

REFLEXÃO²⁹



política e filosofia

REFLEXÃO



Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia -- PUCCAMP

Diretor Responsável: Côn. Haroldo Niero

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

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

Capa: Geraldo Porto Filho, OSB

Diagramação e Composição — Supervisão Geral: Anis Carlos Fares; Coordenadora:

Celia Regina Fogagnoli Marçola; Equipe: Ivany Maria Victorino e José Augusto Brasileiro Umbelino.

Desenhistas: Alcy Gomes Ribeiro e 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: Linda Saturi e Maria Cristina Martins.

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

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

Distribuição

Papirus — Livraria — Editora

Rua Sacramento, 202 — Tel. (0192) 8-6422 e 2-9438

Filial — Rua Bernardino de Campos, 1087 — Tel. (0192) 32-5753

13100 — Campinas — SP

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

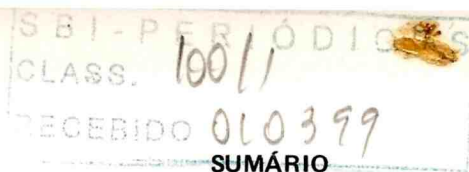
Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Prof. Dr. Heitor Regina

Vice-Reitor para Ass. Acadêmicos: Prof. Dr. Eduardo José Pereira Coelho

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

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



933013

Editorial 3

ARTIGOS:

Nady Moreira Domingues da Silva, O republicanismo autoritário	5
Enrique Dussel, La religión en el joven Marx (1835-1849) ..	11
Luiz Roberto Benedetti, Igreja, Estado, Sociedade: ensaio de avaliação	31
Zwinglio M. Dias, Instituição e acontecimento	51
Áurea Maria Guimarães, As instituições e a perpetuação da miséria	61
Sulami Pereira Britto, Liberdade política	82
Constança Marcondes Cesar, Alienação: Marx x Hegel	84
Geraldo Pinheiro Machado, , Filosofia brasileira do Direito II: Kant e a liberdade	87
Francisco de Paula Souza, O filósofo e os problemas de ecologia	94

COMEMORAÇÕES: BACHELARD e ORTEGA Y GASSET

Constança Marcondes Cesar, Gaston Bachelard: centenário de nascimento	110
Walter Cardoso, Referências a Newton, em Bachelard, Koyré e Kuhn	111
Marly Bulcão Lassance Britto, A noção de tempo em Cassirer e Bachelard	117
Ubiratan Borges de Macedo, Reflexão sobre a Natureza da Filosofia	128
Solange Puntel Mostafa, Bachelard e Marx: o livro de Alice Chacur em debate (COMENTÁRIO)	133

RESENHAS 144

EDITORIAL

POLÍTICA E FILOSOFIA

No decorrer da história, pensamento e ação mantiveram relações particularmente densas. A ofensiva platônica contra a *polis* resultou na desqualificação do modo de vida político. "A filosofia política implica necessariamente a atitude do filósofo para com a Política; sua tradição iniciou-se com o abandono da Política por parte do filósofo, e o subsequente retorno deste para impor seus padrões aos assuntos humanos. O fim sobreveio quando um filósofo repudiou a Filosofia para poder 'realizá-la' na política". Com tal afirmação Hannah Arendt nos convida a indagar as articulações entre Política e Filosofia exatamente nesta época em que nos defrontamos com o perigo da sobrecarga semântica de conceitos-chave. Estes, obrigados a significar tudo acabam por mais nada significar. Convém recuperar o mundo público, a pluralidade, condição da ação do homem para o exercício da liberdade. Política e liberdade articulam-se no mundo público. Pelo reconhecimento da pluralidade e do espaço público pode o homem agir e dizer sua palavra aos "outros" fazendo brotar assim sua individualidade. Indagar sobre esta problemática pode ser a oportunidade de o pensamento filosófico recuperar sua posição.

Tematizar as tensões entre pensamento e política constitui o objetivo primacial de **Reflexão**, neste número. O assunto comporta pluralidades, tanto ao nível das possibilidades de aspectos, como ao nível de posicionamentos pessoais. É o que justifica aos olhos do leitor as incursões feitas pelos domínios diversos da História ("O republicanismo autoritário"), da Religião ("La religión en el joven Marx"), da Igreja e do Estado ("Igreja, Estado, Sociedade: ensaio de avaliação"), das Instituições ("Instituição e Acontecimento", "As instituições e a perpetuação da miséria"), da Filosofia ("Alienação: Marx x Hegel", "Kant e a liberdade"), da Ecologia ("O filósofo e os problemas de ecologia") e outros em que se desdobra o rico material ora apresentado. As abordagens demonstram a difícil recuperação das condições para o exercício da liberdade. Porém, é fazendo-as objeto de suas indagações, que o pensamento filosófico assume significativa tarefa no domínio da Política.

Comemorando o centenário de nascimento de Bachelard (1884) e também de Ortega y Gasset (1883), a segunda parte deste número é dedicada a trabalhos que abordam aspectos diversos do pensamento destes dois filósofos contemporâneos.

A Redação.

O REPUBLICANISMO AUTORITÁRIO

Nady Moreira Domingues da Silva

Universidade Federal do Maranhão

I – Introdução

No republicanismo brasileiro sempre existiram duas correntes: a **liberal-democrática**, cuja fundamentação origina-se da obra de John Locke e a **autoritária** que se inspirou basicamente no positivismo.

A formulação de uma plataforma doutrinária que sintetizasse as idéias do Republicanismo Autoritário corresponde a um período relativamente longo. No início do período republicano a maior preocupação era com a crítica do sistema monárquico ou com o que se entendia como seus remanescentes. A necessidade de se fazer uma obra afirmativa decorreu da própria prática republicana.

No período de crítica ao passado predominaram os panfletários, a exemplo de Silva Jardim, Annibal Falcão, Demétrio Ribeiro e outros, pois a obra efetivamente duradoura resultou do denominado castilhismo.

Digna de realce é ainda a atividade desenvolvida por Benjamim Constant, de caráter doutrinário, pois, segundo os ensinamentos de Auguste Comte, a educação dos espíritos seria o móvel para a organização da sociedade em nível positivo, instaurando-se então um regime de Ordem e Progresso. A doutrinação que Comte pretendia fosse dirigida ao proletário europeu, no Brasil, voltou-se para a burguesia, dado o nosso proletariado ser inculto, constituído principalmente pelo escravo e pelo imigrante, e desenvolveu-se prioritariamente nas Escolas do Exército, gerando o que o Capitão Severino Sombra veio a chamar de "paisanização do nosso exército".

O nosso trabalho dirige-se exatamente para as ressonâncias políticas surgidas como conseqüência dessas atividades doutrinárias, bem como da ação sistemática do Apostolado Positivista que teve como figuras de destaque os senhores Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes. Essas atividades fizeram surgir entre alguns brasileiros um ideal de república similar à ditadura sociocrática positivista, uma filosofia política que parte do pressuposto de que a sociedade caminha inexoravelmente para uma estruturação racional, ou científica. Como em outros aspectos da doutrina positivista, aqui também o mecanismo atribuído à natureza é transposto para a História.

II – Breve Visão Histórica

Em 1881 o Brasil achava-se organizado como monarquia constitucional representativa e hereditária, em cujo seio se levantava um partido republicano ideologicamente dividido, isto é, composto de democratas e positivistas.

Inspirados na filosofia de Auguste Comte e na sua teoria dos três Estágios da Civilização, o teológico, o metafísico e o positivo ou científico, os republicanistas que se opunham aos democratas defendiam uma república ditatorial provisória, como meio para alcançarmos a ordem e o progresso. Somente numa ditadura sociocrática, nos moldes comtianos, poderiam os nossos problemas serem sanados; para tal, necessário se fazia a instauração desse regime e, ao combaterem então a monarquia, fazendo coro aos elementos antimonarquistas, defendiam o republicanismo.

A campanha republicana desenvolveu-se no nosso país não sem percalços; para comprová-los basta consultarmos a obra de Antonio da Silva Jardim, *Memórias e Viagens I – Campanha de um Propagandista*. A polêmica se travava não somente entre antimonarquistas e conservadores, mas também dentro do próprio Partido Republicano, como poderemos notar, entre outras leituras, em artigos do mesmo Silva Jardim contra a eleição de Quintino Bocayuva para a presidência do partido, publicado na *Gazeta de Notícias* de 28 de maio de 1889. Tal polêmica era reforçada pelas atividades da Igreja Positivista em seus opúsculos e circulares anuais.

Entretanto, o crédito da Proclamação da República deve ser dirigido não aos ortodoxos, isto é, aos seguidores da Igreja Positivista. Não foi a Religião da Humanidade que inspirou o evento de 15 de novembro de 1889 e sim o seu mérito deve justamente voltar-se para os chamados dissidentes, os militantes políticos que, como Benjamim Constant, realizaram uma tarefa doutrinária.

É fora de dúvida: o que podemos chamar de “apogeu do positivismo” no Brasil deu-se no período imediato ao 15 de novembro. A essa época o Apostolado Positivista, que se achava separado por laços formais da ala positivista liderada por Benjamim Constant, reconcilia-se com o então Ministro da Guerra e passa a ter atuação marcante no estado político que estava nascendo. Devemos destacar nas suas atividades as seguintes medidas republicanas sob a influência do positivismo: a bandeira republicana com o seu dístico **ORDEM E PROGRESSO**, a separação da Igreja do Estado, o decreto dos feriados e o esforço despendido pelos senhores M. Lemos e T. Mendes, apresentando ao chefe do Governo Provisório as **Bases de Uma Constituição Política Ditatorial Federativa**, extraídas, segundo o próprio Miguel Lemos, do Capítulo V da Política Positivista e do Apelo

aos Conservadores de Auguste Comte. Posteriormente, por ocasião da formação da Assembléia Constituinte apresentam as **Indicações Urgentes**, que continham sugestões para a organização do País, de cunho obviamente comtiano. Foram dirigidas às sugestões a respeito da autonomia dos Estados, da liberdade espiritual, da liberdade industrial e profissional àquela Assembléia, reunida um ano após a proclamação da República, para discutir a nova Constituição. Nesta Assembléia os positivistas lograram vitórias, como sejam: liberdades religiosa e profissional, proibição do anonimato na imprensa, abolição de medidas anticlericais, bem como vieram a alcançar, com a reforma educacional de Benjamim Constant, mais tarde, um elemento precioso para a divulgação e posterior expansão das idéias positivistas.

Mas não podemos ignorar que, rapidamente o entusiasmo positivista esmoreceu e o próprio Raimundo Teixeira Mendes nos fala da "Fatal Atenuação" que as idéias comtianas, na prática brasileira estavam sofrendo.

Os positivistas, diz-nos João Cruz Costa, "não contavam com a simpatia dos velhos políticos do passado. E, lentamente, também, perderiam a daqueles que se acomodavam facilmente às novas exigências da situação. (...). A reação contra as idéias positivistas cedo se manifestaram. (...) A propaganda a favor de uma República Ditatorial como a que era feita pelos adeptos de Comte, não podia inspirar simpatia aos políticos liberais de tradição monarquista que se haviam apoderado da jovem República."¹

Considerando ainda que o País estava atravessando uma fase de mudança de regime, do monárquico para o republicano, e que cumpria aos novos dirigentes **equilibrar forças** em ação não se torna difícil entender porque não conseguiram os positivistas uma ascensão rápida e tranqüila concretização de suas aspirações, bem como os ataques que começaram a sofrer por parte dos políticos contrários à sua doutrina.

III – O Republicanismo Autoritário

Desde a monarquia o sistema político brasileiro alicerçava-se na idéia de **representação** elaborada por John Locke no seu Segundo Tratado Sobre o Governo. Sempre houve a preocupação "de organizar de forma adequada o corpo eleitoral e de aproximar o representante daqueles a quem lhe incumbia representar."² A representação, no sentido político, é o sistema que se baseia no princípio da delegação, por parte dos cidadãos, a um grupo de cidadãos, de poderes políticos específicos.

A filosofia política republicana aqui abordada, deixa de lado essa idéia e combate com ênfase o direito de voto; o sufrágio universal é

considerado **dogma metafísico**. Segundo Assis Brasil “a república é a tradução política da soberania do povo. O sufrágio que pertence a todos pelo qualificativo **universal** não é o da república”.³ Mas Indicações Urgentes apresentadas pela Primeira Circular Anual do Apostolado, admitem os positivistas uma aprovação plebiscitária para a Constituição Republicana do País, mas como bem diz Francisco Campos em sua obra *O Estado Nacional*, o plebiscito nada mais é que uma aclamação, nunca uma escolha.

