coisas, por meio de um discurso. Enquanto não descobrimos o código que rege o uso dos seus símbolos, o discurso religioso permanece como um enigma ou como um equívoco. Ou não a entendemos ou a entendemos de forma equivocada. E isto porque, no ato de interpretação do discurso religioso, fazemos uso de códigos que lhe são estranhos. Este é o problema de Feuerbach. Que código devemos usar para a compreensão da religião? À sua frente estão dois interlocutores: os teólogos e os representantes da mentalidade empirista.

2.2 — Embora isto pareça estranho o fato é que estes dois tradicionais inimigos fazem uso de uma mesma teoria da linguagem. Ambos pressupõem que o sinal verbal tem ou deva ter uma relação direta e unívoca para com um objeto exterior.

2.2.1 -- Se a religião fala de Deus, diria o teólogo, ela está-se referindo a uma entidade concreta e definida que existe em algum lugar. Para a teologia tradicional a linguagem religiosa é como uma janela que se abre para um mundo exterior e superior.

2.2.2 — A mentalidade empirista aceita a mesma filosofia da linguagem. Cada sinal, na medida em que é significativo, deve apontar para uma entidade concreta. E isto porque as idéias nada mais são que produtos das sensações, e as sensações ocorrem em decorrência de estímulos do

mundo exterior. Assim sendo, o sentido de cada sinal verbal é a sensação a que ele se refere. Ora, como não existe nenhuma experiência sensória que corresponda ao Deus da religião (que é ser infinito, eterno, onipresente ?), os sinais religiosos devem ser considerados como totalmente destituídos de significação. Só resta seguir o conselho de Hume:

“Quando percorremos as nossas bibliotecas, convencidos destes princípios, que destruição temos de fazer ! Tomemos em nossas mãos qualquer volume de teologia ou metafísica, por exemplo, e perguntemos: Contém ele qualquer raciocínio abstrato relativo à quantidade e ao número ? Não. Contém ele qualquer raciocínio experimental relativo a matérias de fato e à experiência ? Não. Lançai-o ao fogo, então, pois nada mais contém que sofisma e ilusão”. (**An Inquiry Concerning Human Understanding**, New York, The Liberal Arts Press, 1955, pág. 173.)

2.3 — Que alternativas se abrem para a religião ?

Uma delas seria optar pela hermenêutica teológica. Mas para isto seria necessário rejeitar a ciência. Seria isto possível ? Não se condenaria a religião, por meio desta opção, a se tornar uma realidade anacrônica ? Para Feuerbach, a versão tradicional do Cristianismo, o Cristianismo do dogma, já era uma coisa do passado.

“O Cristianismo já desapareceu há muito tempo, não apenas da razão mas da vida humana. Ele permanece... como nada mais que uma **idéia fixa**, em flagrante contradição com nossas companhias de seguro, nossas estradas de ferro e trens a vapor, nossas galerias de pintura e escultura, nossas escolas militares e industriais, nossos teatros e museus científicos” (pág. XLIV).

A outra possibilidade seria simplesmente considerar a religião como engano mental, ilusão ou falsa consciência, nas linhas do empirismo e positivismo. Mas será que esta perspectiva realmente faz justiça aos próprios fatos científicos relativos à linguagem ? Pode a consciência ser compreendida nos moldes da psicologia empirista ? Será ela puramente passiva, receptiva ?

3.0 — Feuerbach rejeita ambas as alternativas. E ao fazer isto sugeriu uma nova avenida para a compreensão da religião.

3.1 — De início coloca-se ao lado da tradição empirista.

“Eu repudio, de forma incondicional, a especulação absoluta/Hegel/, imaterial e auto-suficiente, aquela especulação que

retira seus materiais do interior de si mesma. Sou radicalmente diferente dos filósofos que arrancam os olhos para ver melhor. Encontrei minhas idéias em materiais que podem ser apropriados apenas através da atividade dos sentidos. Não produzo o objeto a partir do pensamento, mas o pensamento a partir do objeto" (p. XXXIV). "As proposições que uso como premissas... não são proposições a priori, inventadas, produtos da especulação. Elas surgiram a partir da análise da religião. Elas nada mais são que... generalizações das conhecidas manifestações da natureza humana" (pág. XXXIII).

3.2 — Mas aqui já descobrimos algo que o separa do empirismo. Ele fala das "conhecidas manifestações da natureza humana". O empirismo clássico afirma que as idéias nada mais são que representações ou cópias das coisas. Em consequência, todas as idéias que não fossem resultado das sensações eram automaticamente classificadas como erro ou ilusão. A imaginação, em geral, e a religião em particular, tinham necessariamente de ser consideradas como formas de desarranjo mental. Feuerbach, ao contrário, parte das "conhecidas manifestações da natureza humana": onde quer que encontremos o homem, aí o descobrimos envolvido na produção da imaginação e da religião. Como interpretar este dado empírico inegável? Levando-se o empirismo até às suas últimas consequências, é forçoso reconhecer que a consciência reduplicativa de que ele fala não é encontrada nunca, como fato empírico. O que é oferecido à observação é uma consciência que recusa a ajustar-se aos critérios empíricos. Assim, é necessário partir da premissa que nos é dada pela própria história, de que a imaginação e a religião são expressões permanentes da própria essência humana.

3.3 — O problema hermenêutico está em descobrir a razão por que o homem produz a religião. Que é que ela significa? Qual a chave que nos permite decifrar-lhe o enigma? Se as imagens religiosas não se referem aos deuses, como pensava a teologia, e se a imaginação não pode ser reduzida à ilusão, como pretendia o empirismo, que caminho nos resta?

"A religião é um sonho da mente humana. Mas mesmo nos sonhos não nos encontramos no vazio /empirismo/ ou nos céus /teologia/, mas na terra, no reino da realidade. O que ocorre é que nos sonhos vemos as coisas reais no esplendor mágico da imaginação e do capricho, ao invés de simples luz diurna da realidade e da necessidade" (XXXIX).

O problema de compreender a religião é idêntico ao problema da compreensão dos sonhos. A verdade dos sonhos não é dita de forma

direta. Suas imagens não correspondem diretamente a objetos empíricos. Significa isto que eles são falsos ou destituídos de sentido? Interpretados de forma literal os sonhos são absurdos. Compreendida a sua linguagem, entretanto, sua significação se revela como uma significação humana. Na interpretação dos sonhos é necessário ter em mente que os signos não apontam diretamente para o significado. Eles apenas sugerem uma significação: são símbolos. A teologia afirmava: os símbolos religiosos se referem a Deus. O empirismo contestava: os símbolos religiosos a nada se referem. Feuerbach afirma: os símbolos religiosos se referem ao homem.

“Certamente para a época presente, que prefere o sinal à coisa significada, a cópia ao original, a fantasia à realidade, a aparência à essência, esta mudança /de critérios interpretativos/ é, pelo menos, uma profanação irresponsável” (XXXIX).

3.4 — Feuerbach denomina seu método de histórico-filosófico (XLI) em oposição a mera análise histórica do Cristianismo. A análise é histórica porque os seus materiais básicos são extraídos das expressões históricas da religião. Mas o histórico é qualificado pelo filosófico. Que significa isto? A crítica histórica, frente aos documentos, fazia a pergunta: “Isto realmente pode ter ocorrido?” E para responder à questão tomava como seu quadro de referências os limites rigorosamente definidos pelo determinismo da natureza. É lógico que, num mundo fechado e auto-suficiente, como aquele descrito pela ciência, nenhum milagre poderia ocorrer. A crítica histórica, assim, perguntaria se “isto ou aquilo **pode** acontecer” (XLI). Uma vez verificada a impossibilidade do milagre, ele seria excluído para o campo das fábulas, na medida em que o historiador se aprofundaria na busca daquilo que realmente ocorreu. O milagre, assim, poderia e deveria ser “explicado” em termos de enganos de percepção ou ilusões mentais provocadas por estados emocionais. Para Feuerbach esta maneira de se fazer perguntas aos materiais históricos é um equívoco, porque ela não responde a outra questão: quais os impulsos que levam o homem a imaginar coisas? Que é que ele está tentando dizer ao se recusar a simplesmente registrar aquilo que realmente ocorreu? A história não pode ser entendida como conjunto de fatos brutos, a serem verificados de acordo com os cânones positivistas. Ela é mais do que isto. A história é a arena onde a essência humana se expressa. E, por isto mesmo, todos os produtos da imaginação têm uma significação. A imaginação é o campo das significações, ela possui densidade de sentido que os próprios fatos históricos não possuem. Assim, em oposição à crítica histórica que simplesmente pergunta se o milagre ocorreu ou não, diz Feuerbach: “eu somente mostro **o que** é o milagre” (XLII): “o poder do milagre é nada mais que o poder da

imaginação" (pág. 130). Aquilo que uma crítica histórica elimina como inverossímil, a crítica histórico-filosófica retém como expressão ou revelação da essência humana.

4.0 — "A religião tem a sua base na diferença essencial entre o homem e o bruto — os brutos não têm religião" (pág. 1). "Mas qual é a diferença essencial entre o homem e o bruto ? A resposta mais simples, mais geral e também mais popular a esta questão é — a consciência" (pág. 1).

4.1 — É lamentável que freqüentemente as discussões sobre Feuerbach parem aqui. Alega-se que Feuerbach constrói o seu argumento sobre a idéia de "essência humana" e, "como tal coisa não existe", tudo o que se segue é irrelevante. É curioso que tal objeção não se levante contra Freud. Na verdade, o seu conceito de inconsciente muito se aproxima da idéia feuerbachiana de essência. Para ambos o que está em questão é um conjunto de funções que podem ser observadas universalmente, e que se encontram normalmente reprimidas. Em Feuerbach, por exemplo, o homem nunca toma consciência de sua essência de forma direta. Ele não conhece o que ele é. A essência se revela por meio de uma série de símbolos cujo significado permanece oculto ao próprio sujeito. Este é, por exemplo, o sentido dos símbolos religiosos.

4.2 — Que existe de específico na vida mental do homem que o distingue dos outros animais ? Responde Feuerbach:

"O bruto tem uma vida simples, o homem, uma vida dupla. No bruto, a vida interna é idêntica à vida externa. O homem tem, a um tempo, uma vida interna e uma vida externa" (pág. 2).

Durkheim repetiria a mesma coisa. A semelhança é tão notável que sou levado a pensar que se trata de uma citação de Feuerbach: "Os animais conhecem apenas um mundo: aquele que percebem pela experiência interna e externa. Apenas os homens têm a capacidade de conceber o real, de adicionar algo ao real" (**The Elementary Forms of the Religious Life**, New York, The Free Press, 1965, pág. 469).

A vida mental do animal é reduplicativa: o protótipo ideal empirista de consciência. A consciência animal não tem condições de transcender o dado, não pode "adicionar ao real". Por isto, sua relação com o mundo é tranqüila, de ajustamento. Não encontramos entre eles nem artistas, nem revolucionários, nem neuróticos e nem o fenômeno da religião. Falta-lhes imaginação. O animal está imerso no seu mundo. Sente-o, vive-o, aceita-o. A relação do homem com o mundo, ao contrário, é problemática. Não ajustamento, mas tensão permanente. Estaria aqui a

essência da neurose? A resposta freudiana é afirmativa. O homem é um ser partido entre duas realidades. “O propósito da vida é simplesmente o programa do princípio do prazer. Este princípio domina a operação do mecanismo mental desde o início. “Mas em oposição a ele está “o mundo todo, tanto o microcosmos quanto o macrocosmos”. A neurose é a rebelião contra um mundo impessoal e implacável, por parte de um homem que vive em função da imaginação, filha do amor (**Civilization and Its Discontents**, New York, W. W. Norton & Co. pág. 23). Nas palavras de Camus, “o homem é a única criatura que se recusa a ser o que é”; “com a rebelião nasce a consciência” (**The Rebel**, New York, Random House, 1956, pág. 11 e pág. 15). Ou, nas palavras de E. Bloch, para o homem “o que é não pode ser verdade”. O dualismo, ou mais precisamente a dialética, divide assim o mundo entre o **que é** (a realidade objetiva) e o **que deve ser** (o ético), aquilo que é dado objetivamente como fato e as exigências antropológicas do homem que vive e sofre estes fatos e se organiza para a sua superação.

Tal conflito revela uma tensão entre a existência (o que é) e uma exigência ética de superação (a essência). Segue-se a conclusão inevitável: para o homem o absoluto não é o dado mas a sua própria essência. O homem é o seu próprio Deus.

“Se as plantas tivessem olhos, gustação e capacidade de pensar, cada uma delas diria que a sua flor é a mais bela” (pág. 8). “Existir é um bem” e, por isto mesmo, “todo ser é em e por si mesmo infinito, tem o seu Deus, o ser mais alto que se pode conhecer em si mesmo”. O argumento ontológico de Anselmo é recuperado e invertido.

O “*quo majus cogitari non potest*” do **Proslogium** deixa de ser uma entidade além e passa a ser o próprio ser vivo. “O que é finito para a compreensão é nada para o coração” (pág. 6). E como minha existência é tudo para o meu coração ela tem de ser infinita para a compreensão; assume os atributos da divindade.

5.0 — Que é a religião ?

“O solene desvelar dos tesouros ocultos do homem, a revelação dos seus pensamentos íntimos, a confissão pública dos seus segredos de amor” (pág. 13). “Como forem os pensamentos e as disposições do homem, assim será o seu Deus; quanto valor tiver um homem, exatamente isto e não mais, será o valor do seu Deus. Consciência de Deus é autoconsciência, conhecimento de Deus é

autoconhecimento" (pág. 12). "Deus é a mais alta subjetividade do homem, abstraída de si mesmo." (pág. 31). "Este é o mistério da religião: o homem projeta o seu ser na objetividade e então se transforma a si mesmo num objeto face a esta imagem de si mesmo, assim convertida em sujeito" (pág. 30).

Estes textos nos dizem acerca da religião como fenômeno antropológico positivo, **expressão** da natureza humana, e ao mesmo tempo nos dizem de sua corrupção como **alienação**. A fim de se recuperar o sentido positivo da religião a sua forma alienada deve ser destruída.

5.1 — Qual é a chave hermenêutica para a compreensão da religião? Religião é antropologia, "teologia é antropologia" (XXXVII). Tudo o que o homem fala acerca de Deus, através da linguagem religiosa, nada mais é que uma confissão de suas aspirações e projetos. Deus é o **meu summum bonum**, o meu ser, em sua plena realização. Feuerbach viu nesta sua fórmula a explicação definitiva do dogma cristão do Deus encarnado: Deus só pode ser conhecido como homem.

Se isto é verdade, então é necessário afirmar também: "o ateísmo é o próprio segredo da religião" (pág. XXXVII). É necessário elucidar o que foi dito. Dois homens, contemplam uma casa. Um deles aponta para ela e diz: "Há um homem no seu interior". O outro retruca: "Você está louco. A casa está vazia." Teísta e ateu. Um afirma e o outro nega a existência de um ser. Ambos concordam em que a casa está lá. Em nossa parábola a casa simboliza as regiões metafísicas que ambos afirmam ver. Teísta e ateu habitam um mesmo cosmos. Somente não concordam sobre sua densidade demográfica. Qual o ateísmo de Feuerbach? Seria aquele de um terceiro interlocutor que se juntaria ao diálogo e depois de olhar na direção apontada diria: "Mas, que casa? Não vejo casa alguma". Não há espaços metafísicos exteriores. Tais espaços nada mais são que os espaços interiores da consciência projetados na exterioridade. São reais estes espaços? Absolutamente reais, como expressões de uma realidade humana. São reais como árvores e pedras? Não. São reais não como entidades presentes mas como expressões de um projeto, como representações da "fé num futuro histórico, no triunfo da verdade e da virtude" (XXXIV). O discurso religioso, assim, é a expressão-protesto da criatura oprimida, impossibilitada de se realizar dentro das condições dominantes. Sua realidade e seu projeto não desaparecem. Realizam-se simbolicamente nos símbolos religiosos, que se constituem num horizonte para a ação. Ele oferece os pontos de referência de um projeto político de liberação da essência. Quando, entretanto, o horizonte se transforma em outro mundo, autônomo e independente, a verdade da religião se transformou em falsidade. O

projeto político foi reduzido a um espaço e a um tempo já existentes. Torna-se inútil qualquer atividade de transformação. A consciência religiosa se traduz então em busca de salvação: como passar deste espaço miserável atual para o espaço divino? Compreender a verdade da religião é compreender duas coisas. Primeiro, que não estamos condenados ao presente. A consciência o rejeita. A prática política pode transformá-lo. Segundo, que as verdades da religião, escondidas em seu manto simbólico, poderão tornar-se nas verdades de amanhã.

“Eu creio firmemente que muitas coisas — sim, muitas coisas — que os homens míopes, pusilânimes e práticos de hoje consideram nada mais que vôos da imaginação, idéias que nunca se realizarão, meras quimeras, existirão amanhã ... em plena realidade” (pág. XXXIV).

6.0 — Conclusões

6.1 — Deixando de lado o conceito Feuerbachiano de essência, que tem inegavelmente um sabor substantivo e a-histórico, teríamos de nos perguntar se os subsídios das ciências humanas nos permitem compreender o homem como um ser dividido entre uma face externa, regida pelo discurso do cotidiano e pelas receitas institucionais práticas a que estamos submetidos, e uma face interna, reprimida, proibida, que articula um discurso desiderativo e subversivo, e que busca objetos ausentes no mundo real. Se este é o caso, perguntamo-nos se a investigação científica da religião, aquela investigação que se detém em sua face externa, analisando o discurso religioso óbvio, sua ideologia, suas organizações sociais, suas relações com classes sociais, suas funções sociais — sim, perguntamo-nos, não estaremos neste caso investigando tudo sobre a religião exceto o projeto de superação que ela contém. E não estaremos, ao assim proceder, contribuindo para a própria alienação religiosa, na medida em que não realizamos a hermenêutica dos seus sonhos? É necessário ouvir a sabedoria contida no discurso religioso. Ela nos remete a uma realidade humana profundamente enraizada no desejo.

6.2 — Se as ciências humanas estão interessadas em algo mais que a descrição e explicação da superfície visível do social, se elas se propõem a exercer uma função pedagógica de levar os atores a dar, para si mesmos, “contas do sentido último de sua própria conduta” (Max Weber, “Science as Vocation”, Gerth & Mills, **From Max Weber: Essays in Sociology**, New York, Oxford Press, 1958, pág. 152) é necessário que elas aceitem também como sua a tarefa de interpretação de sonhos, de hermenêutica, e elaborem um discurso não apenas dirigido aos círculos acadêmicos onde a religião já desapareceu, mas dirigido aos próprios atores.

6.3 — Notem que no discurso feuerbachiano a **alienação** é um conceito ambivalente e que não pode ser jogado pela janela como simples ilusão. As alienações são expressivas. Surgem de condições reais de vida. São, portanto, fatos sociais como outros fatos sociais. Eu sugeriria que as alienações venham a existir quando os projetos de realização de desejo, por parte do sujeito, defrontam com os obstáculos e as proibições do real. Sob tais condições de repressão, a única forma de sobrevivência que lhes resta é a transformação do projeto de transformação e expressão num discurso simbólico em que os desejos assumem a forma de entidades. Malinowski oferece uma explicação semelhante para a mágica:

“Vejam a situação na qual encontramos a magia. O homem, engajado numa série de atividades práticas, chega a uma situação que o frustra: o caçador é desapontado por sua presa, o marinheiro não tem os ventos propícios, o construtor de canoas lida com um material desconhecido e ele não está certo se agüentará as pressões, uma pessoa sadia perceber que suas forças lhe faltam. ... Abandonado por seu conhecimento, confundido por suas experiências passadas e por suas habilidades técnicas, ele compreende a sua impotência. Não obstante, o seu desejo o domina de forma ainda mais forte. Sua ansiedade, seus medos e esperanças, o induzem a uma tensão no seu organismo que o levam a algum tipo de atividade. ... O seu sistema nervoso e o seu organismo inteiro o impulsionam na direção de alguma atividade substitutiva. Obcecado pela idéia do fim desejado, ele o sente e vê. O seu organismo reproduz os atos sugeridos pela antecipação da esperança, ditados pela emoção da paixão tão fortemente sentida. ... Estas reações às emoções muito fortes ou desejos obsessivos são respostas naturais do homem a tais situações, baseadas num mecanismo psicofisiológico universal.”

(Malinowski, **Magic, Science and Religion**, Garden City, Doubleday 1954, p. 79 — 80.)

Se Malinowski está correto, a magia é uma cristalização simbólica da realização do desejo, uma manifestação de esperança que não se deseja abandonar. Na verdade, se o caçador, o marinheiro, o fazedor de canoas e o enfermo abandonassem suas esperanças e totalmente se conformassem com a fatalidade, qualquer tipo de magia não teria sentido. De forma semelhante, a religião é uma expressão de desejo (a essência humana que se rebela contra a repressão) e uma expressão de esperança da

realização do desejo. Se o discurso expressivo, desiderativo, utópico desaparecesse, como se preservaria o protesto e a esperança. Seriam, talvez, engolidos pela repressão e se tornariam ajustados a ela.

6.4 — Feuerbach participava da ilusão dos hegelianos de esquerda de que o problema da alienação se resolvia pela crítica filosófica. Em última instância a tarefa revolucionária pertenceria à educação. Como se a alienação fosse um equívoco involuntário, explicável em termos de uma psicologia individual, e passível de ser eliminada pela iluminação filosófica dos indivíduos. Marx chamou a atenção para o fato de que não existe nenhuma essência humana auto-subsistente. Somos seres sociais concretos e todas as nossas produções intelectuais têm as marcas do social. Assim, ele irá chamar a atenção para o fato de que “há situações que exigem ilusões”. Não se pode, portanto, eliminar a ilusão sem se eliminar a situação que a exige. Em Feuerbach abre-se o caminho para a política através da psicologia. Em Marx, ao contrário, abre-se o caminho para a psicologia através da política. Não é a psicologia mas a política que exorciza os maus espíritos.

6.5 — A filosofia política de Feuerbach estipula, nas linhas de Hegel, que a ordem social deve ser a objetivação do Espírito. Só que, em Feuerbach, não se trata de um Espírito Absoluto, mas do espírito humano, Essência humana e a ordem social objetivada estão em conflito. Por isto esta última deve ser abolida, a fim de se transformar numa expressão do espírito. Onde encontraremos o projeto desta nova ordem a ser construída? Nas aspirações do homem oprimido. E a religião nada mais é que a forma simbólica que tomam estas aspirações. Isto nos levaria a levantar a questão de, se a prioridade do objetivo, em relação ao subjetivo (Marx) ou a prioridade do subjetivo em relação ao objetivo (Feuerbach), não é uma falsa opção. Não seria possível encarar a religião, como realidade Espiritual, como expressão de um projeto utópico de superação das condições objetivas, sendo que estas, por sua vez, nos dariam os dados do problema a ser resolvido e, ao mesmo tempo, o instrumental para sua solução? Qualquer solução política que seja nada mais que o desenvolvimento das tendências imanentes numa configuração social objetivamente dada, e que ignore as aspirações e desejos surgidos em resposta a esta mesma situação, continuará a ser insatisfatória. Permanecerá o conflito entre o “princípio do prazer e o princípio da realidade”.

IV — KARL MARX

A — Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” (1844). Nota: As notas referem-se à Marx & Engels **On Religion** (New York, Schocken Books, 1964).

1.00 — Nota-se já, neste artigo, existir uma enorme distância entre Marx e Feuerbach, em relação à religião. Não se pode, portanto, pressupor o uso que Marx irá futuramente fazer do conceito de alienação signifique uma aderência ao quadro teórico de Feuerbach. Mudados os quadros teóricos, ainda que a mesma palavra seja usada, a sua significação, como conceito, é distinta.

1.10 — Marx nega ser a religião a expressão de uma essência humana. Concorda com Feuerbach estar o início da crítica da religião na compreensão de que ela é uma produção humana:

“A base da crítica irreligiosa é a seguinte: o homem faz a religião, a religião não faz o homem”. Afirma, em oposição a ele que a religião é nada mais que uma forma de ilusão:

“... a religião é a consciência própria e o sentimento do homem que, ou ainda não se encontrou a si mesmo, ou perdeu-se após encontrar-se” (pág. 41).

Na religião o homem não se conhece. Há um véu místico que o separa da realidade.

1.20 — Ela não pode, portanto, conter o elemento de autocohecimento sugerido por Feuerbach. Para conter um elemento de autocohecimento a religião deve ser **expressão** de uma essência humana. Mas para Marx tal coisa não existe.

“O homem não é um ser abstrato, agachado fora do mundo. O homem é/ sua essência !/ o mundo do homem, o estado, a sociedade” (pág. 41).

Note-se que Marx identifica o homem com o mundo do homem, com o estado e a sociedade. Trata-se de uma identidade que, em última análise, abole o primeiro termo da equação. Não se pode mais falar sobre o homem. Fala-se sobre o mundo do homem. Altera-se, portanto, de forma radical, o quadro epistemológico dentro do qual o fenômeno religioso deve ser compreendido.

1.30 — Longe de ser expressão de uma essência humana, a religião é produzida por este mundo (nível genético da explicação):

“Este estado, esta sociedade, produzem a religião, uma consciência invertida de mundo, **porque** eles são um mundo invertido” (pág. 41).

O sentido desta expressão “mundo invertido” se tornará clara na discussão do conceito de alienação, nos Manuscritos de 1844. A bem da

clareza, entretanto, podemos dizer que o sistema econômico, produzido pelas atividades dos homens, se torna uma entidade, independente, com suas regras próprias e autônomas, em oposição aos interesses daqueles que o criaram.

O conceito de alienação, aqui, liga-se ao primeiro dos sentidos mencionados na Introdução; ele encerra uma significação jurídica de transferência de propriedade.

1.31 — Sendo uma consciência invertida do mundo, a religião é basicamente falsa. Em oposição a Feuerbach que vê uma verdade escondida na ilusão, Marx afirma que na religião só encontramos ilusão. Ela não merece, portanto, ser submetida a nenhum processo hermenêutico de interpretação.

1.40 — O fato de que a ilusão religiosa é geneticamente produzida pela sociedade não explica as razões de sua persistência. A resposta a esta questão se encontra ao nível funcional da análise.

1.41 — **Função teórica**

“A religião é a teoria geral deste mundo, o seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, a sua solene completude...” (pág. 41).

1.42 — **Função legitimatória (política, moral)**

A religião é “a sua sanção moral” (pág. 41).

Ela declara que “o que é” é o que “deve ser”: transforma fatos em valores.

1.43 — **Função emocional**

“A religião é o seu fundamento universal de consolo e justificação” (pág. 41).

1.50 — A interpretação feuerbachiana da religião é reduzida a uma nova forma de mistificação:

“A religião é a realização, na fantasia, da essência humana, porque a essência humana não tem realidade alguma” (pág. 41).

1.60 — O ponto fundamental a ser notado é a religião, sendo a expressão de um mundo invertido, não contém verdade alguma a ser recuperada. Ela não fala acerca de uma realidade a ser recuperada porque ela nada mais é que o resultado de um mundo a ser aniquilado. Em Feuerbach a religião exprime uma **realidade reprimida**. Em Marx é produzida por uma **realidade repressora**.

2.00 — No parágrafo que se segue, temos a impressão de que Marx está reintroduzindo a perspectiva feuerbachiana: religião como “expressão”.

“O sofrimento religioso é ao mesmo tempo a expressão de sofrimento real e o protesto contra um sofrimento real. Ela é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, da mesma forma como ela é o espírito de uma situação sem espírito. Ela é o ópio do povo” (pág. 42).

Se a religião é a expressão de uma essência, ela contém uma verdade a ser recuperada hermeneuticamente. Notemos, entretanto, que Marx afirma que ela exprime o homem sob condições de repressão: suspiro da criatura oprimida, um grito de dor. Não se trata de uma confissão de amor (Feuerbach). Deformado pela dor, o homem grita “religião” de dentro da câmara de tortura. Poder-se-ia dizer que o grito que vem da câmara de torturas exprime a essência do homem ? Na religião fala o homem acorrentado. Não fala sobre si mas sobre suas correntes. O que encontramos presente no discurso religioso não é o homem mas as correntes sociais que o escravizam.

3.00 — O que caracteriza o discurso religioso é uma estranha inversão: as correntes são cobertas com flores e a dor real é esquecida sob os efeitos do ópio. O próprio sangue que sai das feridas é bebido como remédio. A doença é a sua própria cura. O grito de dor se transforma em canção de amor. Não existe, assim, nenhum trânsito epistemológico da religião para a realidade. Religião é inevitavelmente falsidade porque a sua função social é ser ópio. A religião é assim definida funcionalmente como o discurso que reconcilia o homem com o mundo que o oprime.

Nota: Marx não explica como isto ocorre. Não encontramos uma elucidação das relações entre o nível genético de explicação e o seu nível funcional.

4.00 — Marx, assim, reconhece a religião apenas como um **sintoma** de uma enfermidade social. Sintomas não se explicam a si mesmos. A sua verdade deve ser encontrada em outro lugar. A religião é, assim, destituída de qualquer significação epistemológica. Não se pode penetrar no mundo das relações sociais através da religião. De maneira semelhante, da mesma forma como não se pode curar uma enfermidade através do sintoma, a religião é destituída de uma possível importância política, como forma de contestação. Trata-se de um protesto que se cura a si mesmo.

4.10 — A hermenêutica é abolida. A **crítica** toma o seu lugar.

5.00 — Qual é a tarefa da crítica ?

“A abolição da religião como a felicidade ilusória do povo é exigida para a sua verdadeira felicidade. A exigência de que se abandonem as ilusões sobre as suas condições é a exigência para que se abandonem as condições que necessitam de ilusões” (pág. 42).

Em outras palavras: a crítica da religião nos leva para além da religião. Não se trata de criticar a religião para recuperar a sua verdade (Feuerbach). Religião é efeito de uma situação que necessita de ilusões (explicação genético-causal). A “felicidade ilusória” tem de ser destruída para que o homem compreenda as causas de sua infelicidade a fim de aboli-las. Esta é a razão por que a crítica de religião, em si mesma, é destituída de sentido. A crítica da religião se abre para a “crítica deste vale de lágrimas, do qual a religião é a aura sagrada” (pág. 42).

Temos, assim, a seguinte seqüência no argumento :

- a — Uma situação social que necessita de ilusões.
- b — A religião como a ilusão exigida.
- c — A religião, como parte do sistema, tanto genética quanto funcionalmente, torna possível a sua permanência.
- d — A crítica penetra neste sistema, na medida em que desmascara as relações genéticas e funcionais entre a religião e o mundo invertido que é o seu fundamento.
- e — A crítica transforma, assim, tanto a estratégia quanto a tática da ação política. Há um sentido, portanto, em que se pode dizer que a política é mediada pela crítica:

“A crítica arrancou as flores imaginárias da corrente não para que o homem viva acorrentado sem fantasias ou consolo, mas para que ele quebre a corrente e colha a flor viva. A crítica da religião des-ilude o homem, a fim de fazê-lo pensar e agir e moldar a sua realidade como alguém que, sem ilusões, voltou à razão; agora ele gira em torno de si mesmo, o seu sol verdadeiro. A religião é nada mais que o sol ilusório que gira em torno do homem, na medida em que ele não gira em torno de si mesmo” (pág. 42).

6.00 — Existe uma clara analogia entre as imagens usadas por Feuerbach e Marx. A alienação religiosa, para Feuerbach, é nada mais que a proteção da essência humana na objetividade — ela é reificada — e assim se torna num sol ilusório. A hermenêutica é o espelho interposto entre

o homem e o seu sol religioso, de forma que ele possa contemplar-se a si mesmo. O espelho de Marx, entretanto, está apontado para um objeto diferente:

“... a crítica dos céus se transforma na crítica da terra, a crítica da religião se transforma na crítica do direito e a crítica da teologia se transforma na crítica da política” (pág. 42).

6.10 — A crítica, assim, não é nunca um fim em si mesma. O mundo não se transforma magicamente por meio da interpretação. Não basta dar novos nomes. Não basta conscientizar.

“A crítica não necessita tornar as coisas claras para si mesma em relação a este objeto, pois ela já acertou as contas com ele. Ela não mais é um **fim em si mesma**, mas apenas um **meio**” (pág. 44).

6.20 — Esta distinção é de importância fundamental. Alienação não é uma realidade básica, fundadora, causa de efeitos que se seguem, como em Feuerbach. A alienação religiosa é uma alienação de segunda ordem. Uma atividade crítica que se entende como um fim em si, pressupõe que, uma vez abolidas as ilusões, o mundo se transformará. Ela se esquece de que isto não é possível, pois que ilusões não são produtos de um processo mental autônomo. Ilusões existem porque há situações que **exigem** ilusões. A arma da crítica é muito fraca. Não penetra suficientemente a fundo (p. 50). A alienação religiosa nada mais é que a expressão ideal de uma alienação material.

7.00 — Daí a necessidade da **crítica das armas**. Esta crítica não se dirige contra processos mentais mas contra um inimigo real (pág. 44). A questão não é reinterpretar o mundo mas transformá-lo (“Teses sobre Feuerbach”, XI). Marx, assim, deixa a hermenêutica crítica e penetra na política.

7.10 — Dissemos (5.00, e) que há um sentido em que se pode dizer que a política é mediada pela crítica. A verdade, entretanto, é que a crítica é uma arma somente quando se encontra a serviço de uma política que se propõe a abolir uma situação que necessita de ilusões. Aqui “a crítica é a cabeça da paixão”. A filosofia não é a mãe da política. Ela não transforma o mundo. Ao contrário, a partir de uma situação que gera a paixão pela transformação do mundo, e somente aqui, a razão assume uma função política.

B — Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844.

As indicações em algarismos romanos se referem aos parágrafos do próprio Marx, e não às páginas.)

1.00 — Estes manuscritos exploram detalhadamente o conceito de alienação. É necessário, entretanto, evitar o equívoco, de concluir que o uso da mesma palavra que aparece em Feuerbach implica o uso de um mesmo conceito. O conteúdo de um conceito é determinado pelo seu uso dentro do contexto do discurso. Tentaremos mostrar que a alienação, em Marx, é algo totalmente distinto da alienação em Feuerbach. Como indicamos anteriormente, em Feuerbach a alienação é um conceito psicológico. Em Marx, ao contrário, ela se refere a um sistema de relações sócio-econômicas, que existem independentemente da consciência.

2.00 — Marx introduz o conceito de alienação como um instrumento da crítica da Economia Política. Ele aparece, portanto, num discurso analítico e não moral ou humanista. Marx não está dizendo: “A Economia Política está errada porque não leva em consideração a dimensão humana daquilo que pretende descrever.” Se fosse assim, a conceito de alienação seria o ponto de partida para uma denúncia moral do capitalismo. Mas não é isto que Marx pretende.

3.00 — Vejamos como o argumento é construído.

“Temos de entender agora a conexão real entre todo este **sistema de alienação** — propriedade privada, avareza, a separação do trabalho, capital e terra, a troca e a competição, o valor e a desvalorização do homem, monopólio e competição — e o sistema do dinheiro” (XXII).

Note que alienação é, aqui, um conceito que se refere ao sistema todo de relações econômicas.

3.10 — Por onde começar ? Podemos partir de “um fato econômico contemporâneo”: “o operário, quanto mais riquezas produz, mais pobre se torna” (XXII). Como explicar tal fato ? Temos de entender o tipo de relações que determina o sistema. O trabalhador, ao produzir, cria um mundo de entidades independentes dele e a ele opostas. Esta oposição se revela no fato de que o trabalhador, neste sistema, se produz a si mesmo como mercadoria. “O trabalho não produz apenas mercadorias; ele se produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria” (XXII). O trabalhador é assim determinado como fato e pensado teoricamente como uma entidade subordinada à lógica dos valores de troca. O sistema, em sua totalidade, é alienação. Não estamos diante de um conceito humanista mas de um fato econômico. E o que permite seja o sistema conhecido como alienação é o seu poder de transformar o produtor em mercadoria. Este produto final, mercadoria, se comporta como uma entidade estranha (ein fremdes Wesen), como poder independente (als ein von dem Produzenten unablangige Macht).

3.20 — Esta conclusão está implícita no “fato econômico contemporâneo”, que é o ponto de partida de Marx, e tem sua expressão mais brutal no fato de que “o trabalhador é degradado ao ponto da fome” (XXII). (... der Arbeiter bis zum Hungertod entwirklicht wird). O poder do mundo criado pelo trabalho se expande na medida em que o poder do trabalhador se encolhe: “... quanto mais objetos o trabalhador produz tanto menos ele pode possuir e tanto mais ele se torna dominado pelo seu produto, o capital” (XXII). O fato da alienação, assim, indica o poder das relações implícitas no sistema.

4.00 — “Todas estas conseqüências resultam do fato de que o trabalhador está relacionado com o produto do seu trabalho como a um objeto estranho”. Tal tipo de relação, entretanto, não é determinada psicologicamente. Ela não pode ser alterada, portanto, por meio da crítica. As relações são objetivas, determinadas economicamente. É bem verdade que Marx compara o que ocorre objetivamente no campo das relações sociais com aquilo que ocorre ao nível das representações religiosas. Diz ele: “Acontece o mesmo na religião. Quanto mais de si o homem atribui a Deus tanto menos de si ele retém em si mesmo” (XXII). Marx, aqui, está praticamente citando Feuerbach. Mas o contexto é diferente. E isto porque, para Marx, o mundo da religião é o reflexo invertido do mundo real das relações econômicas. A mistificação religiosa é a aura sagrada da mistificação econômica, na medida em que ela obscurece o fato de que mercadorias são produtos sociais. As mercadorias, elas mesmas, se tornam entidades religiosas, fetiches. A religião não é, assim, algo que é acrescentado ao mundo das relações econômicas mas antes a forma como as relações econômicas são representadas, na medida em que sua gênese social é escondida.

4.10 A alienação, portanto, não é simples ilusão, construída por mecanismos psíquicos. Ela possui base real.

“A alienação do trabalhador no seu produto significa não somente que o seu trabalho se torna um objeto, mas que ele existe independentemente, fora do trabalhador, sendo-lhe estranho e se opondo a ele como um poder autônomo” (XXII).

A alienação não é um processo mental (como em Feuerbach). É uma forma de existência, caracterizada pela autonomia objetiva dos produtos em relação ao criador. Daí, uma crítica puramente moral do capitalismo é totalmente vazia, pois ela pressupõe que o problema se encontra ao nível da consciência. A crítica das ilusões é inútil porque o seu objeto não é ilusório. Ele possui realidade objetiva.

4.20 Alienação, portanto, não é um conceito, seja do discurso filosófico que fala da “essência humana”, seja do discurso da indignação moral. Trata-se de um conceito que tem um equivalente econômico preciso:

“A alienação do trabalhador no seu objeto se expressa da seguinte forma nas leis da economia política...” (XXIII).

A Economia política está equivocada porque, apesar de existir lugar, no seu interior, para tal conceito, ela é incapaz de reconhecê-lo. Em decorrência disto ela não pode perceber o caráter conflitivo do sistema que ela apresenta como auto-regulativo.

5.00 As análises da alienação do trabalhador perante o produto (XXIII), no ato de produção (XXIII) e em relação à sua espécie (Gattungswesen) (XXIV) são um parêntesis humanístico que se insere dentro da análise dos quadros objetivos da alienação. Ele se encerra quando a pergunta crucial sobre a alienação é levantada (XXV). Dado o fato da alienação econômica, como pode ela ser explicada? Marx reafirma o lugar de sua análise: os fatos econômicos.

“Começamos com um fato econômico, alienação do trabalhador e sua produção” (XXV) “Expressamos este fato em termos conceptuais como trabalho alienado e, ao analisar o conceito, nós simplesmente analisamos um fato econômico” (XXV).