Júlio de Castilhos, ainda na época do Império já afirmava, citando Semérie: “a república é legítima, não por direito divino nem por direito popular, mas sim por direito científico e histórico. Ela é inevitável e indispensável, portanto necessária. Ora, se tudo que chega não é necessário, tudo o que é necessário chega. (...) Todos, desde as classes que fornecem os nossos diretores até as classes populares mais consideráveis, reconhecem a superioridade racional da forma republicana sobre a forma do governo vigente e que, estando as idéias de um povo mais adiantadas do que as instituições que o governam, deve à ordem política ceder a ordem social”.⁴

Invertem-se aqui os papéis e a ordem política é que deve preceder à ordem social, em proposição à tese de Luiz Pereira Barreto, o teórico do positivismo no Brasil, no período monárquico.

Júlio de Castilhos procura concretizar as suas idéias e a partir de 1893, o Rio Grande do Sul é o núcleo de onde se irradiará essa doutrina como uma corrente política que vem a se tornar dominante no País. Inicia-se especificamente tal movimento político com a ação dos gaúchos, sob a liderança do próprio Castilhos. O comtismo aqui serviu de fundamentação doutrinária a uma facção conservadora e antidemocrática que durante quarenta anos dominou esse Estado. Os pontos básicos positivistas adotados pelo castilhismo evidenciam-se na Constituição Estadual do Rio Grande do Sul de 1891, e esta elaborada quase que exclusivamente por Castilhos, inspirando-se no Sistema de Política de Comte, defende como idéias principais:

- combate à democracia e ao voto popular como medida legítima para a implantação de um mandato governamental;
- centralização do poder em mãos do Chefe do Executivo, inclusive as tarefas legislativas, como por exemplo, a elaboração de leis, e conseqüente redução da assembléia política à votação dos orçamentos;
- continuidade administrativa garantida pela reeleição do governante, prevista pela Constituição;
- incorporação do proletariado e das forças econômicas ao Estado.

Para os partidários desta forma de governo a pedra angular é a substituição da idéia de **representação** pela de **tutela e hegemonia**, numa autêntica autocracia. A concentração da força política nas mãos do ditador, permitirá a existência de um regime capaz de promover o bem-estar social, garantido pela **responsabilidade moral** dos depositários do poder. A sociedade, a partir daí, será racionalmente estruturada, de modo "científico", permitindo-se então a instauração da ordem moral que resultará necessariamente em progresso.

O processo republicano em nenhuma instância deveria ser democrático, muito menos parlamentar. "Pelo contrário, o poder devia ser concentrado nas mãos de um só homem que, não sendo estorvado por uma legislatura, podia dar, à república, continuidade e consistência, e defendê-la contra os aristocratas e contra a burguesia".⁵

A centralização do poder nas mãos do executivo daria não somente a força necessária para a manutenção da ordem mas também permitir-lhe-ia o exercício das tarefas legislativas e a chamada continuidade administrativa, pois além da Constituição gaúcha permitir a reeleição do governante, ainda garantia a possível nomeação do substitutivo eventual pelo mandatário titular.

Para esses políticos a detenção do poder legislativo pelo executivo, admissível apenas em casos especialíssimos, perde a sua temporalidade e tem sua continuidade assegurada; o povo perde a sua soberania, em nome de uma ordem assegurada unicamente pela responsabilidade moral atribuída ao ditador. Este ditador, segundo eles, nada tem do déspota e a vinculação desses dois conceitos é atribuída exclusivamente aos preconceitos democráticos. O positivismo torna-se cientificismo frente às necessidades brasileiras. Tal adaptação da ditadura comtiana visava apenas conduzir o povo brasileiro ao estado positivo, a verdadeira sociocracia, na qual a racionalidade se impõe, contra quaisquer elementos teológicos ou metafísicos, histórica e definitivamente superados.

Conclusão

A atitude absolutista e antidemocrática que se desenvolve inicialmente sob a égide de Castilhos teve a continuação sob o grupo político que dominou o Rio do Sul por toda a chamada República Velha. Sucedeu a Júlio de Castilhos, Borges de Medeiros, que durante trinta anos manteve o poder e o transferiu a Getúlio Vargas que procurou, no plano nacional, implantar o castilhanismo. Pode-se perfeitamente encontrar ideias positivas nos militares que elevaram Vargas ao poder, oriundos que eram das escolas militares estruturadas sob a orientação de Benjamin Constant.

Segundo Antonio Paim, "a evolução da elite política brasileira no sentido de uma tendência abertamente fascista, com o Estado Novo,

não poderia ter ocorrido sem o trabalho prévio, ao longo de várias décadas, seja do castilhismo, no meio político, seja do positivismo no meio militar. A base comum que possibilitou o trânsito de uma a outra das posições pode ser apreendida na análise de uma obra que expressa melhor qualquer outra essa evolução: **O Estado Nacional** de Francisco Campos (1 891/1968).⁶

BIBLIOGRAFIA

- BOEHRER, George C. A., **Da Monarquia à República**, Ministério de Educação e Cultura, Serviço de Documentação, 1954.
- COSTA, João Cruz, **Contribuição à História das Idéias no Brasil**, 1ª edição, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1956.
- FALCÃO, Annibal, **Fórmula da Civilização Brasileira**, Ed. Guanabara, Biblioteca de Cultura Científica, Rio de Janeiro, 1933.
- JARDIM, Antonio da Silva, **Memórias e Viagens I**, Campanha de Um Propagandista, Lisboa, 1891.
- LARA, Tiago Adão, **O Republicanismo Autoritário no Brasil**, *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. XXVI, fasc. 103, julho-agosto-setembro, São Paulo, 1976.
- PAIM, Antonio, **História das Idéias Filosóficas no Brasil**, 2ª edição, Editorial Grifaldo Ltda., São Paulo, 1974.
- PAIM, Antonio et alii, **A Filosofia Política de Inspiração Positivista** publicação do Departamento de Filosofia, PUC-RJ, 1973.
- RODRIGUES, Ricardo Vélez, **A Filosofia Política de Inspiração Positivista no Brasil**, dissertação apresentada para obtenção de Grau de Mestre na PUC-RJ, 1974.
- SANTOS, José Maria dos **Bernardino Santos e o Partido Republicano Paulista**. Coleção Documentos Brasileiros, Liv. José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1960.
- TÓRRES, João Camillo de Oliveira, **O Positivismo no Brasil**, 2ª edição, Editora Vozes Ltda., Petrópolis, RJ, 1957.
- WERNECK, Antonio Luiz dos Santos, **O Positivismo Republicano na Academia**. Typographia de Jorge Seckler, São Paulo, 1880.

NOTAS:

- (1) João Cruz Costa, **O Positivismo na República**, p. 18.
- (2) Antonio Paim, "Borges de Medeiros e a Constituição de 1934", in **A Filosofia Política de Inspiração Positivista** pág. 80
- (3) Assis Brasil, in WERNECK, Antonio L. dos Santos **O Positivismo Republicano na Academia**.
- (4) Júlio de Castilhos, in Werneck, *op. cit.*, pág. 121.
- (5) George C. A. Boerhrer, **Da Monarquia à República**, pág. 231.
- (6) Antonio Paim, **História das Idéias Filosóficas no Brasil**, pág. 310.

LA RELIGIÓN EN EL JOVEN MARX (1835 — 1849)

Enrique Dussel

México, 1982

A Luis y Mariela Hita, mis sobrinos estudiantes de sociología en Bahía (Brasil). "El ateísmo (**Atheismus**), en cuanto negación de la carencia de esencialidad, **carece ya totalmente de sentido**, pues el ateísmo es una negación de dios y afirma, mediante esta negación, la existencia del hombre; pero el socialismo, en cuanto socialismo, no necesita ya de tal mediación; él comienza con la conciencia sensible, teórica y práctica, del hombre y la naturaleza como esencia" (**Manuscritos del 44, III. XI: MEW. EB I, p.**).

Estos cortos trece o catorce años (desde su examen para el bachillerato en 1835 hasta poco después de la redacción de **Manifiesto** y su exilio definitivo en Londres) son decisivos para la cuestión que nos ocupa. Marx — no así Engels que tomará posiciones muy distintas a Marx — no tocará prácticamente más la cuestión de la religión después de esta época, y solo lo hará en la vertiente de la crítica religiosa de la economía a través de la doctrina del **fetichismo**, única cuestión propiamente religiosa que toca la esencia de su discurso económico-político.

Como hipótesis avanzamos que Marx nunca constituyó ni expresó una **teoría de la religión**. Se ocupó en cambio de la **religión** o hizo **crítica religiosa** de la política y la economía, pero siempre coyunturalmente. Es decir, en la polémica hay siempre que describir adecuadamente **contra quien** se polemiza. Si se polemiza contra un Estado cuyo fundamento es la religión se efectuará una crítica religiosa del Estado; si se polemiza contra el fetichismo de ciertos momentos de la economía política se realizará una crítica religiosa de la economía; se le polemiza contra el idealismo baueriano se fundamentará materialmente a la religión como ideología; si se polemiza contra los utópicos socialistas cristianos se mostrará la importancia de una construcción científica (económica en este caso) del socialismo. Es decir, según sea su contrario Marx asumirá una posición teórica opuesta.

Si esta posición de Marx se la pretende elevar al grado de **teoría completa** expresada, se está construyendo de una posición unilateral polémica una explicación teórica que Marx no pretendía ni exponía.

Es decir, metodológicamente es muy importante descubrir lo que Marx piensa en cada etapa sobre la cuestión de la religión, sin pretender hacer de ello una teoría acabada, descubriendo al mismo tiempo las "puertas abiertas" que va dejanda con sus intervenciones coyunturales, polémicas, unilaterales. Esto es de la mayor importancia para el presente latinoamericano.

1. Evolución de una posición subjetiva: de creyente a crítico de la religión (1835 – 1841)

A diferencia de Engels, hijo de un burgués industrial en sentido estricto, Marx fue hijo de un pequeño burgués, burócrata, de familia profundamente judía — su abuelo y su tío paterno fueron los rabí de la sinagoga de Trier, su ciudad natal—. Su padre debió bautizarse luterano por razones de empleo, y su madre se bautizó luterana, contra su voluntad, cuando Karl tenía ya seis años. La subjetividad profundamente religiosa de Marx fue conformada dentro de la tradición bíblica¹. Esto es ya un elemento definitivo. El hecho de que en *El Capital* se hable del fetichismo (o idolatría) de la mercancía y se mencione (hasta en latín, como en el capítulo II del libro I) al *Apocalipsis* cuya "bestia" es el "capital", no deja de indicar un momento constitutivo de su personalidad subjetiva concreta. Además, de la conciencia aguda y estricta de su padre debió heredar la exigencia del mandamiento: " ! No robarás !", que guió su vida hasta su tumba. Sus entrañas subjetivas se revolvían cuando descubría que alguien robaba a otro lo que merecía — desde los campesinos del Mosel con su leña hasta el proletariado industrial con su salario —. Esta exigencia ética de justicia debió mamarla en su hogar donde el *derecho* (su padre era abogado y el mismo Marx llegó hasta el grado de licenciatura) era venerado con responsabilidad inquebrantable.

Todo esto se ve en su doble examen de bachillerato, tanto en el de religión como en el de redacción de lengua alemana. En ambos la ética y la religión van juntos — como buen luterano, pero al mismo tiempo antikantiano, antiformalista —:

"Al hombre de la trazado Dios un fin general: el de ennoblecer a la humanidad y ennoblecerse a sí mismo... Nos precipitamos afanosamente hacia metas que creemos nos han sido trazadas por Dios..." — decía en su exámen de alemán —². "Por consiguiente — escribe el jóven Marx el 17 de agosto de 1835 — la unión con Cristo nos otorga elevación interior, consuelo en el dolor, sosiego y un corazón que se abre a todo lo humano, a todo lo noble, a todo lo grande. Y esto no por orgullo, ni por apetito de fama sino sólo por Cristo" — escribía en su examen de religión sobre "Fundamento, esencia, necesidad incondi-

conal y efecto de la unión de los creyentes con Cristo, según **Juan 15, 1-14**" —³.