5.10 O fato da alienação deve ser decifrado em termos da atividade humana prática que se encontra por detrás dele. **O segredo dos entes é a práxis que os produziu.** Este é o sentido epistemológico do conceito de práxis. Veja-se, a este respeito, a sétima tese de Marx sobre Feuerbach:

“A vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que conduziram a teoria na direção do misticismo encontram a sua solução racional na práxis humana e na compreensão desta práxis”.

Note-se que tal princípio epistemológico se aplica não somente à religião mas a **todas** as entidades do mundo social.

5.11 Qual é o mistério da alienação ?

“O produto do trabalho é-me estranho e se defronta comigo como um poder estranho” (XXV).

5.12 A chave para sua compreensão:

“A quem pertence ele ? ” (XXV)

5.13 A única resposta possível ao nível da análise da práxis: “a um ser diferente de mim.” Mas “o ser estranho a quem o trabalho e o seu produto pertencem, a cujo serviço o trabalho é devotado, e para cujo

usufruto o produto do trabalho vai, só pode ser o próprio homem". Mas este homem tem de ser "um homem diferente do trabalhador". O conceito de alienação, assim, conduz a uma divisão radical que racha a sociedade capitalista em dois grupos antagônicos: aqueles que trabalham e aqueles a quem pertence o produto do trabalho. Este antagonismo é a própria condição de possibilidade da alienação.

6.00 Mas a relação é circular. O trabalho alienado cria o capital e a propriedade privada. Não pode ser de outra forma. Se o trabalho não fosse alienado o valor por ele produzido não poderia ser expropriado por outrem. O trabalho alienado, portanto, não pode ser pensado como resultado da propriedade privada. Se Marx tivesse assim pensado ele teria aceito o próprio ponto de partida da Economia Política, já por ele denunciado e rejeitado — a propriedade privada como fundamento da ordem econômica. Aplica-se aqui, uma vez mais, o princípio epistemológico da práxis: a entidade (propriedade privada) deve ser explicada por meio da atividade que a produziu.

6.10 É só um segundo momento que a relação se inverte. "Num estágio posterior, entretanto, existe uma relação recíproca" (entre alienação e propriedade privada) (XXV). "É somente no estágio final de desenvolvimento da propriedade privada que o seu segredo é revelado: ela é, a um tempo, **produto** do trabalho alienado e o **meio** pelo qual o trabalho é alienado — a realização desta alienação" (XXV).

7.00 Depois que entendemos que o conceito de alienação se refere a um sistema objetivo de relações econômicas podemos compreender o lugar da alienação religiosa no pensamento de Marx.

"Esta propriedade privada, material, e diretamente percebida, é a expressão material e sensível da vida humana alienada. O seu movimento — produção e consumo — é a manifestação sensória do movimento de toda a produção anterior, isto é, a realização ou realidade do homem. A religião, a família, o estado, a lei, a moralidade, a ciência, a arte etc., são apenas formas particulares de produção que caem sob esta lei geral" (XXXIX).

As leis da alienação econômica são objetivas, autônomas, independentes do sujeito humano. A alienação religiosa é secundária e derivada da alienação primária. Na verdade, ela é produzida e requerida pela alienação econômica. Esta é a razão pela qual não se deve perder tempo lutando contra as "sombras da realidade". As ilusões religiosas não podem ser abolidas se a situação que as exige permanecer inalterada.

8.00 Gostaria de indicar dois problemas.

8.10 Se a consciência é apenas uma forma particular de produção e cai sob suas leis gerais; se o sistema de produção é alienação; se “minha consciência universal é apenas a forma teórica daquilo cuja forma viva é a comunidade real”; se “a atividade da minha consciência universal, como tal, é a minha existência teórica como ser social” (VI), como se pode imaginar a possibilidade da ciência ? Não está a ciência condenada a ser ideologia ou religião ? Como pode a consciência transcender o determinismo do mundo invertido do qual ela é o reflexo ? Estará a ciência, de certa forma, fora do círculo fechado do determinismo econômico ?

8.20 Marx contempla, como num horizonte, a possibilidade da abolição da alienação. Por que processos ela se tornará realidade ? Não poderá ser um produto nem da deliberação consciente nem da vontade (não nos esqueçamos da crítica de Marx aos hegelianos de esquerda e aos socialistas utópicos). Sob as condições da alienação as leis do processo econômico são autônomas, objetivas, providas de dinâmica própria, independentes da imaginação e da vontade. Encontramo-nos, assim, diante de um problema: como pensar a abolição da alienação do interior do sistema mesmo que a produz ?

8.21 Será que a abolição da alienação pode ser pensada a partir de um processo de dedução lógica ? A dedução lógica, entretanto, só é legítima quando a conclusão já se encontra presente nas premissas. Aqui não se permite a introdução de nenhum salto qualitativo no real. Procedimentos lógicos só são válidos sobre o pressuposto da unidade e continuidade do real. Mas a abolição da alienação é um destes saltos qualitativos. A via lógica está, assim, bloqueada.

8.22 Resta-nos a via empírica. Um botânico, pelo simples exame de uma semente, poderá dizer que flor ela irá produzir. É evidente, neste caso, que o conceito da semente não contém o conceito da flor. A transição da semente à flor é possível, entretanto, sobre o pressuposto de que o cientista já tenha observado, anteriormente, o desenvolvimento completo que vai da semente à flor. À parte da experiência nenhuma conclusão pode ser deduzida. Mas a abolição da alienação não é um dado da experiência. Ela ainda não ocorreu. Trata-se de um ideal, de uma esperança. Como, portanto, falar dela cientificamente ? A via empírica está igualmente bloqueada.

9.00 Se a abolição da alienação não pode ser pensada nem lógica nem empiricamente, como é que, no pensamento de Marx, a transição do fato empírico ao ideal se processa ? A única explicação que nos resta é aquela sugerida por Hume, quando tenta elucidar os mecanismos

pelos quais, a partir do presente, fazemos afirmações acerca do futuro. Tal transição, ele afirma, é totalmente impossível sem um elemento de fé. Falamos sobre o futuro e fazemos predições porque **cremos** que o futuro será idêntico ao passado e ao presente. De forma idêntica, em Marx, encontramos a fé, a crença de que o futuro será a superação do passado e do presente. Na verdade, para falar da abolição da alienação é necessário que a consciência saia do círculo fechado dos determinismos econômicos. A consciência sai dos limites do real e ingressa nos horizontes do possível. Mas o possível só pode ser pensado através da imaginação. E não existe forma de imaginação que não seja alimentada pelo amor e pelo desejo. Parece-me, na verdade, que a explicação mais simples para o poder histórico do Marxismo não se encontra no rigor de suas análises científicas mas no seu poder para catalisar e exprimir o desejo daqueles que sofrem sob as condições de alienação e, portanto, sonham com sua abolição.

C — A Ideologia Alemã

(As notas se referem a **The German Ideology** (Moscou, Progress Publishers, 1964.)

1.00 Esta obra foi escrita com clara intenção político-polêmica. A questão básica que a inspira é: onde encontramos os fatores que realmente determinam o mundo social? Pergunta teórica levantada por um estrategista. Como pergunta estratégica ela poderia ser formulada de forma distinta: onde podemos atacar o inimigo de modo mais eficaz?

2.00 O objetivo de Marx é criticar um erro teórico-estratégico. Ele, juntamente com os jovens hegelianos, estão convencidos da necessidade de uma transformação revolucionária na sociedade. Mas ele está convencido que a própria análise do problema, proposta pelos hegelianos, os transforma em inimigos, na medida em que ela sugere uma estratégia equivocada.

3.00 Qual é o diagnóstico proposto pelos hegelianos de esquerda?

3.10 “Até aqui os homens têm constantemente inventado para si mesmos concepções falsas sobre o que eles são e o que devem fazer. Eles organizaram as suas relações de acordo com suas idéias sobre Deus, o homem normal etc. As fantasias dos seus cérebros se libertaram do seu controle. Libertemo-los das quimeras, idéias, dogmas, seres imaginários sob cujo jogo eles sofrem. Revoltemo-nos contra o domínio dos pensamentos ... e a realidade existente entrará em colapso” (pág. 24).

Esta é a forma caricatural pela qual Marx descreve os radicais de esquerda e suas orientações teóricas e estratégicas. É evidente que, dentro deste quadro, a conclusão lógica é que a transformação da realidade

é o resultado da transformação das idéias. Daí a elevação da atividade crítica à condição de atividade revolucionária básica. O mundo se transforma na arena filosófica. “A crítica alemã”, diz Marx, “até o momento presente, nunca abandonou o reino da filosofia” (pág.29).

3.20 Esta posição crítica tomou a religião como o paradigma das ilusões que dominam a vida social:

“A religião era continuamente considerada e tratada como o archi-inimigo, como a causa última de todas as relações que eram repugnantes a estes filósofos” (pág.29, nr). “Tomava-se por pressuposto o domínio da religião. Gradualmente cada uma das relações dominantes foi identificada como relação religiosa e transformada em culto, seja o culto da lei, o culto do estado etc. Por todos os lados a única questão era aquela dos dogmas e da crença nos dogmas” (pág. 29).

3.30 Se as idéias dominantes são os fatores determinantes da vida social, a transformação da sociedade é alcançada por meio da transformação destas idéias. “A exigência de uma mudança na consciência significa simplesmente a exigência de que a realidade seja interpretada de forma diferente...” (pág. 30). A crítica, assim, nunca abandonou o campo das idéias.

“Eles (os hegelianos de esquerda) se esquecem de que a estas frases (as idéias dominantes) eles simplesmente opõem outras frases, e que eles não estão, de forma alguma, combatendo o mundo real quando simplesmente combatem as frases deste mundo” (pág. 30).

4.00 Este é o problema: como se pode combater o mundo real? E este problema implica outro: se alguém vai combater o mundo real (política) deve conhecer as forças que o mantém em existência (ciência).

5.00 A resposta de Marx já se encontra presente na parábola irônica que encontramos no prefácio:

“Era uma vez um sujeito valente que mantinha a idéia de que os homens se afogam na água somente porque possuídos pela idéia da gravidade. Se fossem capazes de expulsar tal noção de suas cabeças, declarando-a uma superstição ou uma idéia religiosa, eles seriam maravilhosamente imunes ao perigo da água. Dedicou toda a sua vida à luta contra a ilusão da gravidade, cujos efeitos nefastos eram sobejamente comprovados pelos novos e múltiplos dados das estatísticas. Este sujeito honesto

era o tipo dos novos filósofos revolucionários na Alemanha” (pág. 24).

5.10 A analogia é evidente. A realidade social é análoga à natureza, funciona independentemente da consciência. Não existe nenhuma relação causal entre a consciência e a realidade social. O mundo social tem suas regras próprias e imanentes, independem da vontade.

5.11 É necessário ter em mente que tal afirmação, no contexto do pensamento de Marx, é válido apenas para a sociedade sob as condições de alienação:

“... na medida em que o homem permanece na sociedade natural, isto é, na medida em que existe uma separação entre o interesse particular e o interesse comum, na medida, portanto, em que a atividade, não é dividida voluntariamente mas naturalmente, os próprios atos do homem se tornam num poder estranho, a ele opostos, que o escravizam, ao invés de serem por ele controlados.” (pág. 44)

5.12 A idéia de “sociedade natural” deve ser compreendida em oposição a uma ordem social em que a atividade é organizada de acordo com a vontade.

“... a sua cooperação não é voluntária mas ocorreu naturalmente, não como seu poder próprio unificado mas como força estranha que existe fora deles, cuja origem e propósito ignoram e que, portanto, não podem controlar, e que passa por uma série de fases e estágios independentes da vontade e da ação do homem, sendo, na verdade, o fator que as governa...”

A esta condição Marx dá o nome de “alienação” (pág. 46).-O que está em jogo, portanto, é um sistema de organização social em que o comportamento humano é governado por leis independentes da vontade e da consciência. .

6.00 Como entender as produções da consciência ? Um método hermenêutico nos colocaria num círculo sem fim de interpretações e reinterpretaciones. Cada ato interpretativo padeceria das mesmas limitações que o discurso interpretado: continuaria a ser um discurso sobre o real. A questão é: como sair do círculo do discurso para entrar na realidade mesma ?

6.10 Marx propõe um método genético. E este método implica que a consciência, historicamente, não se encontra no princípio, mas antes no fim, e que, portanto, ela é um efeito e não uma causa. Há quatro

estágios preparatórios à emergência da consciência. E Marx toma o cuidado de mostrar que não se trata de estágios sucessivos, mas antes de momentos que se sobrepõem (pág. 41):

Primeiro momento: a produção de meios para satisfazer às necessidades primárias.

Segundo momento: A satisfação das primeiras necessidades conduz a novas necessidades.

Terceiro momento: A reprodução.

Quarto momento: Indústria e comércio (págs. 39 – 41).

6.20 “O fato é, portanto, que indivíduos definidos, socialmente produtivos numa forma definitiva, entram nestas relações sociais e políticas definidas.” ...“A estrutura social e o Estado continuamente emergem do processo de vida de indivíduos definidos, mas de indivíduos, não da forma como aparecem na sua imaginação ou na imaginação dos outros; mas como eles são, realmente; isto é, como eles operam, produzem materialmente e trabalham sob limites materiais definidos, que se constituem nos pressupostos e nas condições independentes de suas vontades” (pág. 37).

6.30 Estamos aqui diante da “linguagem da vida real” (pág. 37).

6.40 Qual a relação entre a linguagem da vida real, definida pela gramática da produção, e a consciência ?

“O processo pelo qual os homens criam conceitos e pensam, bem como as relações mentais entre eles aparecem... como realidades que **fluem** diretamente do seu comportamento material” (pág. 37).

A relação entre a “linguagem da vida real” e a consciência é, assim, causal. Marx se refere às produções da consciência como “reflexos, ecos, sublimados” (pág. 37).

6.50 Muito embora a consciência seja um efeito da “linguagem da vida real”, ela vira a vida real de cabeça para baixo. “Em toda ideologia os homens e as suas circunstâncias aparecem de cabeça para baixo” (pág. 37).

7.00 Corolários:

7.10 As idéias, como resultados reais de condições reais, não são nunca simples ilusões, produzidas por mecanismos psicológicos autônomos.

“É evidente que em todos estes casos as suas idéias são expressões conscientes — reais ou ilusórias — de suas relações e atividades reais...” (pág. 37 nr).

“Ainda mais, é evidente também que ‘espectros’, ‘deveres’, ‘o ser supremo’, ‘conceito’, ‘escrúpulos’, são meramente a expressão idealista, espiritual e ... a imagem de correntes e limitações muito empíricas ...” (pág. 43).

7.20 Desaparece a consciência, como substrato de um sujeito autônomo. As leis da consciência são as leis da linguagem, e as leis da linguagem são determinadas pela organização social, definida pelo modo de produção.

“A linguagem é tão velha quanto a consciência. A linguagem é a consciência prática, tal como existe para os outros homens... A consciência é, portanto, desde os seus momentos iniciais, um produto social e permanece como tal enquanto os homens viverem.” (págs. 41 — 42).

7.30 Eliminada a consciência, como entidade fundadora, também o sujeito é eliminado. Não é o homem que diz o seu mundo, mas o mundo que se diz através da linguagem. Em Feuerbach a linguagem religiosa é compreendida como transfiguração do real. Aquilo que é dado imediatamente ao sujeito como matéria-prima é transformado pela atividade negadora da imaginação. A linguagem possui, assim, uma função utópica. Em Marx, entretanto, o sujeito desaparece como agência de mediação. O homem não fala. O mundo fala por seu intermédio.

7.40 O pressuposto da atividade crítica é a existência do sujeito. A crítica é dirigida a um sujeito, pois crê, ela, que o sujeito é livre para reinterpretar o seu mundo e para construir um novo tipo de atividade, a partir desta atividade reinterpretativa. Mas se o sujeito desaparece e o que permanece é o mundo social, a atividade crítica se torna destituída de sentido. Ela permanece ao nível dos ecos, sublimados e reflexos do mundo social, ignorando que estas representações não são produzidas por um sujeito que é livre para abandoná-las; tais representações são efeitos de relações sociais precisas e não podem ser transformadas se tais relações não forem alteradas.

7.50 O sistema de relações materiais exige, como condição de sua própria sobrevivência, que a sua verdadeira linguagem permaneça escondida. Esta é a razão por que as representações religiosas viram o mundo de cabeça para baixo. Representações religiosas são produzidas por um mundo alienado. Neste sistema de alienação o mundo produzido pelo tra-

balho se torna uma entidade autônoma. Na esfera das representações o mesmo processo ocorre. Entidades religiosas são reflexos dos produtos autônomos do trabalho. O produto é compreendido como produtor, os efeitos são pensados como causas. Em Feuerbach a inversão é produzida pelo sujeito. Como em Marx o sujeito está ausente, as inversões são produzidas diretamente pelas relações sociais.

“Se, em toda ideologia, os homens e suas circunstâncias aparecem de cabeça para baixo, como ocorre com a imagem no interior da câmara fotográfica, este fenômeno decorre do processo vital histórico, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina decorre do seu processo vital físico” (pág. 37).

8.00 Até agora consideramos apenas o aspecto genético do problema. Mas a descrição da gênese das representações religiosas não explica a forma como funcionam elas dentro do sistema de relações econômicas. Na “Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” Marx menciona três funções complementares: teórica, legitimação moral, consolo emocional. Em **A Ideologia Alemã** Marx se refere apenas à função teórica. Afirma ele que, na medida em que ela toma os efeitos por suas causas, esta teoria — presente tanto nas pessoas religiosas quanto nos seus críticos — tem de ser conservadora: ela torna impossível uma compreensão política adequada da situação.

9.00 Aonde nos leva o argumento ?

9.10 Ele denuncia o equívoco teórico dos hegelianos.

9.20 Indica o caminho correto da política, isto é, o nível das **causas** o único nível a partir do qual o real pode ser transformado.

9.30 Mas, se a realidade não é transformada por idéias ou pela vontade, pois ela se move segundo a dinâmica de suas leis objetivas e imanentes, é esta própria realidade inconsciente que contém as sementes de sua própria transformação.

“O que importa não é o que este proletário, ou mesmo o que o proletariado inteiro diretamente imagine. O que importa é o que é, e o que os homens terão de fazer por causa desta realidade.” **A Família Sagrada.** “A essência do Marxismo científico, assim, é o conhecimento da independência das forças que realmente movem a história, em relação à consciência (psicológica) que os homens possam ter delas”. Lukács, **História e Consciência de Classe.**

10 Pergunto-me se não estaremos aqui frente a uma forma secularizada da doutrina clássica cristã da providência. O processo material da história e a realização humana, depois de um longo e tortuoso desenvolvimento, se encontrarão afinal. A história escreve direito por linhas tortas.

D – O Capital

1.00 Os problemas da alienação e da ideologia praticamente desaparecem em **O Capital**. Parece que Marx os deixou para trás. Temas de um jovem filósofo ainda prisioneiro da filosofia, e abandonados em favor da ciência rigorosa? É possível, mas não é necessário que seja assim. Imaginemos um cientista que, em certo momento, tenha a atenção despertada para as expressões sociais e humanas de uma enfermidade. Aqui seus olhos se voltam sobre os seus sintomas e efeitos, tais como eles se manifestam em seres humanos concretos, seres que sofrem e morrem. Os seus escritos, nesta fase, revelarão imediatamente a dimensão dolorosa do problema e a sua própria dor frente ao sofrimento. No momento, entretanto, em que ele descobre o germe causador da moléstia, tranca-se em seu laboratório. O que lhe interessa agora é conhecer, da maneira mais completa possível, as raízes da enfermidade, a fim de chegar à sua cura. Corte epistemológico? Descontinuidade? É claro que sim, se analisarmos apenas os textos isoladamente, divorciados da continuidade da problemática e da própria continuidade da vida. Corte artificial daqueles que trabalham apenas sobre os textos, sem se perguntar sobre sua relação direta com a vida. O mesmo se pode dizer de Marx. Se, numa primeira fase, ele se preocupa diretamente com a alienação, numa segunda fase a temática da alienação deixará de ser tratada diretamente, porque, agora, ele pretende haver descoberto as raízes da enfermidade. **O Capital** é a análise da dinâmica imanente do sistema que é, a um tempo, produto do trabalho alienado, e produtor do trabalho alienado. É dentro deste parêntesis econômico que tem a alienação como seu precedente e a alienação como o seu conseqüente, que **O Capital** está localizado.

2.00 Mas é em **O Capital** que encontramos o texto que se segue:

“O reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer quando as condições práticas das atividades cotidianas do homem representem, normalmente, relações racionais claras entre os homens e entre estes e a natureza. A estrutura do processo vital da sociedade, isto é, do processo da produção material, só pode desprender-se do seu véu nebuloso e místico, no dia em que for obra de homens livremente associados, submetida a seu

controle consciente e planejado". **O Capital** (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1975), Vol. I, pág. 88.

2.10 Em **A Ideologia Alemã** Marx indicou a inutilidade da crítica da religião em particular e da ideologia em geral. Alienações ideológicas são derivadas, causadas, ecos, reflexos da alienação econômica. Não se pode abolir a voz real abolindo-lhe o eco. Não se destrói a realidade combatendo-lhe as sombras.

2.20 Aqui o mesmo problema é retomado de forma inversa. A religião e a ideologia haverão de desaparecer. Não como resultado de uma atividade crítica, mas antes como resultado natural do desaparecimento das condições que as tornam necessárias. "Para isto", diz ele, "precisa a sociedade de uma base material ou de uma série de condições materiais de existência que, por sua vez, só podem ser o **resultado natural** de um longo e penoso processo de desenvolvimento" (pág. 88 – 89). Eliminadas as condições materiais da alienação econômica, a alienação da consciência se seguirá, naturalmente.

3.00 A contrapartida do desaparecimento da alienação como falsa consciência será a emergência da transparência teórica. Isto não se obterá, entretanto, pela atividade crítica da consciência sobre si mesma. Da mesma forma como a falsa consciência é o resultado de condições sociais, também a clareza teórica resulta de condições sociais. É necessário que "as condições práticas das atividades cotidianas do homem representem, normalmente, relações racionais claras entre os homens e entre estes e a natureza". E Marx repete imediatamente a mesma coisa, com outra fórmula, como que para dar maior clareza ao seu ponto: "A estrutura do processo vital da sociedade, isto é, do processo da produção material, só pode desprender-se do seu véu nebuloso e místico, no dia em que for obra de homens livremente associados, submetida a seu controle consciente e planejado".

3.10 Ora, tal condição é exatamente o oposto da alienação, tal como ele a havia definido anteriormente, isto é, como um processo que é independente da consciência e da vontade e que é, portanto, idêntico ao da natureza.

4.00 Temos, assim, o seguinte paradoxo: numa sociedade alienada (capitalismo), o conhecimento da realidade exige que a consciência e a vontade sejam colocadas entre parêntesis. Mas numa sociedade em que a alienação desapareceu, o conhecimento científico é possível porque o produto, na terminologia hegeliana, é "a objetivação do Espírito". Hegel teria sido, assim, um filósofo prematuro, pois sua epistemologia será válida na sociedade em que a alienação foi superada. Aqui não mais

existirá o espaço epistemológico entre o sujeito e o objeto, pois que o objeto será **expressão** da atividade criadora livre e planejada do sujeito. A falta de transparência teórica, inerente à sociedade alienada, resulta do fato de que os objetos produzidos não expressam a vontade e consciência de agentes livres. Os objetos são dados à sua contemplação mas não resultam de sua determinação. O sujeito, assim, contempla algo que é essencialmente diferente de si mesmo e, por esta razão, não pode penetrar no seu segredo.

5.00 Numa sociedade não alienada, portanto, alteram-se as regras do real e do próprio conhecimento.

V – OBSERVAÇÕES CRÍTICAS

1.00 A crítica de Marx da alienação ideológica (religiosa) é um corretivo necessário tanto dos hegelianos de esquerda quanto dos socialistas utópicos. A sociedade não pode ser transformada magicamente, seja pela crítica das ideologias, seja pelo estabelecimento de modelos perfeitos de uma ordem futura.

2.00 Ela implica, entretanto, dois conjuntos de predições não sustentados pela história:

2.10 A religião tem, necessariamente, de ser conservadora, legitimadora, consoladora.

2.20 Na medida em que a situação de classe seria aquela que, em última instância, determinaria as representações religiosas, seria de se esperar que, de uma situação de classe definida as religiões se apresentassem pelo menos com estruturas isomórficas. Isto não ocorre.

3.00 O discurso de Marx sobre a abolição da alienação é científico ? Pode ele ser sustentado, seja logicamente, seja empiricamente ? Parece-nos que não. Trata-se, parece-nos, de um discurso de natureza utópica, tal como K. Mannheim o definiu.

4.00 Se, Marx pode vislumbrar uma sociedade em que a vontade, o planejamento e, portanto, a imaginação, constituam fatores históricos e políticos efetivos (veja-se **D**), não seria possível pressupor que tais fatores poderão surgir exatamente porque já se encontravam presentes, muito embora reprimidos, na sociedade capitalista ? Ou seremos levados a crer que surgirão “ex-nihilo”, milagrosamente ? A liberdade brotará, em um “fiat”, a partir do determinismo ? Se isto é verdade, não será necessário fazer-se recuperação do elemento utópico na política, tal como Mannheim tentou fazer ?

5.00 Aceita tal hipótese, entretanto, impõe-se uma reinterpretação da alienação ideológica e religiosa. Antes que simples reflexos invertidos da ordem social, seriam, como o próprio Marx admitiu, "suspiros e protestos" — expressões de liberdade, negações simbólicas da alienação imposta, projetos utópicos de uma sociedade justa. Teríamos, neste caso, de voltar à proposta feuerbachiana de uma hermenêutica. Não basta ignorar a religião como reflexo impotente de uma causa econômica. Seria necessário revelar o seu segredo de projeto político reprimido e de expressão de um sujeito que, sob condições de alienação objetiva, mantém, ao nível da imaginação, os espaços da liberdade que direcionam a sua atividade. O desenvolvimento da filosofia demonstra que Marx, efetivamente, significou uma superação de Feuerbach. Mas, contrariamente à visão hegeliana do "Aufhebung", não é verdade que toda superação signifique recuperação. Há algo de Feuerbach perdido e que precisa ser recuperado: o senso do poder histórico da imaginação, não mais como pura alienação, mas como protesto contra a alienação.

KANT E A EDUCAÇÃO MORAL

Maria Aparecida Viggiani Bicudo

Professora Livre-Docente do Departamento de Ciências da Educação do Instituto de Letras, Ciências Sociais e Educação do "Campus" de Araraquara da UNESP.

A concepção kantiana sobre educação moral está intimamente conectada à forma que Kant vê a própria educação, dado o vínculo que estabelece de modo implícito, entre a tarefa da educação e o pleno desenvolvimento das possibilidades do homem visto como um ser moral, por excelência.

Kant vê a educação de um modo muito sério e digno. Percebe o papel essencial que ela desempenha no processo de realização do ser do homem ao ver a relação existente entre a "educação" e a "humanidade" daquele ser. Para ele, o homem é o único ser que necessita de educação porque não possui instintos — como os demais animais — que o tornem aquilo que ele tem de ser. Por não possuir instintos, o homem necessita de uma razão própria e necessita elaborar um plano de conduta que o faça sobreviver. Mas não consegue realizar isso sozinho porque veio ao mundo não desenvolvido. Precisa, para tanto, do auxílio de outras pessoas. E esta é a tarefa da educação: fazer com que o homem realize o seu destino.

Tal realização não é conseguida por um homem individual. Mas, é conseguida mediante o esforço de sucessivas gerações as quais, cada uma, isoladamente, lega à posterior maiores possibilidades de atualização ao ser do homem.

"Cada geração, provida com o conhecimento da anterior, está cada vez mais apta para realizar uma educação que desenvolverá os dados naturais do homem em sua devida proporção e em relação com o seu fim e, assim, avançar toda a raça humana no sentido do seu destino."¹

Esta idéia mostra a profundidade da sua apreensão a respeito da realidade do homem. Esta engloba, de modo essencial, o processo da educação, não apenas no que se refere à transmissão dos feitos culturais de uma geração a outra, mas, sobretudo, como aperfeiçoamento da natureza do ser do homem.

Kant não vê, portanto, a educação como um encargo apenas dos pais ou de alguns indivíduos, mas de toda a raça humana. Trata-se de uma arte que se aperfeiçoa através das gerações, de modo lento, gradual e

como resultado dos esforços delas para realizar o destino do homem. Este destino se refere à expressão do “bem” que se encontra escondido na natureza humana. O “bem” é dado ao homem como tendência apenas e cabe a ele desenvolvê-lo, de tal modo, que possa chegar à distinção da lei moral. Neste sentido, ele afirma:

“O homem deve desenvolver suas tendências para o bem. A providência não colocou a bondade pronta e já formada nele, mas meramente como uma tendência e sem a distinção da lei moral. O dever do homem é aperfeiçoar-se, é cultivar a sua mente e quando se encontrar perdido deve trazer a lei moral a si.”²

Os germes do “bem” se encontram escondidos na própria realidade humana, mas não os do mal. Este é o resultado da natureza não ser controlada. Há necessidade que se faça aqui uma diferenciação entre a natureza do homem que diz respeito à sua humanidade e a natureza do homem enquanto referindo-se aos seus aspectos instintuais. A realização do “bem” diz respeito à auto-subjugação do homem ao “tu deves” que ele necessita seguir como a máxima suprema para a sua vida. O mal, por seu lado, refere-se apenas a não subjugação dos instintos animais às regras.

“É através da boa educação que todo o bem surge no mundo. Por causa disto, os germes que jazem escondidos no homem necessitam ser cada vez mais desenvolvidos; porque os rudimentos do mal não são encontrados na disposição natural do homem. Mal é, apenas, o resultado da natureza não ser trazida sob controle. No homem há, apenas, germes do bem.”³

O papel da educação torna-se, então, primordialmente importante para a realização do homem, pois é por ela que o bem surge no mundo. A boa educação, de acordo com Kant, volta-se não somente para o treino do intelecto, pois é de parecer que o homem não apenas deve tornar-se mais inteligente mas, também, bom. Insere-se, aqui, a noção da educação moral como algo diferente e superior daquela que se preocupa em dar instruções e em tornar o homem mais inteligente. Afirma:

“É, de certo, necessário para indivíduos particulares manterem este fim natural tendo em vista (o desenvolvimento da inteligência), mas devem também ter em mente, mais particularmente, o desenvolvimento da humanidade e ver que o homem não se torne apenas inteligente, mas bom...”⁴

O cerne da boa educação para Kant — que se refere àquela que procura tornar o homem bom — é o treino moral, pois é este que leva o homem a viver como um ser livre.

O treino moral ou a educação prática se fundamenta essencialmente na disciplina que é mantida através da obediência e da punição. De acordo com Kant, esses três fatores — disciplina, obediência e punição — se encontram presentes em todo o processo da educação, quer seja no da educação física, ou no da educação da mente, quer seja no da educação prática.

A disciplina desempenha o papel de agente repressor dos instintos animais presentes no homem. É de parecer que a criança necessita da disciplina para que seja evitado que ela se distancie da sua humanidade. Neste sentido é totalmente negativa. É por meio dela que a obediência à regra surge no homem, podendo este dominar os seus instintos, de tal forma, que venha a agir baseado essencialmente na norma universal do “tu deves” chegando, então, a ser livre.

A concepção do homem livre torna-se, desse modo, o centro da educação moral. Note-se que a liberdade é conseguida mediante a disciplina, pois o homem livre é aquele senhor dos seus atos e não subjugado aos seus instintos. É o homem que aprende a se orientar pelos comandos da razão, e age segundo as normas universais que emanam da sua consciência, ou seja, age de acordo com a lei que está dentro de si.

“À lei que está dentro de nós chamamos consciência. Consciência, falando propriamente, é a aplicação das nossas ações a esta lei.”⁵

Dado o significado que a liberdade assume para a realização da humanidade do homem, tem-se que o treino moral desempenha papel primordial na concepção kantiana da educação. Antes, porém, que o focalize diretamente, é importante se faça uma descrição rápida dos principais aspectos do que Kant entende por Educação Física, tanto no concernente à educação do corpo, como à cultura, uma vez que nela se encontram os primeiros passos da Educação Moral.

À Educação Física pertencem a disciplina do corpo e da mente. Envolve, desse modo, a educação do corpo e o que denomina de cultura. Esta consiste, principalmente, no exercício das faculdades mentais e abrange a instrução, o cultivo da mente e a cultura moral. Faz, portanto, uma distinção entre Cultura Moral e Treino Moral ou Educação Prática, que será focalizada posteriormente. É interessante notar que o termo “cultura” tem aqui o significado de cuidar-se de algo para que cresça, para que se desenvolva. É utilizado no sentido de cultivar alguma coisa.

A Educação Física do corpo concerne à disciplina do mesmo. Possui, assim, um aspecto puramente negativo, pois consiste, basicamente, de restrições dos instintos animais. Afirma que:

“o treino físico, falando propriamente, consiste no atendimento e na nutrição da criança...”⁶

Ao expor suas idéias a respeito da Educação Física, aponta uma série de questões específicas concernentes aos cuidados que devem ser dedicados à criança. Dentro de tal linha de raciocínio tem comentários sobre a melhor forma de nutrir a criança e apresenta, ainda, algumas regras específicas que devem ser seguidas para que certos aspectos considerados ruins para a pessoa não sejam desenvolvidos. Assim, por exemplo, afirma que a criança deve ser nutrida com leite materno, pois este é o seu alimento natural; que uma educação física severa é muito útil para manter o corpo firme e erecto.

É interessante observar que no tocante à Educação Física do corpo, Kant se distancia do nível que os seus raciocínios sobre a universalidade dos imperativos categóricos apresentam e se atém às regras particulares de procedimentos carregados de suposições características do senso comum sobre o que é certo e o que é errado. Os conteúdos dessas regras são simplórios e não correspondem à sua percepção da essência da educação. Tais mandamentos devem ser cegamente obedecidos pela criança para que ela não seja estragada com mimos e, principalmente, porque deve obediência ao adulto.

A parte positiva da Educação Física se refere à cultura. É positiva por procurar fazer com que a habilidade cultural seja cultivada, ao invés de tentar fazer com que seja extinta como é o caso da disciplina do corpo cujo papel é eliminar as tendências instintivas animais.

O objetivo primordial da cultura é o cultivo da mente que possui dois aspectos. Um que se relaciona à natureza e que, portanto, é físico. Trata-se, neste caso, de fazer com que a criança domine o seu corpo. Afirma:

“O que deveria ser observado na Educação Física com respeito ao treino do corpo, relaciona-se ou ao uso dos movimentos voluntários ou aos órgãos do sentido. No primeiro caso, o que se quer é que a criança possa sempre fazer coisas por si mesma. Por isso são necessárias força e habilidade, rapidez e auto-confiança, de modo que ela seja capacitada, por exemplo, a subir escadas com os olhos vendados ou a atravessar uma tábua estreita.”⁷

O cultivo da mente diz respeito, também, à cultura da natureza que, sob certos aspectos, não deixa de ser física. Almeja apenas o cultivo da natureza do homem.

Com referência à cultura da natureza, faz uma distinção entre cultura livre e cultura escolástica. A livre se refere à educação que, hoje, é denominada informal. Trata das aprendizagens que ocorrem por meio do brincar e do passatempo, enquanto as aprendizagens da educação escolásticas ocorrem por meio do trabalho.

“A cultura escolástica constitui trabalho para a criança, a cultura livre constitui brincar.”⁸

A atitude predominante da cultura escolástica é a seriedade com que a criança desempenha a tarefa de que é incumbida. Lazer e trabalho são atividades fundamentalmente diferentes e ocorrem em tempos diversos. As crianças devem aprender a trabalhar e, portanto, a sujeitarem-se a longos períodos de aprendizagem séria, uma vez que

“o homem é o único animal que é obrigado a trabalhar.”⁹

O lugar, por excelência, onde o trabalho é cultivado é na escola. É aí que deve ser desenvolvida uma atitude séria frente àquilo que faz. É de parecer que existem aprendizagens árduas e que exigem muito esforço não podendo ser amenizadas com atividades lúdicas, pois isto seria misturar duas coisas de natureza distinta.

Com esta colocação fica bem claro o papel que a escola desempenha para Kant. Ela representa o lugar onde a criança aprende a se submeter à disciplina, ao trabalho que é algo obrigatório. Onde aprende a se disciplinar com relação às exigências que lhe são impostas através das regras que deve seguir.

O outro aspecto da cultura concernente à parte positiva da Educação Física diz respeito ao cultivo da mente, almejando agora as faculdades mentais. Esta cultura deve, entretanto, ter como objetivo apenas as faculdades mentais superiores uma vez que as inferiores podem ser abordadas ao se trabalhar com as primeiras. As faculdades mentais superiores compreendem: a inteligência, a compreensão, o conhecimento, o julgamento, a razão. Afirma:

“As faculdades inferiores não possuem valor em si; por exemplo, um homem que possui uma boa memória, mas não julgamento. Tal homem, é meramente, um dicionário ambulante. Estas bestas de Parnassus contudo, são de alguma utilidade porque se elas não podem fazer nada de útil por si mesmas, podem, pelo menos, fornecer material a partir do qual outras pessoas podem produzir algo de bom. Inteligência divorciada do julgamento nada produz a não ser tolice. Compreensão é o

conhecimento do geral. Julgamento é a aplicação do geral ao particular. Razão é o poder de compreender o geral e o particular.”¹⁰

No cultivo dessas faculdades tem-se que a memória deve ser cuidada desde cedo, nunca, porém, isoladamente, mas sempre em concomitância com o entendimento. Este, por sua vez, é cultivado pelas regras. Proceder não do mero seguir as regras de forma mecânica, mas da consciência do “seguir as regras”. Kant é de parecer que tanto o estudo quanto a aplicação das regras não devem ocorrer abstrata e separadamente, mas devem ser as regras memorizadas de acordo com uma noção de conjunto do significado de um grupo delas.

A característica predominante do processo educativo concernente à Educação Física, tanto no que se refere ao corpo como à cultura, é o exercício da disciplina a qual almeja fazer com que a criança adquira o hábito de seguir as regras. Esta educação exige da criança uma atitude passiva ao solicitar dela apenas que siga a orientação dos outros.

Opondo-se a essas características da Educação Física encontra-se o Treino Moral que tem por objetivo a liberdade do homem. Tal treino não é baseado na disciplina, mas nas máximas. Sua preocupação é fazer com que a criança aja de modo correto não meramente por hábito, porém a partir das próprias máximas. O pressuposto fundamental deste treino é que o pensamento deve ser cultivado para que a criança possa basear-se em máximas para o seu “agir corretamente”. Com isto, é exigida uma atitude ativa, pois implica “pensamento”.

“Educação Física, então, é distinguida da moral, pois a primeira é passiva e a segunda é ativa, para a criança.”¹¹

Dadas essas considerações, torna-se significativo estudar esse pressuposto fundamental da Educação Moral e a forma que Kant propõe que se aja de modo a cultivar a liberdade, essência do homem. Este estudo é importante para ver até que ponto suas percepções sobre educação e educação moral se mantêm na prática educativa, ou seja, se esta realmente, no que concerne à Educação Prática, procura desenvolver uma atitude ativa na criança.

Abordar-se-ão, inicialmente, as “máximas”, uma vez que é o seguir delas a partir da própria consciência que eleva o homem à sua dignidade essencial de ser livre. Esta é a tarefa essencial da educação moral.

O primeiro esforço da Educação Moral deve ser a formação do caráter que consiste na

“prontidão para agir de acordo com as máximas”.¹²

Kant afirma que no treino moral deve-se procurar infundir nas crianças, desde cedo, idéias sobre o que é certo e o que é errado. Que, para se estabelecer a moralidade, deve-se evitar a punição, pois ela é algo tão sagrado e divino que não deve ser degradada sendo colocada no mesmo nível da disciplina.

Para a educação, a questão que surge com relação às “máximas” é: “como elas são apreendidas?” ou, colocando na linguagem kantiana, “como o caráter é formado?”. Para Kant, o ponto essencial para tal formação é o estabelecimento de regras em tudo o que cerca a criança. Tais regras devem ser estritamente obedecidas.

“Se desejarmos formar o caráter nas crianças, é da maior importância apontar-lhes certo plano e certas regras em tudo, os quais devem ser aderidos de modo estrito.”¹³

As regras se referem às máximas subjetivas procedentes ao entendimento do homem. Numa ordem progressiva, as primeiras máximas com que a criança se depara são aquelas da escola e, posteriormente, as da humanidade.

E aqui se encontra um antagonismo. Embora as regras procedam da compreensão do homem e embora para se estabelecer a moralidade deva-se abolir a punição, não se deve admitir nenhuma infração à disciplina da escola. E mais: A punição a tal desobediência deve sempre estar relacionada à ofensa cometida.

Mediante tal raciocínio, a criança não é exposta aos princípios gerais relativos às máximas quando estiver frente a uma questão moral, mas é submetida a um julgamento baseado no princípio da justiça repressiva. Esta implica fazer algo à pessoa de acordo com aquilo que ela fez. É o julgamento moral típico “olho por olho, dente por dente”. Veja-se, a seguinte passagem:

“Por exemplo, se uma criança encontrasse outra mais pobre do que ela e a empurrasse rudemente ou lhe batesse, não deveríamos dizer ao agressor ‘não faça isso, você a machucará, você deveria ter piedade dela, ela é uma criança pobre etc.’ Mas deveríamos tratá-la do mesmo modo malcriado, porque sua conduta está contra os direitos do homem.”¹⁴

Intimamente conectada à Justiça Repressiva encontram-se a obediência e a punição.

A obediência é um aspecto central do treino moral, de acordo com Kant. É importante que a criança obedeça ao seu mestre. Esta obe-

diência que pode ser compulsória, é absoluta. É necessária porque é ela que prepara a criança para a execução da lei a que terá de obedecer mais tarde. A obediência pode, também, surgir da confiança, mas esta é, então, de um segundo tipo e não desempenha papel essencial para a formação do caráter. Tal formação culmina na submissão do adulto às regras do “dever” e, portanto, no “tu deves” que é o cerne da moralidade kantiana. Faz, para tanto, uma distinção entre a obediência a que o jovem deve submeter-se e aquela a que a criança o deve.

“A obediência do jovem deve ser distinguida da obediência da criança. A primeira consiste na submissão das regras do dever. Fazer algo pelo dever significa obedecer à razão... A criança deve ser guiada pelo instinto. Mas, à medida que ela cresce deve aparecer a idéia do dever.”¹⁵

Ao enfatizar a obediência, quer seja aos comandos do mestre pela criança, quer seja ao dever pelo jovem, não focaliza o entendimento do significado das regras consideradas em conjunto. As regras, a que se refere, são específicas, particulares e rígidas chegando mesmo a mencionar um catecismo de condutas corretas¹⁶ que a criança deveria memorizar e seguir de modo estrito.

Indo, contra também, ao seu postulado sobre moralidade, no treino moral Kant dá grande ênfase à punição. Desobediência é sempre seguida pela punição¹⁷. Todo comando que não for obedecido exige punição física ou moral. A física consiste em rejeitar uma socilitação da criança ou em infligir-lhe dor corporal. Moral, quando se faz algo depreciativo à criança, negando-lhe amor ou honra.

Obediência e punição são, assim, fatores fundamentais para a formação do caráter. A obediência porque permite o desenvolvimento do senso de dever que, para ser apreendido, exige que se sujeite a criança a certa lei de necessidade. À base desta percepção estão a obediência a certas regras e a existência de leis necessárias. O fator desencadeante da obediência é a punição.

Para que o senso de dever seja formado a criança precisa ser colocada frente aos deveres que necessitam ser executados através de exemplos e de regras. Há dois tipos de deveres: os deveres para consigo mesma e os deveres para com os outros.

Dentre os deveres que precisa desenvolver em relação a si mesma encontram-se o “não contar mentira” e o “manter a promessa”. Ambos fazem com que a pessoa se auto-respeite ferindo a sua dignidade. Pela

mentira a pessoa se degrada enquanto ser humano, pois ela se engana no próprio âmagô do seu ser ao negar-se comunicar o pensado pelo seu pensamento.

“Mas é realmente através da mentira que uma criança se degrada abaixo da dignidade do homem, desde que mentira pressupõe o poder de pensar e comunicar o próprio pensamento ao outro. Mentir faz do homem o objeto do desprezo comum e é um meio de roubar-lhe o respeito e a verdade de si mesmo que todo homem deveria ter.”¹⁸

Encontra-se, nesta passagem, a percepção de Kant sobre o significado da palavra. É a expressão deste significado que expõe a realidade humana e é isto que é roubado àquele que mente.

O manter uma promessa possui o mesmo significado que o contar mentira possui em relação aos auto-respeito e autoconfiança da pessoa. Aquele que não mantém uma promessa promulgada perde a confiança em si e, em conseqüência, se degrada.

“Por exemplo, se um homem faz uma promessa, deve mantê-la por mais inconveniente que possa parecer para si mesmo; porque um homem que toma resolução e falha para mantê-la não terá mais confiança em si.”¹⁹

Dentre os deveres que deve possuir com relação às outras pessoas encontra-se o respeito aos direitos dos outros. Para que aprenda isto, é preciso que quando aja de modo que vá contra tal dever, ela seja tratada da mesma forma que agiu ao não respeitar aquele direito. O ponto básico desta aprendizagem ainda é a punição, e não, o entendimento do princípio do direito humano.

Ao se analisar a Educação Moral, percebe-se que Kant aprendeu, de modo profundo, a importância do entendimento da máxima para a ação moral do homem enquanto ser livre. Entretanto, não se encontra um correspondente desta apreensão nos procedimentos práticos que sugerem devam ser realizados para que o adulto seja moralmente autônomo.

O Treino Moral que apresenta é altamente repressor baseado na disciplina, na obediência e na punição. É fundamentado, concomitantemente, em dois tipos de moral: na heterogênea e na autônoma. O treino moral destinado à criança é constituído por uma moral rígida, autoritária e por preceitos que devem ser seguidos à risca. É eminentemente heterônima, pois as regras que a criança deve seguir emanam do adulto. Este treino, por sua vez, é que irá formar o homem livre, moralmente autônomo e orientado pelas máximas morais ditadas pela razão.

Subjacentes à Educação Moral que Kant apresenta, encontram-se duas visões de homem antagônicas entre si. O homem é visto, por ele, como um ser duplo que possui uma parte instintiva e que é ruim e muito forte, devendo ser reprimida, e outra que é racional, mas é muito tênue, vingando apenas com muita cautela. É, por isso, que o senso de dever é central, pois é ele que fará com que o homem subjuguie seus instintos à razão; donde, portanto, a supremacia do sistema repressor.

Em conexão a essa dualidade de visões, tem-se que o homem que conhece é visto de modo diferente do homem que é objeto da educação moral.

O homem que conhece é um ser ativo, que organiza aspectos do mundo fenomenal. Do ponto de vista epistemológico possui um conhecimento "a priori" das categorias do entendimento, isto é, das formas impostas aos dados básicos da experiência para torná-los inteligíveis. Assim, a causalidade não é tanto quanto se conhece um aspecto das coisas em si, ou seja, do mundo fenomenal. Antes, é uma categoria correspondente à forma de conhecimento do homem que ordena aspectos do mundo fenomênico em causas e efeitos.

A criança, sujeito da educação moral, por sua vez, é aquele ser que deve obedecer cegamente às ordens do adulto para que seja disciplinado e possa, assim, vir a ser subjugado à voz da razão. Inicialmente a criança é passiva no sentido de que não lhe compete outra coisa a não ser obedecer normas externas provenientes do comando do adulto. Já o adulto deve obedecer aos comandos morais ditados pela universalidade do seu raciocínio. O adulto seria, então, um ser ativo. Mas, até que ponto ele não estaria respondendo às regras que lhe foram impostas, paulatinamente, durante o decorrer da sua vida? Seria isto autonomia, ou o comando externo já se haveria tornado tão forte que não seria mais necessária a presença física do outro adulto para emitir ordens, uma vez que à criança que este adulto fora nunca foi permitido pensar em termos morais?

SUMÁRIO:

Tem-se, pois, que Kant coloca a educação ao nível do auxílio da realização plena da natureza do homem a qual, sem ela, não seria elevada ao estado de liberdade, mas permaneceria no de instinto. É bastante perspicaz ao mostrar que, apenas o desenvolvimento da inteligência não leva a nada, mas é necessário que o homem faça julgamentos no sentido do "bem". Desse modo, a supremacia da educação, tal qual ele a vê, está no treino moral que objetiva formar o caráter da pessoa. Este só é formado se

se conseguir fazer com que a pessoa se oriente pelas máximas morais ditadas pela sua consciência.

Sua percepção sobre o papel que a educação desempenha com relação ao desenvolvimento do ser do homem e sobre a necessidade de ir-se além do desenvolvimento da inteligência, tendo-se em vista o bem, faz com que o seu trabalho, neste sentido, deva ser analisado de modo crítico e profundo por aqueles que se preocupam com a área de conhecimento concernente à Educação. Entretanto, deve ficar clara a discrepância existente entre tais percepções e as atividades práticas que aponta, como válidas, na tarefa de educar, as quais, muitas vezes, chegam a contradizer o princípio teórico por ele assumido.

É interessante notar que, para ele, a criança que é objeto da educação moral não é aquele ser cognoscente que organiza os aspectos do mundo fenomenal, mas é um ser que deve decorar as normas do que é certo e do que é errado, sem questioná-las.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA:

KANT, Immanuel; **Education**; Michigan; The University of Michigan Press; 1966.

NOTAS:

- (1) I. Kant, Education; Michigan University of Michigan Press; 1966; pp. 10/11.
- (2) Idem; ibid, p. 11.
- (3) Idem; ibid, p. 15.
- (4) Idem; ibid, p. 18.
- (5) Idem; ibid, p. 113.
- (6) Idem; ibid, p. 34.
- (7) Idem; ibid, pp. 59/60.
- (8) Idem; ibid, p. 67.
- (9) Idem; ibid, p. 69.
- (10) Idem; ibid, p. 71.
- (11) Idem; ibid, p. 10.
- (12) Idem; ibid, p. 84.
- (13) Idem; ibid, p. 85.
- (14) Idem; ibid, p. 102.
- (15) Idem; ibid, p. 90.
- (16) Idem; ibid, p. 103.
- (17) Idem; ibid, p. 88.
- (18) Idem; ibid, p. 102.
- (19) Idem; ibid, p. 99.

A DIMENSÃO MORAL DA CATEQUESE NA PERSPECTIVA DAS CONCLUSÕES DE PUEBLA

José Maria Frutuoso Braga

Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção — São Paulo

I — INTRODUÇÃO

AS DUAS LINHAS DE FORÇA QUE DIRECIONAM, DINAMIZAM E SUSTENTAM A DIMENSÃO MORAL DA CATEQUESE, NA PERSPECTIVA DE PUEBLA.

1. **A práxis evangélica da comunhão e da participação é uma práxis moral cristã, com a qual a catequese se compromete.**

A práxis evangelizadora da Igreja Latino-Americana foi compreendida, em Puebla, sob o enfoque da “comunhão” e da “participação”. Esta práxis abrange os seguintes elementos: “pregar a conversão, libertar o homem e impulsiná-lo rumo ao mistério de comunhão com a Trindade e comunhão com os irmãos, transformando-os em agentes e cooperadores do desígnio de Deus” (C.P. 563).

Embora a evangelização e a catequese, em sentido estrito, distingam-se entre si¹, os “centros de evangelização” — a família, as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), a paróquia e a Igreja Particular — **devem ser “centros de comunhão e participação”** e encontram na CATEQUESE um meio indispensável para criar e promover a “comunhão” e a “participação” (C.P. 977 — 1011).

A **comunhão** e a **participação** se entendem como uma “**práxis evangélica**” com a qual a catequese se compromete por “fidelidade a Deus”, “fidelidade à Igreja” e “fidelidade ao homem latino-americano” (C.P. 992 — 997).

“**Práxis evangélica**” significa a mesma coisa que “**práxis moral cristã**”. Pois a moral consiste na resposta do homem à sua vocação em Cristo, produzindo frutos, na caridade, para a vida do mundo (cf. O.T. 16). Por isso mesmo, a catequese, enquanto comprometida com a práxis evangélica da comunhão e da participação, é uma **catequese de dimensão moral**, dirigida para a **práxis moral**.

Esta práxis moral se direciona, se dinamiza e se sustenta por duas linhas de força, as duas grandes opções preferenciais da Igreja Latino-Americana: a opção preferencial pelos pobres e a opção preferencial pelos jovens². Duas opções complementares em permanente interação.

2. A opção preferencial pelos pobres constitui a primeira linha de força da dimensão moral da catequese.

A Igreja é missão, movimento transformador do homem a partir de dentro e do compromisso humano na construção da sociedade, para colocá-los segundo o desígnio de Deus³.

Na América Latina, principalmente a partir de Medellín, a Igreja teve a experiência do significado atual da missão evangelizadora dos pobres e da práxis moral exigida por esta missão. Ela foi efetuando na prática e em “declarações”, uma opção preferencial pelos pobres⁴. Em Puebla se tornou explícita esta opção pelos pobres como **opção preferencial básica**: “A Conferência de Puebla volta a assumir com renovada esperança na força vivificadora do Espírito, a posição da II Conferência Geral (de Medellín) que fez uma clara e profética opção preferencial e solidária pelos pobres”... “Afirmamos a necessidade de conversão de toda a Igreja para uma opção preferencial pelos pobres, no intuito de sua integral libertação” (C.P. 1134).

Doravante os **“centros de evangelização”** — a família, as CEBS, a paróquia e a Igreja Particular — para se tornarem “centros da comunhão e da participação” (C.P. 567 – 657), **precisam ter como base de sua práxis cristã a opção preferencial pelos pobres e oprimidos.**

A educação na fé, de que se ocupa a catequese no lar e que é um dos objetivos também da catequese ministrada fora do lar, somente leva a uma comunhão e participação não alienantes à medida em que ela se situa nesta linha de força: a opção preferencial pelos pobres. Fora desta opção, a sua linha de força seria a ideologia dominante, que não educaria para a práxis evangélica da “comunhão com todos os irmãos” (C.P. 563) e da participação, para construir a América Latina segundo o desígnio de Deus (cf. C.P., 2ª Parte). Ao contrário, a pretexto de uma “fé”, mal-entendida, levaria a uma acomodação com a “escandalosa realidade” da América Latina (cf. C.P. 1154).

A catequese assumida pelas CEBS mais claramente se direciona, se dinamiza e se sustenta pela opção preferencial pelos pobres. As CEBS nascem, sob a ação do Espírito, precipuamente do povo pobre e oprimido

que busca a comunhão e a participação dentro de uma práxis evangélica libertadora. Os diversos encontros intereclesiais de CEBS realizados no Brasil⁵ testemunham esta opção preferencial como práxis e a educação na fé dentro desta práxis.

Quanto à catequese paroquial e a da Igreja Particular⁶ não poderá realizar-se à margem da opção preferencial pelos pobres se, de fato, houver a decisão de buscar “uma renovação profunda de vida cristã e, com esta, uma nova civilização que seja participação e comunhão de pessoas na Igreja e na sociedade” (C.P. 977). A Igreja Particular, a paróquia e qualquer outra forma de comunidade cristã não cumprem sua missão de educar na fé, quando ignoram o “pecado estrutural da América Latina”, no exercício desta sua missão. Tal catequese estaria distante do “processo de conversão e crescimento permanente e progressivo na fé” (C.P. 998), exigido pelo compromisso de ruptura com as “estruturas de pecado” (C.P. 281).

3. A opção preferencial pelos jovens é também linha de força da dimensão moral da catequese.

“A Igreja confia nos jovens. Eles são a sua esperança. A Igreja vê na juventude da América Latina um verdadeiro potencial para o presente e o futuro de sua evangelização. Por ser verdadeira dinamizadora do corpo social e especialmente do corpo eclesial, a Igreja faz uma opção preferencial pelos jovens, com vistas à sua missão evangelizadora no Continente” (C.P. 1186).

A grande maioria da população latino-americana é jovem e é pobre. Trata-se de uma juventude que se encontra numa sociedade **sem comunhão e sem participação**. Esta juventude representará, de fato, um dinamismo transformador desta sociedade sustentada por um sistema “marcado pelo pecado” (C.P. 93), à medida em que adotar uma práxis marcada por um compromisso de libertação. Por isso, a missão da Igreja junto aos jovens é, antes de tudo, a de uma **educação libertadora na fé**. Uma educação na fé que torne os jovens sujeitos de libertação pessoal e social.

Tal é a alienação ideológica da juventude que precisaria de uma **evangelização** antes de qualquer **catequese**. Porém, acima das distinções de linguagem (evangelização e catequese, em sentido estrito, se distinguem), o que importa é a opção preferencial pela juventude como linha de força da própria missão da Igreja. Isto vai exigir uma revisão da pastoral de juventude para que se afaste da busca de um compromisso com Cristo

desligado do compromisso com a transformação da sociedade⁷. Vai exigir um sério cuidado de aproveitar o “catecumenato de preparação ao sacramento da crisma” como verdadeira iniciação na práxis evangélica que educa para a consciência crítica e para o compromisso eclesial dentro da sociedade em que vivemos.

4. Interação entre as duas linhas de força.

A opção preferencial pelos jovens não se entende sem a opção preferencial pelos pobres. A força da opção pelos pobres está na própria força do Espírito que envia a Igreja a evangelizar os pobres (cf. Lc 4,16 – 21). E a força da opção pelos jovens está no dinamismo de uma juventude, cuja maioria é pobre, dinamismo a ser suscitado e alimentado pela educação na fé, e a ser assumido em ordem à libertação evangélica dos pobres, que é a própria missão da Igreja.

*

A catequese está direcionada por estas duas grandes opções preferenciais, que dinamizam e sustentam a práxis evangélica ou **práxis moral cristã**, da comunhão e da participação, ao mesmo tempo raiz e fruto da catequese.

*

II – O CONTEÚDO DA DIMENSÃO MORAL DA CATEQUESE, NA PERSPECTIVA DAS CONCLUSÕES DE PUEBLA, PODE SER ORGANIZADO EM TRÊS UNIDADES FUNDAMENTAIS: O COMPROMISSO COM O HOMEM, O COMPROMISSO COM JESUS CRISTO E O COMPROMISSO COM A IGREJA.

Visto que a catequese segue e aprofunda a evangelização, achamos necessário apresentar como conteúdo fundamental da dimensão moral da catequese **o mesmo conteúdo que as Conclusões de Puebla indicam como central para a evangelização**, a saber: “a verdade a respeito de Cristo”, “a verdade sobre a Igreja” e “a verdade sobre o homem”. Apresentamos, porém, esse conteúdo do ponto de vista do nosso compromisso cristão, para que se perceba **a responsabilidade moral a ser despertada na catequese**. E começamos tratando em primeiro lugar do compromisso com o homem, justamente porque a moral é, antes de tudo, uma moral para o homem ser “humano” segundo o desígnio de Deus.

Como só vamos apresentar as unidades fundamentais da dimensão moral da catequese, não nos preocupamos em distinguir as suas diversas etapas: catequese infantil, catequese de adolescentes, catequese de jovens ou catequese de adultos. Nem nos preocupamos diretamente com o conteúdo de uma catequese sacramental. Sem dúvida, cada tipo de catequese terá múltiplas exigências morais a serem explicitadas. Porém, isto não entra aqui em nosso objetivo, que apenas pretende indicar três direções básicas do compromisso cristão, que sempre precisam estar presentes em qualquer etapa e em qualquer tipo de catequese.

1. O COMPROMISSO COM O HOMEM EM ORDEM À PRÁXIS DA COMUNHÃO E DA PARTICIPAÇÃO, PRIMEIRA UNIDADE DO CONTEÚDO MORAL DA CATEQUESE.

1.1 O compromisso com o homem concreto.

Trata-se do compromisso com o homem concreto latino-americano. Esse homem que procede de “três universos culturais: o indígena, o branco e o africano”... “enriquecidos, posteriormente, por diversas correntes migratórias” (C.P. 307) acontecidas no decorrer da história. No Brasil se fez sentir forte a imigração italiana e alemã nos Estados do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina. No Estado de São Paulo, sobretudo o sangue italiano influenciou na caracterização do “brasileiro” deste Estado. Nem se podem esquecer os japoneses e “nissei” que pouco a pouco vão integrando a nossa população. Porém o fenômeno migratório interno é que, de maneira muito acentuada, contribuiu para que, junto aos grandes centros, se formasse uma periferia de marginalizados, sem esperança, moradores de barracos e cortiços. É esse homem concreto com o qual há de comprometer-se em primeiro lugar a evangelização e, em seguida, a catequese, em vista da comunhão e da participação.

A catequese do homem concreto latino-americano supõe que os catequistas conheçam o homem situado dentro da “escandalosa realidade dos desequilíbrios econômicos da América Latina” (C.P. 1154)⁸, realidade esta sustentada e desenvolvida por um sistema “marcado pelo pecado” (C. P. 92). Por isso se exige dos catequistas vão adquirindo uma consciência crítica⁹ para que possam realizar a sua missão com “fidelidade ao homem latino-americano” (C.P. 996 — 997). Supõe, ainda, que os catequistas conheçam o desígnio de Deus sobre a realidade da “América Latina”, de que se ocupa a 2ª Parte das Conclusões de Puebla. Nossos Bispos, em Puebla, entenderam esse desígnio como exigência de uma

EVANGELIZAÇÃO LIBERTADORA, que numa segunda etapa, se torna CATEQUESE, um dos meios de efetivar a comunhão e a participação (C.P. 992 – 993).

A **evangelização libertadora** se realiza dentro dos acontecimentos em que se opera a libertação do homem¹⁰. Também a catequese há de se fazer bem situada na realidade, em constante referência aos acontecimentos que envolvem o homem concreto, para levar à comunhão e à participação.

1.2 O conteúdo central da 1ª unidade.

O conteúdo central desta unidade consiste **no compromisso com a “dignidade” do homem concreto**, criado à imagem de Deus, chamado à comunhão com Deus e com todos os outros homens, em Jesus Cristo; e chamado igualmente à participação como sujeito da construção da própria pessoa e da construção da história. E este conteúdo só pode **tornar-se vida cristã** quando os catequizandos, ajudados pelos catequistas e por toda a comunidade, **vivenciam na prática, dentro dos acontecimentos**, este compromisso com o homem concreto.

Torna-se fácil compreender na fé e comprometer-se na prática, quando se aprende a reconhecer **o rosto de Jesus sofredor**, o Senhor que nos questiona e interpela, nos **rostos muito concretos** que catequistas e catequizandos estão encontrando cada dia na vida real ou através dos meios de comunicação social. Nas “feições concretíssimas”:

- de **crianças abandonadas** ou entregues a instituições que não educam;
- de **menores carentes**, fáceis candidatos à “criminalidade”;
- de **jovens “desorientados** por não encontrarem seu lugar na sociedade”;
- de **“indígenas”** ou **“afro-americanos” marginalizados**;
- de **“camponeses” relegados ao desamparo**;
- de **“operários” mal remunerados**;
- de **“subempregados e desempregados”** sem direitos;
- de **“marginalizados” amontoados na periferia** dos grandes centros ou que vão buscar abrigo sob os viadutos das cidades, junto às áreas próximas de estações rodoviárias, junto aos átrios de nossas igrejas ou às escadarias de colégios e conventos;

- de **“anciões” esquecidos** por seus familiares e pela sociedade;
- de **prisioneiros fabricados pelas estruturas injustas da sociedade** e que superlotam os nossos cárceres (cf. C.P. 31 — 39).

Algumas de nossas comunidades cristãs expressam esta “paixão de Jesus Cristo” sofrida pelo povo, ao cantarem nas celebrações litúrgicas: “Seu nome é Jesus Cristo...”¹¹.

1.3 A igual dignidade de todos os homens se aprende na práxis dos direitos humanos.

Os nossos Bispos declararam em Puebla: “É grave obrigação nossa proclamar, ante os irmãos da América Latina, a dignidade que é própria de todos, sem nenhuma distinção e que, contudo, vemos conculcada tantas vezes de maneira extrema” (C.P. 316). “Professamos, pois, que **todo homem e toda mulher, por insignificantes que pareçam, têm em si a nobreza inviolável que eles próprios e os demais devem respeitar, incondicionalmente**” (C.P. 317).

A catequese sobre a **igual dignidade** de todo ser humano penetra profundamente no íntimo e na vida dos catequizandos, quando a comunidade cristã em que se realiza a catequese **assume a práxis dos direitos humanos** dentro da realidade em que a comunidade está inserida e dos acontecimentos que envolvem o povo do lugar. O documento de Puebla especifica direitos individuais (C.P. 1271), direitos sociais (C.P. 1272) e direitos emergentes (C.P. 1273), que podem ser utilizados para a catequese ordenada à práxis da comunhão e da participação.

1.4 Educar, na fé, para a responsabilidade pessoal e comunitária.

A dignidade humana se vive como **liberdade**. “Esta liberdade é **dom e tarefa**. Ela não se alcança sem a **libertação integral**” (C.P. 321). Ela “implica sempre aquela capacidade que todos temos, em princípio, de dispor de nós mesmos, a fim de irmos construindo uma comunhão e uma participação que hão de se plasmar em realidades definitivas, em três planos inseparáveis: a relação do homem com o mundo como senhor, com as pessoas como irmão e com Deus como filho” (C.P. 322).

Freqüentemente as pessoas mais simples, nascidas na pobreza e na marginalização, precisam aprender sua igual dignidade em meio às grandes desigualdades impostas pela sociedade. Precisam ser educadas na fé

para se reconhecerem como “valor autônomo” e “fim autônomo”, “imagem de Deus” como qualquer outro ser humano. Precisam descobrir e vivenciar **sua vocação como sujeitos da construção da própria pessoa e da construção da sociedade** através de uma libertação pessoal e social que vá criando a comunhão e a participação. E as pessoas de classe social mais elevada precisam aprender, através da educação na fé, **a igual dignidade dos pobres e marginalizados**¹². Por isso mesmo, a sua catequese há de ser dinamizada pela opção preferencial pelos pobres como linha de força fundamental. Sem isto não se alcança a autêntica comunhão e participação. E tem necessidade de atingir a juventude, que na sua maioria é pobre, e pode tornar-se o principal agente da libertação integral.

1.5 O pecado contra o homem é pecado contra Deus.

A catequese, na perspectiva do compromisso com o homem, mostrará que “toda violação da dignidade humana é injúria ao próprio Deus, cuja imagem é o homem” (C.P. 307). E que o pecado, além de pessoal, é social e estrutural (cf. C.P. 281). Com a manutenção de um sistema “marcado pelo pecado” (C.P. 92) não se constrói uma sociedade em que exista comunhão e participação verdadeiras, só possíveis nesta vida se “projetadas no plano bem concreto das realidades temporais” (C.P. 327).

1.6 Discernimento e confronto.

É função específica da dimensão moral da catequese levar ao **discernimento dos valores autênticos**. Para isso os catequistas precisam confrontar as **visões falsas ou parciais do homem**, muito correntes entre o povo, sustentados pela ideologia dominante¹³ com a **visão integral do homem** que o documento de Puebla apresenta e que estivemos comentando nesta 1ª unidade do conteúdo moral da catequese.

De maneira muito particular a catequese evidenciará a imagem do “**homem novo**” (Cl 3,10), que é a “**imagem daquilo a que todo homem é chamado a ser**” (C.P. 333). Para isso conseguir, salientará “o plano de **Bem absoluto**”, “o plano da confrontação iniludível com o mistério divino de alguém que, na qualidade de Pai, chama os homens e lhes dá a capacidade de ser livres” (C.P.325). Através do confronto com o Bem absoluto no plano do desígnio salvífico de Deus a respeito de todos os homens é que se pode chegar à relativização dos “bens” convertidos em ídolos, os quais levam a uma organização injusta da sociedade. Ao mesmo

tempo, a certeza da fé anima os cristãos no compromisso de transformar a sociedade em favor de todos os homens, que Deus criou iguais.

O sentido de comunhão e participação, que é objetivo do compromisso com o homem, se aprofunda e se ilumina no compromisso com Jesus Cristo, dentro das mesmas linhas de força: a opção preferencial pelos pobres e a opção preferencial pelos jovens.

2. O COMPROMISSO COM JESUS CRISTO EM ORDEM À PRÁXIS DA COMUNHÃO E PARTICIPAÇÃO, SEGUNDA UNIDADE DO CONTEÚDO MORAL DA CATEQUESE.

O Concílio Vaticano II entende a moral principalmente como **vocação cristã** e, conseqüentemente, como resposta vital na fé, ao mandamento do amor, para construir o homem e a história segundo o desígnio de Deus. As palavras exatas do Concílio são estas: “vocação dos fiéis em Cristo” e “obrigação de produzir frutos, na caridade, para a vida do mundo” (O.T. 16).

Ao tratar de “a verdade a respeito de Cristo, o Salvador que anunciamos” (C.P. 170 — 219), as Conclusões de Puebla ressaltam a **vocação cristã** e as **linhas fundamentais da resposta**, na fé, ao mandamento do amor dentro da realidade latino-americana.

2.1 O fundamento da vocação cristã

O fundamento da vocação cristã está na própria **“Encarnação” entendida no todo do Mistério de Cristo**. “O Filho de Deus assume o humano e o criado e restabelece a comunhão entre seu Pai e os homens. O homem conquista uma dignidade altíssima e Deus irrompe na **história do homem**, isto é, no **peregrinar humano rumo à liberdade e à fraternidade**, que aparecem agora como caminho que leva à plenitude do encontro com Ele” (C.P. 188). Este é o fundamento da vocação cristã.

Toda a história e todos os problemas dos homens estão agora assumidos por Jesus Cristo. Ele, Jesus de Nazaré, anunciou a chegada da hora da libertação. Como “Servo de Javé”, realizou a “doação desinteressada e sacrificada do amor. Amor que abraça a todos. Amor que privilegia os pequenos, os fracos, os pobres. Amor que congrega e integra a todos em uma fraternidade que é capaz de abrir a rota de uma nova história” (C.P. 192). Portanto, **o amor que dá a vida para libertar é o núcleo do modo de agir de Jesus e de Deus** (cf. Jo 3,16), e é **o núcleo da vocação cristã** (cf.

Jo 15,13). A catequese tem necessidade de ir educando para a fé neste Jesus que está presente na comunidade, assumindo os problemas do povo, doando-se através do amor com que os homens se doam para construir a comunhão e a participação nos relacionamentos humanos e na organização da sociedade.

“A dor da criação é assumida pelo Crucificado que oferece sua vida em sacrifício por todos”. Ele, como “Vítima Pascal”, “encarna, perante a justiça salvadora de seu Pai, o **clamor de libertação e de redenção de todos os homens**” (C.P. 194). Jesus, ressuscitado, deixa implantado no centro da história humana o **Reino de Deus** (cf. C.P. 197), **sentido último da própria história**. Por isso, dirigindo-se aos povos do nosso Continente, nossos Bispos, em Puebla, proclamam “a Boa Nova da pessoa de Jesus Cristo aos homens da América Latina, chamados a serem **homens novos** pela novidade do batismo e da vida segundo o Evangelho, para sustentarem seu esforço e revigorarem sua esperança” (C.P. 197). **A vocação cristã, para os latino-americanos, se concretiza como renovação da sociedade a partir das estruturas**, pela força do Espírito que o Senhor Jesus envia (Cf. C.P. 198 – 201), em ordem à plena comunhão e plena participação.

2.2 As linhas fundamentais da resposta à vocação cristã.

A resposta à vocação cristã, na fé, está em **construir a comunhão com Deus e com os homens**, comunhão da qual **todos são chamados a participar como sujeitos responsáveis**. Essa comunhão é amor e o caminho é a busca de participação concreta, como resposta livre, em amor. “A comunhão que se há de construir entre os homens abrange-lhes todo o ser desde as raízes do amor, e há de se manifestar em toda a sua vida, até na dimensão econômica, social e política” (C.P. 216). Excluir alguém da comunhão e da participação, significa não amar, significa não possuir o Espírito de Cristo (cf. C.P. 205). Entendemos facilmente que a catequese desta linha da resposta à vocação cristã se introjeta nos catequizandos através do **testemunho vivido pelos centros de comunhão e participação** em que se fizer a catequese (cf. C.P. 567 – 657).

A resposta à vocação cristã, na fé, obriga os cristãos a se fazerem **solidários com os sofrimentos e aspirações do povo**. Sabem que o Evangelho é a “**força de Deus**” (Rm 1,16), “capaz de transformar nossa realidade pessoal e social e de encaminhá-la para a liberdade e a fraternidade, para a manifestação plena do Reino de Deus” (C.P. 181). Por isso, o seu compromisso com Jesus Cristo aprofunda, ressalta e orienta o seu compromisso com o homem. Eles descobrem nas **Bem-aventuranças** e no

Sermão da Montanha¹⁴, “a grande proclamação da Nova Lei do Reino de Deus” (C.P. 190), que há de levar os cristãos à “fome e sede de justiça” no afrontamento dos problemas concretos do povo a que pertencem. A catequese desta dimensão da resposta à vocação cristã se insere na práxis da comunidade.

A resposta à vocação cristã obriga, na fé, a **superar as ideologias** que dividem os homens da mesma pátria e armam povos contra povos. Na catequese se há de levar à superação das ideologias que se manifestam já nos preconceitos que as crianças trazem do seu lar e favorecem a discriminação; que marcam profundamente o quadro de valores recebido desde a infância em nossa sociedade de consumo. Por isso, a resposta à vocação cristã exige uma educação na fé que leve à **relativização das ideologias e das instituições** frente ao valor das pessoas, chamadas todas à comunhão e à participação.

A resposta à vocação cristã, na fé, exigindo o empenho do compromisso histórico com o homem até à doação da própria vida à semelhança da doação que fez Jesus, conduz à **experiência contemplativa de Deus dentro da história como Salvador**¹⁵. Obriga e **ensina a orar** partindo do compromisso com o homem, e voltando da oração para o meio dos problemas do homem com maior discernimento e força no Espírito (cf. C.P. 251). A catequese também há de tornar-se uma aprendizagem da oração ligada à vida.

2.3 O compromisso com Jesus Cristo na catequese dos jovens.

O compromisso com Jesus Cristo é facilmente assumido pelos jovens. Dinamizando a pastoral de juventude, em pouco tempo conseguimos grande número de jovens comprometidos com Cristo. Isto pareceria justificar, por si só, a opção preferencial pelos jovens. Aqui vale a observação do pastoralista Padre José Fernandes de Oliveira (Padre Zezinho), que, ao comentar o fracasso de movimentos cristãos juvenis, afirma: “nossos jovens deram o coração para Cristo, mas não lhe deram a cabeça”¹⁶. E ele aponta a **falta de catequese** como causa desse fracasso. Tal catequese é, sem dúvida, indispensável, devendo porém ser precedida de uma autêntica evangelização. Além disso, para que os jovens se façam sujeitos da libertação evangélica integral, precisam estar criticamente conscientes da **realidade escandalosa** e injusta da América Latina e convertidos de fato para os pobres.

Mais uma vez se faz sentir a necessidade das duas linhas de força, para a catequese realizar o seu objetivo de comunhão e participação:

a linha de força da opção preferencial pelos pobres e a da opção preferencial pelos jovens.

3. O COMPROMISSO COM A IGREJA EM ORDEM À PRÁXIS DA COMUNHÃO E DA PARTICIPAÇÃO, TERCEIRA UNIDADE DA DIMENSÃO MORAL DA CATEQUESE.

O compromisso com o homem e o compromisso com Jesus Cristo, primeira e segunda unidades fundamentais da dimensão moral da catequese, se unificam e se potencializam no compromisso com a Igreja.

3.1 O compromisso com a Igreja é compromisso com Jesus Cristo.

“Cristo que sobe ao Pai e se oculta aos olhos da humanidade, continua evangelizando visivelmente através da Igreja, sacramento de comunhão dos homens no único Povo de Deus, peregrino na história” (C.P. 220). **Jesus Cristo ressuscitado é o princípio de unidade, que reúne os homens na fé e na fraternidade**, fazendo-os “**homens novos**” pela vida no Espírito. “É ele a grande comunhão da nova humanidade que foi criada por Deus na ressurreição”¹⁷. É crendo e sendo batizados que os homens adquirem a “**novidade de vida**” (Rm 6,4; cf C. P. 240). **Deste modo, o compromisso com a Igreja é, em primeiro lugar, compromisso com Jesus Cristo atuante no seu “corpo”, que é a Igreja** (Cf. Cl 1,18). Este aspecto do compromisso precisa ficar claro na catequese, pois é pela fé em Jesus Cristo, princípio da unidade, que fundamentamos nosso compromisso com a Igreja Universal. É deste modo que entendemos o compromisso de criar e viver a comunhão e a participação em ordem eclesial “**católica**”, termo que significa “**universal**”. Por isso mesmo é a partir do compromisso com Jesus Cristo, que justificamos o nosso compromisso de comunhão com a universalidade dos Bispos e com a pessoa do Papa.

3.2 O compromisso com a Igreja é compromisso com o homem e, por isso, com o povo concreto.

A Igreja, nas Conclusões de Puebla, é repetidas vezes denominada POVO: “**povo de Deus**”, “**povo santo**”, “**povo peregrino**”, “**povo enviado por Deus**”, “**povo de Deus a serviço da comunhão**” (Cf. C.P. 220 – 303). Ela se apresenta sob diversas formas no povo: como “**Igreja Particular**” (C. P. 634), como “**paróquia**” (C. P. 631), como **Comunidades Eclesiais de Base**” (C. P. 629), como “**igreja doméstica**” (C. P.

94), como **“igreja popular”** enquanto **“aquela que procura encarnar-se nos meios populares do nosso Continente e que, por isso mesmo, surge da resposta de fé que os grupos do povo”** dão ao Senhor (C.P. 263). De tudo isto, segue-se que o compromisso com a Igreja é compromisso com o homem — **“povo”**, reunido na fé. **Povo concreto**, que mora em determinada região, enfrentando problemas muito reais. Povo chamado à comunhão e à participação, que se constroem corresponsavelmente (cf. C.P. 240).

3.3 Motivos para a catequese preocupar-se em educar, na fé, para o sentido de **“povo”**.

Assinalamos **dois motivos especiais**. O documento de Puebla, neste particular, assim se expressou: **“Neste período após Medellín, nossos povos vivem momentos importantes de encontro consigo mesmos**, reencontram o valor de sua história, das culturas indígenas e da religiosidade popular. No meio deste processo descobre-se a presença deste outro povo (a Igreja) que acompanha com sua história os nossos povos naturais” ... encarnando-se em nossos valores originais” e desenvolvendo **“novas expressões da riqueza do Espírito”** (C.P. 234). Além disso, a educação, na fé, para o sentido de **“povo”** é **“necessária para completar o processo de transição que foi acentuado em Medellín: transição de um estilo individualista de se viver a fé para a grande consciência comunitária para a qual Concílio nos abriu a todos”** (C.P. 235).