Lo importante a indicar es que, para el joven Marx, el bien común magnánimamente a alcanzar en bien de todos, de la humanidad, va siempre unido al propio bien, a la propia perfección. El sacrificio valiente de la vida propia en bien del otro es una exigencia religiosa que descubrió en sus estudios. Por ello era antikantiano ("la virtud no es ya un tétrico desgarrón, como la presenta la filosofía estoica, ni tampoco el engendro de una dura doctrina de deberes")⁴:

"Dirigimos nuestro corazón simultáneamente hacia nuestros hermanos que él une a nosotros y por quienes también se ha sacrificado... Al sacrificarnos unos por otros y ser virtuosos" — expresaba en el examen de religión⁵. "La gran preocupación que debe guiarnos al elegir una profesión debe ser la de servir al bien de la humanidad y a nuestra propia perfección"⁶.

La conciencia subjetiva religiosa y ética del joven Marx, como podemos ver, había unido indisolublemente su vida con la vida de las mayorías: el hombre más feliz es el que ha sabido hacer más feliz a los más, y la **misma religión** nos enseña que el ideal al que todos aspiran es el de sacrificarse por la humanidad"⁷. Es decir, para Marx religión y "sacrificar su vida por los más" es lo mismo. El culto (sacrificio o inmolación) perfecto es para el joven luterano el ofrendar la vida por los más; de aquí que "no se contentará con goces egoistas, pequeños y mesquinos, sino que su felicidad será el patrimonio de millones de seres, sus hechos vivirán calladamente, por toda una eternidad, y sus cenizas se verán regadas por las ardientes lágrimas de todos los hombres nobles" — escribía el muchacho de 17 años⁸.

De estas cortas líneas podríamos ya indicar razos definitivos en la obra de Marx: la vida se ofrece por los demás, o, por el contrario, la vida es arrebatada por otros, por los falsos dioses, "ídolos":

"Mi santuario se había desmoronado — escribe a su padre en 1837 — y era necesario entronizar en los altares a **nuevos dioses**"⁹. "Consumido por la rabia de tener que convertir en **ídolo** una concepción que odiaba"¹⁰.

Su participación en el "Club de los doctores" de Berlín, y la posterior amistad íntima con Bruno Bauer que será profesor de teología en Bonn lo lleva a comenzar una **crítica de la religión**. Una "crítica" no es lo mismo que una "teoría"; y una "crítica" en el sentido kantiano o hegeliano no es necesariamente una crítica **negativa**, sino un poner a prueba su fundamento, su esencia, su identidad. Es decir, Marx descubre a Hegel pero casi inmediatamente comienza su crítica desde la filosofía de

la religión, tal como la entendía Bauer (que escribió en 1838 su conocida **Crítica de la historia de la revelación**, u que Marx leyó con devoción). El cristianismo ha sido la religión en la cual el hombre alcanza su "autoconciencia" — Bauer repetía una y otra vez su doctrina de la **Selbstbewusstsein** — racional. Era un vaciamiento liberal de la fe pero, al fin, una crítica desde la afirmación subjetiva religiosa — en Bauer o en el Marx de esta época —.

Su tesis doctoral no es todavía un negar la religión sino un mostrar que su realización histórica se alcanza en la "autoconciencia" racional del hombre, y Epicuro es su aparición en la historia ("en Epicuro... se hace presente la ciencia de la naturaleza de la autoconciencia")¹¹.

Hasta aquí hay sólo una crítica hegeliana de la filosofía de la religión de Hegel, baueriana, lo que posteriormente calificará de idealista (ya que la "autoconciencia" es todavía un momento de la conciencia misma).

2. Crítica religiosa de la política y la cuestión del fetichismo (1842 — octubre de 1843)

Perseguido como su amigo y maestro Bauer; desilusionado de no poder seguir la carrera de profesor universitario; leyendo apasionadamente a Feuerbach, el joven Marx entra en el periodismo. Su primer artículo en la **Anekdotia** (en enero de 1842) es religioso por el tema y el tipo mismo del discurso: "Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach"¹². En toda esta etapa permanecerá en esta temática, como decía en Septiembre de 1843 a Ruge:

Siqueremos influir en las gentes de nuestro tiempo... dos hechos son innegables: de una parte, la religión, y luego, la política, constituyen los temas que atraen el principal interés de la Alemania actual"¹³.

? Por qué esto ? Porque "la religión es el fundamento del Estado"¹⁴ y es imposible una crítica política al Estado si no se ha criticado previamente su fundamento (religioso). Se trata de la crítica a la **Cristiandad**, inaugurada desde la posición de Schelling por Kierkegaard (y tan actual en el pensamiento latinoamericano a partir de Juan Luis Segundo en 1959)¹⁵. Debe entenderse que todo el pensamiento crítico cristiano contemporáneo latinoamericano realiza el mismo tipo de crítica contra las Cristiandades (colonial, neocristiandades populistas, o gobiernos de "Seguridad nacional" fundadas en pretendidos principios católicos como los de Golbery, Videla, Pinochet, etc.). Esta crítica religiosa contra la política de Marx no sólo nos es incompatible con una posición cristiana, sino que es idéntica a la crítica antifetichista (antipolítica) de los profetas de Israel, los cristianos primitivos y a través de toda la historia hasta la posición de los

cristianos que se comprometen en el proceso de revolución liberadora en toda América latina, especialmente en América Central en 1982:

“El Estado verdaderamente religiosa es el Estado teocrático. Y el príncipe de este Estado tiene que ser, como en el Estado teocrático judío, el Dios de la religión, el propio Jehova... todos ellos deben someterse a una Iglesia que sea una Iglesia infalible, pero donde, como en el protestantismo, no existe una cabeza soberana de la Iglesia, el poder de la religión no es otra cosa que la religión del poder, el culto de la voluntad del gobernante”¹⁶.

Marx critica la identidad del Estado con la religión. El Estado se ha tornado irracional por fundarse en la religión y la religión se ha vuelto irreligiosa, ya que la religión consiste en Prusia en “el culto de vuestro poder absoluto y de vuestra sabiduría de gobierno”¹⁷. Marx toma aquí la posición de un hombre religioso que critica a la Cristiandad como una contradicción política y religiosa — y es obvio que Marx acepta una política racional y una religión tal como la comenzaba a definirla Feuerbach (cuestión que debe ser estudiada apretadamente de nuevo en América latina hoy, de manera directa y en los textos) —.

En esta etapa Marx, pequeño burgués radical y demócrata, situado en un nivel político (todavía para nada económico), repite que “vosotros queréis un Estado cristiano — subraya Marx —. Si vuestro Estado es sólo cristiano-luterano, se convertirá para los católicos en una Iglesia a la que éstos no pertenecen, que no tendrán mas remedio que repudiarla como herética y cuya más íntima esencia se halla en contradicción con ellos”¹⁸.

Pero, muy pronto, un problema que ya puede rastrearse desde sus exámenes de bachillerato y su carta al padre de 1837, comienza a hacerse presente — y permanecerá como la cuestión esencial de la religión para Marx hasta su muerte —. Es la cuestión del fetichismo, que invierte la crítica a la religión. En la etapa anterior negaba o mostraba la contradicción entre el Estado cristiano y el cristianismo. Ahora, en cambio, muestra que en realidad el fundamento religioso del sistema no es cristiano sino pagano: idolátrico, fetichista. Muestra la contradicción de la religión de la Cristiandad consigo misma.

En 1835 hablaba de “sacrificar la vida”; en 1837 de “los altares a los nuevos dioses” o “tener que convertir en ídolo...”. En su tesis de 1841 se refiere a que “estos dioses no los ha inventado Epicuro, sino que existían. Son los dioses plásticos del arte griego. El romano Cicerón se burla con razón de ellos”¹⁹.

En esta época detectamos ya la presencia del dios fenicio al que se inmolaban vidas humanas: “Acaso no dominaba Moloch ?”²⁰ se pregunta Marx. Moloch o Mammón son dioses semitas que representaban

para los judíos el poder dominador, contra el que maldice el fundador del cristianismo cuando dice "no se pueden tener dos señores".

En ese año de 1842, en Bonn, Marx leerá con detención la obra de Debrosses, **Sobre el culto de los dioses fetiches** (Berlin, 1785), tal como consta en su "Cuaderno de Bonn"²¹. Dirá bien pronto:

"El **fetichismo**, lejos de elevar al hombre por sobre los apetitos, es, por el contrario, la religión de los apetitos de los sentidos. La fantasía de los apetitos hace creer al adorador del fetiche que una cosa inanimada abandonará su carácter natural para acceder a sus apetitos. Por eso el tosco apetito del fetichista destruye al fetiche cuando éste deja de ser su más sumiso servidor"²².

En los artículos sobre la cuestión del robo de la leña es cuando aplica por primera vez, de manera sistemática, la problemática del fetichismo, para criticar la dominación y la propiedad privada de los nuevos señores:

"Es cierto que la provincia tiene el derecho de crearse estos dioses, pero una vez que los ha creado, debe olvidar, como el adorador de los fetiches, que se trata de dioses salidos de sus manos"²³.

Marx hace referencia al Salmo 113, 4, que habla de los fetiches, ídolos, "tienen ojos y no ven, oídos y no oyen, boca y no hablan, hechos de las manos de los hombres" — con lo que los profetas de Israel fulminaban a los baales de los pueblos idólatras —. Aquí Marx no sólo no niega la religión sino que se inscribe en la tradición explícita de los profetas sociales y políticos del pueblo judío. La esencia del fetichismo consisten que la vida real de los hombres se sacrifique en culto a la vida ficticia del ídolo:

"Existe la posibilidad de que se maltrate a unos cuantos árboles jóvenes, y huelga decir que los **ídolos de madera** — referencia al **Salmo** — triunfarán, inmoldándose a ellos los hombres"²⁴.

Y en esta serie de artículos Marx se refiere, creo que sin saber-lo, a un relato de Bartolomé de las Casas:

"Los indígenas cubano veían en el oro el fetiche de los españoles. Celebraron una fiesta en su honor, le entonaron canciones (**areitos** dice Bartolomé en lengua caribeña) y después lo arrojaron al mar (en realidad: al río). Si hubieran asistido a estas sesiones de la dieta renana, aquellos salvajes habrían visto en la leña el fetiche de los renanos. Pero en otras sesiones de la misma dieta habrían aprendido que el fetichismo lleva

conigo el culto al animal y habrían arrojado al mar a las liebras (que también se prohibían cazar) para salvar a los hombres"²⁵.

Aquí Marx exclama, indignado: "Este vil materialismo, este pecado — de la propiedad privada contra el derecho de los campesinos que se comete contra el Espíritu Santo de los pueblos y de la humanidad"²⁶.

En toda esta etapa no puede considerarse, por parte de cristianos revolucionarios latinoamericanos contemporáneos, que Marx haya avanzado ninguna posición sobre la religión incompatible con la posición de los profetas de Israel, el fundador del cristianismo, el cristianismo primitivo, y la tradición cristiana de los críticos de las sociedades injustas. El cristianismo de liberación latinoamericano nada encuentra en esta etapa de incompatible con sus posiciones fundamentales, si se entiende bien que el criticado es el "dios" de Hegel, de la Cristiandad luterana prusiana. Los que inspiran la posición de Marx son Feuerbach y Debrosses fundamentalmente.

Sin embargo, Marx permanece hasta ahora sólo en una crítica política pequeño burguesa. La ruptura se producirá cuando deja Kreuznach en octubre y parte para París²⁷.

3. Crítica religiosa de la economía (11 de octubre de 1843 — 1844)

Entre los trabajos de editor de los "Anales franco-alemanes" le tocó a Marx leer el artículo de Engels, que le enviaba desde Manchester — por el cual no tenía buen concepto, desde su entrevista primera en Alemania (juicio que modificará gracias al artículo) —: "Esbozo de una crítica de la economía política"²⁸.

Marx traía de Kreuznach ciertamente escritos sus trabajos "Sobre la cuestión judía", y más improbablemente "En torno a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel". Sin embargo, es nuestra hipótesis, la lectura del artículo de Engels y los estudios que emprendió inmediatamente de economía, lo hicieron "despertar del sueño" de la crítica teórico-filosófica política de la religión.