3.4 Comprometer-se com a **“missão da Igreja”**.

A catequese, educando para o compromisso com a Igreja, colocará os catequizandos na práxis da **descoberta da sua própria vocação na Igreja** tanto em nível dos diversos ministérios e serviços eclesiais, como em nível de opção de estado de vida, seja para o matrimônio cristão, seja para a vida consagrada. (C.P. 658 – 891). Tudo isto em ordem a assumir o compromisso de participar, cada qual segundo o próprio dom (Cf. I Cor 7,7; 12,4 – 30), da missão da Igreja.

É missão da Igreja **testemunhar a comunhão e a participação**. **“Cada comunidade eclesial deveria esforçar-se por constituir para o Continente um exemplo de modo de convivência onde consigam unir-se a liberdade e a solidariedade, onde a autoridade se exerça com o espírito do Bom Pastor, onde se viva uma atitude diferente diante da riqueza, onde se ensaiem formas de organização e estruturas de participação capazes de abrir caminho para um tipo mais humano de sociedade”**(C.P. 273). Por isso a

catequese educará para a experiência de uma “VIDA EM IGREJA”, levando os catequizandos a **se descobrirem** como **COMUNIDADE ECLESIAL dentro da “encarnação” da Igreja** onde estiverem vivendo: por exemplo, dentro de uma CEB ou de uma paróquia; e **nos relacionamentos intereclesiais**: por exemplo, de várias Igrejas Particulares entre si, de todas as Igrejas na comunhão eclesial universal¹⁸. Ocupar-se-á em educar para um **compromisso eclesial criativo de um novo estilo de relacionamento** dentro da própria comunidade e em nível intereclesial. Tal **novidade criativa** encontra sua força na **intensidade do amor** que efetiva a comunhão e na **corresponsabilidade** em assumir a participação.

3.5 Forjar a história segundo a “práxis” de Jesus.

O documento de Puebla reconhece como missão da Igreja educar “homens capazes de fazer história, para levar eficazmente com Cristo a história de nossos povos até o Reino” (C.P. 274).

Será preocupação constante da catequese “educar homens capazes de forjar a história segundo a **“práxis de Jesus”** (C. P. 279). Educar para o “discernimento das vozes do Senhor no coração da história” (C. P. 267), de modo que sejam, em Igreja, “voz dos que não têm voz” e a testemunharem a mesma predileção do Senhor com os pobres e os que sofrem” (C.P. 268). Isto se realiza aproveitando os acontecimentos que, de qualquer forma, atingem a comunidade. Assim, aproveitando a ocasião de uma greve de operários para despertar o discernimento dos autênticos clamores por justiça e suscitar o compromisso de solidariedade efetiva.

A educação, na fé, para “forjar a história segundo a práxis de Jesus”, dará consciência de que **esta missão é “árdua e dramática, porque o pecado, força de ruptura, há de impedir constantemente o crescimento no amor e a comunhão** tanto a partir do coração dos homens, como a partir das diversas estruturas por eles criadas, nas quais o pecado de seus autores imprimiu sua marca destruidora” (C.P. 281). Também é através dos acontecimentos que se compreende e se faz compreender o **sentido profundo do pecado** assim como, doutra parte, a **bem-aventurança evangélica**: “bem-aventurados os que são perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino dos Céus” (Mt 5,10).

Por isso, a catequese, preocupando-se com o compromisso com a Igreja, educará, na fé, para o compromisso com a libertação integral do homem.

No compromisso com a Igreja, de acordo com as Conclusões de Puebla, ressalta — para a catequese — a opção preferencial pelos po-

bres, sobretudo quando se entende a Igreja como **Povo de Deus concreto**, dentro da realidade injusta da América Latina, **com a missão de promover a comunhão e a participação em toda a sociedade**. E a opção preferencial pelos jovens aparece, mais uma vez, quando se reconhece nos jovens a maioria dos latino-americanos a serem evangelizados e catequizados, chamados também a se fazerem sujeitos da evangelização e da libertação integral.

III – CONCLUSÃO

ALGUMAS INDICAÇÕES PARA OS INTERESSADOS EM ASSUMIR NA CATEQUESE A DIMENSÃO MORAL DAS CONCLUSÕES DE PUEBLA.

1. Um modo de ler a Bíblia que dá realce à interpretação da comunidade de fé.

As três unidades fundamentais da dimensão moral da catequese têm uma fonte comum: “a Palavra de Deus contida na Bíblia e na tradição viva da Igreja” (C.P. 372). Por isso, a leitura da Bíblia acompanhará necessariamente todas as etapas da catequese infantil, catequese de adolescentes, catequese de jovens, catequese de adultos. É a fonte que alimenta o tríplice compromisso: com o homem, com Jesus Cristo e com a Igreja.

Para se conseguir **através da catequese**, a práxis da comunhão e da libertação como práxis evangélica e, por conseguinte, como práxis moral cristã, oferece valiosa contribuição o modo de ler a Bíblia apresentado pelo exegeta Carlos Mesters¹⁹. Trata-se de uma leitura que, sem dúvida, valoriza o papel dos especialistas (exegetas) em Bíblia; porém **realça o papel da comunidade viva de fé**, inserida na realidade concreta do povo.

Segundo Carlos Mesters, o **pretexto** da leitura bíblica é a **realidade vivida pelo povo**: todo sofrimento a que está sujeito o povo pobre e oprimido, assim como todo esforço autêntico de libertação que o povo está fazendo. O **contexto** é a **vivência da fé** que tem a comunidade eclesial formada pelo povo. É a partir do “lugar” do pobre e do oprimido que a comunidade de fé interpretará a Palavra de Deus. Catequistas e catequizandos têm necessidade de se situar neste “lugar” do pobre e oprimido para compreender, no Espírito, o sentido **atualizado** da Palavra de Deus na comunidade e para a comunidade. Isto vem acontecendo abundantemente nas CEBs, cuja experiência comprova, mais uma vez, que Deus revela o sentido vivo do Evangelho aos “pequenininhos” e o oculta aos “sábios” desli-

gados da vida real do povo (Cf. Lc 10,21). Não se dispensa, porém, a ajuda dos biblistas para não se cair numa interpretação ingênua. Os catequistas precisam receber dos especialistas (exegetas) os dados “científicos” a respeito da interpretação da Bíblia. Eles lerão e farão ler a Bíblia a partir **do lugar do pobre e oprimido** para que os catequizandos possam ter o “discernimento das vozes do Senhor no coração da história” (C.P. 267). Dentro da vivência da fé pelo povo que forma a comunidade eclesial vamos, então, encontrar a “tradição viva”, segundo a qual a Bíblia há de ser interpretada, no Espírito Santo (cf. DEI VERBUM n.12).

2. Utilização dos temas morais encontrados nas Conclusões de Puebla.

A leitura completa do documento de Puebla coloca-nos frente a diversos problemas de ordem moral. O mais gritante é a **injustiça social estrutural** que constitui a “escandalosa realidade” da América Latina. **Outros problemas** abordados pelo documento tais como os de ordem familiar, os relativos à **Bioética** (aborto, assassínios, eutanásia, tortura, tóxicos, prostituição, etc.) os pecados pessoais, **todos esses problemas** não apenas possuem uma dimensão social, como também precisam ser avaliados a partir do **lugar do pobre**, dentro das estruturas injustas da América Latina. Não basta referi-los à **dignidade do homem** e ao **absoluto** como **critérios básicos** de moralidade²⁰. Importa referenciá-los aos **mecanismos geradores de injustiças**²¹ nas quais está situado o homem concreto latino-americano, e ao Deus que quer a libertação integral do homem. Jamais na catequese se poderá, por exemplo, falar do “pecado” sem situá-lo na **solidariedade com o mal**, em que se encontra estruturada a nossa sociedade.

3. A práxis confirmando a teoria.

As Conclusões de Puebla, porém, acima de tudo são pastorais. É na práxis pastoral que devem ser avaliadas. Da mesma forma é na práxis evangélica, principalmente enquanto promoção e vivência da comunhão e da participação em todos os níveis e setores da vida humana, que a dimensão moral do documento será adequadamente valorizada.

Todos os que trabalham na catequese prestarão grande serviço à Igreja se estiverem empenhados em levar à práxis da comunhão e participação todo o esforço em educar, na fé, em consonância com as Conclusões de Puebla. E prestarão ajuda aos teólogos moralistas se lhes fornecerem alguns dados colhidos nesta ação pastoral no que se refere à dimensão moral da catequese.

NOTAS:

(1) **“Evangelizar”**, para a Igreja, é levar a Boa Nova a todas as parcelas da humanidade, em qualquer meio e latitude, e pelo seu influxo transformá-las a partir de dentro e tornar nova a própria humanidade: **“Eis que faço de novo todas as coisas”** (Ap. 21,5; 2 Cor 5,17; Gl 6,15) ... a evangelização **“procura converter ao mesmo tempo a consciência pessoal e coletiva dos homens, a atividade em que eles se aplicam, e a vida e o meio concreto que lhes são próprios”** (**Evangelii Nuntiandi**, nº 18).

A **Catequese** é uma **“atividade constantemente necessária para uma intensa e ativa difusão da Palavra de Deus, para o conhecimento mais aprofundado da pessoa e da mensagem de Nosso Senhor Jesus Cristo; atividade que leva à educação ordenada e progressiva da fé e se encontra intimamente unida a um contínuo processo de maturação da mesma fé”** (**Mensagem ao Povo de Deus**, nº 1, do Sínodo dos Bispos reunidos em Roma, em 1977, para tratar de **“a catequese no nosso tempo”**). Em relação à missão evangelizadora, que compete a todo o Povo de Deus, a **catequese é um aspecto da evangelização** (cf. **Mensagem ao Povo de Deus**, nº 7).

(2) cf. J.M.F. Braga, **As opções preferenciais da Igreja Latino-Americana e a moral**, in **“PUEBLA, análise, perspectivas, interrogações”**, obra coletiva, coleção Teologia em Diálogo, Edições Paulinas, São Paulo, 1979, 68 – 86.

(3) **“A missão de Jesus Cristo não constitui uma ordem, uma totalidade ao lado do mundo. Ela é justamente missão, isto é, movimento, não do outro mundo, mas movimento para este mundo, entrada neste mundo, ação sobre este mundo... Cristo é aquele que atravessa este mundo para modificá-lo justamente por esse movimento”** (J. Comblin, **“Atualidade da Teologia da Missão”**, REB, 32 1972, 802).

(4) A leitura atenta da documentação a respeito da Igreja Latino-Americana que SEDOC (Serviço de Documentação, Editora Vozes Ltda., Petrópolis) vem publicando, desde o seu primeiro fascículo, julho de 1968, mostra a progressiva tomada de consciência e a práxis da opção preferencial pelos pobres. Cf. também José Marins y equipo, **“Práxis de los Padres de America Latina**, los documentos de las conferencias episcopales de Medellín a Puebla” (... 1968 – 1978), Ediciones Paulinas, 1978, Bogotá, Colombia.

(5) O **1º Encontro Nacional de CEBs** do Brasil foi realizado em Vitória, ES, nos dias 6,7 e 8 de janeiro de 1975 e a documentação a seu respeito se encontra em SEDOC 7, fasc. 81. O **2º Encontro**, agora denominado **Intereclesial de CEBs**, se realizou também em Vitória, nos dias 29,30 e 31 de julho e 1º de agosto de 1976; sua documentação está publicada em SEDOC 9, fasc. 96. O **3º Encontro Intereclesial de CEBs** efetuou-se em João Pessoa, PB, nos dias 19 – 23 de julho de 1978. Está documentado nos fascículos 115 e 118 de SEDOC 11.

(6) Na catequese a ser promovida pelas Igrejas Particulares incluímos a **CATEQUESE NAS ESCOLAS**, particularmente nas de 1º grau. A preparação de professores e professoras de religião para as escolas precisaria incluir o conhecimento das exigências criadas pela opção preferencial pelos pobres.

(7) O pastoralista da juventude, Padre José Fernandes de Oliveira, reconheceu o fracasso de movimentos de jovens, no artigo, **Pastoral de Juventude no Brasil, história de uma criança subnutrida**, REB 37 (1977), 759 – 765. O teólogo J. B. Libânio fez uma análise crítica de nossa pastoral de juventude das duas últimas décadas, na sua obra **“O Mundo dos Jovens, reflexões teológico-pastorais sobre os movimentos de juventude na Igreja”**, coleção Teologia e Evangelização 3, Edições Loyola, São Paulo, 1978.

(8) A “escandalosa realidade dos desequilíbrios econômicos da América Latina” se fundamenta no “capitalismo dependente” instalado em nosso continente (cf. Florestan Fernandes, “**Capitalismo Dependente e Classes Sociais na América Latina**”, 2ª edição, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1975), que, segundo a “teoria da dependência”, é o criador permanente dos desequilíbrios econômicos” (Cf. Pedro Negre Rigol, “**Sociologia do Terceiro Mundo, crítica ao modelo desenvolvimentista**”, Editora Vozes Ltda., Petrópolis, 1977.)

(9) A formação de consciência crítica que, para nós, cristãos, há de ser uma dimensão imprescindível da consciência moral, poderá ser ajudada através das recentes publicações de J. B. Libânio, coedição VOZES/CRB: “**Discernimento e Política**”, 1. **Subsídios filosófico-culturais**, temas atuais 9/1; 2. **Subsídios sócio-analíticos**, temas culturais 9/2; 3. **Subsídios psicopedagógicos**, temas atuais 9/3. _

(10) “Evangelizar é proclamar a boa notícia da libertação, levando os homens a descobrirem a presença da atuação de Deus no acontecimento libertador: a estabelecerem a comunhão fraterna, vivendo-a na comunhão com Deus; e a celebrarem este Deus que liberta e faz comunhão com os homens” (J.M. Braga, **As opções preferenciais da Igreja Latino-Americana**, in. o.c., 75).

(11) Eis a 1ª estrofe desse canto que se espalhou principalmente entre os jovens:

“**Seu nome é Jesus Cristo e passa fome,
e grita pela boca dos famintos,
e a gente quando vê passa adiante,
às vezes pra chegar depressa à Igreja**”.

O refrão é o seguinte:

“**Entre nós está e não o conhecemos,
entre nós está e nós o desprezamos**”.

(12) “A primeira ação da Igreja consiste em anunciar esta dignidade humana... Esta é parte fundamental da mensagem cristã. Esta missão de proclamar possui dois aspectos. **Para os fracos, os pobres**, a consciência de sua dignidade é uma **novidade**, é propriamente a boa-nova de Cristo. Eles se menosprezam a si mesmos, se criam inferiores, incapazes de agir na sociedade, incapazes de promover seus direitos e de promover uma sociedade melhor e mais justa. O Evangelho lhes anuncia que são capazes e que valem, que eles também receberam o Espírito para agir. **Para os poderosos**, a proclamação do Evangelho significa **um chamado a abrir-se aos mais fracos**, a ajudá-los em sua promoção, a renunciar a seus privilégios, a colocar seus talentos a serviço dos pobres e não realizar sua própria promoção em prejuízo dos pobres” (**Contribuições dos Teólogos**, “Dignidade do Homem”, SEDOC 12, fasc. 123, 12).

(13) As **Conclusões de Puebla** caracterizam diversas concepções errôneas a respeito do homem, que já estão introjetadas na cultura dos povos latino-americanos ou vão sendo introduzidas mais recentemente. A **visão determinista** do homem, que se manifesta também sob a forma de **fatalismo**. A **visão psicologista**, que conduz ao **pansexualismo**. As visões economicistas, que estão presentes tanto na **sociedade capitalista** como na **sociedade coletivista** e atuam, numa e noutra, como **concepção materialista** do homem e da totalidade da história. A **visão estatista**, que se sustenta na **ideologia da segurança nacional**. A **visão científicista**, que a partir de uma supervalorização da ciência e da técnica, **substitui a ética pela cibernética** (cf. C.P. 308 — 315).

(14) Afirma o exegeta J. Jeremias: “o que Jesus diz nas sentenças que o Sermão da Montanha apresenta, não é um regulamento completo para a vida dos discípulos nem pretende sê-lo: são apenas sintomas, sinais, exemplos do que acontece quando, num mundo submisso ao pecado, à morte e ao demônio, irrompe o Reino de Deus. É como se Jesus dissesse: Quero dar-vos, por meio de alguns exemplos, **uma idéia da**

vida nova; cabe a vós aplicar esses exemplos a todos os campos da existência" (J. Jeremias, "O Sermão da Montanha", 2ª edição, Edições Paulinas, São Paulo, 1977, 55). Cabe, pois, às comunidades cristãs da América Latina aplicar aos diversos campos da nossa realidade. A **catequese** é uma excelente oportunidade para ajudar no discernimento do modo **como aplicar esses exemplos**. Poderá identificar os "pobres" da 1ª bem-aventurança; quais os "afritos" que serão consolados; onde está presente a "fome e sede de justiça"; quais os autênticos "misericordiosos"; de que modo se promove a verdadeira PAZ; as perseguições concretas que sofrem muitos hoje "por causa da justiça".

(15) Arturo Paoli mostra como **experimentar a contemplação** no compromisso com a libertação dentro da história de cada dia, na sua obra "Alguém me tocou", Edições Paulinas, São Paulo, 1979.

(16) Padre José Fernandes de Oliveira, artigo citado, REB 37 (1977), 760.

(17) Cf. Padre Joaquim Piepke, **As Igrejas: encarnações da grande comunhão**, VIDA PASTORAL 87 (1979), 4. Nesse artigo, o autor cita a Primeira Carta de São Paulo aos Coríntios, onde o Apóstolo compara os cristãos com os membros do corpo, que formam uma unidade, o próprio São Paulo tira esta conclusão inesperada: "assim também acontece com CRISTO" (1Cor 12,12), em vez de concluir "logicamente": **assim também acontece com a Igreja**. São Paulo assim procede, na sua **lógica da fé**, porque o Cristo Ressuscitado "é o princípio vivencial da comunidade", afirma o teólogo Piepke, e "os membros do corpo (= Igreja dos cristãos) existem porque previamente existe o próprio corpo (= o Cristo)" ... E continua dizendo: "O primeiro passo para elucidar a palavra Igreja é o próprio Cristo ressuscitado" ... "Por isso, quando falamos da Igreja de Jesus pensamos na universalidade de sua presença salvífica entre os homens".

(18) O texto da Comissão Episcopal Regional Sul 1 — CNBB, "Ministério da Coordenação Pastoral", Edições Paulinas, São Paulo, 1977, oferece, a respeito dos ministérios eclesiais, elementos bastante úteis para os responsáveis pela catequese.

(19) Cf. Carlos Mesters, **A brisa leve, uma nova leitura da Bíblia**, SEDOC 11, fasc. 118, 733 — 765.

(20) "Os critérios que o homem usa para discernir os valores autênticos em confronto com a realidade... se baseiam em dois pontos de referência: o **absoluto** e o **humano**. O absoluto, ou o identificamos com **Deus que é AMOR** (1 Jo 4,8) voltado para o homem e presente em sua história, ou o identificamos com os **elementos do mundo** (Cl 2,8) que manipulam e escravizam o homem. O humano está no **homem concreto** em sua dignidade de **imagem de Deus**, chamado a ser sujeito responsável de sua própria história" (J.M.F. Braga, **As opções preferenciais da Igreja Latino-Americana a moral**, in o.c., 69).

(21) Afirmam os Bispos reunidos em Puebla: "Comprometidos com os pobres, condenamos como antievangélica a pobreza extrema que afeta numerosíssimos setores em nosso Continente. Envidamos esforços para conhecer e denunciar os mecanismos geradores dessa pobreza" (C.P. 1159 — 1160).

ABREVIATURAS USADAS:

C.P. — Conclusões: PUEBLA, texto oficial da C.N.B.B.

O.T. — OPTATAM TOTIUS, decreto do Concílio Vaticano II sobre a Formação Sacerdotal.

PENSAMENTO LIBERAL E POSITIVISMO*

João Ribeiro Júnior

Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

O século XIX marca não só o triunfo do Liberalismo europeu, com sua expressiva fé nas possibilidades da espontaneidade individual, ligado ao Direito Natural, que considera a essência profunda e imutável da natureza humana como base da lei natural, vendo nesta a realidade que a lei deve ter em conta, e os fundamentos de que parte a razão para o esclarecimento da verdade; como também, do Naturalismo Cientificista, que reconhece que "não há qualquer irredutibilidade entre as normas e os ideais, de um lado, e o mundo dos fatos de outro; uma só natureza engloba e explica os dois planos, numa rejeição decidida de dualismos ou pluralismos, tenham os nomes que tiverem. O mundo humano, os valores espirituais, a consciência, são apenas fenômenos mais complicados que os da pura ordem física, mas não de outra natureza".¹

Afirmando que o desenvolvimento moral, cultural, econômico e político da sociedade só será alcançado pelo livre desenvolvimento do espírito e das faculdades do indivíduo, o Liberalismo, associado às doutrinas individualistas, empenhava-se em deduzir o Estado e o Direito de certa natureza imutável do homem, necessariamente idêntica a todos, por ser-lhes a forma inata.

Destarte, o valor da personalidade era considerada anterior a todas as condições históricas, políticas, sociais e culturais, impondo **a priori** o imperativo categórico do respeito à liberdade e à igualdade inata nos indivíduos.

Essa Filosofia, fundada na crença da personalidade soberana e ilimitada do indivíduo, precedendo o Estado, era um credo revolucionário que não tolerava nenhum acordo quando um direito fundamental era transgredido. Sua teoria era institucional.

Contudo, o Liberalismo começou a sofrer transformação, numa tentativa de conciliar sua estrutura racional apriorística com o empirismo e o materialismo no encontro de fundamentos da filosofia científica que se esboçava.

A pouco e pouco a tendência da ciência e do pensamento político-social centra-se no empirismo e reduz a autoridade do racionalis-

(*) Este trabalho é parte da tese de Mestrado em Filosofia (Alberto Salles: Trajetória Intelectual e Pensamento Político) apresentada à PUCC, em dezembro de 1979.

mo. E é na contestação ao racionalismo abstrato dos adeptos do Liberalismo, que surgem os defensores do cientificismo, seduzidos pelo progresso contínuo, propondo que os fatos só são cognoscíveis pela experiência e que a única válida é a dos sentidos.

A partir daí, verifica-se uma reconciliação da natureza e da história e o "romantismo filosófico" tenta encontrar um equilíbrio em sua postura perante a ciência, disciplinando os estados de espírito existentes na época em uma severidade crítica, para assentar um sistema de noções sobre o homem e sobre as sociedades. E, assim, recriar os fundamentos do empirismo experimentalista mais próximo de Bacon e Galileu, aceitando o ceticismo deste, apenas para as realidades metafísicas e teológicas.

Passa, então, o Positivismo a dominar o pensamento típico do século XIX, como método e como doutrina. Como método, embasado na certeza rigorosa dos fatos de experiência como fundamento da construção teórica; como doutrina, apresentando-se como revelação da própria ciência, isto é, não apenas órgão ou regra por meio do qual a ciência chega a descobrir e prever, mas conteúdo natural de ordem geral que ela mostra junto com os fatos particulares, como caráter universal da realidade, como significado geral da mecânica e da dinâmica do universo.

Assim, opondo-se à concepção do direito natural e do pacto social e às doutrinas teológicas e legitimistas, Augusto Comte preconiza o emprego de novos métodos², no exame científico dos problemas sociais, substituindo as interpretações supranaturais e estabelecendo a autoridade e a ordem pública contra os abusos do individualismo da Escola Liberal.³

Para Comte só a Filosofia Positiva poderia cessar com a anarquia e a dispersão da inteligência, pois a propriedade intelectual do estado positivo consiste, precisamente, na capacidade espontânea para determinar e manter uma total coerência mental, que não se logra, em um grau semelhante, nos espíritos mais avançados e melhor organizados.⁴

De modo que, para se reformar a sociedade faz-se mister, antes de tudo, descobrir as leis que regem os fatos sociais, cuidando-se de afastar as concepções abstratas e as especulações metafísicas, que são estéreis, segundo Comte. É, pois, no desenvolvimento das ciências naturais que se encontra o caminho a seguir. Pela observação e pela experimentação descobrir-se-ão as relações permanentes que ligam os fatos, cuja importância é básica na reforma econômica, política e social da sociedade.

O Positivismo é, pois, uma filosofia determinista que professa, de um lado o experimentalismo sistemático, e de outro, considera anti-

científico todo o estudo das causas finais. Assim, admite que o espírito humano é capaz de atingir verdades positivas ou da ordem experimental, mas não resolve as questões metafísicas, não verificadas pela observação ou pela experiência.

Como sistema filosófico, busca estabelecer a máxima unidade na explicação de todos os fenômenos universais, estudados sem preocupação alguma das noções metafísicas, consideradas inacessíveis, e pelo emprego exclusivo do método empírico, ou da verificação experimental. Assim, não se pronuncia, ao menos em teoria, não só acerca de qualquer substância cuja existência não possa ser submetida à experiência, como também, sobre as causas íntimas e as origens últimas das coisas, nem a respeito de sua finalidade.

Donde se conclui que o método positivista não assinala à ciência mais do que o estudo dos fatos e suas relações; fatos esses somente percebidos pelos sentidos exteriores. Por isso, pode-se dizer que o Positivismo é um dogmatismo físico e um ceticismo metafísico. É um dogmatismo físico, pois que afirma a objetividade do mundo físico; e é um ceticismo metafísico, porque não quer pronunciar-se acerca da existência da natureza dos objetivos metafísicos.

Augusto Comte usa o termo **Filosofia**, na “acepção geral que lhe davam os antigos, e particularmente Aristóteles, como definição do sistema geral do conhecimento humano”⁵, e emprega o método histórico-genético indutivo⁶ para conceituar sua corrente filosófica antimetafísica, que é justificada nos seguintes termos: “No estado positivo, o espírito humano, reconhecendo a impossibilidade de obter noções absolutas, renuncia a indagar a origem e o destino do universo e a conhecer as causas íntimas dos fenômenos, para se consagrar unicamente a descobrir, pelo uso bem combinado do raciocínio e da observação, as suas leis efetivas, isto é, as suas relações invariáveis de sucessão e de semelhança”.⁷

Assim, como reação ao idealismo, a doutrina comtiana oferece uma parte geral e uma, especial. Na geral, ocorre a teoria dos três estados mentais e a classificação hierárquica dos conhecimentos humanos.⁸

No desenvolvimento do espírito humano, Comte admite “uma grande lei fundamental” que recebe o nome de **lei dos três estados** ou modo de pensar, que é a base de sua explicação da História: o **estado teológico-fictício**, que tem diferentes fases (fetichismo, politeísmo e monoteísmo) e em que o espírito humano explica os fenômenos por meio de vontades transcendentes ou agentes sobrenaturais; o **estado metafísico-abstracto**, onde os fenômenos são explicados por meio de forças ou entidades

ocultas e abstratas, como o princípio vital etc., e o estado positivo-científico, no qual se explicam os fenômenos subordinando-os à leis experimentalmente demonstradas. Todas as ciências, segundo Comte, passaram pelos dois primeiros estados, e só se constituíram, quando chegaram ao terceiro. O Estado Positivo é, pois, o termo fixo e definitivo em que o espírito humano descansa e encontra a ciência. As sociedades evoluem segundo essa lei, e os indivíduos, em outro plano, também realizam a mesma evolução.

Partindo do princípio de que o objeto da ciência é só o positivo, isto é, o que pode estar sujeito ao método da observação e da experiência, Augusto Comte só reconhece as ciências experimentais ou positivas, que tratam dos fatos e das suas leis. Distingue, assim, as ciências abstratas das concretas. O que caracteriza as ciências abstratas é que elas se ocupam das leis que regem os fatos últimos da natureza em todas as combinações possíveis destes fatos. As ciências concretas estudam os seres reais, isto é, as combinações que efetivamente a natureza nos apresenta. Eis as ciências abstratas, que são fundamentais, formam seis grupos e, dispostas na sua ordem hierárquica: a matemática, a astronomia, a física, a química, a biologia e a sociologia. As concretas, como a mineralogia, a botânica, a zoologia, segundo Comte, não estão ainda constituídas e, por isso, não as classifica.

A classificação das ciências abstratas baseia-se na ordem lógica e cronológica das ciências. Na ordem lógica, porquanto é próprio da inteligência passar do mais simples e abstrato para o mais completo e concreto, conforme a regra da síntese proposta por Descartes. Ora nesta classificação, a primeira ciência, que é a matemática, é mais simples e abstrata que a segunda, a astronomia, e assim por diante. Na ordem cronológica, porque a primeira ciência, que se constituiu, segundo Comte, foi a matemática, depois a astronomia, em seguida a física, a química, a biologia, e por último a sociologia, que é o termo de todas⁹. Mais tarde, Comte acrescentará a Moral para coroar essa classificação.

Na parte especial, a doutrina positivista pode ser considerada sob quatro aspectos: **Psicológico**: para Comte, a psicologia faz parte da biologia. Assim, renovando a teoria de Gall e Bichat, segundo as explicações materialistas de Broussais, reputa a alma (espírito) como um conjunto de funções cerebrais. **Ontológico**: Comte nega as causas eficientes e finais; o infinito e o absoluto, para reconhecer apenas o relativo, o sensível, o fenomenal, o útil. "Tudo é relativo, e isso é a única coisa absoluta", é o axioma fundamental do Positivismo. Reduz, assim, toda causalidade a meras relações de simultaneidade e sucessão. E sob os aspectos **Sociológico e Religioso**, que parte desde a divisão dos poderes sociais em material, inte-

lectual e moral, exercidos por pessoas de classes distintas, até a adoração do **Grande Ser**, a Humanidade, concebida como o conjunto de todas as almas fortes e eternas, que viveram no passado e que nascerão no futuro.

Embasado na concepção biológica da Sociologia, Augusto Comte entende a sociedade como um organismo, cujas partes constituintes são heterogêneas, mas solidárias, pois se orientam para a conservação do conjunto. Assim, à semelhança do organismo, encontra-se nela uma divisão das funções especiais, onde se nota a presença da espontaneidade, da necessidade, da imanência e da subordinação de todas as suas partes a um poder central e superior.

Segundo Comte, a sociedade possui um ritmo evolutivo incompatível com a revolução violenta. Deste modo, concebe-a sempre em termos harmônicos. Para ele, a sociedade reflete os diversos estados da vida de um homem; assim, uma vez que os organismos não podem mudar brusca-mente, senão através de uma evolução paulatina, também a sociedade está sujeita a esta norma biológica.

Partindo da idéia de que a natureza humana evolui segundo leis históricas, embora em si mesma não ocorra nenhuma transformação, isto é, existe uma base perene no homem frente ao elemento cambiante da sociedade, Comte divide o estudo da estrutura social em dois campos principais: o estudo da ordem social, que ele denomina de **estática social**, e o estudo da evolução da sociedade, que recebe o nome de **dinâmica social**. Enquanto a **estática** estuda o consenso (solidariedade) ou o organismo social em suas relações com as condições de existência, traçando a teoria da **Ordem**; a **dinâmica** parte do conjunto para as particularidades, e determina o **Progresso** geral da Humanidade.¹⁰

Comte olha para o progresso social como condicionado pelos concomitantes biológicos dos indivíduos, de tal forma que, nenhuma estrutura social é possível sem que esteja previamente determinada nos fatores biológicos, aliás irredutíveis como o são todas as categorias de fenômenos na concepção comtiana.

O progresso da sociedade é caracterizado, assim, pela incessante especialização das funções, como todo o desenvolvimento orgânico, para maior aperfeiçoamento na evolução dos órgãos particulares.

Desta forma, excluindo toda intervenção apriorística de noções abstratas e idéias universais, que caracterizavam as ciências sociais da época, o Positivismo, "como regime definitivo da razão humana" frente "à ação dissolvente da Metafísica" surgiu do progressismo, baseado no desenvolvimento científico que dominou todo o século XIX, com o objetivo de

aproveitar as virtudes do progresso, ou da evolução progressiva, pela compreensão racional e científica, do problema da ordem, determinando os elementos fundamentais de toda sociedade humana. E, nesta inovação, aplica o método indutivo das ciências naturais às ciências sociais para repudiar o romantismo do liberalismo *laissez-faire*, em favor do planejamento social.

Como doutrina e método, o Positivismo passa enfrentar a sociedade individualista e liberal, através da “ordem e progresso que a antigüidade tomava como irreconciliáveis”, mas que a partir de agora, “são cada vez mais, pela natureza da civilização moderna, duas condições igualmente imperiosas, cuja combinação íntima e indissolúvel constitui (...) a fonte principal de todo sistema político”.¹¹

É nesta linha de raciocínio que Augusto Comte, partindo da noção de **solidariedade** que, em sua opinião, impera na sociedade, apresenta uma política de paz e amor, substituindo a idéia sobrenatural do Direito pela idéia natural do Dever.

A política positiva¹² não reconhece nenhum Direito além do de cumprir o Dever, e, assim, nega categoricamente a própria existência do Direito como tal.¹³

“A noção de Direito, diz Comte, deve desaparecer do domínio político, como a noção de causa do domínio filosófico, porque ambas se referem a vontades indiscutíveis (...). O Positivismo não admite senão deveres de todos para com todos; pois que, seu ponto de vista sempre social, não pode comportar nenhuma noção de Direito, constantemente fundada na individualidade”.¹⁴

O homem como individualidade não existe na sociedade científica, senão como membro de outros grupos, desde o familiar — unidade básica por excelência — até o político. Também aí não há lugar para a liberdade de consciência. A consciência, para Comte, não determina, sozinha, o modo de existência prática, como não bastam as condições materiais da vida para definir a consciência. E a própria soberania popular é um termo vazio de sentido em sua política positiva, onde a ditadura se exercita num despotismo espiritual e temporal, pois adota o princípio da força como fundamento do governo.¹⁵

Mas o que realmente caracteriza a política de Augusto Comte é a sua preocupação de se orientar pela Moral que nasce da **Fraternidade Universal**. Assim, em última instância, o que decide se uma resolução e/ou decisão deve ser tomada para o bem público, é saber se ela está de acordo com essa moral.

A moral comtiana se funda no império do instinto, que nos inclina para os outros, e que se chama **Altruísmo**¹⁶. O homem tem instintos **egoístas** e **altruístas**. Se os primeiros são necessários, não o são menos os segundos, porquanto a humanidade só pode viver em sociedade, e esta só progride, de acordo com Comte, pelo sacrifício e pela dedicação; de modo que a lei da existência da humanidade, para ele, é uma lei que se resume na fórmula: "**Viver para outrem**". Por isso a moralidade consiste na preponderância dos instintos altruístas sobre os egoístas; preponderância que resulta fatalmente da educação e da ciência.¹⁷

No desenvolvimento de sua doutrina, Comte se volta para o estudo da Humanidade como o **Grande Ser** (Le Grand Être), que abrange a totalidade histórica, para apreender seu valor concreto.

O **Grande Ser** é "o motor imediato de cada existência individual ou coletiva"¹⁸, que inspira a fórmula máxima do Positivismo: **O Amor por princípio, e a Ordem por base; o Progresso por fim**".¹⁹

A fim de melhor guiar a vida real, esta fórmula universal do Positivismo se decompõe em duas divisas usuais: uma moral: "**Viver para outrem**", ou seja, subordinar o indivíduo à família, esta à pátria e esta à humanidade; e outra estética: "**Ordem e Progresso**", isto é, arranjo, organização, cada coisa em seu devido lugar para perfeita orientação ética da vida social.

Na dialética positivista, o amor procura a ordem e a impele para o progresso; a ordem consolida o amor e dirige o progresso; o progresso desenvolve a ordem e reconduz o amor.

Desta inspiração altruísta criou Augusto Comte sua Religião, puramente natural, racional, científica e exclusivamente humana, que não admite mistérios, revelação, vontade sobrenatural e que não aceita nenhuma crença, cuja exatidão a sua razão não lhe tenha podido demonstrar.

A Religião Positivista, portanto, baseando-se no conhecimento do mundo, pretende concorrer para o aperfeiçoamento moral, intelectual e prático da Humanidade. Humanidade que se compõe dos mortos, que adquiriram a vida subjetiva; dos vivos, que se esforçam por adquiri-la; dos não-nascidos, que se supõe, devam adquiri-la. É, assim, integrada por um tríplico: o passado, o presente e o futuro, e constituída de uma trindade: a Humanidade que trabalhou, que trabalha e que trabalhará.

A Humanidade — O Grande Ser — para Augusto Comte, é muito mais do que uma simples abstração, de forma vazia e inerte, é uma realidade, pois representa a comunhão de todos os homens em uma contínua solidariedade no tempo e no espaço.

A solidariedade com a continuidade é a condição fundamental da existência e do desenvolvimento da Humanidade. É, pois, na Humanidade que o homem irá satisfazer sua necessidade real de um Deus, e seu desejo de imortalidade. Seu destino moral será servir, acima de tudo, ao **Grande Ser**, a Humanidade.

Sistematizando o ideal burguês de repulsa às especulações do romantismo e do idealismo filosófico, a obra comtiana é apreendida e ampliada em seus pontos básicos.

Assim, é o Positivismo seguido por duas escolas: a francesa, de Littré e Taine; e a inglesa, de Spencer e Stuart Mill.

A sociedade passa a ser encarada como produto orgânico e se concebe ao Estado esta mesma natureza, seja como órgão dentro da estrutura social, seja como a estrutura social, sob um aspecto particular.

É sob a influência dessa visão organicista do Estado, somado ao individualismo liberal predominante em seu tempo, que Herbert Spencer irá lançar as bases do **Evolucionismo** social.

Spencer é, antes de tudo, um agnóstico. Sua doutrina consiste numa sistemática e voluntária ignorância de tudo o que é sobre-sensível.²⁰

Afirma que "o conhecimento no grau mais inferior é o conhecimento não unificado; a ciência, um conhecimento unificado; a filosofia, o conhecimento totalmente unificado"²¹. E essa unificação está regida pelo princípio evolutivo, que resume nos seguintes termos: "A Evolução é uma integração de matéria e uma concomitante dissipação de movimento; durante a qual a matéria passa de uma homogeneidade indefinida e incoerente para uma heterogeneidade definida e coerente; e durante a qual o movimento conservado é passível de uma transformação paralela".²²

A **Evolução** spenceriana repousa em três proposições fundamentais: instabilidade do homogêneo, multiplicação dos efeitos e segregação pelo movimento. Desses postulados seguem outros quatro: persistência das relações entre as forças, ou uniformidade da lei; transformação e equivalência das forças, isto é, que estas não se perdem, mas se transformam; movimento pelo caminho da menor resistência ou de maior atração; e o ritmo alternante do movimento.

Deste modo, negando validade à **lei dos três estados** comtiano, mas aceitando sua **teoria da evolução da sociedade**, Spencer estabelece que o desenvolvimento de um organismo individual e de um organismo social consiste em um progresso que vai da simplicidade à complexidade, de partes semelhantes independentes à partes dissemelhantes, dependentes mutuamente.

Partindo do estudo das classes, ordens e famílias mais importantes do mundo animal e vegetal, à luz das últimas descobertas realizadas pelos fisiologistas como Harvey, Wolf e Von Baer, e remontando aos seres e aos fenômenos superorgânicos, Herbert Spencer toma o fenômeno social em suas mais tênues concretizações, manifestadas nos primeiros agregados sociais, que se formam entre os povos históricos, para constatar a existência de uma vida social sem formas definidas, sem divisão de classes, sem divisão de trabalho, havendo apenas, em muitos deles, a diferenciação pelo sexo, sem separação alguma nas funções da vida entre dirigentes e dirigidos.

Assim, seguindo ascendentemente a escala dos povos na ordem do tempo e do desenvolvimento até chegar às nações contemporâneas, às sociedades civilizadas, Spencer verifica uma existência social completamente diferenciada pela profunda especialização das funções, uma vida complicada de mil maneiras, dirigida por uma vasta regulamentação, por um sem-número de instituições perfeitamente definidas e coerentes, combinadas todas, embora muito diferentes entre si, para um resultado comum a que todas aspiram, para o resultado da coordenação das ações dos indivíduos e, portanto, para a harmonia da vida em sociedade.

Conforme a lei da evolução, que apresenta três fases evolutivas: a inorgânica, a orgânica e a superorgânica, os primeiros agregados sociais, segundo Spencer, exprimem um estado social homogêneo, confuso, indefinido, sem coerência, ao passo que, quanto mais se vão desenvolvendo, eles vão passando para um estado cada vez mais heterogêneo, mais definido, mais coerente e mais complexo.

Aplicando esse princípio ao desenvolvimento da sociedade em geral, Spencer considera o Estado um órgão integrador e a sociedade, um organismo; sujeitos às mesmas leis dos organismos dos corpos vivos. A sociedade, como um todo, é considerada separadamente de unidades vivas, apresentando, assim, fenômenos de desenvolvimento, estrutura e função análogos aos do crescimento, estrutura e função num animal e que estas últimas são as chaves necessárias para a primeira.²³

Para Herbert Spencer, são seis as semelhanças fundamentais e três as diferenças mais importantes entre sociedade e organismo.

Assemelham-se, em primeiro lugar, porque ambos se distinguem da matéria inorgânica por um aumento de massa e um crescimento visível durante uma grande parte da sua existência; segundo, porque, ambos aumentam em tamanho, em complexidade e em estrutura; terceiro, porque existe em ambos uma semelhante diferenciação de funções, devido

à progressiva diferenciação da estrutura; quarto, porque a evolução estabelece nos organismos animais e sociais, diferenças claramente conexas que se tornam reciprocamente possíveis; quinto, porque a analogia entre uma sociedade e um organismo é, ainda mais evidente, quando se reconhece que todo o organismo é, por sua vez, uma sociedade; e sexto, porque, quer na sociedade, quer no organismo, a vida do todo pode destruir-se e as unidades continuarem ainda a viver pelo menos por algum tempo.²⁴

Por outro lado, eles se diferem porque as partes componentes de um organismo individual formam um todo concreto e as unidades viventes estão ligadas em contato íntimo, enquanto que, no organismo social, as partes componentes formam um todo discreto e as unidades viventes estão separadas e mais ou menos dispersas. Além disso, e até mais fundamental para Spencer, é que existe uma diferenciação de funções no organismo individual, que algumas partes se convertem na sede do sentir e do pensar e outras são praticamente insensíveis, enquanto que no organismo social não existe tal diferenciação. Finalmente, como resultado desta segunda diferença, observa-se que, enquanto no organismo as unidades existem para o bem do todo, na sociedade o todo existe para o bem dos membros individuais.²⁵

O Estado, portanto, para Spencer não é somente um organismo, mas um organismo que evolui. De estado militar, autoritário, ele evolui para estado industrial, civil e liberal, dominado pela lei e não pela arbitrariedade dos governantes. As sociedades militares exigem uma disciplina que implica a obediência cega do indivíduo para o bem da coletividade, enquanto as sociedades industriais se colocam a serviço do indivíduo e de sua liberdade.

O progresso da civilização, segundo Spencer, não depende exclusivamente da direção dada pelos homens superiores; é, antes, um produto natural do meio social, onde, do debate dos interesses, das idéias presentes, como das tradições do passado, enfim de um conjunto de múltiplos fatores sociais, corroborados pelas esperanças e pela confiança no esforço individual, resulta a evolução progressiva, pela qual cada personalidade se torna autônoma, concorrendo, ao mesmo tempo, para a perfectibilidade geral de todos e de cada um. E o governo, nesta sociedade, só tem por fim impedir o **excesso de egoísmo**, pois sua ação deve estar na razão inversa do progresso social. É simples protetor e não promotor de interesses. É um mal necessário que, no futuro, poderá ser eliminado pelo completo desenvolvimento moral dos indivíduos, reduzindo, assim, a proteção governamental a um mínimo e a liberdade individual a um máximo. A natureza humana estará, assim, bem disposta para a disciplina social, bem apropria-

da à vida em sociedade, que não terá mais necessidade de coerção exterior, pois ela mesma se coibirá.²⁶

Com esta ótica, Herbert Spencer combina a concepção biológica da sociedade com o princípio utilitário da maior felicidade e a doutrina dos direitos naturais, para defesa do individualismo liberal.

Aplicando o *laissez-faire* liberal tanto no domínio sócio-político, como no econômico, Spencer entende que o Estado — que não contém em si mesmo uma personalidade com vida própria, como pensam os idealistas — deve limitar a sua atividade ao cumprimento das funções essenciais, como a defesa contra agressões externas para manter a paz e a ordem, e a prevenção de arbitrariedades contra os indivíduos, proporcionando-lhes proteção e segurança. Para ele, portanto, qualquer expansão da autoridade do Estado representa um obstáculo para a evolução natural e embarça a diferenciação da estrutura social que as exigências do progresso impõem.

Insurgindo-se contra a prepotência do Estado, Spencer afirma que uma sociedade pode ser julgada na proporção em que o constrangimento exercido sobre os cidadãos, em nome da lei humana, for menor do que a obediência voluntária à lei da igualdade na liberdade. Se a lei moral não tem poder suficiente sobre os corações, o constrangimento a substitui; mas também quando a lei moral se torna forte, deve desaparecer a coerção; então o governo se torna não só útil, mas um mal, e os homens sentem tal aversão pelos entraves da autoridade, mostram-se tão ciosos dos seus direitos, que se torna impossível qualquer governo.²⁷

Destarte, como todo organismo, que passa da homogeneidade indefinida, confusa e indistinta para a heterogeneidade definida, coordenada e distinta, na sociedade há equilíbrio e interdependência entre suas partes. E quem a governa é uma lei geral da evolução, que não depende da vontade humana, mas determinada pelas ações externas e pela natureza dos indivíduos e, cujo objetivo, é o próprio equilíbrio. Equilíbrio que irá determinar o dever-ser da sociedade ideal.

Mas como é necessária uma regra de conduta para o indivíduo, vivendo em sociedade, Spencer, alegando que a velha moral, à qual se atribuía uma suposta origem divina, perdeu toda a sua autoridade, porque era demasiadamente severa e não se acomodava às modernas exigências da humanidade, propõe a moral positiva que, prescindindo de um legislador supremo, fosse mais fácil e indulgente. Uma ética absoluta que representasse a forma-limite do progresso da moralidade.

Neste intuito, embasado na psicologia e no darwinismo aplicado à Moral, Spencer apresenta três princípios, por meio dos quais, o homem chega a possuir os sentimentos de moralidade e a idéia do bem e do mal: o princípio do interesse pessoal, do instinto social e o da hereditariedade.²⁸

Assim, acompanhando Augusto Comte, quando afirma que a Moral se funda no **egoísmo** e no **altruísmo**, Spencer entende que do egoísmo nasceu necessária e fatalmente o altruísmo, com todas as suas modalidades mais elevadas. Mas, o altruísmo, não só nasce do egoísmo, como também se robustece com ele, até que o vence ou parece vencer, porque a vitória do altruísmo é, igualmente a do egoísmo, pois, segundo Spencer, o bem da comunidade é o bem de cada indivíduo. O egoísmo e o altruísmo harmonizar-se-ão numa sociedade futura, para a qual tendemos, porquanto são coesenciais, e formarão o "**ego-altruísmo**". Do seu perfeito acordo dependerá a felicidade da humanidade ideal, que a humanidade presente, com sua ética relativa, está preparando. Deste modo a moralidade, se tem o seu começo no **interesse pessoal**, tem o seu complemento no **instinto social**.

O altruísmo representa assim a mais perfeita adaptação dos indivíduos ao ambiente social, em que tudo é solidário. Este sentimento, transmitindo-se por meio das **leis de hereditariedade**, sob forma de modificações orgânicas, irá-se aperfeiçoar cada vez mais, realizando-se desta forma o progresso da moralidade pública e individual, que é determinado pelo progresso da adaptação da vida humana às suas leis constitutivas.

Como vimos, para Spencer, existem três mundos distintos: o mundo inorgânico (sistema celestê, minerais etc.), o mundo orgânico (vegetais, animais etc.) e o mundo superorgânico (o homem, as sociedades etc.). Assim, a Moral, e também o Direito, que derivam diretamente da natureza das coisas, pertencem ao "mundo superorgânico" e são governados pela lei universal da evolução.

Enquanto Comte nega a própria existência do Direito como tal, Spencer entende que o Direito nasce e se desenvolve das propriedades intrínsecas do indivíduo, restabelecendo, assim, a doutrina do Direito Natural.

Para ele, como para a sociedade, cujas funções é destinado a organizar, o Direito segue do começo ao fim, uma marcha constante e invariável, no meio de obstáculos, com as diferenças específicas que caracterizam cada povo. Assim, sua idéia de **Justiça** contém dois elementos: um positivo e um negativo. O positivo é o reconhecimento do direito que todo homem tem à sua livre atividade e às vantagens que dela resultam; o

negativo é o reconhecimento dos limites impostos pela presença de outros homens, gozando de direitos análogos. Daí a fórmula: "Cada um pode fazer o que quiser, contanto que não lese a liberdade dos outros".

Comparando o Positivismo com o Evolucionismo, em resumo, constatamos serem muitos os pontos de contato entre ambos, especialmente da aspiração à síntese em uma só lei universal. Contudo, enquanto que na sociedade de Augusto Comte, o governo é necessário e essencial, porquanto dele dependem o funcionamento e a divisão das funções; cristalizando-se numa ditadura, em seus esforços a uma adequada organização social, que será completada por uma nova religião; na de Herbert Spencer, o governo é um mal necessário, mas provisório, cujo papel fica reduzido ao mínimo, aumentando a liberdade e o individualismo; pois o governo não é nada por si mesmo e só representa algo enquanto compreende os indivíduos que o integram.

Estas teses políticas conflitantes, entretanto, não impedem que a doutrina da evolução social se apresente como doutrina essencialmente positiva, tanto por seu método como por seu conteúdo.

Assim, quer se adote o ponto de vista de Spencer ou o de Comte, a filosofia permanece como sistema de explicação positiva do universo em oposição a toda uma metafísica.

Por isso, é que foi possível a alguns ideólogos republicanos brasileiros combinarem Comte e Spencer para construir suas teorias políticas, segundo o puro método científico, sobre o fundamento das realidades da experiência.

Em política o que se busca são os resultados: destarte, se as doutrinas são irreconciliáveis do ponto de vista lógico, na aplicação e na ação elas podem conduzir a um mesmo resultado.

NOTAS:

(1) Roque Spencer Maciel de BARROS, "A Ilustração Brasileira e a Idéia de Universidade" in **Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, USP**, (241):111, 1959.

(2) Cf. Augusto COMTE, **Cours de Philosophie Positive**, vol. 1, pp. 21 – 22.

(3) As fontes mais diretas utilizadas por Augusto Comte para estabelecer as bases de sua Filosofia foram as doutrinas sociais de Saint-Simon, combinadas com os trabalhos de ideólogos, notadamente, de Cabanis e dos naturalistas Gall, Bichat e Brossais. O método de investigação para a determinação dos fatos e suas relações, ele foi buscar nos filósofos ingleses: Bacon, Hume e outros. Propondo que os fatos só são cognoscíveis pela experiência, e que a única válida é a dos sentidos, Comte continua a tradição sensualista que vinha desde Leucipo, Demócrito e Epicuro, passando por Locke e Condillac, modificada por Taine.

- (4) Cf. Augusto COMTE, *op. cit.*, vol. VI, p. 518.
- (5) *Ibidem*, vol. 1, p. 5 ("Avertissement de l'Auteur).
- (6) *Ibidem*, vol. IV, pp. 209 — 336.
- (7) *Ibidem*, vol. 1, p. 9.
- (8) *Ibidem* e **Discurso sobre o Espírito Positivo**, p. 5.
- (9) Comte teve seus reais ascendentes históricos em Condorcet que traçara o quadro do progresso do espírito humano e em Turgot que entevira a lei dos três estados.
- (10) Cf. Augusto COMTE, **Cours de Philosophie Positive**, vol. IV, pp. 430 e ss., e **Système de Politique Positive**, vol. II, pp. 3 a 24.
- (11) IDEM, **Cours de Philosophie Positive**, vol. IV, p. 17.
- (12) Comte não trata isoladamente nem distingue entre Ciência Política e Sociologia. O termo Ciência Política, usado por Saint-Simon, praticamente tem o mesmo significado que Comte deu à sociologia. Assim, para ele, a Ciência Política é aquela parte da Sociologia que diz respeito à história do Estado e/ou a teoria e prática de sua organização. Tanto uma como outra são, portanto, partes da evolução e organização sociais em conjunto.
- (13) Ver nosso artigo "Crítica à Concepção Comtiana do Direito" in **Reflexão**, 2 (6): 203 — 212, julho/77.
- (14) Augusto COMTE, **Catecismo Positivista**, pp. 350 — 352.
- (15) Cf. IDEM, **Cours de Philosophie Positive**, vol. VI, p. 336 e **Système de Politique Positive**, vol. II, pp. 265 e ss.
- (16) O termo **altruísmo** foi criado por Augusto Comte, e empregado pela primeira vez, no **Système de Politique Positive**.
- (17) Littré, Spencer e Stuart Mill aceitam essa Moral, mas diferem quanto ao modo por que explicam a formação do altruísmo. A escola positivista francesa se baseia na **fisiologia** para descobrir, em nosso organismo, a origem e a lei da evolução do altruísmo; a inglesa funda-se na **psicologia** e no **darwinismo**, procurando demonstrar a evolução psicológica dos nossos sentimentos, de egoístas em altruístas, sob influência do meio social. Para ambas, porém, a Moral é relativa e variável, pois relativas e variáveis são as tendências e as evoluções do organismo.
- (18) Augusto COMTE, **Catecismo Positivista**, p. 60.
- (19) *Ibidem*, p. 60 e **Système de Politique Positive**, vol. 1, p. 352. Esclarece Miguel Lemos que essa fórmula era redigida de maneira diversa (e, ainda hoje, é citada erroneamente): "O Amor por princípio, a Ordem por base e o Progresso por fim". Comte modificou a redação, "ligando o segundo membro ao primeiro pela conjunção, e separando o terceiro por um ponto-e-vírgula". ("Notas do Tradutor" in **Catecismo Positivista** p. 452.)
- (20) Cf. Herbert SPENCER, **Les Premiers Principes**, pp. 53 a 75 (§§ 22 a 26).
- (21) *Ibidem*, p. 111 (§ 37).
- (22) *Ibidem*, pp. 344 — 345 (§ 145).
- (23) Cf. IDEM, **Principes de Sociologie**, vol. 1, 2ª parte, cap. II a IX.
- (24) Cf. *Ibidem*, pp. 4 a 133 (§§ 214 a 255).
- (25) Cf. *Ibidem*.
- (26) Cf. *Ibidem*, vol. II, p. 21 (§ 223).

(27) Cf. **Ibidem**.

(28) Para melhor apreciação da "teoria da conduta reta" spenceriana, que não está em nosso propósito desenvolvê-la aqui, consultar Herbert SPENCER, **O que é Moral ? Princípios de Sociologia, Ensaio de Moral**.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA:

KANT, Immanuel; **Education**; Michigan; The University of Michigan Press; 1966.

A CRISE DA ENERGIA*

(Homenagem ao 25º aniversário da morte
de Teilhard de Chardin)

José Luiz Archanjo

“Mais do que qualquer outra, a década de 70 ficará registrada como a **Década da Escassez** — e não apenas de petróleo” — assim a Revista Veja, em seu número 590, edição especial de 26 de dezembro de 1979, caracterizou, sob a perspectiva da Economia, os anos que acabamos de viver, sem nenhum prognóstico otimista para os anos que temos a viver ainda.

É impactante, sem dúvida. E assustador. Sobretudo quando se tem em vista que, diante dos sucessos já alcançados e das possibilidades de sucesso a realizar, o pior que nos poderia acontecer agora seria ter que nos determos ou retroceder por falta de **Energia**...

Sim, porque estamos num tempo de precipitação do progresso humano. Mais que isso, sofreremos com o mundo o “desafio do desenvolvimento”. E, ainda mais, vivemos num país que avança na linha de uma verdadeira mística desenvolvimentista.

Desde o plano mais geral da Contemporaneidade ao plano mais particular da Brasilidade torna-se então primordial e básica a questão dos **Recursos**: recursos materiais, recursos humanos, **recursos** — para dizer uma palavra tudo — **energéticos**, capazes de sustentar o processo evolutivo. Onde a pergunta:

— Que dinamismo ou força pode impulsionar o Homem à maior **produtividade** ?

Toda uma literatura técnico-científica se debruçou e continua a se debruçar sobre tal problemática social e econômica humana. E com

(*) No dia 10 de abril de 1980, completaram-se vinte e cinco anos desde a morte de Marie-Joseph Pierre Teilhard de Chardin, SJ em Nova Iorque.

Pensador, cientista e místico, Teilhard de Chardin, criador da Hiperfísica, é certamente uma das figuras mais fascinantes do século XX. Através de sua vastíssima obra, escrita em meio a adversidades de toda ordem — as duas Grandes Guerras, o exílio, a falta de permissão eclesial para publicar seus escritos, a sucessiva perda de entes queridos, os abalos de saúde — buscou ele sintetizar suas experiências de paleontólogo preocupado com as origens do Homem e sua concepção místico-religiosa numa nova visão unitária da realidade: a Visão Hiperfísica, segundo a qual tudo é um só todo dinâmico que se vai orientando e progredindo ao longo do Espaço-Tempo rumo ao Ponto Ômega, a pura espiritualidade. Tal é a grande síntese que ele expressa sobretudo em sua obra-mestra “O Fenômeno Humano”. Sua grandiosa concepção evolutiva, visando a integrar coerentemente Filosofia, Ciência e Religião num saber

tanta precisão que já atingimos até o temor de uma “desumanização” do Homem.

Há tempo — ainda que, talvez, sem toda a eficácia desejável — erguem-se os Humanistas em defesa do Homem, “esse desconhecido”... e o resultado é toda uma literatura científico-humana (sociologia, psicologia etc.) e artística (romance, poesia, teatro, cinema etc.) que, afinal acaba-se defrontando, no plano pessoal, com a mesma questão dos recursos:

— Que dinamismo ou força pode impulsionar o Homem, cada homem, à sua **auto-realização** ?

Para responder ao Homem e à Humanidade multiplicaram-se e continuam a multiplicar-se os humanismos contemporâneos, num leque interminável de perspectivas. Cumpre observar, porém, que, na atualidade, a direção desses humanismos vem-se patenteando cada vez mais pragmática e, em certo sentido (no mais das vezes não-científico), individualista.

Pragmática porque o que conta é o resultado mais imediato e prático. Se, na mesma linha de solução, chegarmos simultaneamente à maior produtividade em função da Humanidade e à maior auto-realização em relação ao Homem, tanto melhor ! Se não, que se sacrifique um dos termos pelo outro — o que, aliás, passa a depender da ideologia reinante... O Elemento ou o Conjunto ? O homem ou a Humanidade ? O Indivíduo ou a Sociedade ? O Cidadão ou o Estado ?

Individualista porque o que vale é a sobrevivência, o bem-estar e a felicidade de cada um obtidos, existencial (istica)mente, a partir de **recursos pessoais** (aí o sentido não-científico ! já que não pode haver ciência do particular...). Esses recursos “pessoais” vão desde o poder do subconsciente, à força do pensamento positivo, a magia da percepção extra-sensorial, o domínio da mente etc. até o cultivo de atitudes originais como a volta à primitividade, a vivência tragicômica da existência, o niilis-

superior e fecundo, afirma-se como uma empresa intelectual revolucionária e audaz, cujo resultado, no entanto, longe de significar mera ruptura com uma herança cultural humana para a inauguração do novo, inscreve-se na magna tradição de uma leitura **teológica** do Homem e do Mundo. Essa leitura ele a realiza rastreando todo o percurso cósmico e particularmente humano desde a aurora dos tempos e da civilização (Teilhard se considerava um **físico** no sentido pré-socrático do termo), buscando apreender e revelar a continuidade do processo evolutivo, seguindo um método fenomenológico científico e tendo como referencial o Divino implícito nos primórdios, diáfano no decorrer da duração e manifesto ao final da **santa** Evolução.

O autor do presente artigo, Prof. José Luiz Archanjo, Doutor em Filosofia, “é incontestavelmente, o grande especialista brasileiro de Teilhard de Chardin e seu intérprete mais autorizado” (H.C. de Lima Vaz, Rev. Síntese, vol. VI, nº 17, set-dez 1979, p. 125). Professor universitário e conferencista tem-se dedicado à divulgação das idéias

mo, o hippismo, a adesão a uma mística qualquer (sobretudo religiosa e, cada vez mais freqüentemente, de cunho oriental...) etc. Isso para não falar das “fugas” ao problema em si e/ou a si mesmo até na terapia, na análise, na psicodança. Ou na dança, nas drogas. Ou, no mínimo (porque posição da maioria das pessoas), num laicismo materialista, ateu, epicurista, afrodisíaco, antiintelectualista ou positivista prático e, mais que tudo, relativista e, por conseguinte, cético !

Quando se chega a tal estado de coisas — e de si — é inevitável o desnorreamento, a desorientação. Entra-se, cedo ou tarde, em **crise**.

Crise é tempo de pesar, avaliar, optar. E esse tempo é inevitável.

Chega, no mínimo (outra vez, porque para a maioria das pessoas) com a doença, com o sofrimento, com a velhice, com a aproximação da morte. Ou então com a angústia diante da realidade sem fantasia, com a percepção da histeria e da violência, da neurose ou do anonimato, da ilusão ou da alucinação. Ou ainda com a insatisfação e a frustração. E, sempre, com as exigências da **Ação**.

Não esqueçamos que a Humanidade ainda nos pede **produtividade**... Nem que o Homem que somos e queremos ser nos demanda uma **auto-realização** laboriosa...

Inútil projetar tal crise para fora de nós, generalizando-a, transferindo-a e identificando-a com a crise do Mundo à nossa volta. Uma pode ser tanto causa como efeito da outra. E, de resto, essa solução sendo puramente intelectual, não resolve nada. Não nos basta o anestésico para a consciência. Queremos, antes, a vitamina para o coração !

E eis que o momento em que se pára e a pergunta vai mais longe:

— Para quê ?

— O Real precisa, realmente, de nós ? Não se fez e não continuará se fazendo sem nós ou apesar de nós ?

teilhardianas e, pelo mérito de seus trabalhos, a **Fondation Teilhard de Chardin**, de Paris, encarregou-o de revisar, aprovar e controlar toda e qualquer tradução e/ou edição das obras de Teilhard que venham a ser publicadas no Brasil, autorizando-o também a traduzir, anotar e comentar quaisquer textos teilhardianos. Foi com tais credenciais, raramente concedidas pela **Fondation**, que o Prof. José Luiz Archanjo publicou “**Mundo, Homem e Deus**”, antologia editada pela CULTRIX e lançada, em São Paulo em 1978; e “**Meu Universo e A Energia Humana**”, traduções publicadas pelas Edições Loyola, em 1980, São Paulo.

Neste artigo, em homenagem ao XXV aniversário da morte de Teilhard, ele nos apresenta uma síntese da visão do sábio jesuíta, a partir da tematização de uma das mais vibrantes problemáticas contemporâneas: a crise da Energia, e nos apresenta um texto teilhardiano raro e inédito em português.

— Teria esse mesmo Real evoluído ao ponto de exigir agora recursos energéticos impossíveis, inexistentes ?

— Se não, onde e como encontrar tais recursos ?

— Serão “humanos” ? Exclusivamente “humanos” ?

— Então, tudo, o Todo, depende, de fato, de nós ? De nossa atividade ?

Perguntas desse tipo não são herança apenas dos sobreviventes de uma década de escassez. Sempre assaltaram os seres humanos ao longo de sua História semeada de crises. E já assaltavam, portanto, muitos espíritos que, na primeira metade deste século, entre duas guerras mundiais, sofreram ainda o impacto da primeira das guerras ideológicas na Espanha em 1936 e a tragédia bélica sino-japonesa em 1937.

E, mais ainda, o espírito de Teilhard de Chardin que, além disso tudo, sofria, na mesma época, entre 1932 e 1937, os abalos de dramas pessoais como a perda de amigos caríssimos, de seus pais e irmãos, e, ainda, uma primeira manifestação grave de enfermidade.

Sensibilizado, entretanto, ele se encontrava não tanto por aquela participação de quem vê as coisas de perto ou por aquela outra de quem compreende melhor as dores do mundo a partir das suas próprias dores... Mas sensibilizado por uma participação própria de quem assiste, antes dos resultados, ao processo; antes dos efeitos e das causas, ao clima, à atmosfera, ao sistema de coordenadas, ao campo magnetizado.

E ele, melhor do que ninguém, estava de olhos abertos.

Sua própria vida o treinara para tanto. O seminarista-exatamente da época em que se elevava a onda anti-religiosa e anticlerical na França — transformara-se no místico e no homem de ciência que, desde 1923, vivera os conflitos da China numa espécie de exílio não-oficial. Ele é, então, o sempre místico, cientista-pesquisador super-relacionado com filósofos, teólogos e cientistas — físicos, geofísicos, geólogos, paleontólogos, antropólogos, arqueólogos etc. — de porte internacional.

E é nessa posição que, no mesmo período de 1932 a 1937, ele efetua três estadas na França, três nos Estados Unidos e várias viagens pelo Oriente.

O cientista cidadão-do-mundo é aquele de uma época em que a física nuclear vai revolucionando a nossa concepção de matéria, mostrando que **Matéria** e **Energia** são reversíveis, podendo a primeira ser considerada um campo de forças energéticas; em que a **Evolução**, ou especificamente o **Transformismo**, deixa de ser uma hipótese para galgar célere os foros de

sólida doutrina, pressuposto de todas as hipóteses, “categoria” — diria Kant — do nosso conhecimento do Mundo...

O pensador cidadão-do-mundo é aquele que assiste ao surto dos **Humanismos Contemporâneos** de que falávamos, muitos dos quais desembocando no “taedium vitae” e no niilismo, enquanto outros se formulavam politicamente em **Democracias** ou **Totalitarismos** — Comunismo, Nazismo, Fascismo — ambos confundindo o **Pessoal** e o **Universal**...

O teólogo cidadão-do-mundo é aquele que pretende fazer a apologia do Cristianismo, enquanto proliferam os **Ateísmos Militantes**, enquanto o **Catolicismo** se ameniza numa espiritualidade desencarnada de evasão mística, enquanto se propõem os **Panteísmos** de dissolução da Pessoa no Infinito sem nome...

A tentação de “cruzar os braços e deixar se levar” não assalta a ele, o de “ígneo vigor”. Mas... como afastá-la de seus contemporâneos e das gerações futuras ?

A resposta a essa pergunta deveria incluir as respostas a todas aquelas outras acima formuladas, desde o “para quê ? ” até “qual o valor de nossa ação ? ”

E a resposta de Teilhard é de um otimismo não-utópico, extraordinariamente lúcido, global, e, sobretudo, operante, construtivo. É uma resposta atual, porque eterna. Ela é um **ato de fé**, ou vários e sucessivos atos de fé, consubstanciados na epígrafe de sua obra de 1934 “Como eu creio”:

“Eu creio que o Universo é uma Evolução.

Eu creio que a evolução se dirige para o Espírito.

Eu creio que o Espírito — no Homem (ele acrescentaria em 1950) — se consuma no Pessoal.

Eu creio que o Pessoal Supremo é o Cristo-Universal”.

Aí está ela na sua simplicidade grandiosa. Cada uma dessas afirmações é, na verdade, mais que pura crença. É certeza cientificamente adquirida ou convicção filosoficamente conquistada e, só então, ato de fé religiosamente postulado. Mas tudo sintetizado numa só **afirmação humana** que é coerente e fecunda harmonização científico-religiosa do Real.

Depois de uma primeira sistematização de sua visão do Mundo — “Meu Universo”, em 1924 — Teilhard parte para a estruturação de sua visão do Homem — “O Lugar do Homem na Natureza”, em 1932.

Dessas duas visões que não são senão a mesma visão se precisando, resultam já as suas concepções-mestras.

No Real, a **Vida**, **Matéria**, **Vida** e **Pensamento** se sucedem e se superpõem como escalões ou limiares de continuidade e ruptura ao longo do mesmo processo evolutivo.

No Real, a **Vida** — Biosfera, a película de substância orgânica de que nos aparece hoje revestida a Terra — é natural e fenomenalmente coroada pelo **Pensamento** — Noosfera, invólucro espiritual, esfera de reflexão, da invenção consciente e da união sentida pelas almas.

É nesse último avanço que consiste o fenómeno da hominização, da humanização da Vida pelo Pensamento, o **Fenômeno Humano**.

É preciso, portanto, reintroduzir o Homem na história geral da Terra; sem mutilá-lo, a ele, Homem, mas também sem desorganizá-la, a ela, Terra. O Homem acima da Terra, mas nela enraizado; a Terra abaixo do Homem mas nele sublimada. Entre ambos a Vida.

Somente assim podemos compreender todos os mo(vi)mentos do Real — **Matéria**, **Vida**, **Pensamento** — e o seu encaminhamento, a sua direção, o seu sentido, a sua significação. Eles constituem manifestação progressiva do **Espírito**. E o Espírito, no Homem, se revela **Pessoa**, isto é, centro de reflexão, liberdade e amor.

Nesse sentido, **Cristo** se revela a Pessoa por excelência e o Cristianismo se evidencia o depositário de condições que o tornam apto a constituir um ápice evolutivo, coroamento do Pensamento, como este o foi da Vida.

Alguém poderá questionar: Mas que tem a ver, afinal, uma sistemática religiosa espiritual com uma problemática energética material? Não é parcial, vicioso demais ou até alienante pretender uma “saída” teológica, ocidental, cristã, sobrenatural para uma dificuldade natural, laica, planetária, cósmica?

Só poderá ter essa ilusão quem olhar o cume altíssimo do edifício sem prestar atenção aos andares que o constituem, aos fundamentos que o alicerçam.

Teilhard tem os olhos voltados para o Céu, é verdade. Mas tem também os pés na Terra. E quando se dirige ao Homem, aos homens, é antes aos “gentios”, aos incrédulos, aos ateus, do que aos religiosos místicos.

Daí a sua fé no Mundo, no valor, na infabilidade e na bondade do Mundo, equivalente à aquiescência a uma verdade científica.

Um qualquer pode ou, mais que isso, é obrigado a reconhecer que esse Mundo é um processo global de interligações, um Universo, um “Todo” evidente do qual ele próprio, homem, é elemento. E um Todo assim é, de fato, infalível. Demonstra-o a sua natureza dinâmica e evolutiva: ele é uma unidade, mas não um sistema espaço-temporal fixo, um “bloco” cristalizado por assim dizer, antes um impulso contínuo em direção à maior consciência. Por isso quem “vê” o Mundo evoluindo, percebe também o encaminhamento dessa Evolução para o Espírito.

Ora, se aos nossos olhos, o Espírito emerge da Matéria, por que não construir toda uma Física espiritual — uma **Hiperfísica**¹ — onde o Pensamento, imortal à medida que irreversível, surja localizado naturalmente no Mundo? Por que não admitir e demonstrar que o equilíbrio e a consistência cósmicos não estão na massa (material) dos corpos, mas na energia (espiritual) que os anima? Por que não procurar o princípio de sustentação universal por “dentro” em vez de por “fora”, no “alto” em vez de “em baixo”, “à frente” em vez de “atrás”, no “resultado final da síntese” em vez de nos “elementos primordiais da análise”?

E se, do Passado para o Presente, o mais “fenomenal” dos resultados foi a emergência de centros de pensamento, focos de consciência, **Personalidades** enfim, sobre construções orgânicas altamente complexas, por que não aceitar que, do Presente para o Futuro, continuará emergindo, aos nossos olhos, uma supercomplexidade por unificação, um ultra-foco de consciência, um hipercentro de pensamento, Centro dos centros, uma Pessoa, um **Alguém**, por união?

É claro que tal aceitação, partindo da Ciência, desemboca na Religião, mas como um horizonte sem limites, aberto às mais humanas aspirações, aos mais elevados e, no entanto, concretos — ideais (inclusive **produtividade e auto-realização**...).

Balanço das Religiões que lograram obter ou continuam obtendo adesão da Humanidade: qual mais “adequada” que um **Cristianismo** aberto às exigências da Terra?

Nem Panteísmo dissolvente, nem Mística desencarnada e, menos ainda, idolatria do Progresso. Simplesmente a admissão de um Mundo personalizado cuja dominação nos personaliza, a constatação de uma Evolução de todo o Universo culminando num ápice Pessoal que o ilumina e atrai.

Estando essa Evolução Cósmica, presentemente, em estágio de Hominização, ou seja, sendo o Homem a própria Evolução tornada auto-consciente (e, estando, convém lembrar, esse mesmo Homem em crise

diante da problemática da Ação e dos recursos que ela demanda...), há que se formular uma **Energética Humana**, isto é, uma dinâmica generalizada, centrada em forças espirituais que sintetizem as energias físico-químicas, biológicas e psíquicas a nível humano, mantendo, canalizando, incentivando, multiplicando e aumentando aspirações e paixões humanas, de modo que permita estimular e operar o avanço daquela mesma Evolução.

Por outro lado, se o mistério do Mundo se revolve na existência de um **Centro Pessoal** e é preciso encontrar um que responda às exigências dessa Energética, por que não reconhecê-lo no Cristo ?

Imensa a vaidade do esforço puramente humano se não houver uma saída simultaneamente natural e sobrenatural do Universo para alguma consciência imortal... Descobrir essa saída e dar assim uma infinita esperança ao trabalho, à pesquisa, à adoração — à Ação humana enfim — eis o “programa” que Teilhard explicita em sua obra “A Energia Humana”, em 1937.

A formulação da Energética Humana está, portanto, vinculada — é preciso que se note bem — à descoberta do **Universal-Pessoal** (Cristo Cósmico, cuja figura é bem delineada em “Esboço de um Universo “Pessoal”, em 1936) como fecho ou chave de abóboda, polo superior de sustentação. Mas seus primeiros alicerces são bem terrenos e humanos: universalismo, futurismo (ou fé na renovação da Terra) e personalismo. É somente da concentração dos “fragmentos de religião” que se chocam com essas três posições e entre si que emergirá o “**neocristianismo**”: um Cristianismo consumando a Hominização e, para tanto, desde já (sobre) animando o esforço humano, abrindo-lhe uma saída ilimitada para o cósmico e supracósmico, demonstrando-lhe essa saída num Centro Pessoal Superior não apenas teórico, mas tão “concreto” e real que já perceptível.

Uma reflexão filosófica rigorosa fundamenta e garante a solidez desse “programa”. É a “**Filosofia da União**” cujos princípios básicos são: ser é unir ou ser unido; ser mais é unir-se cada vez mais; a verdadeira união diferencia e, no caso do Homem, personaliza.

Importa, de partida, a pessoa. Sua plena significação, entretanto — seus prolongamentos (a super-Humanidade), sua consumação (no Divino), a sua energia (o Amor), a sua religião (o Cristianismo acima sugerido) — só se encontra num “**Todo de Personalização**”. Esse todo coincide com a figura central e definida do Cristo que não se superpõe apenas ao Universo, mas o penetra, sendo, como diz São Paulo, “tudo em todos” (Cor. I, 15,28): encarnado, assumiu as dimensões do Universo; ressuscitado, é a sua força de imantação, o seu pólo de atração, a sua Meta, o seu Fim.

Em suma — o Mundo é uma vasta Cosmogênese ? Cristo é o seu motor. Essa Cosmogênese é processo que se orienta ? Cristo é o seu Alvo, Cristo o atrai. Alfa e Ômega, Cristo é o ser em que o Pessoal se expande — co-extensivo às imensidades físicas do Tempo e do Espaço — até se fazer Universal.

O Cristianismo que impregna, então, toda a programação energética teilhardiana ultrapassa as correntes confusas da Democracia decadente, do Comunismo e do Fascismo nascentes e se superpropõe aos ateísmos militantes, aos espiritualismos desencarnados e às religiosidades anêmicas.

É por esse Cristianismo atuante que a Humanidade crê no Futuro, reconhece a Convergência e compõe uma linha de frente, uma vanguarda, um "Front" humano.

A Evolução não parou em nós ou conosco.

Socialmente, por "fora", falta muito a unificar: fusão e integração das raças, elaboração de formas comuns de linguagem, moralidade e ideais...

Afetivamente, por "dentro", há muito que se unir: comunhão de interesses, luta pelos mesmos objetivos, descoberta de afinidades numa só "Alma Humana"...

O Amor, princípio unificador e unitivo das energias humanas, "a" Energia Fundamental, faz da Humanidade uma grande esfera de que Ele é o centro. Aqui, uma esfera que implica um centro. Lá, no Cristo-Amor, Ponto Ômega, um centro esperando por uma esfera... A conclusão é evidente.

O que convém observar é que Teilhard já tem em mãos o princípio, segundo o qual toda gênese deve ser entendida em função de seu fim e que, por conseguinte, as coisas só nos são inteligíveis quando consideradas na totalidade de seu "devenir", do seu "sendo", do seu "formando-se" e "transformando-se". Assim, ele chega a formular em termos energéticos tanto a problemática cósmica (campo de investigações científicas), como a problemática humana (campo de investigações filosóficas), como a problemática religiosa (campo de investigações teológicas). Por isso consegue, simultaneamente, responder à questão da **Ação** e propor, para fundamentá-la, a questão da **Visão**:

— Como impulsionar o Homem à **produtividade** e cada homem á sua **auto-realização** ?

— Com a força do **Amor** atuando como princípio de unificação na **Matéria** e, ao mesmo tempo, de união no **Espírito**, até a constitui-

ção de um Todo amorizado, isto é, o Pessoal-Universal, em que Deus e o Mundo se harmonizam no Eu, com o Eu e pelo Eu. Eis aí, como queria Tucídides, “uma obra para sempre” !

Mas, por outro lado (e eis a questão da Visão) :

– Como nos situarmos nesse Todo de que somos necessariamente elementos constitutivos ? Como conhecer o lugar natural de nosso Eu nele ? Como definir os seus contornos e apreender os seus eixos de progressão já que, aos nossos olhos, ele está-se fazendo ainda ? Como encontrar índices ou pontos de referência ? Como, enfim, divisar a sua consumação, ao menos como estímulo e motivação, para promovê-la e dela participar ?

É respondendo a essas perguntas que Teilhard concebe uma **Física Generalizada** para o estudo de todo o fenômeno e do fenômeno todo inteiro, onde também a Vida, também o Pensamento, também a Religião, possam ser estudados como fenômenos naturalmente ligados entre si e aos demais.

Compreenda-se, Teilhard quer unir as “partes” para possibilitar a visão do Todo. Mas como esse Todo é dinâmico, processual, “in fieri”, não há “partes” estritamente falando, mas momentos-níveis, gêneses, criações, numa emergência contínua do novo.

Por isso não cabe, em termos de Visão (percepção, conhecimento, saber), nenhuma explicação do Real, geométrica, pseudo-absoluta, mas antes uma representação real da série ligada, da sucessão tempore espacial dos fenômenos que, num processo evolutivo fundamental único, vão desde o pólo material até o pólo espiritual de nossa experiência.

Não se trata de deduzir um “mundo de idéias e princípios”, mas sim de co-criar, com Deus, o Universo, atuando conscientemente para o seu e/ou nosso aperfeiçoamento. Não se trata de construir uma Metafísica, mas de promover uma **Ultrafísica** ou **Hiperfísica**, abordando, com métodos científicos, as questões espirituais ou “religiosas” e humanas ou “filosóficas”, numa mesma sabedoria coerente, homogênea e fecunda.