Esto puede verse claramente por la diferencia de la primera y la segunda parte de "Sobre la cuestión judía". La primera trata la cuestión anterior del "Estado cristiano"²⁹ como crítica a la Cristiandad. Pero en la parte segunda, dice claramente — iniciando con palabras del mismo Marx la "ruptura":

"Intentemos romper (**zu brechen**) — cuestión que no advierte Althusser — la formulación teológica del problema. Para nosotros el problema de la capacidad del judío para emanciparse es otro: es el problema del elemento social (**gesellschaftli-**

che) — subraya Marx — específico que es necesario vencer para superar el judaísmo”³⁰.

Por vez primera Marx comienza la crítica religiosa de la economía, que será definitiva en su pensamiento hasta su muerte:

“La necesidad práctica, el egoísmo — repudiado explícitamente desde su examen de bachillerato a sus 17 años — es el principio de la sociedad burguesa, que se manifiesta... en el Estado político”.

Se efectúa así la ruptura de la crítica política el pasaje a la crítica económica. La crítica religiosa deja de criticar el fundamento religioso del Estado para descubrir el fundamento religioso de la economía:

“El dios de la necesidad práctica y del egoísmo es el dinero. El dinero es el celoso dios de Israel, ante el que no puede legítimamente prevalecer ningún otro”³¹.

Y continúa:

“El Dios de los judíos se ha secularizado, se ha convertido en Dios universal: la letra de cambio”³².

? Qué podrá decir ante esto un cristiano latinoamericano ? ? Es esto incompatible con un cristianismo profético, de liberación ? De ninguna manera; por el contrario, recuerda verdades olvidadas y de profunda raigambre hebrea. Marx mismo dice que “el Dios de los judíos se ha secularizado”; él no critica al Dios de los profetas, sino a su secularización económica: el dinero.

Desde aquí se entiende claramente que “la crítica del cielo se trueca de este modo en la crítica de la tierra, la crítica de la religión (fetichista, agregamos nosotros) en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política”³³.

? Estas críticas, son acaso anticristianas, antiproféticas ? Muy por el contrario, los profetas y los cristianos de liberación están demasiado acostumbrados de realizarlas hoy como ayer.

Se entiende, y no puede menos que aprobarse desde un punto de vista de un cristianismo del Dios de los pobres y esclavos de Egipto, que “la crítica de la religión (fetichista, agregamos nosotros) es la premisa de toda crítica”³⁴. Como podían rebelarse contra el Faraón los esclavos con Moisés si no criticaban su divinidad, si no negaban la religión (fetichista) del Faraón ?; Cómo podían predicar los cristianos a los pobres oprimidos del Imperio romano un reino más justo si adoraban al Emperador como Dios ? No fueron acusados de “ateos” de los dioses romanos — y efectivamente lo eran — y por esto llevados a los circos ? Al decir el fundador del cristianismo que el Cesar no era Dios — ya que no es lo mismo “dar al Cesar

lo del Cesar" y "a Dios lo de Dios" — se afirmaba "ateo" del Cesar, y con ello comenzaba la crítica del Imperio como dominador, la "Bestia" del **Apocalipsis** — para Marx será la "Bestia" del **Capital**.

En el caso de la Cristiandad, y en el del fetiche del dinero, la religión **fetichista** — que justifica el Estado opresor y el Dinero — es "el opio del pueblo". El Dios hegeliano, europeo, germánico, el Estado divinizado, "portador del Espíritu", es en verdad — para los profetas de Israel o para un cristiano conciente y crítico — "la dicha ilusoria del pueblo... la expresión de la miseria real"³⁵.

Todas estas fórmulas se las ha visto como aspectos de una **teoría de la religión** con validez esencial, universal. Por el contrario, son formulaciones de aspectos de una crítica conyuntural ante contrarios coyunturales. Todas esas expresiones son perfectamente inteligibles si se entiende que se está criticando al "dios" de Hegel, del Estado prusiano, del capitalismo: del Dinero. Esa religión **fetichista** no sólo puede ser criticada desde un punto de vista profético, sino que **debe** ser criticada desde un cristianismo latinoamericano liberador. Cómo admitir que Pinochet — dictador de Chile —, Colby — católico norteamericano director de la CIA en tiempo de Allende — o Cohen — inventor cínico de la bomba de neutrones: "se mata al enemigo y se respeta la propiedad" llegó a declarar — sean creyentes de la religión de los profetas de Israel o del crucificado fundador del cristianismo ? Hay **dos** religiones equívocas bajo un mismo nombre — ésto no lo planteó Marx pero tampoco lo negó (lo negó, en cambio, Lenin) : la de Caifás, Hitler o los Videlas; la de los esclavos de Egipto, Cristo, los mártires primitivos, Francisco de Asís, Bartolomé de las Casas, Valdivieso en Nicaragua, Hidalgo y Morelos (condenado por la Cristiandad hispánica)... y los cristianos de liberación latinoamericanos contemporáneos.

Por ello nos parece perfectamente cristiana la afirmación de Marx cuando dice — si se aclara convenientemente:

"La lucha contra la religión (fetichista, agregamos) es, por tanto, indirectamente, la lucha contra aquel mundo que tiene en la religión su arma espiritual"³⁶.

Este enunciado es perfectamente adecuado para un cristianismo crítico, que haya optado por los pobres y oprimidos, y que pueda decir: "Bienaventurados los pobres... Maldito de vosotros los ricos...".

Gracias a las categorías económicas que Marx estudiaba en París, la crítica religiosa se radicalizó profundamente y redescubrió su sentido **carnal** que tenía en la tradición cristiana y judía más auténtica.

El fundador del cristianismo, véase **Mateo 25**, enunció como los criterios **absolutos** del juicio ético de la existencia, el cumplimiento de las necesidades materiales fundamentales del hombre: "Tuve hambre...

estaba desnudo... estaba peregrino". Comer, vestir y habitar son los criterios del "juicio final". Al estudiar economía Marx **rompe** con su crítica política y pasa a una crítica en el nivel de la corporalidad trabajante, viva, real:

"El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenado de éste, esencia extraña que lo domina y es adorada por él"³⁷.

Esto texto, que pareciera de los **Manuscritos del 44** y es en realidad de **Sobre la cuestión judía**, nos lleva al tema central de la cuestión de la religión en Marx. El hombre trabaja; su vida se objetiva en el producto; otro se apropia de su producto, de su vida; dicho producto se acumula — después de un misterioso metabolismo que no conocía todavía Marx — en dinero, en capital. Pero ese dinero, ese Capital (el fetiche) no es vivo, es sólo un "Capital Muerto"³⁸.

El dinero, el capital (todavía no los distinguía claramente en París) se transforma en el fetiche, en Moloch, dios sanguinario que recibe víctimas humanas: "**Mammón muerto**"³⁹. Dialéctica fetichista, religión idolátrica — contradictoria a la religión de liberación — de vida — muerte: vida de la víctima para un dios **muerto**, esencia última de la antropología y la metafísica marxista. Permítasenos citar un texto posterior y definitivo del Marx "hecho".

"El Capital es trabajo **muerto** que solo se reanima, a la manera del vampiro, al chupar trabajo **vivo**, y que vive más cuando más trabajo **vivo** chupa"⁴⁰. "El capitalista transforma... trabajo pretérito, **muerto**... en un monstruo animado"⁴¹. "Éstos tienen un mismo propósito — escribe citando al **Apocalipsis** — y se entregarán a su poder y su autoridad a la Bestia"⁴².

Es por ello que para los fetichistas, "para Ricardo, los hombres no son nada"⁴³, solo valen como productores, como donadores de sangre y vida para la vida del ídolo; el producto de sus manos "se enfrenta a ellos como una **potencia** (el "dios" de la religión fetichista) ajena"⁴⁴; "el carácter universal de su cualidad es la Omnipotencia de su ser"⁴⁵. "El Dinero es la deidad visible"⁴⁶. "El Dinero es la prostituta — así trataban los profetas de Israel al pueblo cuando se **acostaba** con los dioses fetiches — universal...

La fuerza divina del dinero radica en su propia esencia, en cuanto es la esencia genérica (humana) alienadora, enajenadora y enajenante de los hombres"⁴⁷.

La crítica religiosa de la economía queda claramente indicada al final del **Manuscrito I**, hablando de la pérdida del trabajador con respecto al que se apropia de su trabajo:

"... la apropiación aparece como enajenación, la actividad propia como actividad para otro y de otro, la vitalidad (*Lebendigkeit*) como holocausto (*Aufopferung*) de la vida, como pérdida del objeto en favor de un Poder (*Macht*) ajeno"⁴⁸

Esta crítica económica está efectuada con terminología ("holocausto", "poder") y en "ambiente" religioso. Marx siempre dió — hasta 1883 — a su crítica económica un carácter religioso, antifetichista (perfectamente coherente con un cristianismo de liberación, que él nunca afirmó y pienso que ni siquiera sospechó que pudiera existir, **pero que nunca negó**, ni en sí ni en su problemática tal como se da en América latina hoy).

Es desde este horizonte que se entiende el párrafo copiado al comienzo de este trabajo ("El ateísmo... carece ya totalmente de sentido... pero el socialismo..."). Es decir, la negación del fundamento religioso del Estado prusiano y de la filosofía hegeliana deja de tener sentido. Simplemente porque de los que se trata y es necesario es de una **crítica económica** y no ya política. Ni Hegel ni el "dios" de Hegel es la cuestión. Ahora la cuestión es el **fetichismo** dinero de Say, Smith, Ricardo. La cuestión no está en negar a Dios sino en descubrir al nuevo dios: el Dinero el Capital. El asunto esencial no es el ateísmo — negación de Dios —, sino el fetichismo — afirmación de la divinización secularizada del Capital —. La crítica de la religión no será ahora negar a Dios sino mostrar su presencia fetichista en el capitalismo de los economistas y capitalistas europeos con su propia economía política. Por ello "la economía política, pese a su mundana y placentera apariencia, es una verdadera ciencia moral (y religiosa, una teología, diríamos nosotros), la más moral (la más religiosa, agregáramos aún) de las ciencias.

La autorrenuncia, la renuncia de la vida, y a toda humana necesidad es su dogma fundamental... No operes contra mis leyes, mira lo que dicen la señora Moral y la señora Religión (fetichista, agregamos); mi Moral y mi Religión económica nada tienen que reprocharte... La moral (y la religión, agregamos) de la Economía Política es el Lucro..."⁴⁹.

En el marxismo posterior — no sin influencia de Engels y Lenin, y por motivos muy explicables pero no teóricamente justificables el ateísmo pasará a ser un momento esencial de **dogmatismo** burocrático. Se hará una **teoría** de la conveniencia coyuntural y útil de debilitar a la Iglesia ortodoxa rusa. En algún otro trabajo analizaremos (con método materialista histórico, es decir, mostrando el condicionamiento **de clase** en la aparición de una tal ideología dogmática, la ontología atea y materialista de la que Marx no tiene ninguna responsabilidad) el ateísmo que reemplaza al antifetichismo. El ateísmo antieclesial ocupa el lugar del antifetichismo marxista que puede igualmente ser antiburocrático. Pero Marx indica bien: "el ateísmo (antihegeliano, anti-Cristiandad)... carece ya

totalmente de sentido", pero en cambio el antifetichismo tendrá siempre sentido.

De la misma manera, aparece en Marx, por primera vez, el sentido **productivo** del "materialismo", cuando dice:

"El trabajador no puede crear nada sin la naturaleza, sin el mundo exterior sensible. Esta es la materia (Stoff) en que su trabajo se realiza, en la que obra, con la que y por medio de la cual produce"⁵⁰.

"Materialismo" significa aquí, y para Marx, que la inmediata relación del hombre-naturaleza por el trabajo (en la cual el sujeto que trabaja **constituye** como el apriori a la naturaleza como "materia", y no al revés) es anterior a toda otra relación más real, concreta o compleja como la económica, por ejemplo.

Este "materialismo **productivo**" nada tiene que ver con el materialismo cosmológico, dialéctico y ontológico de la "eternidad de la materia" — de la **Dialéctica de la naturaleza**, sobre el que se construirá la ontología burocrática posterior, ésta si incompatible con el cristianismo de liberación, pero antes incompatible con la ciencia astronómica y con la política de liberación mismas —.