Coerente, homogênea e fecunda. Analisar, ainda que brevemente cada um desses atributos, exigiria de nós uma exaustiva caracterização da Hiperfísica, pela descrição de seu campo de atuação, de seus pressupostos, de seu método fenomenológico-científico, de seus instrumentos de investigação e de seu objeto, desembocando numa definição. Tais desenvolvimentos não caberiam nestas meras considerações. Limitemo-nos, então, a uma observação final sobre o terceiro atributo: a **fecundidade**.

Por “fecundo” entendemos o que é frutífero, fértil, produtivo.

Ora, em que medida um saber pode ser fecundo? Não apenas na medida das perspectivas que abre a nossa compreensão ou pelas luzes que lança sobre o nosso entendimento, mas também — e sobretudo — na medida da finalidade ou orientação que propõe à nossa ação.

É justamente aí que reside a fecundidade do saber hiperfísico: ele tem por escopo prático, expressamente, conservar em nós a **coragem e a alegria de agir**.

Quem chega a se colocar a supra-referida questão da **Visão**, percebe muito bem e quanto ela é correlata à da **Ação**, a ponto de uma estar, de algum modo, implícita na outra, cada ato levando a uma ampliação ótica e vice-versa, continuamente. Senão, vejamos:

Adiante de nós, a continuidade do percurso e o prolongamento da trajetória de um Fenômeno que também é o Homem presentemente ou que é também o Homem presentemente.

“**Que fazer?**” é uma questão, tão vital para a nossa vontade, quanto “**Que somos?**” é vital para a nossa inteligência.

E todas as dificuldades da resposta se traduzem justamente na multiplicidade de saídas possíveis, rumos prováveis, itinerários contingentes daquele Futuro, uma vez que, a essa altura, estamos e somos em nível de decisão.

Até aqui, nossa ação podia ser sobretudo instintiva, solucionadora dos pequenos problemas cotidianos, voltada para o dia-a-dia imediato. Agora, porém, é diferente: vemos que, mesmo sem sair concretamente desses níveis pessoais e tão humanos, cada ato, por modesto que seja, implica um posicionamento, uma tomada de decisão, uma opção da qual depende, em última instância, o porvir universal inteiro !...

Cada um de nós é o Homem, isto é, o Real se hominizando, a Matéria se vivificando, se pensando, se espiritualizando, a Evolução se conscientizando, o Mundo se personalizando, a Pessoa se universalizando, se cristificando, a Criação se consumando, Deus se manifestando.

Então já não podemos, como animais, confiar “cegamente” em nossos instintos. E nem em qualquer “mestre” da ciência, da filosofia, da política, da moral ou da religião.

E também não se trata apenas de “ir por aqui ou ir por ali”. Não, já se viu que, de fato, Sartre não tinha razão ao afirmar que “dá no mesmo conduzir povos ou embriagar-se sozinho”. Não nascemos sem razão, não continuamos por covardia, nem morremos por acaso.

Vejo — diria Descartes — logo, decido o que faço. E tanto que a própria recusa a tomar uma decisão já equivale a uma decisão, posto que — sendo humano — tenho o poder de perscrutar o futuro e criticar o valor das coisas.

Em suma, à minha decisão abre-se um leque de possibilidades:

- deixar de agir por alguma forma de suicídio em qualquer plano;
- evadir-me em fuga até numa mística de separação;
- concluir-me individualmente por segregação egoísta fora da massa;
- deixar-me arrastar passivamente;
- atirar-me resolutamente na corrente de conjunto para nela ser incorporado;
- etc. etc. etc...

Nessas possibilidades não é difícil identificar uma série de posições adotadas ao longo da História, dos Humanismos clássicos à crise do Helenismo, dos Humanismos modernos até a crise da Contemporaneidade.

Importa, porém, ter bem claro, em mente, que a cada tipo de decisão corresponde, necessariamente, um tipo de Mundo — desordenado ou orientado, esgotado ou ainda jovem, “quebrado” ou íntegro, “nauseante” ou apetitoso, estático ou evolutivo, dispersivo ou convergente etc. etc. etc.

Ora, se concordamos com Teilhard — e já no início destas páginas o fizemos — que a tarefa fundamental se tornou a de assegurar, racional e maduramente, o progresso do Mundo de que fazemos parte (**produtividade humana**) e o nosso próprio desenvolvimento (**auto-realização pessoal**) e que — foi isso o que tentamos explicitar — dessa tarefa depende a continuidade coerente e fecunda da trajetória do Universo, então a conclusão vem por si:

O Homem não é, segundo os ingênuos antropocentrismos estáticos, o centro do Mundo, mas — o que é muito mais nobre — eixo e flecha da Evolução. O que equivale a dizer que para explicar o Homem e resolver os seus problemas críticos — como os atuais energéticos — é preciso nada menos do que todo o Universo e para explicar o Universo, mais do que nunca daqui por diante, não há outra chave senão o Homem.

Há um sentido fundamental na História do Todo e esse é uma unidade crescente, tão dependente agora de nossa Ação, que parece até exigi-la em troca de nossa própria **felicidade**.

Cremos ser isso que Teilhard tinha em mente quando, em 1933, numa "profissão de fé", afirmava:

"Só podemos ser fundamentalmente felizes se nos unificarmos pessoalmente com um Pessoal (com a Personalidade do Todo) no Todo. Tal é o último apelo do Amor".

Por conseguinte, a substância da alegria de viver se descobre na consciência ou no sentimento de que — por tudo quanto experimentamos, criamos, superamos, descobrimos ou padecemos em nós mesmos ou nos outros, assim como em toda linha possível de vida ou de morte (orgânica, social, artística, científica etc.) — aumentamos gradativamente (e somos gradativamente incorporados n') o crescimento da Alma ou do Espírito universais.

Esse sentimento supõe, tão-somente, que tenhamos um coração humano apaixonado e que admitamos os três pontos seguintes:

- 1º A Evolução ou Nascimento do Universo é de natureza convergente (não divergente) em direção a uma Unidade final.
- 2º Essa Unidade (construída gradualmente pelo trabalho do Mundo) é de natureza espiritual (entendendo-se o espírito, não como exclusão, mas como transformação ou sublimação, ou como ponto culminante da Matéria).
- 3º O centro dessa Matéria espiritualizada, desse Todo de natureza espiritual, deve ser, por conseguinte, supremamente consciente e pessoal. O oceano que recolhe todas as correntes espirituais do Universo é, não apenas, algo, mas alguém que, ele próprio, tem rosto e coração.

Se se admitem esses três pontos, a vida inteira (e inclusive a morte) passa a ser, para cada um de nós, uma contínua descoberta e conquista da divina e irresistível Presença.

Tal Presença ilumina as zonas secretas mais profundas de todas as coisas e de todos os homens que nos cercam. Podemos alcançá-la na plena realização (e não pelo mero desfrutar) de tudo e de todos. E nada nem ninguém poderá privar-nos d' Ela".

Cabe-nos, então, perguntar: Se a Presença, Energial Fundamental que é o Amor, esta aí, em tudo e em todos, inclusive em cada um de nós mesmos, como pudemos chegar a padecer de escassez, a ponto de nos questionarmos acerca de recursos energéticos e indagarmos "que dinamis-

mo ou força pode impulsionar o Homem à maior produtividade e, cada homem, à sua auto-realização" ?

Não estaremos configurando outros tantos filhos pródigos, passando necessidades e, portanto, em tempo de entrarmos em nós mesmos, levantarmo-nos e retornarmos à casa paterna para o grande banquete festivo ?

Para os que julgarem que sim, aqui fica consignado o mapa teilhardino simplificado e a sugestão do itinerário a seguir.

NOTA:

(1) Os interessados em aprofundar a visão hiperfísica e conhecer a obra completa de Teilhard de Chardin, poderão entrar em contacto, em nível internacional, com a Fondation Teilhard de Chardin, 38, rue Geoffroy Saint-Hilaire, 75005 — Paris, França; e, em nível nacional, com o Centro de Documentação Teilhard, caixa postal 9112, CEP 01000 — São Paulo — SP

DEBATES

NOTAS SOBRE O PAPEL DA ÉTICA NA
FORMAÇÃO DO PSICÓLOGO*

João Carlos Nogueira

Pontifícia Universidade Católica de Campi-
nas

1. Desenvolveremos o assunto que nos foi proposto a partir de um eixo central: a questão da responsabilidade pessoal. O homem é um ser cuja responsabilidade é **construir-se** construindo o mundo. Ele se faz na ação pela qual transforma constante e criativamente a realidade histórico-social em que vive.

Este tema abre o espaço essencial da reflexão sobre o problema ético, que se situa, precisamente, no terreno da ação, onde o homem se põe à prova como um eu pessoal convocado a tomar consciência de si e de seu mundo. Ora, a consciência de si e do mundo não se dá na solidão de um eu fechado em sua interioridade, mas na comunicação intersubjetiva da linguagem e do trabalho numa comunidade, onde nossos projetos se unem a necessidades reais para superar a alienação, criando as condições para que todos os homens possam exercer a sua **transcendência**, vale dizer, a dimensão criadora que os define como homens. É, portanto, na práxis social que a consciência ética, sem perder a sua autonomia, liberta-se do individualismo e se afirma como doadora das leis e do sentido da luta de nossa existência em comum no seio da sociedade.

A ética é, em última análise, a expressão de nossa autonomia, ou seja, do poder que temos, enquanto seres dotados de uma vontade racional e livre, de dar-nos a nós mesmos a lei fundamental do nosso agir. Esta é, igualmente, a fonte donde emergem as normas reguladoras da conduta humana na sociedade e que são essencialmente fruto do esforço de invenção e criatividade dos homens no campo moral. Este se estende a toda a esfera da atividade humana enquanto procede do exercício da liberdade pela qual nos exprimimos no mundo através de nossa práxis efetiva. Desta faz parte a práxis científica de que a atividade psicológica constitui um elemento considerável, tanto pelo seu objetivo como pela sua relevância social. Ora, a atividade psicológica é animada por um **ethos** que se afirma, de modo especial, no respeito ao seu "objeto", que é, na verdade, um **sujeito**, o existente humano portador de uma palavra que invoca outra palavra e não pode, sem violência, ser silenciada.

Concentram-se, nesta área, as grandes implicações das opções metodológicas, que ignorando, do ponto de vista epistemológico, o aspecto específico da psicologia enquanto ciência humana, acabam por transformá-la em dócil instrumento da ideologia dominante. Donde o sentido do nosso tema neste encontro: o papel da ética na formação do psicólogo. Trata-se de explicitar no que consiste tal papel e de mostrar a sua importância relativamente à prática concreta do psicólogo.

2. Quando falamos de ética quase sempre associamos o termo a outro que é a sua tradução latina, o termo **moral**, que sugere a idéia de uma disciplina normativa, de código a reunir em si séries de mandamentos e proibições explícitos: faz isto, evita aquilo, e assim por diante. Todavia, as regras, prescrições e interdições, que fazem parte dos códigos vigentes nas sociedades humanas, não são fins em si mesmos, mas

(*) O presente artigo retoma, com algumas modificações, o teor de uma palestra proferida na V Semana de Psicologia promovida pelo Centro de Estudos de Ciências do Comportamento de Santos, em outubro de 1979, sob o título: **O papel da Ética na formação do psicólogo.**

meios em vista do grande objetivo que imaniza a existência: a realização profunda do nosso desejo de ser. O termo ética deve, pois, ser entendido na perspectiva de uma teoria que não visa, em primeiro lugar, a apontar o que se deve fazer ou evitar concretamente do ponto de vista moral mas a dizer, em geral, no que consiste o comportamento regulado pelas normas chamadas morais. Nós, particularmente, entendemos por ética a reflexão filosófica (vale dizer, racionalmente fundamentada, crítica) sobre o agir humano enquanto consciente, livre e responsável. Este agir é a própria práxis concreta por meio da qual buscamos realizar o nosso projeto de existência em sociedade.

Com este tema adentramos a região dos valores éticos, que são aqueles implicados no reconhecimento concreto e eficaz da pessoa humana na sua condição de ser racional e livre. Exatamente por isto, são os valores que presidem às normas da ação e fixam, ao mesmo tempo, os modelos de comportamento ético na sociedade.

A questão ética, portanto, não se restringe ao plano da simples aceitação das normas de comportamento socialmente estabelecidas nem se reduz ao problema da criação dos valores por uma liberdade solitária. Nasce, na existência concreta de cada um de nós, "das contradições vividas, sempre renovadas, entre as exigências da disciplina necessária à eficácia de nossa luta e o sentido de responsabilidade pessoal de cada um de nós, tanto na elaboração quanto na aplicação das próprias leis da nossa combatividade."¹

3. O discurso sobre os valores morais em determinada cultura nos leva, para além da fragmentação das normas e leis do seu sistema ético, ao campo dos fundamentos desses mesmos valores. É a região dos valores originários², que fornecem as diretrizes gerais em vista das quais elaboramos as normas concretas da ação e as utilizamos no nível da consciência moral. Eles não se apresentam de forma temática, elaborados claramente à guisa de preceitos prontos para serem aplicados às situações concretas onde agimos. Apresentam-se de modo implícito, informando e revestindo as normas da conduta. Ora, como as normas são, antes de tudo, fruto de uma **invenção** do nosso empenho ético, surpreendemos atrás delas, sustentando-as e dando-lhes feição definida, um poder constitutivo originário. Este poder é o da vontade livre, que manifesta concretamente a sua autonomia nos projetos que faz e no empenho que desenvolve para realizar as suas decisões. Neste sentido, podemos asseverar que a ética existe na medida em que há, no homem, um poder de ação capaz de dar a si mesmo a sua lei.³ E isto não no sentido formal kantiano da lei puramente racional, desvinculada de qualquer conteúdo concreto, mas da lei que se expressa como exigência da razão enquanto existencial e histórica. Por conseguinte, a autonomia da vontade não é algo dado de antemão, realizado "a priori", mas algo que deve ser realizado. É a esfera onde a liberdade é colocada radicalmente em questão pela práxis mediante a qual o homem busca construir-se. É, com efeito, nas situações concretas que a ordem moral encontra o seu conteúdo e a teoria ética mostra a sua qualidade. O que quer dizer: a vontade, que tem a sua lei na autonomia, só se afirma enquanto tal nas situações efetivas onde o existente humano desdobra a sua atividade. Tocamos aqui o campo das normas concretas da ação pelas quais os princípios gerais da ordem ética são aplicados ao contexto particular em que agimos. Estas normas apresentam-se como cristalização do esforço criativo da existência histórico-social dos homens em busca da realização da sua liberdade. São formulações práticas que se reconduzem ao empenho originário de instauração ética no espaço social por parte das gerações que nos precederam. Para serem expressões eticamente válidas, é preciso que retomemos, através delas, a inspiração primitiva que abriu, neste campo, um caminho novo. No domínio moral deve, necessariamente, haver lugar para a criação, se não se quiser cair no formalismo das éticas da lei, em que se estagna definitivamente o progresso ético e se justifica, em boa consciência, a ordem moral dos sistemas vigentes. É preciso,

todavia, lembrar que as normas têm valor na medida em que são assumidas na conduta e só podem ser assumidas se forem reconhecidas e aceitas como tais. Assim, através de todas estas vicissitudes somos solicitados, pelo exercício concreto da nossa liberdade, a nos exprimir, de forma crítica e transformadora, na realidade que plasmamos pelo trabalho e pela palavra.

4. As considerações precedentes conduzem-nos ao problema central de um *ethos* da atividade psicológica. Entendemos a expressão não só no sentido geral da existência de uma dimensão ética ligada a esta atividade, mas também no sentido específico da totalidade da disposição moral que deve estar presente na prática do psicólogo e que o inclina a respeitar concretamente o outro naquilo que o outro é e representa no mundo das relações inter-humanas. Um *ethos* da atividade psicológica, nesta perspectiva, tem uma significação antropológica e uma função pedagógica bem claras. A significação antropológica está no prolongamento que faz da herança socrática do "conhece-te a ti mesmo", configurada no esforço de levar o homem a um melhor conhecimento de si, de ajudá-lo a descobrir-se e a curar-se das falsificações e imposturas da consciência imediata. Realmente é preciso reconhecer que o psiquismo humano, movido como é pelas forças das pulsões e dos desejos inconscientes, desenvolve uma vasta tática de dissimulações e camuflagens orquestrada pela necessidade narcísica do ego de dar de si a melhor imagem possível. Ora, na medida em que desconhecemos as nossas motivações mais profundas, somos levados a acreditar que somos, de fato, o que parecemos. A atividade psicológica cumpre, nesta dimensão, a tarefa de nos alertar contra este engano, tornando-se desta forma uma arte de veracidade, que consiste em reduzir as inevitáveis ilusões de nossa consciência. Aqui o seu sentido antropológico revela já a sua função pedagógica. Reduzir as ilusões, quebrar os encantamentos do narcisismo, que nos fecha no círculo vicioso de um ego demasiadamente fascinado pela própria figura, significa o trabalho de lucidez de uma existência que está sempre à procura de mais verdade e liberdade.

Neste ponto, importa recordar também que as próprias mudanças na representação que o homem hoje faz de si mesmo e no seu modo de viver estão, sem dúvida, marcadas pelas concepções e relativas práticas psicológicas. Ora, tanto estas como aquelas podem efetivamente estar eivadas dos traços ideológicos próprios da cultura em que são veiculadas. Assim acontece, por exemplo, na concepção tecnocrática da sociedade, onde a atividade psicológica é convertida em mero instrumento de adaptação dos indivíduos ao meio. Visando a conduzir o homem à maturidade psicossocial esta concepção tende a considerar tal maturidade como resultante do perfeito equilíbrio entre o indivíduo e o meio social de forma que se anulem as tensões e os conflitos. Esta é, na verdade, a armadilha em que a psicologia tem frequentemente caído, porque se esquece de uma questão epistemológica fundamental que não poderia nunca ser esquecida. É a questão do seu **objeto**, que não sendo da mesma ordem dos objetos físicos, não pode reger-se pelo mesmo critério de objetividade das ciências empírico-formais. Afinal, em psicologia, trata-se de se submeter a um exame científico fenômenos que trazem as marcas de um sujeito, que é, como dissemos acima, um sujeito que fala. Desconhecendo esta palavra e, por conseguinte, silenciando-a (porque vem de um sujeito que não **pode** entrar em consideração quando se fala de **objetividade científica**) a psicologia acaba por reduzir o homem à condição de autômato manobrado ao bel-prazer de estruturas anônimas.

A afirmação desmesurada da objetividade, de que se exclui todo significado humano, envolve, em primeiro lugar, um conceito de homem francamente inaceitável, o do homem robotizado que reage pavlovianamente aos estímulos ambientais. É o **homem unidimensional** de que nos fala Marcuse, integralmente ajustado à sociedade que objetiva fazer dele, através dos meios de comunicação de massa, o consumidor exemplar, perfeitamente condicionado ao sistema. Em segundo lugar, por detrás da

afirmação de tal objetividade esconde-se a concepção da **neutralidade** científica da psicologia, que nada mais é do que um enorme engodo ideológico.

A prática, que se assenta na afirmação da neutralidade da psicologia, mostra claramente que esta se transformou em técnica de intervenção na realidade humana, manipuladora de dados e estatísticas a respeito do comportamento para adequá-lo aos fins e interesses do sistema. Converte-se, destarte, em expressão do conservadorismo social, ao mesmo tempo em que reforça e ratifica a ideologia dominante.

5. A concepção objetivista da psicologia determina uma práxis que parece merecer a dura acusação de Nietzsche, na **Gaia Ciência**, contra os propugnadores do cientificismo. Diz ele, com a habitual virulência: “vós sois seres frios, que vos sentis encouraçados contra a paixão e a químera. Bem que gostaríeis que a vossa ciência se transformasse em adorno e objeto de orgulho ! Afixais em vós mesmos a etiqueta de realistas e dais a entender que o mundo é verdadeiramente feito tal qual vos aparece”. Semelhante concepção constitui, de fato, uma verdadeira cama de Procusto para a psicologia, pois torna os fenômenos psíquicos, que são de natureza qualitativa, meros fatos físicos de que é possível estabelecer a quantificação exata. Eis um exemplo notável daquilo que Hegel chamou “o meu infinito”, que se traduz no privilégio conferido à quantidade tida como única dimensão científica válida no universo humano. Daqui decorre a prática “tecnológica” da psicologia, no campo social, orientada primordialmente ao atendimento das necessidades de ordem econômica quanto à racionalização da produtividade pela maximalização da exploração do trabalho humano. Temos, assim, a redução da ciência psicológica ao papel de mera auxiliar do sistema social no equacionamento dos conflitos e no afrouxamento das tensões surgidas em seu seio. Vinculada à função de adaptar e integrar os indivíduos à sociedade, ela perde o seu poder originário de regeneração, que é essencialmente um poder de liberação. Tragada pelo discurso das instituições acaba por não permitir que a palavra humana se liberte. Transmuda-se em discurso da resignação, que se propõe normalizar, atingir o consenso do grupo. Coloca, deste modo, fora de circuito a existência concreta do homem, habitante dum mundo que carrega os seus anseios e é o lugar dos seus projetos e de sua realização. E o psicólogo se torna mero tecnocrata esquecido de que o homem não é um simples produtor e consumidor de coisas, nem a razão humana se restringe à dimensão puramente instrumental definida apenas em vista de sua funcionalidade.

O papel do psicólogo como instrumento e reforço do sistema assume, neste horizonte, uma conotação ética inegável. O desempenho de sua tarefa, nesta linha, deixa profundamente comprometido o reconhecimento concreto e eficaz do outro como pessoa. De fato, ao procurar fazer dos indivíduos, na sociedade, instrumentos dúcteis de produção da mais-valia, obedientes ao sistema onde vivem e identificados com os seus fins, trata-os como **meios**. Com isto, se confirma a alienação social que tira aos indivíduos a possibilidade de participar na elaboração e execução dos grandes projetos da sociedade. Esta possibilidade vai permanecer como privilégio da classe social dominante.

A este ponto, que nos parece central na consideração da dimensão ética da atividade psicológica, prende-se outro não menos importante. Trata-se, antes de mais nada, de uma espécie de tentação que espreita a prática do psicólogo e contribui para compor dele uma imagem negativa: a do “especialista” do psiquismo, aquele que **sabe** e, portanto, pode desvendar-nos os segredos, tendo nas mãos a chave do nosso destino. Ele **sabe**, logo, que tem poder para manipular e dirigir. Pode-se ver em tal atitude um reflexo do olhar coisificante que Sartre nos apresenta nas pungentes análises de **O Ser e o Nada**. Na relação terapêutica o olhar inquisidor do psicólogo, igual ao de Medusa, pode **petrificar** o outro e transformá-lo em objeto. Cremos mesmo que, muitas vezes, o psicólogo possa ser levado a esta atitude pela própria posição do

cliente que vem a ele com esta solicitação: “quero saber quem eu sou”. Tal solicitação se baseia no pressuposto seguinte: o psicólogo é aquele que tem por ofício dizer quem os outros são, pois conhece o que se passa no interior das pessoas. Ora, atender a esta solicitação significa, antes de tudo, ratificar a imagem que fazemos de nós mesmos e ofereceremos ao reconhecimento dos outros. Com isto nossa existência fica limitada à representação dos papéis que a sociedade nos atribui.

A tarefa da psicologia, em nosso modo de ver, vai noutra direção. Enquanto tentativa de compreender o homem como **vida psíquica**, como **inconsciente**, como **doente** ou como **sujeito das relações sociais**, é necessário que ela tenha um saber, mas tal saber não pode ignorar a realidade do sujeito humano e seu estatuto ontológico. Por isso também, para respeitar este estatuto, é preciso que ela renuncie ao saber que é expressão da vontade de poder e de dominação. Só assim poderá renascer para o grande papel de compreensão do homem, “esse animal doente”, freqüentemente iludido pelo narcisismo quanto ao conhecimento e domínio de si. Ajudá-lo a reencontrar-se pelo reencontro da sua **verdade** é a sua tarefa primordial.

NOTAS:

- (1) GARAUDY, R.: Por uma discussão sobre o fundamento da Moral in *Moral e Sociedade*, Ed. Paz e Terra, Rio, 1969, p. 5.
- (2) Cf. LADRIÈRE, J.: Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures, Aubier-Montaigne/UNESCO, 1977, p. 137.
- (3) Idem: p. 138.

QUAL É O SUJEITO DESTA HISTÓRIA ?

ou

**Aventuras e desventuras de um certo “ingenioso
hidalgo Don Quijote de la Mancha”**

(**COMENTÁRIOS**) Otaviano Pereira.

“Pensar, analisar, inventar, no son actos anómalos, son la normal respiración de la inteligencia.” (BORGES, Jorge Luís; “Pierre Menard, autor del Quijote”, in *Ficciones*).

0.0 – INTRODUÇÃO

Muitos autores perguntaram sobre a História. Quer em termos genéricos, quer com preocupações específicas: suas cronologias, os movimentos cíclicos e/ou dialéticos de suas manifestações culturais — dentro ou fora de um espaço civilizatório, sua constituição ontológica.¹ Utopistas e utópicos, desde Platão, passando por Morus, Campanella, Fourier, Saint-Simon, Owens, até mesmo Orwell e outros; idealismos, desde o grande sistema hegeliano, sua direita, sua esquerda, caso específico a visão marxista da revolução do proletariado e demais filosofias que nos iluminam ou não na tentativa de descobri-la, seja de que modo for. Haja vista a extraordinária filosofia da cultura de um Ricoeur, as preocupações a despeito de uma civilização ocidental decadente de um Schweitzer, os norteios e desnorteios das indagações de um Bloch ou, mais recentemente, de um Garaudy, a vastíssima erudição de um Spengler ou de um Toynbee, a visão deste último, vazada na sua não menos vasta historiografia, a “violência” das propostas de um Sartre em termos de razão dialética, assim por diante.

A leitura deste ou daquele filósofo da História às vezes pode-nos surpreender no tocante ao fato de que, quando imaginamos estar empreendendo nela um mergulho, dela, pelo contrário, nos afastamos por inconsciência, ingenuidade, inconstância de nossos posicionamentos ou pela mera impossibilidade de uma leitura radical e profunda e igualmente satisfatória do tema em questão.

Mas independentemente desta ou daquela tentativa de compreensão a História parece que está aí. Destarte, desviando-nos de uma preocupação em termos de “conhecê-la diametralmente”, de antemão queremos, antes, “reconhecê-la” como inegável universo mais ou menos compacto, de estruturas políticas. Tal reconhecimento parte, concretamente, da formação e desenvolvimento dos Estados Modernos em que o indivíduo neles se vê sufocado. Caso específico aqui, o indivíduo visto enquanto aquele que pretende se posicionar como **SUJEITO**² na e da mesma História, temendo que o tempo acuse, mais cedo ou mais tarde, a sua omissão mas que gradativamente sente perder a medida de suas reais possibilidades de atuar como agente.

Por isso mesmo reconhecemos que quem tudo faz para levar em frente seus empreendimentos pode chegar à condição de se desvairar em meio à panacéia de uma mente doentia no momento que tenta executar um “furo” nas estruturas marmóreas da mesma História em questão — Moderna ou Pós-Moderna — para se impor a todo custo como sujeito. Ou, outra opção, chegar a uma “consciência” ou pseudoconsciência tão alienada quanto a falta de consciência principalmente por não poder tomar conhecimento de certo estado de solidão que o tempo encarregou de marcar a passagem do homem por uma civilização ocidental que ele arquitetou ao redor de si, este indivíduo cheio de boa vontade e idealismo.

Quando falamos em solitário ou mesmo em louco ou em qualquer outra personagem kafkiana de nosso tempo referimo-nos ao INDIVÍDUO-SUJEITO — ou indivíduo que se pretende fazer sujeito para se livrar do estado incômodo do não-poder-agir e, ao mesmo tempo, não-poder-morrer-sem-ter-agido — na postura em que, cada vez mais, o oprimido se encontra. Oprimido sobretudo em se considerando a relação de distância entre ele mesmo e o poder estabelecido.

Perguntamos, entretanto: quem é ou quem pode ser, de fato, o SUJEITO da História? O homem de posses? o que não possui bens materiais? o legislador? o burocrata? o opressor por si mesmo? o oprimido? o vilão ou o astuto? o ingênuo? ³ o consciente? o alienado? o filósofo? o não-filósofo? o tecnocrata? o artista? o príncipe? o rei? ou o sapateiro, das fábulas infantis?

Neste caso, a genialidade de Cervantes em antever um pesadelo do homem que age na História Humana pode-nos ter revelado, num ímpeto original de criatividade literária onde se mesclam ora a loucura, ora a sanidade, ora o medo, ora o furor ou a paixão delirante, ora a resistência, ora a fraqueza do “necessário” sobre os espíritos afoitos... que talvez não haja mais espaço para a ação do homem livre — supostamente o único sujeito possível — a partir do advento dos Estados Superorganizados politicamente.

É o que tentaremos perguntar.⁴

1.0 — OS MOINHOS DE VENTO.

1.1 — **A despeito das obsessões humanas em busca de seus propósitos.**

A novela de cavalaria da época é o tipo de literatura que enaltece a aventura do indivíduo jactancioso, fato que levou o “valeroso hidalgo Don Quijote” a tantos sucessos e, principalmente insucessos, todos surgidos de uma teimosia inveterada na maioria das vezes incompreendida por seu parceiro de “destinação”, o indolente e

obeso Sancho Panza, sensato ou talvez medroso, não revelador dos mesmos rasgos de loucura em suas promessas.

E o primeiro impacto que o leitor sente diante da “irracionalidade” do “hidalgo” é o da luta contra os moinhos de vento, personificadores de poderosos gigantes armados.⁵

1.1.1 — Tentativa tresloucada de se estabelecer um “furo” nas estruturas do poder estabelecido.

A perda da racionalidade dos fatos em si mesmos incorre em certo descontrole do senso de equilíbrio que a razão humana arquiteta para poder postar-se diante do real e até de assumi-lo. Cumpre compreendermos na maioria das vezes o verdadeiro estado mental de nossas inventivas. Sabemos que há momentos em que incitamos a mudança dos fatos, de tal modo, que não sabemos se aderimos à loucura, à vexação, ou se permanecemos no estado de lucidez versada em certa frieza da aceitação que nos soa como passividade diante das estruturas do poder preestabelecido.

Aqui nos cabe, por direito, a pergunta: será que a razão e o quietismo se identificam? Onde se encontra, deveras, o senso de racionalidade e onde a fuga dela? Tentamos, em outras palavras, uma mudança que nos exige atirarmo-nos em tal estado psicopatológico ou permaneceremos satisfeitos com a racionalidade das coisas de modo como se desfilam à nossa frente e, assim, continuarmos imóveis com as estruturas absurdas de opressão sob os nossos narizes? Não seria o estado de aceitação passiva do poder dominante e opressor o eterno momento de espera inoperante — do ideal a que estamos sempre distanciados ou que sempre adiamos?

Don Quijote pelo menos não se entrega ao quietismo e se lança à “aventura” da transformação: “La aventura va guiando nuestras cosas mejor de lo que aceitamos a desear; porque treinta o poco mas, desaforados gigantes...”⁶

Sancho, entretanto, não parece assumir de imediato essa “euforia do ir-real” — para ele — ou, esta alucinação consciente” — para D. Quijote — “Mire vuestra merced que aquellos allí se parecen no son gigantes...”⁷

Muitas vezes não sabemos se Don Quijote é louco, ou se apenas é um cavaleiro lúcido mas tremendamente solitário. E, porque padece o mal indistigável da solidão que o tempo sobrepõe às suas costas como um fardo cada vez mais pesado, tenta livrar-se disto pelo gesto da loucura como ato dissimulador desse sentimento humano crudelíssimo principalmente face ao outro, navegante de mesma proa. O outro mais próximo aqui é Sancho Panza que, em quase momento algum pretende conciliar com o companheiro de viagem seus sentimentos mais nobres. E aí o soldado se torna mais só. Por isso mesmo lança mão constantemente do ato de desespero frente ao imediatismo do real e golpeia o ar com a lança de escudeiro pelo menos para dizer-se livre do incômodo de ver-se parado, inativo.

Ora, a História nos mostra que o “evangelho da não violência não funciona; aliás, nunca funcionou. Neste sentido há de se tentar compreender, sob certo cuidado, os atos daquele soldado armado como atos sensatos.

Ao mesmo tempo somos cientes de que a demagogia da solidariedade ao outro também não leva a nada. Solidário ou solitário, mais uma vez o herói de Cervantes está só. É por isso que podemos indagar se o maior estorvo de Don Quijote é o de lutar afoitamente contra mil gigantes armados — mesmo perdendo — ou ter Sancho como companheiro. Acontece, ainda que se sentindo só, ele não pôde livrar-se da companhia de Sancho em todo o desenrolar do romance. O Quijote necessita da

presença incômoda de Panza. Eis, aí, o lado amargo da questão que Cervantes nos faz ver.⁸

Na verdade, só depois de certificar a dureza do real e sentir-se semidestruído e nunca derrotado, este sentimento, mais do que a proposta do outro, parece que o livra da alienação.

Ou então, se não queremos ver nada mais de profundo na relação de austeridade dos protagonistas da obra de Miguel Cervantes, pelo menos acreditamos que a presença de Sancho Panza serve, nesta novela, para tornar o ridículo um espetáculo agradável, objeto de riso e pilhéria e, ao menos, dar às aventuras de Don Quijote, em todas suas inventivas, aquele caráter de impetuosidade natural aos heróis de cavalaria.

Mas não é só isso, só o ridículo pelo ridículo, o riso pelo riso. Assim que Sancho socorre o escudeiro caído por terra, este põe a nu, num extraordinário diálogo, a "razão" pela qual "optou" por tais aventuras: "Calla, amigo Sancho, que las cosas de la guerra, mas que otras, estan sujetas a continuas mudanzas; quanto mas que yo penso, y es ai verdad, que aquel sabio Freston que me robó el aposento y los libros ha vuelto estos gigantes en molinos por quitarme la gloria de su vencimientos".⁹

Podemos, ainda, ver em Don Quijote um alucinado pelo poder depois de tal resposta? Ou será a loucura mesma, em se tratando de afrontamento do real, uma forma sutil da razão inquietante? E mais: caberia a nós descobrir um defeito fundamental para a razão — o tipo de racionalidade que não desinstala o homem?¹⁰

Poderíamos admitir que o Quijote, tentando introduzir a força de sua mão transformadora, a todo custo, na estrutura do real exerceu a mesma violência do "senso de racionalidade" de seu companheiro de viagem? Noutras palavras, o cavaleiro luta apenas, hipoteticamente, contra a realidade tal e qual se apresenta despojando como inúteis as mazelas do racional — pois, neste caso, quem "pensa" é Sancho — ou é simplesmente tomado de afronta na luta insana contra sua própria razão, para nada mais fazer, senão apoderar-se do real enquanto um absurdo sistema de poder — a fim de adquirir condições para modificar alguma coisa — reservou ao Don Quijote um tempo para autocrítica, ou entendemos isto como consequência do próprio processo de tentar-pôr-os-pés-na-realidade-a-todo-o-custo e sem aliança a qualquer sistema de racionalização ou autoanálise?¹¹

1.2 — Abertura da ação individual a uma sociedade global superestruturada.

Poderíamos admitir certa "violência da razão" em Don Quijote se entendemos sua "insanidade" ou, em sentido mais atual, sua "patologia" manifesta no seu agir e diretamente ligado à questão da "práxis" social, enquanto contrariando frontalmente o outro, seja Sancho Panza ou não, na relação de autoridade num mundo social que o engloba.

Estamos tratando do mundo moderno, vale dizer, do mundo em que os oprimidos pelo poder político emergente não aguardam mais a presença surpresa desse "salvador" Don Quijote, um sonhador montado num cavalo, munido de uma lança, um escudo e acompanhado por um gordo indolente, disposto a lutar e vencer a tudo e a todos a todo custo. Ora, a "práxis" social se liga ao mundo concreto e de modo direto, dos indivíduos que fazem e sofrem a História, cada um a seu modo.

Mas, "quijotesicamente" o que é melhor, fazer ou sofrer a História? Uma "práxis" buscada de forma aloprada como Don Quijote queria é que nos põe este questionamento. Cervantes nos leva a pensar seriamente nos nossos atos porque, em se tratando de tomada de consciência a despeito da posição de nossas ações frente ao mundo social, muitas vezes quando pensamos que estamos criando uma dialética — transformadora — podemos estar é criando algo muito semelhante ou pior do

que a própria falta de consciência ou, algo tão alienado como a absoluta ausência de uma mínima visão das coisas, situação típica daquele que sofre a História sem nem poder se incomodar com ela. A grandeza e atualidade desta obra é que, mesmo projetando um herói alienado ou com propósitos absurdos, ele nos leva a perguntar sobre o sem-número de moínhos de vento que imaginamos diariamente derrubar numa espécie de anti-dialética desprovido de qualquer pedagogia. Assim, os moínhos da aventura encarnam o nosso mundo, nosso dia a dia, mesmo que nós não saibamos, sob mil formas de bichos papões que nos devoram e nos vomitam de imediato para aqui a pouco nos devorar de novo.

Só a consciência clara da “práxis” torna possível aquilo que Sartre reconhece como a “negação entre o ser e o conhecer.”¹² Isto equivale necessariamente relacionar o “estado de coisa” do que acontece em dado momento com a razão e ou racionalidade praticada a partir disso ?

Estamos mal acostumados com determinadas palavras: “práxis”, teoria, ação, razão, visão das coisas etc. E se estamos a perguntar se a reflexão precede a ação ou vice-versa, não só voltamos ao ponto inicial de nosso questionamento a propósito da dialética¹³ da ação do homem no mundo como também não damos passo algum em direção ao entendimento da “razão” que leva o escudeiro a agir como age e mesmo da posição de seu companheiro que não o abandona, apesar de tudo.

Ao que nos parece Cervantes não manobra seu personagem na gratuidade de certa loucura por ele “inventada” a custo de fazer ficção ou simples pilhéria. Mas por que a “práxis” do herói de Cervantes se mostra a partir dessa aparente falta de pedagogia em querer libertar os que nem sequer sonhavam com qualquer espécie de libertação ? Esta situação, aliás, é muito semelhante à de Moisés nos quarenta anos de peregrinação pelo deserto do Sinai quando se viu confiado por Deus como nos revela aquela narrativa vetero-testamentária — para conduzir o povo eleito, mas cativo, à Terra Prometida, mas distante.

Importante observarmos as palavras esclarecedoras de Sancho Panza quando os dois personagens retornam da mágica façanha: “Abre los ojos, deseada patria, y mira que vuelve a ti Sancho Panza...”.¹⁴ Seriam também estas, por exemplo, as palavras de Ernesto Che Guevara se, depois da escalada de Sierra Mestra e dos fracassos das colinas bolivianas, tivesse retornado à Argentina, sua terra natal, de onde partiu em busca da libertação de toda uma América cativa como um único solo unido e não como um conjunto de países ou estados colonizados ?

Este “uf” ! de alívio de Sancho não foi expressão pronunciada pelo “ingenioso” Don Quijote, aquele que queria a todo custo mudar a ordem das coisas. Talvez a única distância existente entre um Quijote e, mais concretamente, um Guevara, seja medida por essa aparente “irracionalidade” sugerida pelo autor. Em todo o caso as aventuras narradas na novela de Cervantes são sempre fantasiosas e memoráveis,¹⁵ mesmo que o leitor esforce em ver nisso tudo apenas um pretenso “desabafo” do grande novelista diante do que se tornaria cada vez mais impossível.

Em referência às estruturas políticas de poder percebemos que estas aventuras nos são apresentadas numa posição diretamente relacionada com a vida dos personagens tal como o novelista os imagina. Há um cuidado muito grande por parte do autor com o que chamaríamos de fio-condutor da narrativa para que o leitor não se perca e perceba o encaminhamento dado à estória: a realidade humana posta em cheque por um indivíduo pré-potente com pretensões de alterar — a todo o custo — a ordem vigente das coisas apesar de todo e qualquer obstáculo.

Contemporaneamente se observarmos a estrutura burocrática das organizações de controle do poder a que estamos cada vez mais atrelados, a “tecnoburocracia”¹⁶, na expressão feliz do sociólogo brasileiro L.C. Bresser Pereira, a situação “fantasiada”

pelo novelista espanhol simplesmente não se mostra de modo algum absurda e muito menos desatualizada. A livre iniciativa do indivíduo¹⁷ em busca de seus objetivos, seja por uma maior humanização do mundo social em que viver, seja por uma libertação da opressão econômica, etc., parece-nos cada vez mais impossível pelo menos no sentido em que sugerem as tresloucadas aventuras do “ingenioso hidalgo Don Quijote” na luta contra moinhos que não são de vento — ou de castelos — que não são de areia — da sociedade global.

1.2.1 — Ação individual e projeto governamental

Don Quijote e Sancho Panza “conquistaram” o poder. Depois de tanta parna-fenália mental, de tanta luta inglória, colocaram-nos no governo como fantoches do poder constituído. O escudeiro precisava do poder para interromper seu processo de desajuste mental. Os poderosos queriam se divertir um pouco. Uniriam uma coisa à outra.

E com esse “poder” nas mãos os dois não conseguem inovar os objetivos de libertação dos oprimidos dando mostras de que a “mão-de-ão” do verdadeiro poder constituído se encontra fora do alcance das simplórias decisões de um ou de dois aventureiros. Aqui é que podemos atentar novamente para o que chamamos anteriormente de “pedagogia” da História, sabedoria que pelo menos a princípio faltou ao Don Quijote.

Don Quijote, por exemplo, escreve a Sancho Panza, seu homem de confiança, uma notável carta que nos dá mostra de sua real situação diante das estruturas de poder estabelecido, quando se companheiro de aventura fora “nomeado” governador da ilha Barataria. Um texto que também nos ilumina na compreensão das geniais propostas de Cervantes: “Dícime que gobiernas como se fueres hombre, y que eres hombre como se fueres bestia, segun es la humildad con que tratas; y quiero que adviertas, Sancho, que muchas veces conviene y es necesario, por la autoridad del oficio, ir contra la humildad del corazón; porque el buen adorno de la persona que está puesta en graves cargos ha de ser conforme a los que ellos piden, y no a la medida de lo que su humilde condición le incline. Vístete bien; que un palo compuesto no parece palo”.¹⁸

Está clara a idéia de que Don Quijote pretende “dirigir” Sancho Panza mas tanto não sabe fazê-lo como não empreende ação alguma para além das preocupações enraizadas de fato no interior da organização do aparelho político estabelecido pelo Estado apesar das preocupações importantes e bem concretas como esta: “...procurar la abundancia de los alimentos; que no hay cosa que más fatigue el corazón de los pobres que la hambre y la carestia...” e ele se perde em demagogias como esta: “Sé padre de las virtudes y padrastro de los vicios...”, (...) “visita las cárceles, las carnicerías e las plazas”. E mais: “Escriba a tus señores y muestratelos agradecido”. Assim como certas contradições: “No hagas muchas pragmáticas...” e até mesmo rasgos de latinismo: “Amicus Plato, sed magis amica Veritas” (Seja amigo de Platão mas, muito mais, amigo da Verdade).¹⁹

Cervantes pode nos ter ensinado ainda no limiar dos Estados Modernos que um governo é constituído mesmo cada vez mais para quem tenha a coragem de se passar por néscio — se não corrupto — e ser manobrado a revelia por grupos ou vontades alheias a fim de ocupar cargos. A própria obrigatoriedade do cumprimento de cerimoniais, a incompetência dos ministérios com assuntos de suas pastas etc., tudo isso à sua vez gera, em termos particulares, o distanciamento do homem “sabedor de suas medidas” e prudente e, em termos gerais, a articulação do desequilíbrio da normalida-

de social em que os vários setores descontentes das classes sociais são abafados em suas reivindicações conforme a estrutura do poder vigente seja mais ou menos opressora.²⁰

Pena que Don Quijote, de fato "ingenioso", não possuía a astúcia do "Príncipe", de Maquiavel, arma necessária aos governantes dos Estados Modernos. Pelo menos assim poderia assumir conscientemente sua ignomínia, despojar-se de suas fantasias e se entregar à estrutura e à manha governamental para dela tirar o máximo proveito ou no mínimo algum proveito prático à medida de sua esperteza ou sua audácia; uma postura então justificável não só para o tempo de Cervantes.

1.2.2 — Função social específica do indivíduo frente à organização política do Estado.

Acaba-se o sonho. Acaba-se principalmente para Don Quijote que, depois de sua queda, prefere agora ficar de olhos abertos à realidade e decide partir para a ação social conforme compete à sua alçada: "Muchos pensamientos fatigaban a Don Quijote antes de ser derribado, muchos mas le fatigaban después de caído".²¹

Agora como pastores, encostados à sombra de uma árvore, dialogam articulando palavras mais doloridas, prenes de sabedoria que a História lhes transmitira por experiência e despojadas daquele espírito anterior: "Yo no tuve esperanzas que darle, ni tesoros que ofrecerle, porque las mias las tengo entregadas a Dulcinea, y los tesoros de los cabalheros andantes son como de los duendes, aparentes y falsos..."²²

Apresenta-se a sugestão em torno da mudança completa neste modo de posicionar-se sobre as coisas. E aí que Cervantes nos convida a meditar sobre a concretude das pessoas e dos fatos sociais; cada um em seu devido lugar, mesmo em processo de aprisionamento. Cada um mostrando uma mínima possibilidade de ação a seu modo e que forma, junto a outro, o todo em potencial de modo a poder estabelecer assim a dialética de libertação que não parte de iniciativa de "um salvador de todos", passando pelo "risco da alteridade" — uma vez que ainda a esta altura Sancho continua pensando diferentemente de Don Quijote — e visando uma ação pedagógica no interior das mesmas organizações políticas em vista de uma transformação lenta, paciente e gradativa.

Ao que nos parece a emergência de uma "conversão pessoal" em torno dessa pedagogia não é um convite que implica quietismo, entrega, nem aprisionamento ao real no sentido de que o afrontamento cauteloso e paciente da verdade dos fatos pode não surtir efeitos imediatos mas é preferível ao distanciamento da realidade proposta pela aventura, pelo sonho ou, pior ainda, pela alienação. E é na afronta a este aprendizado que o indivíduo livre, não tanto enquanto condição — se puder sê-lo tanto melhor — mas enquanto estado de consciência, principalmente, pode se fazer SUJEITO DA HISTÓRIA no permanente desequilíbrio entre ele mesmo, o outro e as estruturas que o cercam; entre os que se entregam ao domínio fácil ou à manipulação das estruturas e que contra elas reagem numa ânsia de libertação que a todos é inerente por natureza, ricos ou pobres, brancos ou negros, cidadãos ou camponeses, (etc). Nenhum homem nasce para a morte, para a entrega; mas a vida de muitos parece contradizer este dado natural. É a experiência da vida que mostra em seu bojo este árduo aprendizado: "Yo comparé algunas ovejas, y todas las demás cosas que al pastoral ejercicio son necesarias, y llamandome yo 'el pastor Quijotis', y tú 'el pastor Pancino', nos andaremos por los montes, por las selvas y por los prados, cantando aquí endechando allí, bebiendo de los líquidos cristales de las fuentes, o ya de los límpios arroyelos, o de los caudalosos rios".²³

Neste duplo aprendizado a situação se inverte. Enquanto Don Quijote ainda continua insistindo em pisar nas nuvens da aventura, mas agora na aventura mais

situada na direção de suas possibilidades, na paixão pelo pastoreiro, Sancho Panza só pretende mergulhar-se no sonho. Não o sonho de Don Quijote, mas o sonho do sono, da indolência, sem a desenfreada paixão pela glória, pelo poder ou qualquer outra paixão “quijotesca”. E quer dormir um pouco, fugir de toda a agitação, repousar sua obesidade naqueles prados, pois a realidade lhe fora dóida por demais em todo o pesadelo narrado por Cervantes: “...solo entiendo que en tanto que duermo, ni tengo temor, ni esperanza, ni trabajo, ni gloria; u bien haia el que inventó el sueño, capa que quita la hambre, agua que ahuyenta la sed, fuego que caliente el frio, frio que temple lo ardor, y, finalmente, moneda general con que todas las cosas se compran, balanza y peso que iguala el pastor com el rey y al simple com el discreto. Sola una cosa tiene mala el suño, según he oído decir, y es que se parece a la muerte, pues de un dormido a un muerto hay mui poca diferencia”.²⁴ E sancho de certa forma se acomoda mesmo que em toda novela tenha pisado por terra mais do que seu companheiro.

A resposta desse “testa-de-ferro”, desse homem ferido em sua aprendizagem, nos permite no final da obra perceber certa sapiência do homem frente à sua história pessoal e à História Humana que o machuca, do homem que continua relutando para se impor como sujeito mas agora, mais do que nunca, com os pés no chão: “Duerme tú, Sancho, que nasciste para dormir, que yo, que nasci para velar, en el tiempo que falta de aqui al día, daré rienda a mis pensamientos, y los desfogaré en un madrigaleta que, sin que tú lo sepas, anoche compuse en la memoria.”²⁵ Resta-lhe declamar um belo poema neste ato de descanso que não passa de uma atenta vigília.²⁶

É preciso compreender que a partir da “práxis” se estabelece a verdade ou a mentira do indivíduo que quer se tornar agente, fazer-se sujeito-atuante, seja quem for, esteja onde estiver. A luta do proletariado, a luta sindical, estudantil, a luta democrática dos partidos deveras representativos, tudo isto nos mostra que as estruturas dos sistemas podem ser bem engendradas mas jamais serão perfeitas; jamais, pelo menos enquanto a História do Homem, a partir dos surtos de verdadeira consciência, versada em habilidosas pedagogias de ação, for articulada por homens “espiritualmente” livres ou pelo menos que pretendam se conhecer para poderem se libertar — uma espécie de ascese — e assim poderem se postar como agentes, independentemente dos modelos de opressão, do cativeiro físico, cultural, psicológico, das limitações de cada um em seu devido lugar ou função. Só assim as sociedades humanas não precisam ser vistas como gigantes desalmados e invencíveis.

2.0 — TENTATIVA DE CONCLUSÃO

Quando os heróis avistaram o vilarejo e Sancho pediu que esta abrisse os braços e os acolhesse, a ele e a seu companheiro de aventura, “... si no mui rico, mui bien azotado”²⁷, Don Quijote o adverte com experimentada astúcia: “Déjate desas sandeces y vamos con pié derecho a entrar en nuestro lugar, donde daremos vado a nuestras imaginaciones, y la traza que en la pastoral vida pensamos ejercitar”.²⁸

Don Quijote aprendeu a ser pastor, simplesmente ! Aprendeu a dura lição de se fazer sujeito — e não sozinho — porque aprendeu, às duras penas e por isso mesmo, a tornar-se lúcido.²⁹

BIBLIOGRAFIA

- FREIRE, Paulo R., **Educação, Libertação e Igreja**, (mimeógrafo), traduzido da edição “Las Iglesias, La Educación y el Proceso de Liberación en la Historia” — SP de Silva e René Krüger, Buenos Aires, Ed. La Aurora Argentina, 1ª edição, 1975, 24 págs.

- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich., **Textos**, volume I, São Paulo, Ed. Sociais, 1ª edição (sem tradutor), 254 págs.
- PAPINI, Giovanni, **Diário**, São Paulo, Comp. Ed. Nacional, 1ª edição, 1966, vol. 71, col. Bibl. do Espírito Moderno, série 3ª trad. Carla Inama de Queiróz, 459 págs.
- PEREIRA, L. C. Bresser., **Tecnoburocracia e Contestação**, Petrópolis, Vozes, 1ª edição, 1972, col. Contracultura, nº 3, 306 págs.
- SAAVEDRA, Miguel de Cervantes, **Don Quijote de La Mancha**, 2 vols. Barcelona, Editorial Juventud, 1ª edição, 1955, 1143 págs.
- VÁRIOS, **Reflexão**, nº 2, vol. II, PUC-Campinas, Ed. Cortez & Moraes, abril, 1976, 188 págs.
- VAZ, Henrique C. de Lima, **Ontologia e História**, São Paulo, Duas Cidades, 1ª edição, 1968, col. Questões Abertas, nº 1, 340 págs.
- VÉDRINE, Helene, **As Filosofias da História**, (**Decadência ou crise ?**), Rio de Janeiro, Zahar, 1ª edição, 1977, trad. Nathanael C. Caixeiro, 187 págs.
- WEIL, Eric, **La Logique de la Philosophie**, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2ª edição, 1974, 442 págs.

NOTAS:

- (1) Conferir, a este respeito, a obra filosófica do Pe. Henrique Vaz, **Ontologia e História**, São Paulo, Duas Cidades — 1ª edição, 1968 e o artigo do mesmo autor, "A História em Questão", in Revista **Síntese**, nº 1, vol. I, jan-junho, 1974, Soc. Bras. de Educação, Rio de Janeiro.
- (2) O que queremos afirmar com esta espécie de dicotomia indivíduo-sujeito é, simplesmente, o fato de acentuar a primazia do primeiro sobre o segundo como um grau mais elevado de atuação, de posicionamento frente ao mundo, ou mesmo, como um ideal a ser alcançado pelo primeiro em matéria de dialética histórica.
- (3) A propósito desta distinção: astuto e ingênuo, conferir toda a obra de filosofia educacional de Paulo Freire, em especial o opúsculo: "Educação, Libertação e Igreja" (mimeógrafo) traduzido da edição: "Las Iglesias, La Educacion y el Proceso de Liberacion en La História" — SP de Silva e René Krüger, 3ª edição. Ed. La Aurora Argentina, B. Aires, 1975.
- (4) Trata-se da novela **Don Quijote de La Mancha**, de Miguel de Cervantes y Saavedra, 2 vols., Barcelona, 1ª edição, Ed. Juventud, 1955, 1143 pp.
- (5) Conferir o capítulo VIII do vol. I, pp. 81 — 89. "Del buen suceso que el valeroso Don Quijote tuvo en la espantable y jamás imaginada aventura de los molinos de viento, con otros sucesos dignos de felice recordación".
- (6) Cf. opus cit. livro I, p. 82.
- (7) Ibidem.
- (8) Podemos indagar, a propósito desta relação indivíduo-poder, qual das situações individuais é mais aceitável em termos de ação concreta, se a covardia de um Príncipe Hamlet, da Dinamarca, na genial criação teatral de Shakespeare — que tinha todo o poder nas mãos, mas não gozava de capacidade humana suficiente para governar, ou se a situação de um Don Quijote que, elevado ao poder movido pelo ímpeto de governar a todo o custo, mas não podia se assenhoriar, verdadeiramente, do poder que lhe fora emprestado. Aqui uma questão de ótica ou, mais ainda, de conversão.

Enquanto Hamlet precisava despojar-se de sua mediocridade, necessitava Don Quijote aprender a ser menos afoito e pôr os pés no chão.

(9) Cf. opus cit. vol. I, p. 83. Interessante lembrar aqui as palavras do escritor italiano Giovanni Papini: “Os grandes escritores mostram predileção pelos delinquentes. Dante, pelos culpados; Milton, por Satã; Shakespeare, pelos assassinos; Dostoiévski, por Roskolnikov e Ivã Karamazov; Vítor Hugo, pelos bandidos, os condenados ao trabalho e à morte e, por que não dizer? Cervantes pelo Quijote, Kafka por Gregor Samsa etc. Se a arte é libertação, — continua — é autobiografia, deveríamos concluir que os escritores todos têm, em si, algo de criminoso e que conseguem salvar-se, porém, com a fantasia”. (in *Diário*, São Paulo, Comp. Ed. Nacional, 1ª edição, 1966, p. 91).

(10) Ernst Bloch, confrontando o sistema hegeliano com a dialética marxista, afirma que esta se torna real quando se critica a si mesma como “cânon” crítico do próprio mundo, método que permite, segundo o autor suíço, Pôr os pés na realidade median-do-se no mundo em se realizar mudanças concretas. (Cf. *Rev. Reflexão*, vol. 2, nº 11, PUC-Campinas, abril, 1976, pp. 29 — 42). O autor o diz, a propósito da 11ª tese de Marx sobre Feuerbach, onde encontramos a afirmação textual: “Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo indiferentemente, cumpre transformá-lo”. (Cf. a tradução destas teses nos *Textos de Marx e Engels*, vol. I, São Paulo, Ed. Sociais, 1ª edição, 1977, pp. 118 a 120).

(11) A despeito de se encontrar no discurso racional certa dose de “violência” frente ao mundo que precisa ser “filosofado” e transformado, ver a obra excepcional de Eric Weil, *La Logique de La Philosophie*, especialmente a sua ampla introdução “Philosophie et Violence”, pp. 3 — 86, onde este autor neo-hegeliano, define com clareza a posição do discurso filosófico frente ao mundo ou à História; Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2ª edição, 1974.

(12) Sartre, aprofundando a dialética e exorcizando os fantasmas de seu dogmatismo, acredita que sua fragilidade teórica provém não do conteúdo de suas descrições, mas da impossibilidade que encontramos para determinar seu estatuto. Ora, sabemos que a “praxis” só se compreende a si mesma no desequilíbrio entre a passividade e a tentativa de agir, a inércia e a “violência” da ação transformadora etc. E o filósofo francês, para evitar as armadilhas de um pensamento que se instala nas suas estruturas, sugere a descrição do confronto entre necessidade e liberdade das relações do indivíduo com o mundo nessa experiência. (Conferir esta exposição no capítulo “Escassez, Violência e Razão Dialética em Sartre” no livro de Hélene Védrine: *As Filosofias da História*, Rio de Janeiro, Zahar, 1ª edição, 1977, pp. 93 — 117.

(13) Apresentada de forma muito original, a dialética em Sartre sugere-nos algo ao mesmo tempo sofrida e feita. “Sofrida — diz Védrine — porque o homem faz a História na base das condições anteriores, feita porque a História resulta da atividade dos homens, (...) ...Sem que a História recaia na espécie de fatalidade hegeliana em que se encadeiam os diversos movimentos do vir-a-ser através das contradições. Neste caso — segue a autora — se a dialética surge ao mesmo tempo como força, não confunde com a visão esteotipada da “Gestalttheorie” ou a estruturas relativamente estáveis” (op. cit. pp. 96 — 97).

(14) Op. cit. vol. II, p. 1098.

(15) A exemplo do capítulo XXII: “De lo que aconteció ao famoso Don Quijote en Sierra Morena, que fué una de las más raras aventuras que en esta verdadera história se cuentan”. (vol. I, pp. 216 — 228). Ou, o capítulo XXXIX em que o protagonista, mesmo na prisão, conta suas aventuras, sua paixão pelo poder, pela liberdade, fama, aventura: “Donde el cautivo cuenta su vida y sucesos”, (vol. I, pp. 407 — 415).

(16) Cf. PEREIRA, L. C. Bresser, *Tecnoburocracia e Contestação*, Petrópolis, Vozes, 1ª edição, 1972, 306 págs.

(17) Idéia que não se relaciona diretamente com a do liberalismo de inspiração francesa ou capitalista.

(18) Estes trechos de correspondência entre Don Quijote e Sancho Panza se encontram no vol. II, (cap. II — pp. 946 — 951), da obra citada.

(19) Ibidem.

E as respostas de Sancho nos parecem sugestivas: "La ocupación de mis negocios es tan grande que no tengo lugar para rascarme la cabeza, ni aún para cortarme las unás..." ou, "...tengo grandísimo deseo de saber del estado de mi casa y de mis hijos" (Ibidem, pp. 946 — 951).

(20) É evidente que se colocarmos isto em termos de luta de classes, por exemplo, tornar-se-ia este escrito uma análise muito "contemporânea" da situação. Por que não admitir, contudo, que Cervantes "anteviu" toda a problemática de opressão do homem pelo sistema capitalista ocidental mesmo distanciado de todo este clima e de toda essa linguagem sociológica do séc. XX ?

(21) Cf. opus cit. Livro II, cap. LXVII, pp. 1064 ss. Ver ainda na mesma página: "De la resolución que tomó Don Quijote de hacer-se pastor y seguir la vida del campo, en tanto que se pasaba el año de su promesa, con otros sucesos en verdad gustosos y buenos".

(22) "Abre los brazos e recibe también tu hijo Don Quijote, que si viene vencido de los brazos ajenos, viene vencedor de sí mismo; que, según él me ha dicho, es el mayor vencimiento que desearse puede". (op. cit. vol. II, p. 1098). Conferir citação do texto utilizado no mesmo volume à p. 1065.

(23) Op. cit. vol. II, p. 1066.

(24) Op. cit. vol. II, p. 1071.

(25) Op. cit. vol. II, p. 1072.

(26) Op. cit. vol. II, p. 1073. Trata-se do seguinte poema do italiano Pietro Bombo:

"Amor, cuando yo pienso
 en el mal que me das, terrible e fuerte,
 voy corriendo a la muerte,
 pensando así acabar meu malimmenso;
 mas en llegando ao paso
 que es puesto en este mar de mi tormento
 tanta alegría siento,
 que la vida se esfuerza y no le paso
 Así el vivir me mata
 que la muerte me torna a dar la vida.
 — Oh ! condición no oída
 la que conmigo muerte y vida trata" !

(27) Cf. op. cit. vol. II, pág. 1098.

(28) Cf. op. cit. vol. II, pág. 1099.

(29) Agora talvez tenhamos razão de sobra para preferirmos Don Quijote ao Príncipe Hamlet.

A CRISE POLÍTICA BRASILEIRA

Áurea Maria Guimarães *
 Clélia Ester Ragonha *
 Elisabeth M. M. de Pádua *
 José Arlindo de Nadai *
 Lorival Rodrigues de Souza *

I — POSIÇÃO DO PROBLEMA

A atual situação sócio-política-brasileira atinge um momento crítico, que está a exigir uma reflexão e uma tomada de posição acerca de novos rumos, tanto por parte do Estado, quanto por parte da sociedade.

Não é difícil constatar uma inadequação das instituições políticas frente às necessidades e aspirações da sociedade como um todo. As elites que detêm o poder político são resistentes a qualquer tipo de mudança que coloque em risco a sua hegemonia. Embora ainda esteja conseguindo manter esta hegemonia, o Estado está sofrendo pressões consideráveis das forças sociais emergentes, e está tentando contornar estas pressões, cedendo em alguns setores, até onde não sinta ameaças à manutenção de sua própria estrutura.

O sistema político atual é fruto de uma intervenção militar, que há quinze anos implantou no Brasil um regime autoritário de governo, de bases militares e esquema administrativo tecnocrático, proposto como forma de conduzir o desenvolvimento econômico e social do país, colocando-o na esfera do capitalismo ocidental. Cristaliza definida teoria política, que condiciona o progresso social da nação a rígidos limites de segurança interna e estabilização política. O Estado se investiu de um papel tutelar da sociedade, inibindo coercitivamente a livre manifestação e organização política, mantendo afastados dos centros decisórios e sem canais de representação os grupos majoritários da população, declarada e mantida em situação de minoridade política.

A institucionalização do regime criou um sistema bipartidário, onde os partidos surgiram compulsoriamente, sem representatividade social, para manter o regime em condições aparentes de legitimidade e legalidade política.

No plano econômico, o programa de desenvolvimento proposto, vai sustentar e promover alianças dos interesses industriais e financeiros do Estado, com o capital estrangeiro, através das multinacionais, ficando os grupos empresariais nacionais, praticamente marginalizados, vindo a reboque neste processo.

Após quinze anos de funcionamento deste pacto, não sem dificuldades conjunturais internas e externas, o país chega a diversos impasses, que caracterizam a situação de instabilidade atual, a saber:

1. Agudas contradições surgem entre o sistema político-econômico vigente e os interesses da camada populacional majoritária e de outros grupos definidos da sociedade brasileira.

2. O forte esquema autoritário de segurança e sustentação do poder, alijou a sociedade de verdadeira participação política, colocando profunda separação entre Estado e Nação, e expondo o poder à contestação de sua legitimidade, por parte da sociedade.

(*) Alunos do Mestrado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

3. A desativação coercitiva dos sindicatos de classe e das organizações sociais e políticas, estancou um processo de politização das massas urbanas e rurais, processo este que se verificava na fase imediatamente anterior à intervenção militar de 64.

4. O modelo econômico implantado produziu extrema concentração da renda e da riqueza, aprofundou desigualdades na distribuição dos seus benefícios, criou na população um consumismo aleatório, impondo sacrifícios econômicos e sociais à massa trabalhadora.

5. Ao se modernizar, o país passa a ter um novo tipo de dependência, não mais na periferia do capitalismo internacional, mas integrado nele; internamente, a acumulação e a criação de excedentes de capital se fez à custa de uma política de achatamento salarial, criando pobreza e privação do essencial para as classes populares.

6. A estrutura de propriedade privada, seja em termos de terras, seja em meios de produção, bens ou renda, se concentrou ainda, mais, em mãos de minorias. Nenhum projeto de mudança na estrutura econômica, social e política foi realizado pelo sistema, mas apenas distribuição de precários programas e serviços, como benesses concedidas em termos de frutos periféricos do desenvolvimento.

Conclui-se que os custos políticos, sociais e econômicos pagos pela sociedade brasileira, foram tão altos e patentes, que isolaram as classes dirigentes das bases sociais, fazendo surgir sinais "perigosos", prevendo desequilíbrios políticos e sociais. Diante destas possibilidades desestabilizadoras, o próprio regime instalado tenta uma modernização para minimizar estes desequilíbrios e fugir às confrontações diretas.

Do lado da sociedade, verifica-se que mesmo após quinze anos de tutela do poder autoritário e coativo, mantêm-se vivos na população, anseios de emancipação política, social e econômica, emergindo à revelia do sistema manifestações de insatisfação e profunda frustração diante do "status quo". Constata-se que, apesar de toda a repressão do aparelho de Estado, os vários governos da revolução não conseguiram estancar o desejo de participação do povo, nem erradicar de vez o pensamento de que mudar é preciso e possível, nem mesmo conseguiram impedir de todo as formas mínimas de organizações de base. Prova disso são as organizações de movimentos, operários, associações de classe, comunidades de Igreja, sindicatos, OAB, Sociedades de Amigos de Bairro, movimento de mulheres e outros.

O regime não conseguiu abafar estas oposições, que se articularam e se expressaram por duas vezes em eleições que, apesar de controladas de várias formas pelo sistema, ameaçaram a maioria do governo na Câmara e no Senado, forçando-o mais uma vez a medidas discricionárias, como foi o "pacote de abril", que produziu os biônicos e todos os governadores dos Estados.

Desde então, o governo vem acenando com uma abertura democrática sobre a qual devemos lançar uma suspeita: trata-se de uma manobra para afirmação do sistema, que pretende perpetuar-se através de reformas, avanços calculados, conciliações, que, de fato, não implicariam uma mudança estrutural.

Faz parte desta manobra de abertura, certas reformas em pontos de estrangulamento, que não se podem mais sustentar, como reajuste salarial semestral, anistia parcial, reforma partidária, reforma da CLT etc., reformas estas que visam a aliviar as tensões sociais.

A contrapartida desta situação, seria a negação do que aí está, a partir da ocupação, pelas oposições, de qualquer espaço político que se apresente.

Evidencia-se uma necessidade de mudança radical desta sociedade de dominação, opressão e miséria, para uma sociedade de igualdade efetiva de direitos, de

participação, participação social dos meios e bens de produção, de acesso à cultura e aos centros decisórios.

II – PROJEÇÕES E ALTERNATIVAS

Como vimos, o poder central, ao se reorganizar, tem de fazer algumas concessões aos diversos grupos sociais com alguma força de pressão. Estas concessões podem abrir brechas para uma redefinição da ação política que visa a diminuir o espaço político do Estado autoritário, possibilitando o encaminhamento para uma mudança estrutural.

A conquista do espaço político por parte dos grupos sociais poderá ocorrer de várias formas e por diversos caminhos, mas, de qualquer maneira, o Estado democrático se organizará a partir das classes populares.

A organização das classes populares, é entendida aqui, como sendo participação de todos os grupos sociais, urbanos e rurais, no sentido de uma orientação para a ação política.

Nos grandes centros urbanos, o tipo de participação e orientação para uma ação política já se faz presente, em alguns grupos organizados, a exemplo dos trabalhadores metalúrgicos.

De 1964/74, o movimento sindical sofreu um processo de desmantelamento, quando seus verdadeiros líderes foram afastados a favor dos pelegos do Estado. A partir de 1974, os sindicatos se reorganizam em novas bases, através das oposições sindicais, e esta nova organização fica evidente nas greves de 1978 e 1979.

No entanto, incentivamos a urgente organização de uma unidade sindical dos trabalhadores, como força de pressão articulada, em torno de uma plataforma comum de luta dos pequenos e grandes sindicatos. O que não pode ser perdido, no momento atual, é a criação de formas de organização que garantam a busca permanente de uma ação sindical unitária.

Na última década, surge uma nova forma de participação e organização das classes populares, através das Comunidades Eclesiais de Base. Estas comunidades surgiram sobretudo a partir de Medellín (1968), quando a ação pastoral da Igreja se volta para as classes populares, que se concentram geralmente nas periferias das grandes cidades ou no campo.

Dada a sua forma de organização, no Brasil, no período pós-Revolução de 64, ao contrário do que ocorreu com o movimento sindical, a Igreja pode organizar tais comunidades apesar das intervenções diretas do poder central, o que propiciou o surgimento de autênticas organizações populares, e a emergência de lideranças significativas.

Durante o período de repressão vivido pela sociedade brasileira, estas comunidades foram das únicas vias de manifestação popular. Porém, devido a sua própria estrutura, a Igreja não pode canalizar os resultados de todo este trabalho com as classes populares, para reivindicações mais amplas, de cunho político.

No entanto, aproveitando sua organização, as CEBs podem ser fértil campo de discussão dos problemas que afetam suas comunidades e a sociedade brasileira, além de permitir a formação de lideranças conscientes no meio do povo.

Com o processo de abertura política atual, alguns destes líderes poderão, ou não, se engajar nos futuros partidos; a presente proposta é a de que estes líderes não percam seus vínculos com as comunidades de origem e, ao mesmo tempo, promovam

uma base de sustentação entre estas comunidades, incentivando uma ação política integrada.

Da forma como estão organizadas, as CEBs não se constituem num grupo de pressão política. Somente na medida em que se converterem em canais de participação efetiva, organizando a população, é que se poderão tornar uma força de pressão.

Nos centros urbanos, a organização das classes populares se fez também através das Sociedades de Amigos de Bairro.

Em São Paulo, as SABs surgiram no pós-guerra e tiveram um período expressivo na década de 50. Esta foi uma época de intensa mobilização política, quando partidos e lideranças populistas disputavam as preferências da população. Desde o seu surgimento, as SABs sempre se concentraram em torno da obtenção de melhorias urbanas básicas. A eficácia da atuação destas sociedades dependia do atendimento de seus pedidos pelos poderes públicos, e sua autonomia se relacionava diretamente ao seu poder de barganha e pressão diante das instituições.

Desse período até a década de 60, não se reivindicava apenas medidas de caráter imediato, mas passa-se a discutir os problemas da cidade de modo geral.

Nesta época, o poder público, numa tentativa de descentralização do atendimento à população, cria as Administrações Regionais. As SABs, que eram as intermediárias diretas entre as classes populares e as instituições, passam a ter sua força de pressão atenuada pelas ARs, e o atendimento das reivindicações locais passou a depender quase exclusivamente da benevolência dos poderes públicos.

Por outro lado, as SABs se poderão constituir em força de pressão, se não perderem a função de aglutinar certos grupos e camadas da população que não têm oportunidade de se organizarem de outra forma.

As lideranças que também emergem neste tipo de organização, trazem no seu bojo alto grau de representatividade, e são forças que não se podem deixar cooptar pelo poder central, mantendo autonomia e um vínculo com a base.

Outra forma de organização das classes populares pode ser efetuada através das cooperativas.

Os princípios originais dos Pioneiros de Rochdale datam de 1844, revistos pelo congresso da Aliança Cooperativa Internacional de 1966, expressam o seguinte:

1. Adesão livre.
2. Gestão democrática.
3. Distribuição das sobras:
 - a) ao desenvolvimento das cooperativas;
 - b) dos serviços comuns;
 - c) dos associados.
4. juros limitados ao capital;
5. constituição de um fundo para educação dos cooperados e do público em geral;
6. cooperação entre as organizações a nível local, nacional e internacional.

Esses princípios são tidos como utopia cooperativista. O ideal cooperativo era o estabelecimento da República Cooperativa, através de comunidades-piloto que levariam à cooperativização de todos os setores da atividade econômica. Esse ideal foi ficando cada vez mais distante, na medida em que o capitalismo se desenvolveu e as próprias cooperativas passaram a se integrar no sistema.

No Brasil o movimento cooperativo se desenvolveu atrelado ao Estado, que regulou suas atividades a partir de 1932.

Atualmente, existe o Conselho Nacional de Cooperativismo, subordinado ao Ministério da Agricultura, responsável pela orientação geral da política cooperativista. O Banco Central, o BNH e o INCRA fazem parte de uma estrutura de fiscalização e assistência; a Organização das Cooperativas Brasileiras é o órgão que congrega as demais cooperativas, a nível de representação do sistema cooperativo nacional; por fim, as cooperativas singulares, na base deste sistema piramidal.

Apesar de todo este controle estatal, as cooperativas nem são citadas nos modelos de planejamento econômico, desde o Plano de Metas do Governo Kubitschek até os planos atuais de desenvolvimento, como instrumentos eficazes para o desenvolvimento econômico.

Este tipo de organização favoreceu uma situação em que as cooperativas maiores e mais organizadas estão praticamente a serviço das multinacionais agroexportadoras, a exemplo da soja e trigo. Os pequenos produtores filiados às organizações não têm uma idéia clara do que é a coletivização dos meios de produção e dos benefícios que a produção cooperativada pode trazer à comunidade.

No centro-sul a situação das cooperativas e de seus associados é mais favorável em termos econômico-sociais do que no restante do país. No Nordeste, as tentativas de pré-cooperativismo através do estabelecimento de roças comunitárias (convênio SUDENE/MEB) encontrou obstáculos por parte dos latifundiários e também por parte dos grupos locais, que confundem palavras como comum-comunitário, com comunismo e se recusam a participar.

As cooperativas de produção podem ser um meio eficiente para organização das classes populares e para modificação da estrutura social, porque já trazem em seus estatutos "normas" de coletivização, tanto dos meios de produção como do produto final; podem também introduzir novos elementos psicológicos nos grupos sociais, ao nível de um ideal a ser alcançado, com base na solidariedade, igualdade, livre adesão e justiça social — o ideal da produção pela produção que vigora no sistema atual pode ser substituído pelo ideal da produção para o homem.

Além dos movimentos populares já citados, o povo conta com outras formas de organização e conscientização, tais como: Movimento do Custo de Vida, Clube de Mães, Movimento de Mulheres, Movimento de Comunidades Rurais, Pastoral da Terra, e outros, que também podem vir a atuar como força de pressão.

III — CONCLUSÃO

Desde que a proposta é de mudança estrutural, com ou sem prazo, os representantes das bases sociais devem procurar organizar um conduto político identificado com sua luta, com poder de negociação e disputa.

Nesta altura, se por um lado, julga-se essencial para a instauração de uma nova ordem política e social, todas as formas de participação do povo, por outro, conta-se também com outras forças sociais, paralelas e auxiliares, por vezes decisivas, no redirecionamento do processo político. Estas forças, também insatisfeitas com o atual sistema, tais como: dissidentes da classe burguesa, intelectuais não comprometidos com o poder central, estudantes, funcionários públicos, enfim, setores liberais da sociedade, forças estas, privilegiadas ou pelo papel ou pela posição que ocupam, poderão comprometer-se, prática ou ideologicamente, com a luta de democratização.

Atualmente, as instituições políticas tentam manter-se com representantes da minoria, das elites dominantes. Pelo contrário, o redimensionamento da ação política

revolucionária parece que depende de se alcançar uma representação das maiorias em todas estas instituições.

Evidentemente, essa erupção de energias coletivas a que estamos assistindo, não se dará sem ter como resposta, meios ou decretos arbitrários por parte dos detentores do poder.

Há que ter, então, uma vigilância necessária e uma prontidão, para aproveitar todos os momentos favoráveis de crítica e oposição ao sistema autoritário vigente, visando a quebrar a hegemonia do estado burocrático-militar.

CRÔNICAS

A 1ª SEMANA DE FILOSOFIA DO RIO GRANDE DO NORTE

Promovida pela SEAF, núcleo Regional de Mossoró e versando sobre uma temática geral — Filosofia e Questões Sociais — realizou-se de 29 de abril a 4 de maio do corrente nesta cidade, a I Semana de Filosofia do Rio Grande do Norte. Com a íntima colaboração do DCE da Universidade Regional do Rio Grande do Norte, a Semana envolveu na sua programação praticamente todas as entidades culturais de Mossoró. A semana se constituiu de cursos, mesas-redondas, mostras artísticas, apresentações culturais, exibições de filmes, recitais de poesias, teatros, encontros e debates sobre temas relevantes para a comunidade.

Das mesas-redondas sobre a filosofia, participaram também representantes da Universidade Federal do Ceará, da Faculdade de Filosofia de Fortaleza, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Natal), da Universidade Federal da Paraíba e da Universidade Federal de Pernambuco. Convidados como debatedores lá estiveram os professores Renato Janine, da USP; Jefferson Ildefonso da Silva e Antônio Joaquim Severino deste Instituto.

Merece grande aplauso, por seu dinamismo o núcleo Regional da SEAF de Mossoró. A Semana de Filosofia que promoveu foi uma séria demonstração do papel da filosofia na discussão da problemática humana de uma sociedade. Partindo da divisa de que "nada que é humano lhe é estranho", a filosofia praticada nesta semana discutiu reforma agrária, a questão da terra, a saúde pública, a questão partidária, a estrutura do estado, a educação popular, as relações entre a educação e a sociedade, a profissionalização do cientista social, o ensino da filosofia e outros temas afins.

Ao perder seu academicismo formal, a filosofia reencontrará, sem dúvida, seu justo lugar na reelaboração da cultura e da civilização de um povo, contribuindo decisivamente para sua emancipação.

NOVOS CURSOS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

O Departamento de Filosofia da UFRGS abrirá, no 2º semestre de 1980, o seu Curso de Pós-Graduação em Filosofia com área de concentração em Filosofia da Ação. Este curso surgirá após 3 anos consecutivos de experiência com cursos de especialização em Filosofia oferecidos por aquele Departamento, com pleno êxito, uma vez que o interesse despertado foi muito grande por parte de docentes e pesquisadores de todas as áreas da Universidade. A Coordenação estará a cargo do chefe do Departamento Prof. Valério Rohden.

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PETRÓPOLIS

A UCP oferecerá um curso de mestrado em Filosofia em 2 áreas de concentração: Filosofia da Educação e Filosofia das Ciências Morais e Religiosas. O curso tem por objetivo preparar e desenvolver investigações originais no campo das ciências pedagógicas e das disciplinas morais e religiosas”, bem como “preparar especialistas em filosofia da educação e em filosofia das ciências morais e religiosas, quer na área do ensino superior, quer na área da pesquisa, quer na área da assessoria técnica”.