4. Un "arreglo de cuentas". Crítica materialista a la religión idealista de Bruno Bauer (1844 — 1846)

Lo que para algunos es la "ruptura", no fue sino la manifestación de una ruptura producida meses antes desde al comienzo del estudio de la economía política (que no por ello dejó de ser, al mismo tiempo, una reflexión filosófica expresada explícitamente como tal hasta en el tiempo de **El Capital**).

En el mismo 1844 Marx vuelve su cabeza sobre su propio pasado de Berlín, sobre la izquierda hegeliana a la que perteneció, y no puede seguir adelante sin antes "arreglar cuenta" con el hegelianismo, con la "autoconciencia", con la filosofía que filosofa sobre la misma filosofía "pura". La cuestión de la religión se encontraba igualmente mal planteada en el mundo abstracto y irreal del "espíritu" hegeliano. En el capítulo VI de **La sagrada familia** ironiza contra Bauer y los hegelianos:

"Lo mismo que para los antiguos teólogos las plantas existen para ser comidas por los animales y los animales para ser devorados por los hombres, así la Historia existe para servir al acto de consumo del comer **teórico** de la demostración"⁵¹.

En la cuestión de la religión el error de Bauer es tratar el asunto desde la conciencia, desde la teoría; a la religión desde la religión:

“El señor Bauer trata, pues, la cuestión religiosa y teológica de un modo religioso y teológico, ya por el solo hecho de que ve en la cuestión religiosa del día una cuestión puramente religiosa”⁵². “Cuando el señor Bauer se iba liberando primeramente de la teología ortodoxa acrítica, la autoridad religiosa fue suplantada en él por la autoridad política. Su fe en Jehová se transformó en la fe en el Estado prusiano”⁵³.

Marx había descubierto un ámbito de criticidad fundamental, que le permitía plantear la cuestión religiosa desde otro horizonte.

O, de otra manera, la crítica de la religión fetichista o como fundamento de la Cristiandad podía ser descubierta como ideología.

Es decir, puede descubrirse el ámbito de la religión **fetichista** (no el ámbito de la religión **de liberación** que Marx no sospechó siquiera su existencia o al menos lo dejó en el claroscuro no explícito) en relación al mundo material de la producción. Por ello en la **Introducción a la Ideología alemana**, ya en Bruselas en 1844, escribe:

“Toda la crítica filosófica alemana desde Strauss hasta Stirner se limita a la crítica de las ideas religiosas... Partíase como premisa del imperio de la religión (léase: fetichista, hegeliana)... A ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania, por el entronque de su crítica con el propio mundo material que lo rodea”⁵⁴.

Con ello deja Marx “en el aire” toda la crítica de la religión de los últimos “tres años” (1842 — 1845), de la religión hegeliana, fetichista en economía, de la Cristiandad prusiana en política. Hubiera podido por el contrario fundamentar una religión de liberación, de los pobres, del trabajo, del “No robarás!”, pero esto nos toca a los latinoamericanos contemporáneos. Marx echa por tierra un sustituto ilusorio de la religión cuyo culto es el trabajo, la praxis, el servicio liberador al oprimido⁵⁵. Con ello abre el camino y no lo cierra a un cristianismo liberador como el de Oscar Arnulfo Romero, Ernesto Cardenal y tantos otros en Nicaragua, Salvador, Guatemala y en toda nuestra América latina actual. Es por ello que debe aceptarse como algo logrado definitivamente que:

“La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres”.

No se dice jamás que la “determinación” material sea **absoluta**.

Marx es demasiado inteligente y preciso para caer en el materialismo vulgar del reflejo. Pero, igualmente, dicho “materialismo” nada tiene que ver con el materialismo fantasmagórico y también vulgar de la

“eternidad de la materia”, del “eterno ciclo de lo mismo” y de otras tesis ontológicas posteriores:

“Para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo vestirse y algunas cosas más... La producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma,... es una condición fundamental de toda historia”⁵⁶, y por supuesto de toda religión — aunque no sea condición absoluta.

Es interesante anotar que las exigencias de **Mateo 25**: “Tuve hambre, tuve sed, estaba desnudo, estaba peregrino, estaba enfermo...”, que, como hemos dicho, son las exigencias **religiosas** (no de la religión fetichista o de la Cristiandad, sino de una religión de liberación, carnal, concreta) por excelencia del cristianismo, son enumeradas casi en el mismo orden por Marx como la esencia de su materialismo. El materialismo de Marx es lo que en teología latinoamericana actual se enuncia como la sacramentalidad de la historia: el producto del trabajo del oprimido (el **pan**) puesto a disposición del pobre como condición del pan de sacrificio⁵⁷.

La religión fetichista o el fundamento del orden político de la Cristiandad prusiana recibe ahora su adecuada descripción: es una ideología que justifica un orden basal más profundo: “No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”⁵⁸.

Pero esto no quiere decir, cuestión que no trató y por ello no negó Marx, que la religión fuera **solo** ideología. Por el contrario, una religión de liberación, que abre la utopía de un reino siempre más justo, que exige el servicio al oprimido como el culto perfecto (“Justicia quiero y no sacrificios” decía el profeta Oseas), se sitúa esencialmente en el orden de la praxis, de la producción material, de la economía — aúh antes que el de la política o la lucha ideológica —. Esta es una cuestión que trataremos en otro lugar.

Por ello el “materialismo” de Marx no es siquiera el de Feuerbach, que solo era “objetivo”. Marx, por el contrario, reivindica la prioridad del **sujeto**:

“La falla fundamental de todo el materialismo precedente reside en que sólo capta la cosa... bajo la forma del objeto... no de un modo **subjetivo** (**subjektiv**)”⁵⁹.

La **subjetividad** del materialismo de Marx (contra la pretendida objetividad cientificista del “materialismo dialéctico cuando afirma la “eternidad de la materia”) consiste en que el trabajador, la corporalidad productiva sufriente, sudante, viviente del hombre es **anterior** a la “materia”, a la materia de **trabajo**. No hay materia “de trabajo” sin trabajo ni

trabajador. El trabajador **constituye** a la naturaleza como "materia" de trabajo. Este es el materialismo de Marx y un excelente marco teórico para una teología cristiana en consonancia con la doctrina hebrea y profética del **habodáh** (el "trabajo" en el campo y el "servicio" o culto a Dios en el templo: en hebreo existe un solo verbo para ambas acciones, por ello dar de comer al hambriento es culto al Absoluto).

Todo esto, en oposición mortal con una religión fetichista de la Cristiandad — y aquí Marx es incompatible con un cristianismo ideológico de justificación del capitalismo o las dictaduras latinoamericanas de "Seguridad Nacional" —, es perfectamente coherente y explicativo de una religión deliberación, de los pobres, de los esclavos explotados de Egipto. Como puede advertirse — cuestión que Marx no trató y que Lenin negó — una **teoría de la religión** debe saber describir dos religiones contradictorias en buena dialéctica. Esto es posible hoy en América latina y por ello una **teoría de la religión** sólo hoy llega a ser posible en base a un método materialista histórico.

5. Contra el socialismo feudal o utópico cristiano (1846 — 1849)

Marx dejará Bruselas por Colonia y el 24 de agosto de 1849 se exilia en Londres, ahora de manera definitiva — es el fin de su etapa juvenil, tenía 31 años —. Todavía no había descubierto con claridad la doctrina del **plus-valor** y ligado a ella la cuestión de la religión — será en su etapa definitiva —.

En estos años hay un avance notorio en la cuestión de la religión en un campo político, y es la crítica a los socialismos feudales o utópicos de tipo cristiana, que desconocen las exigencias de la revolución o de las mediaciones científicas — de la economía política en concreto —. En 1846 Marx va a Londres y funda el "Comité de correspondencia comunista". El 30 de marzo, en una de las sesiones del organismo, Marx critica al "socialismo verdadero" y a Weitling — uno de tantos socialistas cristianos (ya que el socialismo se origina en el siglo XVIII de las iniciativas del cura Mably, en quien se inspira Babeuf, y no sin relación a la experiencia comunitaria de las reducciones jesuitas en el Paraguay y otros lugares de nuestra América latina) —.

Marx está abocado de manera seria y apasionada al estudio de la economía, y no podía y no podía ya aceptar propuestas abstractas, etéreas, sin mediaciones concretas:

"Hacer de la **religión del amor** una verdad y hacer realidad esa comunidad entre los habitantes... Pedimos en nombre de esta religión del amor que se sacie al que tiene hambre, que se de de beber al sediente y que se vista al desnudo — escribía Hermann

Kriege, a lo que respondía Marx: — . Petición repetida hasta la saciedad desde hace mil ochocientos años”⁶⁰.

El mismo Camilo Torres clamaba en Colombia para dar **eficacia** al cristianismo⁶¹. El sociólogo exigía igualmente mediaciones, y no por ello negaba como tal a la religión. Marx indica:

“Desde un punto de vista religioso (utópico, agregamos la respuesta a todas las cuestiones reales no puede consistir sino en algunas **imágenes** llenas de énfasis... Una doctrina que predique el deleite de conductas conciliatorias... puede que convenga a los bravos monjes, pero de ninguna manera a hombres decididos, sobre todo en **tiempos de lucha**”⁶².

Marx critica acerbamente “los principios sociales del cristianismo”⁶³. Si en vez de “cristianismo” se lee “cristiandad” — que en realidad lo que quiero decir, ya que escribe: “Los principios sociales del cristianismo... glorificaron la servidumbre en la Edad Media” — estaríamos totalmente de acuerdo. Porque, expresamos nosotros, en realidad, “los principios sociales del cristianismo” se inspiran en la liberación, aún violenta, de los esclavos de Egipto; mientras que los “principios sociales de la cristiandad” justifican el orden establecido: el de Constantino, de los francos, de los Reyes católicos, y de los Reagan protestantes, de los Pinochet salvadores de la “Civilización occidental y cristiana”. Pero esta “civilización” no es el cristianismo, religión de liberación de los pobres, de un Dios que prometió a los esclavos una nueva “tierra donde mana leche y miel”. Marx critica con razón y adecuadamente a la cristiandad — y nosotros podemos por ello mostrar la vigencia de un cristianismo de liberación... que **Marx no conoció**, y por ello no puedo ni siquiera negarlo —.

En el **Manifiesto**, escrito en 1847, trata la cuestión coyuntural de la religión con respecto al “socialismo feudal” y el “socialismo utópico” — en la tercera parte —. Escribe:

“Del mismo modo que el cura y el señor feudal marcharon siempre de la mano, el socialismo clerical marcha unido con el socialismo feudal... El socialismo cristiano no es sino el agua bendita con que el clérigo consagra el despacho de la aristocracia” — al referirse al “socialismo feudal” —. “Repuodian toda acción política — no se olvide que Saint-Simon, Fourier y otros eran cristianos explícitos —, y sobre todo toda acción revolucionaria, y se proponen alcanzar su objeto por medios pacíficos y ensayando abrir camino al nuevo evangelio social por la fuerza del ejemplo, por las experiencias en pequeño condenadas de antemano al fracaso” — contra el “socialismo utópico”, en parte cristiano —⁶⁴.

Puede entonces entenderse, nuevamente, que el cura y el señor feudal estuvieron de la mano en el régimen de cristiandad. La existencia del "cura" — como función social — no es esencial al cristianismo y menos su relación con el señor feudal. Por el contrario, la relación "clerigos-señor feudal" fue esencial para la cristiandad medieval europea. La crítica de Marx es perfectamente aceptable para un cristiano de liberación que haya optado por las clases oprimidas. Su crítica es coyuntural, anti-cristiandad, y no una **teoría** universal. Lo mismo puede decirse de su crítica al utopismo; el utópico quiere conciliar las contradicciones de clase proponiendo un "amor" sin mediaciones concretas. Estas críticas de Marx son validas en nuestros días para las sectas milenaristas, intimistas, espiritualistas, pero igualmente para catolicismos de derecha — como en el caso de socialismo feudal que pretenden reformas "sociales" pero desde la base del capitalismo dependiente (reformistas, populistas, etc.).

Una vez más, no encontramos en las posiciones políticas del Marx de esta época posiciones **teóricas** esenciales incompatibles con el cristianismo en cuanto tal. Sus posiciones son contradictorias con la cristiandad o con el utopismo, que pretende hacer política con mediaciones religiosas en cuanto tales — olvidando que aún teológicamente el Estado no es la Iglesia, y el modo de hacer política no es igual al modo como se hace religión —.

6. Conclusiones provisorias

Podemos concluir, entonces, que no existe en Marx ni la pretensión de elaborar una **teoría de la religión**. Sus posiciones son coyunturales y como respuesta a situaciones polémicas muy determinadas, que hasta el 1849 fueron las siguientes:

a) Una primera etapa transita de la posición de un creyente luterano influido por la ilustración, pero antikantiano, hasta el comienzo de una crítica de la religión inspirada principalmente por Bauer.

b) En una segunda etapa, comenzando la crítica política y ya bajo la presencia filosófica de Feuerbach, efectúa la crítica religiosa de la Cristiandad prusiana. En esta época, igualmente, comienza a elaborar, positivamente, la doctrina del fetichismo.

c) En una tercera etapa aplica por primera vez, desde la economía política, la doctrina del fetichismo al Dinero, al Capital. El ateísmo del "dios" de Hegel y la crítica a la Cristiandad dejan de tener sentido. El socialismo exige una crítica antifetichista más que una mera negación de un "dios" pensado a la manera de la filosofía alemana.

d) El "arreglo de cuenta" contra los bauerianos le permite elaborar una interpretación materialista (el sujeto de trabajos **constituye**

la naturaleza como "materia" de trabajo: materialismo **productivo**) de la religión fetichista o de la cristiandad, como ideología que justifica el sistema.

e) Por último, la religión vuelve a presentarse pero ahora bajo el disfraz del socialismo feudal o utópico. Uno por reaccionario y otro por falto de mediaciones — ambos por utilizar la religión sea para cumplir los fines de la aristocracia feudal desplazada por la burguesía, sea por impedir a la política su ejercicio concreto y revolucionario en nombre de "medios" morales (que en realidad le "cortan las alas") — son rechazados por Marx.

Alguno puede pensar que, dada la negación de la religión en cinco planos (como crítica filosófica, como cristiandad política, como fetiche, como ideología y como acción reaccionaria o utópica), la religión hubiera sido **esencial, teórica y definitivamente** negada por Marx. Si nuestra descripción es adecuada nuestra conclusión es justamente la inversa. Marx ha negado algunos aspectos que la **religión "de dominación"** puede manifestar en la historia, pero no son ni los únicos (de la misma religión de dominación) ni excluyentes de otros aspectos **positivos** de una **religión "de liberación"**.

Una **teoría de la religión** en buen materialismo histórico, y teniendo como base la lucha de clases, debería comenzar por situar a la religión dentro de la contradicción de clases, es decir, la religión en su concepto incluye la religión de dominación (de la cristiandad, del fetichismo, del espiritualismo utopizante, etc.) y de liberación (utopía positiva de los esclavos de Egipto, fundamento de desfetichización del imperio romano, crítica al feudalismo por Francisco de Asís, a la conquista por Bartolomé de las Casas... hasta llegar a Hidalgo, Morelos, Camilo Torres, Oscar Romero, etc. — cada uno en muy diversos niveles y tipos de prácticas —).

Las "puertas abiertas" dejadas por Marx son innumerables. El sólo se opuso a situaciones **concretas** donde la religión justificaba la opresión, y todo cristiano de liberación no encuentra en dichas críticas incompatibilidad con su fe en el Evangelio y en la Iglesia de los pobres — si se distingue claramente entre Iglesia y Cristiandad —.

NOTAS:

(1) Cfr. **Die Religionsverstaendnis von Karl Marx** de Johannes Dadenbach, Schoeningh, Munchen, 1970 (bibliografía entre pp. XVIII-LXXVII).

(2) **Obras Fundamentales de Marx y Engels** (OF), FCE, México, t. I, p. 1; **Marx-Engels Werke** (MEW), EB I, p. 591.

(3) Traducción de H. Assmann, **Sobre la religión K. Marx-F. Engels**, Sígueme, Salamanca, 1974, p. 42; MEW, EB I, p. 601.

(4) Trad. Assmann, p. 42; MEW, EB I, p. 601.

(5) *Ibid.*, p. 41.

(6) **Examen de alemán** (OF, I, p. 4). Todavía escribe: "Quien elija aquella calse de actividade en que más pueda hacer en bien de la humanidad, jamás flaqueará ante las cargas que pueda imponerle, ya que estas no serán otra cosa que sacrificios (**Opfer**) asumidos en interés de todos..." (*Ibid.*; MEW, EB I, 593).

- (7) *Ibid.*, p. 4.
- (8) *Ibid.*.
- (9) **Carta al padre** de 1837 (*OF*, I, p. 10; *MEW*, *EB* I, p. 8). En *El Capital* hablará de que el "Capital" desplazará del altar de Europa a todos los demás dioses — la expresión de 1867 es idéntica a la de 1837 —.
- (10) *Ibid.*, p. 11.
- (11) **Tesis doctoral**, cap. V (*OF*, I, p. 33; *MEW*, *EB* I, p. 305).
- (12) *OF*, I, p. 147.
- (13) *OF*, I, p. 458; *MEW*, I, p. 344.
- (14) "El editorial del N^o 179 de la *Gaceta de Colonia*" en *Rheinische Zeitung*, 10 de julio (1842) (*OF*, I, p. 458; *MEW*, I, p. 344).
- (15) Véase mi obra **Introducción a la Historia General de la Iglesia en América latina**, Sígueme, Salamanca, t. I/1, 1982, cap. I. — Pablo Richard, **Mort de la chertienté, naissance de l'Eglise**, Centre Leuret, Paris, 1978.
- (16) *Art. cit.* en nota 14, 14 de julio (1892) (*OF*, I, p. 234; *MEW*, I, p. 101).
- (17) "Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana acerca de la censura", en *Anekdotá* (*OF*, I, p. 157; *MEW*, I, p. 12).
- (18) *Ibid.*, p. 157; *MEW*, I, p. 12. Marx simpatiza a veces con la posición católica, como cuando critica a Hermes, y en su posición cuando escribe: "El Papa, con profundo sentido y la más certera consecuencia, se negó a sumarse a la Santa Alianza" (*Art. cit.* en nota 14, p. 234; *MEW*, I, p. 101).
- (19) *OF*, I, p. 34; *MEW*, *EB* I, p. 283.
- (20) *OF*, I, p. 69; *MEW*, *EB* I, p. 371. En los **Manuscritos del 44** se referirá a "Mammón muerto" (*OF*, I, p. 561; *MEW*, *EB* I, p. 473).
- (21) *OF*, I, p. 540; *MEGA* (1929) I, 1/2, p. 115. Allí anota: "Gold als Fetisch in Kuba" (*Ibid.*), texto que usará poco después. Anota libros sobre historia de las religiones y sobre los Padres de la Iglesia.
- (22) *Art. cit.* en nota 14 (*OF*, I, p. 224; *MEW*, I, p. 91).
- (23) "Los debates de la VI dieta renana", en *Rheinische Zeitung*, 10 de mayo (1842) (*OF*, I, p. 187).
- (24) *Ibid.*, 25 de mayo (1842) (*OF*, I, p. 250). Véase el texto de Oseas 4,12: "Por eso mi pueblo consulta a la leña, cree que un madero le dará respuesta, pues está poseído de un espíritu de prostitución".
- (25) *Ibid.*, 3 de noviembre (1842) (*OF*, I, p. 283; *MEW*, I, p. 147. Bartolomé de las Casas este hecho en lo referente a "la isla de Cuba", en su obra **Brevísima relación de la destrucción de las Indias** (véase el texto completo en *Obras Escogidas*, BAE, Madrid, t. I, 1958, p. 142).
- (26) *Ibid.*.
- (27) Véanse las cartas de septiembre y del 3 de octubre de 1843 (*OF*, I, pp. 457 y 682; *MEW*, I, p. 343 y XXVII, p. 419).
- (28) La obra de Engels se encuentra en *MEW*, I, pp. 499 ss. (*Unrisse* ...). Las notas de Marx sobre la obra de Engels, al comienzo del **Cuaderno de París** (Ed. Era, México, 1974, p. 103; *MEGA*, I, 3, p. 437).
- (29) *Ed. cit.* (*OF*, I, pp. 463 ss; *MEGA*, I, 347 ss.).
- (30) *Ibid.*, p. 485.
- (31) *Ibid.*, p. 487. En *El Capital*, I, cap. XXIV, 6, escribirá: "Era el dios extranjero que venía a entronizarse en el altar junto a los viejos ídolos de Europa y un buen día los echarían a todos a rodar de un empujón".
- (32) *Ibid.*, pp. 487 — 488.
- (33) "En torno a la crítica..." (*OF*, I, p. 491; *MEW*, I, p. 378).
- (34) *Ibid.*, p. 491.
- (35) *Ibid.*.
- (36) *Ibid.*.
- (37) "Sobre la cuestión judía": (*OF*, Imp. 487).
- (38) **Manuscritos del 44** (*OF*, I, p. 574; *MEW*, *EB* I, p. 487). Bartolomé de las Casas comienza su lucha por la justicia en 1514 en la isla de Cuba al *llegar en la biblia* el texto de **Eclesiástico** 34, 18: "El pan es la vida del pobre, el que se lo roba es homicida. Mata a su prójimo quien le quita su salario, quien no paga el justo salario derrama su sangre" (Cfr. **Historia de las Indias**, L. III, cap. 79; ed. cit. BAE, Madrid, t. II, 1961, p. 356).

- (39) Texto ya citado, p. 561; **MEW**, EB I, p. 473.
- (40) **El Capital**, I, cap. VIII, 1.
- (41) **Ibid.**, I, cap. V, 2.
- (42) **Ibid.**, I, cap. II.
- (43) **Manuscritos del 44**, ed. cit., p. 581.
- (44) **Ibid.**, p. 602.
- (45) **Ibid.**, p. 641.
- (46) **Ibid.**, p. 643.
- (47) **Ibid.**,
- (48) **Ibid.**, p. 605.
- (49) **Ibid.**, pp. 629 — 630.
- (50) **ibid.**
- (51) Ed. Grijalvo, México, 1967, p. 145; **MEW**, II, p. 83.
- (52) **Ibid.**, pp. 176 — 177.
- (53) **Ibid.**, p. 178.
- (54) Grijalvo, Barcelona, 1970, p. 18; **MEW**, III, p. 20.
- (55) Véase mi obra **Religión**, Edicol, México, 1977.
- (56) **La Ideología alemana**, pp. 25 — 28.
- (57) Véase mi artículo "El pan de la celebración, singo comunitario de justicia", en **Concilium** 172, febrero (1982), pp. 236 — 249.
- (58) **La ideología alemana**, p. 26.
- (59) **Tesis sobre Feuerbach**, 1; en la citada edición de **La Ideología alemana**, p. 665 (**MEW**, III, p. 5).
- (60) "Circular contra Kriege", del 16 de abril de 1846, en Assmann, Sobre la religión, pp. 171 — 172 (**MEW**, IV, pp. 13 — 14).
- (61) Camilo Torres pareciera, en una de sus textos, indicar exactamente la misma crítica de Marx contra el utopismo pero afirmando una rel una religión de liberación: "Por la revelación sabemos que el máximo mandamiento es el de la caridad de Dios y por el prójimo, pero sabemos también que es una tentación a Dios el querer lograr un fin sin poner los medios apropiados para obtenerlo". Es, justamente, la cuestión de la mediación científica que Marx criticaba en Kriege. Y agrega Camilo: "Como sociólogo he querido que ese amor se vuelva eficaz mediante la técnica y la ciencia" (Cfr. **Camilo Torres, Por el Padre Camilo Torres Restrepo (1956—1966)**, CIDOC, Cuernavaca, 1966, pp. 85 ss.).
- (62) "Circular contra Kriege", pp. 173 — 174; **MEW**, IV, pp. 14 — 15.
- (63) **Ibid.**, p. 178.
- (64) IIIa. Parte, Ed. Claridad, Buenos Aires, 1967, pp. 52 — 59; **MEW**, IV pp. 482 — 492.

México, día de la Invasión de América
12 de octubre de 1982.

IGREJA, ESTADO, SOCIEDADE: ENSAIO DE AVALIAÇÃO *

Luiz Roberto Benedetti

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

O papel político desempenhado pela Igreja Católica no Brasil em anos recentes fez com que sua presença na sociedade constituísse um, dos assuntos dominantes nos encontros do Grupo de Trabalho "Religião e Sociedade" da ANPOCS. Aqui são apresentados os dados principais das comunicações feitas no anos de 1980, 1981 e 1982.