PROFESSORES DE FILOSOFIA REINTEGRADOS

O Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul acaba de reintegrar no seu quadro docente professores que, atingidos por cassação, dele foram afastados, entre 1964 – 1969. Estão voltando e sendo recebidos, com muita satisfação e esperanças, os professores Ernani Fiori, Ernildo Stein, João Carlos Brum Torres e Carlos Roberto Cirne Lima. Está de parabéns o Departamento de Filosofia da UFRGS por esta vitória, conquistada com seu perseverante empenho e luta ininterrupta por esta reintegração. Toda a filosofia brasileira se beneficiará com esta conquista e toda a comunidade de estudiosos da filosofia compartilham a satisfação de seus colegas de Porto Alegre.

RESENHAS

CHARDIN, Teilhard de,
Meu Universo e A Energia Humana,
São Paulo, Loyola, 1980.

Recordando os 25 anos da morte de Teilhard de Chardin, a Loyola lançou dois ensaios desse filósofo, traduzidos e comentados pelo Dr. José Luiz Archanjo, pesquisador e professor do **Centro de Documentação Teilhard**.

O primeiro, **Meu Universo**, apresenta uma “síntese fecunda”, no dizer do tradutor, da hiperfísica teilhardiana. Data de 1924 e expõe a visão do autor a respeito da sacralidade do mundo.

Na “Introdução”, Archanjo situa o ensaio, mostrando-o como a culminação, no plano teórico, de acontecimentos da vida pessoal e intelectual de Teilhard. Precedido por estudos importantes, tal como “A Missa sobre o Mundo”; escrito como resposta ao confronto individual do filósofo com o tempo de guerra, aparece após a obtenção, por Teilhard, de certificados científicos, contactos com a intelectualidade e os estudantes de Paris e com cientistas do Oriente e do Ocidente, e depois da primeira viagem à China, feita pelo pensador francês.

A Hiperfísica, no dizer de José Luiz, estruturada inicialmente neste **Meu Universo**, pretende “Unir o caminhar místico e a investigação científica”, criando “uma linguagem comum a filósofos, cientistas e crentes” (p. 14), e oferecendo “(...) uma interpretação (...) geral do Universo” (p.15).

Razões como: coerência, eficácia e convergência dos testemunhos a respeito da visão teilhardiana são apontadas por Archanjo, em favor da aceitabilidade dessa filosofia.

O texto abrange os seguintes itens: I — **Filosofia. A União Criadora**, onde Teilhard indica os **princípios fundamentais** que orientam sua filosofia: o primado da consciência, a fé na vida, a fé no absoluto, a prioridade do todo; explícita a teoria da

união criadora, “que admite que, na atual fase evolutiva do Cosmo (...) tudo se passa como se o Um se formasse por unificações sucessivas (...)” (p.28) e seus corolários, tais como: o princípio de que “Toda consistência vem do Espiritismo” (p. 33); o de “tudo subsiste pelo alto” (p. 34); o da não oposição radical entre espírito e matéria, “duas direções de evolução no interior do Mundo”; o de “influência recíproca do Espírito e da Matéria (...)” (p.35).

O segundo item trata de **Religião. O Cristo Universal**, onde Teilhard demonstra que “**O Cristo não é senão Ômega**” (p. 37), que é o “elemento universal” (p. 39), animador do mundo, propulsor da sacralização do universo.

O terceiro item, **Moral e Mística. A Pré-Adesão**, trata da esperança cristã de conquistar o mundo para Deus e desapegar-se dele, através de ação e comunhão. Teilhard procura “**Consagrar o Mundo por uma fé integral**” que leve “a ver (...) a influência orgânica do Cristo (...)” (p. 58).

O último item, que encerra o texto, intitula-se **História. A Evolução do Mundo**, no qual o filósofo procura compreender o passado e o porvir, esbarrando nos problemas do Mal, do sentido da ação e da história, no significado e papel da ciência.

Meu Universo é comentado por José Luiz, explicitando o significado do vocabulário teilhardiano e as correlações dos princípios e conceitos apresentados, com o restante da obra de Teilhard. Particularmente interessantes nesse sentido são as notas nº 4 à p. 21, em que Archanjo comenta a noção teilhardiana de **verdade**; a nota nº 10, à p. 24, onde o pensamento de Teilhard é confrontado com as teses de Monod; a nota nº 26, à p. 32, esclarecendo a noção de Ômega; a nota nº 56, à p. 53, tratando do problema do mal. As notas indicam bibliografia complementar, o que permite ao leitor aplicar os estudos a respeito de pontos específicos de interesse.

Esse mesmo cuidado caracterizou a tradução comentada de **A Energia Humana**: “a nossa preocupação do tradutor esteve voltada para a fixação de um vocabulário” (p. 70).

O texto data de 1937 e, segundo Archanjo, é bastante atual, uma vez que vivemos o problema da crise de energia e dos recursos energéticos. o fio condutor do texto é o problema da ação. Trata-se de discutir o sentido da ação humana no mundo, como instrumento para uma caminhada em direção a Cristo, energia unificadora de Amor. A ação humana tem um sentido, o de construir o mundo, em direção a um centro, consciente e pessoal. Em conseqüência, diz José Luiz, “(...) a vida inteira (e inclusive a morte) passa a ser, para cada um de nós, uma contínua descoberta e conquista da divina e irresistível Presença” (p. 83).

A Energia Humana está dividida em cinco temas: o primeiro, tem por assunto a **Natureza e Dimensões da Energia Humana** e discorre a respeito da “energia humana elementar” e “a energia humana total: a noosfera” (pp. 88 – 92). O segundo, discute a **Significação e Valor da Energia Humana**. O terceiro, o **Porvir e o Problema da Energia Humana**; o quarto, de **Organização Consciente da Energia Humana**; Chardin trata, aí, de “organização da energia humana elementar” pela personalização e da “organização da energia humana total”, “a alma humana comum” (pp. 99 – 112).

O quinto tema mostra a maturação da energia humana em direção a um Ponto Ômega, supremamente atrativo e estimulador. O fecho do texto tem por assunto **O Amor, Forma Superior da Energia Humana**, que totaliza essa energia, centrando, inicialmente, o indivíduo sobre si e depois harmonizando-o com a humanidade. O Cristianismo traduziria essa energia e também o esforço de transcender o puramente humano, em direção a Ômega, Deus presente no coração do mundo.

Tradutor autorizado pela Fundação Teilhard, da França, José Luiz Archanjo oferece-nos um trabalho cuidadoso, anotações criteriosas, pondo em linguagem acessível ao leigo em filosofia, parte da complexa obra de Teilhard de Chardin.

Constança Marcondes César

XAVIER, Maria Elizabete Sampaio Prado.

Poder Político e Educação de Elite.

São Paulo, Cortez Editora: Autores Associados, 1980, 144 pp.

Caracteriza-se a obra de Maria Elizabete Sampaio Prado Xavier, pela originalidade, coerência e sensibilidade na abordagem de nossos problemas educacionais. Sua contribuição vem complementar outras obras que tratam da referida problemática abrindo caminhos novos, capazes de promover o aprofundamento e a conscientização de todos quantos se preocupam com o fenômeno educacional.

*

Em se tratando de Educação, o esclarecimento do processo sócio-cultural, responsável pelo atual estado de coisas, constitui, nas palavras de Evaldo Amaro Vieira, uma das mais expressivas contribuições da historiografia, para a educação brasileira. Disto, o livro de Maria Elizabete S. P. Xavier é exemplo privilegiado.

A autora analisa a forma como ocorreu a separação entre povo e escola, já nos primórdios da Independência do Brasil, e como, a partir desta época, ficou definida a exclusividade da educação apenas para certos setores da população. Constatase facilmente a independência da Teoria e da Legislação Educacionais em relação à nossa realidade nacional.

O presente estudo pretende demonstrar a exigência da compreensão do pensamento pedagógico a partir das condições histórico sociais que o geram e determinam. A autora parte da seguinte hipótese básica: "a autonomia do pensamento pedagógico brasileiro é, de fato, uma autonomia aparente, que cumpre a função de colocar a educação a serviço dos interesses dominantes".

Tentando localizar as origens e evidenciar o compromisso ideológico da educação brasileira, a autora analisa as duas primeiras décadas do período monárquico, quando são debatidas a necessidade e a exigência da construção de um sistema educacional, e tomadas as primeiras medidas institucionais nesse sentido.

O segundo capítulo coloca em evidência o problema do desajuste entre as propostas de criação de um novo sistema de educação nacional no período pós-Independência e as condições reais de concretização delas. Tal desajuste existe entre os objetivos proclamados e o encaminhamento das propostas de realização; entre as medidas legais e as condições objetivas da realização; entre proclamações e realizações e entre medidas legais e condições reais. Consultando e analisando os anais do Parlamento Brasileiro, legislações e relatórios ministeriais, a autora conclui, e nós concordamos, que tal desajuste é um marco característico de toda a história da nossa educação.

O capítulo terceiro demonstra que a justificativa para o desajuste constatado está na realidade econômica, política e social do Brasil Independente. Neste prevalecerá o sistema de propriedade e de trabalho escravo com as respectivas relações sociais que ela engendrava e mantinha. Convém lembrar que a Independência do Brasil foi fruto e usufruto de uma classe e não de uma nação. O período, em destaque, foi de grande instabilidade econômica, política e social. O setor da instituição pública pro-

clamando como área prioritária pelo novo governo “autônomo” e “liberal”, nada representava no jogo político e econômico do momento. A classe dirigente enquanto arruinava a economia e a finança nacionais em benefício próprio, deixava os prejuízos por conta da Pátria e da população, e se proclamava “preocupada” com a Instrução popular.

O quarto capítulo trata da autonomia aparente do pensamento pedagógico brasileiro nas propostas de construção de um sistema educacional no Brasil Independente. Apresenta o levantamento das explicações comuns do mencionado desajuste e a análise da ingenuidade e insuficiência delas. (São feitas as aproximações interpretativas que apontam a insuficiência das explicações comuns do fenômeno e fundamentam a conclusão da autonomia aparente ou da função ideológica da autonomia do pensamento pedagógico nacional).

O fenômeno da autonomia do pensamento pedagógico brasileiro ter-se-ia originado da situação colonial, como reflexo da contradição externa colônia-metrópole.

A “Ideologia do Colonialismo” passou a ser, a partir da conquista da independência política, o instrumento utilizado pelas classes dominantes para camuflar a injustiça social, que se manteve e justificar a fome, a miséria e a ignorância através dos “traços de caráter” da população nacional.

À exploração colonial portuguesa não se sucedeu apenas a inglesa, mas especialmente a das classes dominantes nacionais sobre o país; após a Independência, passou a ser um empreendimento da classe senhoril nacional, apoiada e financiada pelo denominador externo, “associado” nos lucros dessa exploração. A população nacional, sujeita a essa “dupla exploração colonial”, nacional e internacional, viu-se realmente privada de autenticidade cultural, impedida de realizar um projeto humano comum, arrebataada de seu próprio mundo, instrumento a serviço de interesses alheios, objeto e não sujeito da história, alheia a si mesma e impedida de assumir digna e humanamente o seu próprio existir.

A pedagogia moderna, liberal, embora considerasse o homem dentro de seu contexto, inverteu a relação entre ambos com a finalidade de justificar a ordem capitalista. A escola liberal torna-se, nas sociedades onde domina o modo capitalista de produção, um instrumento ideológico essencial à justificação das relações de produção e à transmissão dos instrumentos de dominação no aprendizado diferencial dos conhecimentos e das técnicas.

Razões de ordem interna e externa justificam a “farsa” liberal encerrada nos anos que se sucedem à Independência, na qual a proclamação da educação popular atuou de forma decisiva.

No capítulo quinto que é o das Conclusões, a autora esclarece, mais uma vez, sua intenção de denunciar a forma pela qual a aparente autonomia que tem marcado o nosso pensamento e empreendimentos educacionais, se transforma num eficiente instrumento ideológico a serviço da manutenção da injustiça social; e de como a nossa insuficiente compreensão desse fenômeno contribui para esse sucesso. Atribui fundamentalmente a “autonomia” do nosso pensamento e das Instituições Nacionais ao transplante cultural, entendido como instrumento a serviço das nações imperialistas, que mantém a dependência econômica, reforçando-a com a dependência cultural. Acredita ter conseguido demonstrar a importância das contribuições internas do país na determinação da autonomia aparente das propostas educacionais pós-Independência. Claro ficou que a proclamação da escola universal foi uma estratégia ideológica que não apenas cumpriu a função de dissimular as contradições internas, como também de mascarar as divergências em relação aos interesses externos.

A autora expressa, nesta obra, sua preocupação frente a dicotomia existente no processo Educacional Brasileiro: a teoria e a prática e, ainda, a manipulação da Educação como Aparelho Ideológico do Estado. Juntamente com outros inúmeros autores que partilham da mesma problemática, Maria Elizabete entra na luta, tentando descobrir as origens econômico-político-sociais, fazendo uma análise histórica das duas primeiras décadas do país independente. Partindo de objetivos claros, caminha seguramente através de suas análises e de sua acuidade crítica.

Traz ao público discussões parlamentares que permitem a percepção das simulações elaboradas e defendidas pela classe dirigente e dominante. O valor desta obra reside na clareza de suas análises historicamente comprovadas, capazes de evidenciar o desajuste entre as propostas educativas e a realidade nacional pós-Independência.

*

Maria Elizabete Prado Sampaio Xavier é Bacharel em Pedagogia pela PUC/SP, Mestre em Filosofia da Educação e cursa Doutorado de Filosofia da Educação na mesma entidade onde também leciona História da Educação.

A SUMA TEOLÓGICA, de TOMÁS DE AQUINO.
SULINA Editora, LXVI + 456 pp., Vol. I, Cr\$1.200,00.

Foi lançado, há alguns meses, o primeiro volume dessa obra monumental, em edição bilíngüe (português — latim) num total de 522 páginas, na primorosa tradução do Prof. Alexandre Corrêa. Resultado da conjugação de esforços e do apoio conjunto da Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes dos frades capuchinhos de Porto Alegre, da Livraria Sulina Editora dessa mesma cidade, da Universidade de Caxias do Sul e da Universidade Federal do Rio Grande do Sul; a edição foi preparada e está sendo dirigida pelos professores gaúchos Rovilio Costa e Luís A. de Boni, com uma paciência e um cuidado, muito meticulosos e verdadeiramente beneditinos.

A obra, que constará de dez volumes, em formato 21 X 28, papel bíblia, conterà ao todo cerca de 6 mil páginas, deverá, segundo previsões dos editores, estar impressa até meados de 1981. A assinatura da obra completa ou a aquisição de volumes separados podem ser feitas junto à Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes (Rua Paulino Chaves, 291 — Porto Alegre), à Editora Sulina (Av. Borges de Medeiros, 1030 — Porto Alegre) ou junto às livrarias da Editora Vozes.

A presente edição valeu-se do trabalho do Prof. Alexandre Corrêa, que, durante 12 anos, reservou um horário especial para traduzir, todos os dias, um "artigo" da **Suma**. Em conversa com os professores Rovilio Costa e Luís A. de Boni, revisores do texto, soube ser a tradução modelar e que, dificilmente, no Brasil, se poderia, no momento, fazê-la melhor.

À coragem do editor, Leopoldo Boeck Filho, diretor-presidente das Organizações Sulina Ltda., não podem ser negados os aplausos pela iniciativa. Mas de 10 mil cartas foram por ele enviadas a eventuais interessados na aquisição da obra.

A **Introdução** é do especialista alemão, Martin Grabmann, que em 47 páginas de duas colunas, nos mostra como nasceram e foram estruturadas as Sumas Teológicas em geral, o Espírito e a forma da Suma Teológica, nos quadros da Escolástica Medieval, como explicar e utilizar a Suma Teológica e o seu Plano. Esse estudo é indispensável para se compreender a intenção de Santo Tomás de Aquino.

Diante dum empreendimento editorial de tamanha envergadura, é justo perguntar por que seus coordenadores escolheram Santo Tomás de Aquino e não outro

autor, de maior evidência nos meios acadêmicos e universitários. O Prof. Luís A. DE BONI, na apresentação da obra, levanta idêntica objeção. "Tem ainda cabimento falar no grande clássico da Escolástica num mundo cujos precursores — Kant, Hegel, Feuerbach, Comte, Marx, Freud e Nietzsche, entre outros — recusaram decididos o pensamento e os pressupostos do pensamento medieval?" (p. IX, c. 2). Depois de mostrar como as grandes figuras do pensamento medieval são importantes, hoje, na medida em que são estudadas, tratadas e discutidas de maneira histórica, ele responde às nossas dúvidas com a seguinte argumentação: "A importância e atualidade de Tomás de Aquino não promanam da possibilidade de que algumas de suas idéias possam ser favoravelmente comparadas com idéias modernas, enquanto outras se tornaram arcaicas. Tomás de Aquino é atual na medida em que, juntamente com Francisco de Assis, como nenhum outro, encarnou o renascimento cultural de sua época. Sua atualidade é a de uma civilização e de uma cultura que se encontram como constitutivas nos albores de nossa cultura e de nossa civilização. É atual, não na medida em que disse algo de moderno, mas na medida de plenitude de seu espírito medieval, assim como foram medievais e são atuais os templos góticos, os tercetos de Dante e a pessoa de São Francisco" (p. X, c. 1).

Aqui fica, pois, o convite para a leitura e meditação da **Suma**, bem como o apelo para que nenhuma biblioteca, principalmente de Teologia, Filosofia e Direito, perca essa oportunidade inigualável de enriquecer o seu acervo.

Alino LORENZON

BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE TEOLOGIA

PLANO

OBRAS GERAIS:

Bibliografias. Dicionários. Periódicos.
Atas. Miscelâneas. Congressos. Simpósios.
Tratados. Cursos. Manuais.
Introduções. Ensino. Didática. Pesquisa.

ESTUDOS HISTÓRICOS:

História das Religiões
História da Teologia
História Judaica
História da Igreja
História da Igreja no Brasil

ESTUDOS DE AUTORES:

Autores cristãos
Autores não-cristãos

EDIÇÕES DE TEXTOS:

Textos Judaicos
Textos Bíblicos. Edições Bíblicas
Textos Patrísticos
Textos Medievais
Textos Modernos
Textos Contemporâneos
Textos Brasileiros

DOCUMENTOS ECLESIASTICOS:

Documentos Conciliares
Documentos Pontifícios
Documentos da Santa Sé
Documentos Episcopais
Documentos Regionais
Alocações. Comunicações. Mensagens.

ESTUDOS BÍBLICOS:

Antropologia Bíblica
Arqueologia Bíblica

Filologia Bíblica
Geografia Bíblica
Hermenêutica Bíblica
História Bíblica
Teologia Bíblica

ESTUDOS SISTEMÁTICOS:

Antropologia Teológica
Arte Religiosa
Catequese
Cristologia
Direito Canônico
Doutrina Social da Igreja
Eclesiologia
Ecumenismo
Espiritualidade
Fenomenologia da Religião
Hagiografia
História da Salvação
Instituições Religiosas
Liturgia
Mariologia
Ocultismo
Psicologia Religiosa
Problemas-Fronteira
Religião Comparada
Religiosidade Popular
Teologia da ação
Teologia Fundamental
Teologia da Esperança
Teologia da História
Teologia da Libertação
Teologia Moral
Teologia Pastoral
Teologia da Revelação
Vida Religiosa.

BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE TEOLOGIA

OBRAS GERAIS

CONGRESSOS

289. LIBÂNIO, J. B. Congresso Internacional Ecumênico de Teologia, *Síntese*, 7 (18): 101 – 110.

CURSOS

290. INSTITUTO DIOCESANO DE ENSINO SUPERIOR DE WUAZBURG, *Teologia para o Cristão de Hoje*, vol. 6 – *Teologia e Fé*, São Paulo, Loyola, 1979. Trad. professores do Colégio M. Cristo Rei, S. Leopoldo.
291. INSTITUTO DIOCESANO DE ENSINO SUPERIOR DE WUAZBURG, *Teologia para o Cristão de Hoje*, vol. 7 – *A experiência de Deus*, São Paulo, Loyola, 1979.

INTRODUÇÕES

292. ALSZEGHY, Z e FLICK, M. *Como se faz Teologia* (Introdução ao estudo da Teologia Dogmática), SP, Paulinas, 1979.
293. SCHREINER, Josef (ed.). *Palavra e mensagem – Introdução Teológica e crítica aos problemas do Antigo Testamento*, SP, Paulinas, 1978.

ESTUDOS HISTÓRICOS

HISTÓRIA DAS RELIGIÕES

294. MUCHIUTTI, Francisco Assis. Aspectos do Mito nas Culturas Primitivas segundo Mircea Eliade, *Teocomunicação*, 9 (43): 71 – 80.

HISTÓRIA DA TEOLOGIA

295. MONDIN, Battista, *Os grandes teólogos do século vinte*, vol. I – *Os teólogos católicos*, SP, Paulinas, 1979.

HISTÓRIA DA IGREJA

296. ALVES, J., *João Paulo II: vida, obra, viagens*, SP, Paulinas, 1979.
297. CORREIA, F. Carvalho. Ecos do Origenismo no noroeste da Espanha, *Teocomunicação*, 9 (46): 459 – 474.
298. LEERS, Bernardino, Comunidades eclesiais de base e a Igreja na Ásia, *Atualização*, 11 (121/122): 11 – 30.
299. MUÑOZ, Ronald. *Nova consciência da Igreja na América Latina*, Petrópolis, Vozes, 1979.

HISTÓRIA DA IGREJA NO BRASIL

300. LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. Pio IX e o catolicismo no Brasil, *REB*, 40 (158): 270 – 285.

301. LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. Igreja católica no Brasil. **Atualização**, 11 (121/122): 65 – 80.
302. QUEIROGA, Gervásio Fernandes. **CNBB: comunhão e corresponsabilidade**, SP, Paulinas, 1979.

EDIÇÕES DE TEXTOS

EDIÇÕES BÍBLICAS

303. GRUEN, Wolfgang. Os mil recursos da “Bíblia de Jerusalém”, **Atualização**, 11 (121/122): 31 – 44.

DOCUMENTOS ECLESIAÍSTICOS

DOCUMENTOS CONCILIARES

304. CALCEDÔNIA, IV Concílio Ecumênico, **Teocomunicação**, 9 (43): 89 – 101.

DOCUMENTOS PONTIFÍCIOS

305. JOÃO PAULO II, **Exortação Apostólica “Catechesi Tradendae”**, **Atualização**, 10 (117/118): 421 – 447.
306. JOÃO PAULO II, **Sabedoria cristã. Constituição Apostólica sobre as Universidades e as Faculdades Eclesiais**, SP, Paulinas, 1980.
307. TERRA, João Evangelista Martins, **Mensagens de João Paulo II para a América Latina**, SP, Loyola, 1979.

DOCUMENTOS EPISCOPAIS

308. ANTONIAZZI, Alberto. Comunhão e participação – Como Puebla usa suas palavras-chaves, **Atualização**, 10 (115/116): 265 – 277.
309. ANTONIAZZI, Alberto. Evangelização: conteúdo e critérios segundo o Documento de Puebla, **Atualização**, 10 (117/118): 345 – 362.
310. ANTONIAZZI, Alberto, Apontamentos sobre o Tema do Sínodo dos Bispos de 1980, **Atualização**, 10 (117/118): 376 – 390.
311. ANTONIAZZI, Alberto, Os ministérios eclesiais segundo o Documento de Puebla, **Convergência**, 12 (125): 413 – 424.
312. BRAND, Irineu Aloysio, De Medellin a Puebla, **Teocomunicação**, 9 (46): 451 – 458.
313. CNBB, **O Papa vem ao Brasil**, Estudos da CNBB nº 25, SP, Paulinas, 1980.
314. CUNHA, Rogério I. de Almeida, A Opção preferencial pelos pobres, **Convergência**, 13 (130): 93 – 121.
315. GONZÁLEZ, Tomás, A educação em Puebla, **Convergência**, 13 (131): 139 – 155.
316. GUIMARÃES, Almir Ribeiro, A Espiritualidade do Documento de Puebla e os religiosos, **Convergência**, 13 (130): 74 – 82.

317. IBRADES/CNBB, Subsídios para uma Política Social (Documento), **Atualização**, 10 (115/116): 316 – 327.
318. MIRANDA, Mário de França, O Documento de Puebla e a missão apostólica dos religiosos, **Convergência**, 13 (130): 83 – 92.
319. POBLETE, Renato, O social em Puebla, **Convergência**, 12 (128): 602 – 617.

ESTUDOS BÍBLICOS

ARQUEOLOGIA BÍBLICA

320. CHARBEL, Antonio, Jerusalém através das escavações recentes, **Revista de Cultura Bíblica**, 3 (9/10): 11 – 24.
321. CHARBEL, Antonio. Recentes descobertas arqueológicas na Terra Santa, **Revista de Cultura Bíblica**, 3 (11/12): 225 – 230.

HERMENÊUTICA BÍBLICA

322. BENOIT, Pierre. O sepulcro vazio, **Revista de Cultura Bíblica**, 3 (9/10): 107 – 126.
323. CANTARELLA, A. G. **Adão é brasileiro**, SP, Paulinas, 1979.
324. CAMARGO, Maria Soares de. Elementos bíblicos para uma teologia do corpo, **Reflexão**, 5 (16): 98 – 112.
325. ELLUL, Jacques. **Apocalipse: arquitetura em movimento**, SP, Paulinas, 1979.
326. LANCELOTTI, Angelo e BOCCALI, Giovanni. **O Evangelho da Libertação segundo Lucas**, Petrópolis, Vozes, 1979. Coord. Ludovico Garmus.
327. MOULE, Charles Francis Digby, **As origens do Novo Testamento**, SP, Paulinas, 1979.
328. ROSSANO, Piero, **Meditações sobre São Paulo**, SP, Paulinas, 1979.
329. SKRZYPCZAK, Otto. Exegese Bíblica e Exegese Alcorânica, **Revista de Cultura Bíblica**, 3 (11/12): 182 – 196.
330. STEINMANN, J. **O Livro da Consolação de Israel**, SP, Paulinas, 1979.

HISTÓRIA BÍBLICA

331. COUSIN, Hugues, **O profeta assassinado**, SP, Paulinas, 1979.
332. SCHUBERT, Kurt, **Os partidos religiosos hebraicos da época neotestamentária**, SP, Paulinas, 1979.
333. SPEIDEL, Kurt A., **O julgamento de Pilatos**, SP, Paulinas, 1979.

TEOLOGIA BÍBLICA

334. CALLE, Francisco de la, e PIKAZA, Javier. **Teologia dos Evangelhos de Jesus**, SP, Paulinas, 1977.
335. FEUILLET, A., Ação do Cristo Ressuscitado segundo os Atos dos Apóstolos, **Revista de Cultura Bíblica**, 3 (9/10): 143 – 150.

336. GONZALES-RUIZ, José Maria. **O Evangelho de Paulo**, SP, Paulinas, 1979.
337. LAPPLE, Alfred. **Bíblia: interpretação atualizada e catequese**, 3 vols., SP, Paulinas, 1979.
338. MARIÉ, René. Ressurreição de Jesus no Novo Testamento, **Revista de Cultura Bíblica**, 3 (9/10): 89 – 106.
339. TERRA, J. E. Martins, Escatologia individual ou escatologia social, **Revista de Cultura Bíblica**, 3 (9/10): 69 – 78.

ESTUDOS SISTEMÁTICOS

ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA

340. BOFF, Leonardo. **O rosto materno de Deus** (Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas), Petrópolis, Vozes, 1979.
341. MONDIN, Battista. **Antropologia Teológica. História – Problemas – Perspectivas**, SP, Paulinas, 1979.

ARTE RELIGIOSA

342. SCHUBERT, Guilherme. **Arte para a fé. Igrejas e capelas depois do Concílio Vaticano II**, Petrópolis, Vozes, 1979.

CATEQUESE

343. GOPEGUI, J. A. Ruiz de. A catequese após Puebla: uma reflexão teológica sobre a metodologia, **Síntese**, 7 (18): 3 – 20.
344. INSTITUTO PASTORAL DE CAMPINAS, **Jesus está aqui, Catequese para a periferia**, Petrópolis, Vozes, 1980.

CRISTOLOGIA

345. PALÁCIO, Carlos. **Jesus Cristo, História e Interpretação**, SP, Loyola, 1979.
346. ZILLES, Urbano. Problemas para a Cristologia hoje, **Teocomunicação**, 9(46): 421 – 432.

DIREITO CANÔNICO

347. HORTAL, Jesus. **O que Deus uniu**, SP, Loyola, 1979.

DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA

348. LEERS, Bernardino. Evangelização e Direitos Humanos, **Convergência**, 12 (124): 329 – 341.
349. METZ, J. B. e outros. **Cristianismo e burguesia**, Petrópolis, Vozes, 1979.
350. WREN, Brian. **Educação para a justiça**, SP, Loyola, 1979.

ECCLESIOLOGIA

351. LIBÂNIO, João Batista. **As grandes rupturas sócio-culturais e eclesiais**, Petrópolis, coedição VOZES/CRB, 1980.
352. PASTOR, Félix Alexandre. A Igreja como problema, **Convergência**, 13 (129): 21 – 32.

ESPIRITUALIDADE

353. AZEVEDO, Marcello de Carvalho. Tensão, Oração e Trabalho, **Convergência**, 13 (133): 271 – 286.
354. CÂMARA, Helder e SUENENS, Cardeal. **Renovação no espírito e serviço ao homem**, SP, Paulinas, 1979.
355. COLOMBO, Olívio Plínio. Espiritualidade: tópicos da espiritualidade franciscana, **Teocomunicação**, 9 (43): 81 – 88.
356. KONINGS, Johan. Estrutura da vida espiritual, **Teocomunicação**, 9 (43): 31 – 49.
357. POUPARD, Paul. Quais os pontos de inserção de nossa fé na cultura contemporânea, **Atualização**, 10 (117/118): 408 – 420.

INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS

358. MENEZES, Paulo. Nota sobre a Universidade Católica, **Síntese**, 7 (18): 111 – 116.

LITURGIA

359. GRINGS, Dadeus. A Liturgia nos Documentos de Puebla, **Teocomunicação**, 9 (45): 294 – 298.
360. ZILLES, Urbano. A palavra de Deus na Comunidade Cristã, **Teocomunicação**, 9 (45): 323 – 335.
361. PORTO, Humberto. **Liturgia judaica e liturgia cristã**, SP, Paulinas, 1979.

MARIOLOGIA

362. SERRA, Aristides M. **Maria em Caná e junto à Cruz. Ensaio de Mariologia joanina**, SP, Paulinas, 1979.

RELIGIOSIDADE POPULAR

363. BAGGIO, Hugo D. Comunidades evangelizadoras, **Convergência**, 12 (128): 583 – 601.
364. BOFF, Leonardo. Religiosidade popular e política, **Convergência**, 12 (128): 618 – 620.
365. SUSS, Günter Paulo. **O catolicismo popular no Brasil**, SP, Loyola, 1979.

TEOLOGIA DA AÇÃO

366. VÁRIOS, **Trabalho e Teologia**, SP, Paulinas, 1979.

TEOLOGIA FUNDAMENTAL

367. MONDIN, Battista. **A linguagem teológica** (Como falar de Deus hoje ?), SP, Paulinas, 1979.

TEOLOGIA DA ESPERANÇA

368. ALMEIDA JR, João Batista. Visão prospectiva do mundo e esperança cristã, **Reflexão** 5 (16): 88 – 97.

369. ZILLES, Urbano. **Esperança para além da morte**, Porto Alegre, Ed. da Escola Superior de Teologia, São Lourenço de Minas, 1980.

TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

370. ANTONIAZZI, Alberto. Libertar para a comunhão e participação, **Convergência**, 13 (129): 33 – 45.
371. BOFF, Leonardo e BOFF, Clodovis. **Da libertação — O teológico das libertações sócio-históricas**, Petrópolis, Vozes, 1980.
372. KRAUTLER, Eurico. **Sangue nas pedras**, SP, Paulinas, 1980.
373. THIVOLLIER, P. **Jesus e sua mensagem de libertação**, SP, Paulinas, 1979.

TEOLOGIA MORAL

374. BENEDETTI, Luiz Roberto, A família brasileira entre a lei e o sacramento, **Vida Pastoral**, 21 (93): 17 – 24.
375. HAERING, B. **Livres e fiéis em Cristo: Teologia Moral para sacerdotes e leigos**, 3 vols., SP, Paulinas, 1979.
376. LEPARGNEUR, Hubert. **Fontes da Moral na Igreja**, Petrópolis, Vozes, 1978.
377. LEPARGNEUR, Hubert. **O descompasso da teoria com a prática: uma investigação nas raízes da Moral**, Petrópolis, Vozes, 1979.
378. MOSER, Antonio. Novas inquietações na Teologia Moral, **REB**, 40 (158): 252 – 261.
379. RANGEL, Paschoal. O segredo profissional e a lei, **Atualização**, 10 (115/116): 328 – 332.
380. O'CONNOR, Jerome Murphy. **São Paulo e a moral dos nossos tempos**, SP, Paulinas, 1979.
381. SCHNEIDER, Vera Regina Mascarello. Fé e Medicina, **Teocomunicação**, 9 (45): 336 – 342.
382. VIDAL, Marciano. **Moral do amor e da sexualidade**, SP, Paulinas, 1978.

TEOLOGIA PASTORAL

383. BOFF, Clodovis. Agente de pastoral e povo, **REB**, 40 (158): 216 – 242.
384. ENOUT, João Evangelista. Evangelização e família no atual contexto da vida social, **Convergência**, 12 (127): 538 – 550.
385. FORTE, Bruno, Eucaristia e evangelização, **REB**, 40 (158): 262 – 269.
386. GONZÁLEZ, Tomás. A educação, meio de evangelização, **Convergência**, 13 (132): 235 – 243.
387. LEERS, Bernardino, Pastoral rural e Puebla (I), **Atualização**, 10 (115/116): 253 – 264.
388. LEERS, Bernardino, Pastoral rural e Puebla (II), **Atualização**, 10 (116/117): 363 – 376.

VIDA RELIGIOSA

389. ANTONCICH, Ricardo, Vida religiosa e Direitos Humanos, **Convergência**, 12 (124): 348 – 366.
390. CHÉNU, CONGAR e outros, **Vocação: inquietações e pesquisas**, SP, Paulinas, 1979.
391. COSTA, João Rezende. Elementos para uma Teologia da vida religiosa, **Convergência**, 12 (124): 342 – 347.
392. HAYEN, André. **A obediência na Igreja, hoje**, SP, Paulinas, 1979.
393. HAERING, Bernhard. **Os religiosos do futuro**, SP, Paulinas, 1979.
394. HINNEBUSCH, Paulo. **Vida religiosa: liturgia viva**, SP, Paulinas, 1978.
395. MATIGNON, R., **Equilíbrio psíquico e vida consagrada**, SP, Paulinas, 1979.
396. NEVES, Cléa de Castro. O religioso educador, **Convergência**, 13 (131): 176 – 188.
397. RÉGAMEY, P. R. **A exigência de Deus** (redescobrir a vida religiosa), SP, Paulinas, 1979.
398. RUEDA, Basílio. **Apologia e desmitização da vida comum**, SP, Paulinas, 1979.
399. VALE, João Edênio dos Reis. Juventude, análise de uma opção, **Convergência**, 13 (131): 156 – 175.
400. WRIGHT, John. **Consciência e autoridade: tensão e harmonia**, SP, Paulinas, 1979.

Tarcísio Moura

Nº _____

Revista REFLEXÃO
(Solicitação de assinatura)

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

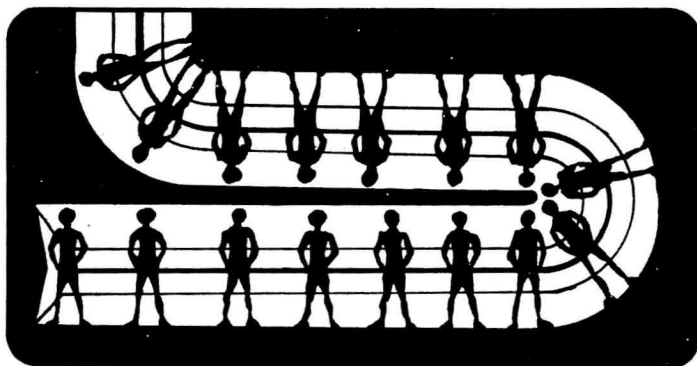
CADERNOS DO CEDES

ANUÁRIO DE EDUCAÇÃO E SOCIEDADE

1

CONCEPÇÕES E EXPERIÊNCIAS DE EDUCAÇÃO POPULAR

DA EDUCAÇÃO FUNDAMENTAL AO FUNDAMENTAL DA EDUCAÇÃO
EDUCAÇÃO POPULAR: DESAFIOS METODOLÓGICOS
A EDUCAÇÃO POPULAR NUMA ESTRATÉGIA DE EDUCAÇÃO PERMANENTE



CÓRTEZ
EDITORA

CEDES

AUTORES
ASSOCIADOS

DOAÇÃO

Por: _____
Em: 05/03/81

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

Brasilivros Editora e Distribuidora Ltda.
Rua Conselheiro Ramalho, 701 – Tels.: (011) 284-3685 e 251-1160
01325 – São Paulo – SP

RIO DE JANEIRO e ESPÍRITO SANTO

Editora Perspectiva S/A.
Rua do Rosário, 144 – 1º piso – Tel.: (021) 221-4528
20041 – Rio de Janeiro – RJ

MINAS GERAIS

J. M. Gomes
Rua da Bahia, 1 148 – s. 603 – Tel.: (031) 224-5835
30000 – Belo Horizonte – MG

BRASÍLIA e GOIÁS

Livraria Galilei Ltda.
SDS, BL-E, loja 11 – Ed. Cine Atlântica – Tel.: (061) 226-9433
70300 – Brasília – DF

BAHIA e SERGIPE

Conhecimento Distribuidora de Livros Ltda.
Rua Carlos Gomes, 49 – loja – Tel.: (071) 242-0401
40000 – Salvador – BA

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

Potylivros Distribuidora Ltda.
Rua Coronel Estevam, 1 420-A – Alecrim – Tel.: (084) 223-3379
59000 – Natal – RN

PARÁ

R. A. Jenkins Comércio e Representações
Rua Tamoios, 1 592 – Tel.: (091) 222-7286
66000 – Belém – PA

AMAZONAS

Metro Cúbico – Livros e Revistas Técnicas (Liv. Nacional)
Rua 10 de Julho, 613 – Tel.: (092) 234-3030
69000 – Manaus – AM

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

REFLEXÃO

REVISTA DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

CAMPINAS REFLEXÃO ANO V Nº 17 pág. 1 – 152 maio/agosto/80

CONTEÚDO

- ANTÔNIO JOAQUIM SEVERINO — O papel da filosofia no Brasil: compromissos e desafios atuais • OLINTO A. PEGORARO — Política da Filosofia no Brasil • CONSTANÇA MARCONDES CESAR — Vicente Ferreira da Silva e o pensamento sul-americano • RUBEM A. ALVES — O problema da alienação • MARIA APARECIDA VIGGIANI BICUDO — Kant e a educação moral • JOSÉ MARIA FRUCTUOSO BRAGA — A dimensão moral da catequese na perspectiva das conclusões de Puebla • JOÃO RIBEIRO JÚNIOR — Pensamento liberal e positivismo
JOSÉ LUIZ ARCANJO — A crise da energia • DEBATES
CRÔNICAS • RESENHAS • BIBLIOGRAFIA
BRASILEIRA DE TEOLOGIA