Uma característica comum a quase todos é o reconhecimento de que houve mudanças profundas no interior da Igreja e no seu posicionamento frente ao Estado e às classes populares. A análise crítica da literatura explicativa destas mudanças constitui a tônica de quase todas as comunicações. Ao lado desta crítica, há a proposta de novas alternativas teórico-metodológicas para a compreensão destas mudanças. Antigos militantes de Ação Católica analisam a partir "de dentro" o significado da nova postura da Igreja, tanto para sua vida "interna" quanto para a transformação da sociedade.

Nas últimas linhas, levantam-se algumas questões que a leitura destes trabalhos suscitou. Procura levantar questões que podem, se respondidas, abrir caminho para a compreensão das relações Igreja/Estado/Sociedade nos dias de hoje.

O papel político, representado pela atuação da Igreja Católica no Brasil, constituiu a preocupação de um sem-número de cientistas sociais brasileiros e mesmo estrangeiros. Tal produção é significativa por si mesma. Ela testemunha que algo mudou na sociedade e na Igreja, capaz de chamar a atenção dos pesquisadores.

Um local privilegiado para se avaliar a produção dos pesquisadores é o encontro nacional dos cientistas sociais agrupados na ANPOCS (Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Ciências Sociais). Uma tentativa de avaliar o que foi produzido nestes encontros durante os últimos anos é feita aqui. Tal avaliação é extremamente importante, uma vez que é quase unânime entre cientistas e não-cientistas a inevitável pergunta: para onde vai a Igreja ? Que significa uma Igreja que deixa de ser a voz e a vez dos "sem-voz" e "sem-vez" ?

Mais do que um estudo crítico, este artigo constitui-se num levantamento até certo ponto descritivo, panorâmico (e mesmo impressionista) dos principais resultados e aquisições, sobretudo no campo teórico-metodológico.

(*) Trabalho apresentado originalmente na Reunião do Grupo de Trabalho "Religião e Sociedade" durante o VII Encontro Anual da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciências Sociais, realizado em Águas de São Pedro de 26 a 28 de outubro de 1983.

Neste sentido, a apresentação dos trabalhos, nos encontros da ANPOCS, seguiu uma ordem cronológica que aqui pretendemos inverter: em 80 foram apresentados trabalhos com caráter teórico marcante, como o de Paulo Krischke — “Problemas teóricos das relações entre a Igreja e o Estado na crise de 1964” — e o de Cândido Procópio Ferreira de Camargo — “Igreja e Estado: o caso brasileiro”. Os dois lançavam teorias e aventavam hipóteses alternativas aos estudos até então feitos sobre o tema.

Parece-nos que a preocupação fundamental era fornecer pistas para o entendimento do conflito Igreja/Estado, que se manifestava num crescendo contínuo, sobretudo a partir de 1968. Ou, como mostra Paulo Krischke, como um fato anterior a 1964, pelo menos para setores da Igreja Católica.

Os estudos de 1981 fugiram um pouco a este esquema. Tiveram como nota característica o fato de seus autores serem militantes ou ex-militantes de Igreja e de apresentarem um estudo da dinâmica “interna” da vida da Igreja. Quase todos resultaram de análises do IV Encontro Inter-Eclesial de Comunidades de Base, realizado em Itaici em abril daquele ano. Preocupava seus autores a contribuição que as comunidades de base forneciam para a mudança social em termos de alteração da dinâmica do poder dentro da Igreja (Ribeiro de Oliveira), ao nível de educação popular (Luiz Eduardo Vanderley) e de partidos políticos (Gomes de Souza). Francisco Cartaxo Rolim procurou desvendar o significado político-social da religião do pobre, enquanto dominado, na sociedade de classes. Pensava politicamente a escolha central feita pela Igreja Católica na conferência episcopal de Puebla.

Em 1982 foram apresentados três trabalhos: dois bastante conjunturais, sobre as greves operárias do ABC paulista. O de Francisco Rolim desvenda a mudança decisiva que se desvela na conduta pastoral da Igreja frente à greve. Heloísa Helena Martins apresentou o resultado de entrevistas com líderes sindicais ligados à Igreja, onde eles procuraram responder sobre o significado desta participação da Igreja no movimento grevista. Um terceiro trabalho — “Atuação da Igreja frente aos Movimentos Populares” — faz uma revisão crítica da literatura sobre o tema, tentando levantar problemas que, na opinião de suas autoras — Virgínia Costa Duarte e Maria das Dores Yasbek — não eram levados em conta nas pesquisas até então feitas sobre o tema.

Há ainda outro trabalho, apresentado em 1981 por Luiz Gonzaga de Souza Lima — “Algumas Questões Teóricas sobre a Igreja Popular no Brasil” — que, embora com perspectivas diferentes (e até certos pontos opostos) tenta fazer o mesmo que elas.

Não cabe aqui recensear detalhadamente trabalho por trabalho. Correndo o risco do sobrevôo e, mais ainda, de não reproduzir com

fidelidade as idéias dos autores, tentamos elencar o conteúdo destas contribuições que, a nosso ver, foi significativo para a melhor compreensão da dinâmica das relações Igreja/Sociedade no Brasil.

1 – 1981: CEBs como preocupação central

Quatro trabalhos abordavam diretamente a questão das Comunidades Eclesiais de Base: Os de Pedro Ribeiro de Oliveira, Luiz Eduardo Vanderley, Luiz Alberto Gomez de Souza e Luiz Gonzaga de Souza Lima.

Invertendo o lema da Igreja Católica no Brasil (“opção pelos pobres”), Ribeiro de Oliveira intitulou seu trabalho: “Oprimidos – A Opção pela Igreja”. Coloca as Cebts como uma forma de organização religiosa surgida pela supressão de barreiras à participação dos leigos na instituição eclesiástica. As Cebts não são entidades reificadas, mas inscrevem-se num processo que elas mesmas denominam de “caminhada”. A participação na caminhada é definida pela prática de luta contra a pobreza e opressão.

O interesse do estudo de Ribeiro de Oliveira reside principalmente no fato de ser o primeiro levantamento sociológico dos participantes de comunidades de base. Os dados – “indicadores da realidade” – foram colhidos em pesquisa realizada durante o encontro de Itaici, em abril de 1981. Foram detectadas certas características que distanciam o militante das Cebts do tipo usual de membro da Igreja: a predominância do sexo masculino (a Igreja tradicionalmente é vista como lugar de mulheres) e o abandono de atividades tradicionais (vicentinos por exemplo) em favor da participação em “pastorais de transformação” (o nome é meu): Movimentos Populares, Pastoral Operária, da Terra etc. A pesquisa mostrou que a comunidade de base é um grupo de oração e reflexão e só subsidiariamente voltado para a ação direta no mundo. Define-se como grupo religioso, sem nenhuma pretensão de vanguardismo político. Distancia-se o mais possível de um espírito de Cristandade. Sua meta prioritária é a **renovação da Igreja** (grifo meu) e isso permite a Ribeiro de Oliveira tirar sua conclusão: as modificações no interior da Igreja não são fruto de atos de vontade do episcopado ou dos agentes de pastoral. É antes a participação organizada das classes populares – inclusive nas Cebts – que coloca em xeque a ligação entre a instituição eclesiástica e as classes dominantes. Isso sem ignorar que esta participação é fruto de mudanças no interior da Instituição, como por exemplo, o Concílio Vaticano II.

Na mesma direção parecem caminhar dois outros trabalhos. Luiz Alberto Gomes de Souza fala do distanciamento que pôde sentir entre a visão do analista e a do participante das comunidades em relação ao problema político. Assim a pretensa opção pelo Partido dos Trabalhadores é muito mais de analistas e jornalistas – que refletem certa ideologia de

classe média que confunde o partido político com o domínio do político e se recusam a ver o caráter político dos movimentos reivindicatórios — que dos membros das CEBs.

No interior das CEBs podem ser distinguidas quatro posições políticas: — Nostalgia dos tempos em que a Igreja era um dos poucos espaços abertos às discussões;

— A política como descoberta recente, feita de paixão e certa ingenuidade;

— Atitude “purista” de medo do político: como consequência a dedicação a microatividades (educação, saúde), sem articulação com a globalidade do sistema capitalista e seu aparato de sustentação, o Estado. Visão linear do processo político: pastoral, movimentos locais, sindicato, partindo...

— Revivescência do ideal de uma política cristã: tentação do terceirismo.

Cabe ainda notar que, ao nível da vivência popular, as instâncias religiosas e política, social e cultural são assumidas de forma unitária, sem as distâncias do analista. São fronteiras mais lógicas que reais.

As dificuldades de enfrentar o “político” não existem apenas para a pastoral popular. As respostas teóricas sobre a articulação do social e do político (Partido) são divergentes, beirando quase sempre a dogmatismos que impedem a descoberta de respostas criativas ao nível da prática. Não são sequer percebidas. E quando o são, corre-se o risco de vê-las a partir de pressupostos tirados do baú das fórmulas feitas, de caráter ortodoxo.

Outro dado a ser levado em conta para a compreensão da dificuldade de enfrentamento do político, é o caráter artificial (a expressão é minha) da vida partidária brasileira. As várias tendências de esquerda, abrigadas nos partidos, são mais um complicador a causar confusão e perplexidade.

Mas nem isso seria suficiente para entender o problema: dever-se-ia perguntar (e isso o autor faz) se não é a própria realidade do partido, enquanto modelo clássico de participação política, que deve ser posto em causa. Há a necessidade de reinventar novos tipos de experiência que atendam melhor à dinâmica dos movimentos sociais. E neste sentido que Gomez de Souza vê como positivas as experiências concretas e inovadoras realizadas dentro de partidos tributários ainda de práticas viciadas, tais como PT, PMDB e PDT. Isso sabendo-se que PDS, o então PP e o PTB estão fora do quadro de opção dos militantes das CEBs.

A distância entre a pedagogia e a urgência política constitui problema de fundo. A caminhada do povo tem ritmos diferentes e lentos, gerando tensões entre grupos mais e menos avançados e entre o agente que

quer chegar logo (isso é muito próprio de setores estudantis e de classe média) e a lentidão da "base". Há o risco do "pedagogismo" imobilista e do populismo ingênuo, que confunde senso comum com consciência crítica.

Neste sentido, o que as CEBs têm a aprender (e até certo ponto a ensinar) é a necessidade de articular as pequenas lutas com o movimento histórico global. E a partir daí forjar propostas concretas de atuação, pois constata-se que as críticas dos teóricos são certeiras e ricas de conteúdo, mas pobres em propostas. É o momento de inverter o processo...

Luiz Eduardo Wanderley analisa o IV Encontro na perspectiva da contribuição das CEBs à educação popular, entendida como "aquela que é produzida pelas classes populares, ou produzida para ou em conjunto com as classes populares, em função dos seus interesses de classes" (Wanderley, 1981, p. 688). Entende por classes populares aquelas que sofrem mais diretamente os processos de exploração e expropriação capitalista — operários, camponeses, trabalhadores por conta, comerciários, bancários, funcionários públicos etc.

Wanderley procura salientar os elementos válidos nas práticas de educação popular das comunidades e registrar de passagem algumas limitações:

1. Vitalidade das comunidades vem do fato de partirem dos problemas concretos, de necessidades sentidas até se chegar aos seus mecanismos geradores. O conhecimento destes aperfeiçoa as práticas.

2. A relação "viva" entre teoria e prática, através do uso criativo do método ver-julgar-agir. Nas Cebcs constata-se o inverso do que comumente se afirma: o trabalhador não detesta a teoria, mas desde que inserida num processo prático de vida, é sentida por ele como necessidade.

3. Superação da distinção burguesa entre o religioso e o secular, culto e ética. numa palavra entre fé e política. O próprio capital simbólico da religião é recuperado numa dimensão de criação de solidariedade, de participação em problemas comuns. A religião não leva à evasão, mas a uma tomada de consciência da realidade.

4. A vivência das comunidades constitui um processo de socialização e ressocialização contínua, seja ao nível interindividual, seja intercomunitário.

5. A grande contribuição das CEBs está para Wanderley no campos da educação política — conscientização e organização. A religião, faz o inverso do que Gramsci nela criticava (no caso a Igreja Católica Italiana): não mantém os simples na ignorância, mas através de analogias entre a leitura bíblica e a leitura da realidade hoje, e através da inserção do crente numa prática transformadora, abre ao crente a possibilidade de desvendamento das contradições e alienações.

Há dois problemas: agentes que estão mais interessados na instituição que presos aos interesses populares e agentes de esquerda apressados. Há uma coincidência entre as posições de Wanderley e Gomez de Souza a este respeito.

6. Criação de uma nova relação dirigentes-bases. O clericalismo é superado na medida em que as decisões são compartilhadas. A ausência de um líder — as comunidades aparecem frente às autoridades como um bloco — torna-as conscientes de sua unidade e impede cooptações.

A grande aquisição — e que como as demais apontadas acima não podem ser válidas para todas as CEBs — é criação da consciência de cidadania, a constituição progressiva de uma "democracia de base": "estrutura originais que resultam de processos democráticos de constituição nas bases de formas de organização e da decisão internas, de formas de delegação de poderes e de execução de tarefas" (Vanderley, 1981, p. 706).

No mesmo encontro, Luiz Gonzaga de Souza Lima esboçava uma série de hipóteses e pistas teóricas para uma análise da Igreja Popular.

Após uma crítica da literatura existente, segundo ele marcada por duas posturas: — uma que analisa as mudanças no interior da Igreja como fruto de estratégias institucionais (hierárquicas) para fazer frente aos desafios e ameaças à sua posição na sociedade; outra, que privilegia como fator principal de transformação as articulações e o envolvimento da Igreja com os conflitos de classe da estrutura social — Souza Lima tenta sugerir novas pistas. Reconhece que as duas posições apontadas não são necessariamente excludentes, mas que podem ser encaradas como complementares.

Deve-se ter em mente que são as próprias articulações da Igreja institucional que produziram o conjunto de quadros e organismos chamado Igreja Popular. Ficam por pesquisar: que setores da Igreja efetivamente são atingidos pela Igreja Popular ? Como se tornou possível uma hegemonia real da Igreja Popular sobre o conjunto da Igreja ?

É possível esboçar respostas. Souza Lima reafirma sua tese de uma reorientação institucional da Igreja, que tem como base as transformações provocadas pela aliança entre a esquerda católica leiga (Ação Católica) e um núcleo progressista do episcopado. Nesse sentido, a Igreja Popular não representa nenhuma ruptura com relação ao pré-64. Se houve ruptura, esta se deu não ao nível do projeto político (emancipação das classes populares), mas na forma e modo de realizá-lo. E o novo da forma está na mudança do sujeito: agora são as classes populares. Num segundo momento juntam-se a estes elementos — esquerda católica re-allocada institucionalmente e novas vanguardas católicas dos grupos populares — novos grupos

da hierarquia (convertidos por estes novos sujeitos) e novos grupos externos (assessores, consultores) provenientes às vezes do campo não-católico.

Esse grupo se torna hegemônico no interior do espaço eclesial graças à capacidade de mobilização das classes populares em sua contradição com o Estado e classes dominantes. Não existe uma análise, exaustiva do processo de constituição desta hegemonia.

Mas a busca de uma nova hegemonia hoje (1981) permite clarear um pouco as coisas. A abertura política não eliminou o autoritarismo, apesar de representar a conquista de concessões democráticas substantivas. Estas transformações não trouxeram — como parece — uma trégua nas relações conflitivas entre Igreja e Estado.

Entretanto:

Há setores da burguesia brasileira portadores de um projeto liberal-democrático que antecederam à abertura e são francamente favoráveis a um autoritarismo “aberto”.

A Igreja, por seu turno, sempre manteve ligação com as classes dominantes e essa ligação se mantém viva apesar da hegemonia da Igreja Popular. Há elementos institucionais estáveis e permanentes que articulam essa ligação, oculta nos últimos anos. A explicação desse ocultamento: 1º) enquanto a burguesia se aliava ao estado autoritário e este entrava em contradição com as classes populares, estas envolviam a Igreja na defesa de seus interesses; 2º) essa hegemonia era menos numérica que (chamemo-la assim) qualitativa: era expressão da impossibilidade — ética, política, moral e evangélica — da hegemonia do projeto burguês dentro da instituição.

Com a abertura política, setores da burguesia se afastam do poder, propugnando um projeto liberal, viável a curto prazo, ao contrário do projeto das classes populares. E capaz de ter a adesão de setores progressistas dentro da Igreja.

Além do mais, as mobilizações populares sofrem refluxo político, a esquerda manifesta suas divisões, o processo de reorganização partidária provoca crise nas pastorais. Tudo isso somado à incapacidade (permanente ?) do Movimento Popular articular um projeto global democrático para toda a sociedade, faz com que haja um refluxo da Igreja Popular no interior da Instituição. Ela tende a deixar de ser hegemônica na medida em que setores da burguesia liberal e aberturista se colocam como interlocutores capazes de solucionar o conflito Igreja/Estado. A Igreja Popular, por sua vez, pode cair em radicalismos capazes de destruir as articulações institucionais que a sustentam (não totalmente). Daí, o que se vê:

— O surgimento de contestação à Igreja Popular (CELAM e Roma).

– Reorganização da cultura católica moderada e conservadora (a partir do Rio de Janeiro) e até mesmo da repressão institucional.

O horizonte parece delinear uma hegemonia emergente, dentro da Igreja, a liberal democrática, articulada com setores aberturistas das classes dominantes.

É impossível uma repressão da Igreja Popular (semelhante ao que ocorreu em 66) devido à correlação de forças distintas e ao pluralismo como componente da ideologia liberal.

É possível uma reversão desta tendência desde que a Igreja Popular resolva suas relações com o processo de reorganização partidária; colabore com o Movimento Popular mantendo sua autonomia teórica, organizativa e cultural.

Caminha para isso ?

Para responder, o autor apenas chama a atenção para elementos que devem ser levados em conta. O principal é o antagonismo entre Igreja e Estado que não envolve todas as instâncias de um e outro. E um fato já referido: ao setor liberalizante e aberturista combina-se um setor da Igreja que partilha as mesmas posições. E nesse caso, um “tudo ou nada” no conflito Igreja/Estado, por parte da Igreja Popular, poderia pôr todo o seu projeto a perder. Afastaria da Igreja Popular setores da instituição indispensáveis para manter a instituição coerente com suas afirmações de relações privilegiadas com os pobres e explorados.

No mesmo ano, Francisco Rolim apresentou um trabalho sobre a Religião do Pobre (Rolim, 1981). A tônica do trabalho é a consideração da Religião Popular como manifestação dotada de valor próprio, enquanto expressão da situação de dominado, que o pobre experimenta.

Ela não pode ser vista como espécie de sobreligião (atrasada) com referência à Religião (institucional) desenvolvida; nem como espécie de não-religião (não-evangélica) por referência a uma religião (evangélica); nem como religião alienada e alienante frente a uma religião libertadora. O prisma de análise deve ser deslocado: o nível do significado da religião do pobre se entende apenas em sua contraposição ao outro pólo, a religião do burguês.

Estas contribuições de 1981 tiveram um caráter bastante conjuntural. Deram-se em cima dos fatos. E refletiram quase sempre uma tendência metodológica sobre a qual falaremos no final: a de falar sobre a religião a partir “de dentro”, seja ao nível da vivência institucional, seja ao nível de ouvir o portador da crença; sem juízos de valor já formados. Talvez, por isso mesmo, o tom das análises apresenta um caráter otimista (na falta de melhor termo) sobre as possibilidades políticas da Igreja Católica em seu engajamento junto às classes populares. Ressalvada a

contribuição de Souza Lima, que deixa no ar uma suspeita sobre estas possibilidades.

2 – 1982: Greves e uma suspeita: qual o “projeto” da Igreja ?

Em 1982, uma comunicação de Virgínia Costa Duarte e Maria das Dores Yasbek – “Atuação da Igreja frente aos Movimentos Populares: uma revisão crítica da Literatura” – embora sem comentar diretamente cada um dos trabalhos acima, mostrava que todos ignoravam uma questão básica que pode resumir-se numa pergunta: qual o projeto político da instituição Igreja ? Sem responder a isso, não se pode ter nenhuma perspectiva (otimista ?) sobre o caráter libertador da atuação da Igreja nos movimentos populares. Junto a isso duas contribuições sobre a atuação da Igreja nas greves do ABC.

Para as duas autoras acima, a literatura existente sobre a atuação da Igreja nos movimentos populares pode ser agrupada em torno de quatro questões principais:

- As transformações no processo de orientação social da Igreja;
- Preocupação teológica: o catolicismo como forjador de uma práxis libertadora;
- Pedagogia do agente religioso com relação ao Movimento Popular;
- A participação política nas CEBs.

Duas vertentes analíticas podem ser claramente percebidas no conjunto destes estudos, ambas definindo-se a partir da concepção que os autores têm de Igreja e sociedade, enquanto objetos de análise.

Uma primeira vertente enfatiza o aspecto institucional e seus autores vêem, na necessidade que a Igreja tem de se adaptar ao desenvolvimento da sociedade, a explicação última das mudanças ocorridas na relação Igreja/Sociedade. Os trabalhos mais representativos desta linha são os de Thomaz Bruneau e Márcio Moreira Alves e suas limitações residem no fato de que os conflitos entre Igreja e Sociedade são vistos de forma vaga e imprecisa, fora de um relacionamento com as condições estruturais do país. Isso além do problema capital que constitui o privilégio dado à instituição e à sua necessidade de exercer influência sobre a sociedade como variável explicativa única.

A segunda vertente parte de perspectiva oposta: vê as transformações da Igreja a partir de suas articulações com as classes sociais. Fundamentalmente trata-se de dizer que a Igreja não é imune ao conflito de classes, mas que este a perpassa e ali, portanto, deve-se buscar a explicação última das transformações no interior da instituição.

Os autores — e os analisados são Libânio (1978) e Souza Lima (1979) — subestimam ou mesmo esquecem o papel ativo da Igreja e não avaliam a importância de sua atuação institucional-ideológica na socialização das classes. Conseqüentemente tira-se da Igreja a responsabilidade de estar formulando um projeto político (próprio ?) para a sociedade ou setores desta.

Este fato, aliás, parece constituir o fulcro das críticas feitas aos trabalhos analisados.

Assim, os trabalhos dedicados à educação política nas Comunidades Eclesiais de Base — Frei Betto (1978) e Leonardo e Clodovis Boff (1978) — embora ressaltem a importância da ideologia transmitida pela instituição na motivação das condutas populares, esquecem que as CEBs são também criadoras e divulgadoras de uma concepção política “própria” (supõe-se pelo conteúdo do estudo que essa própria refira-se à Igreja e não à comunidade).

Quando comentam o trabalho de Wanderley (1981) e Costa (1981), fazem ver que, se há o aspecto democrático da participação popular no trabalho educacional, esquecem que esse “popular” é “determinado” de antemão por um saber específico sobre o povo. Ou seja, está implícito um conhecimento sobre a melhor forma de atingi-lo.

Vêm no trabalho sobre Política Partidária — o mesmo que resenhamos atrás, de Luiz Alberto Gomez de Souza (1981) — uma superestimação da capacidade do povo na elaboração do projeto político e a colocação na sombra do papel do agente, que, segundo elas, não aparece definido claramente... E assim esquece-se de que ele é “inculcador” de uma “vontade no povo” (grifo das autoras) e criador de um projeto tido como único viável.

Esse equívoco vem do fato de se pressupor que o povo é guiado por um *bias* (provocado pela ideologia dominante). Cabe ao agente recolocar o povo em seu lugar, deslocando sua consciência desse eixo de gravitação. Então, perguntam, qual é o *bias* do agente ?

E Souza Lima (1982), se de um lado mostra a importância dos católicos organizados para o Movimento Popular, de outro realiza um corte problemático entre Igreja-Instituição e organização de base dos leigos, esquecendo assim a ação dos agentes institucionais sobre a prática pastoral, e colocando em segundo plano as diferenciações internas do movimento católico de base.

As conclusões das autoras confirmam esta postura: em qualquer das posições analisadas o que se esquece é que a Igreja possui um projeto político próprio. Nesse sentido, elas parecem incorrer no mesmo erro que apontam nos trabalhos de Bruneau.

Daí decorrem outras questões que devem ser levadas em conta:

- o conjunto dos que têm nas CEBs sua base de atuação ou reflexão não é homogêneo e é preciso dar atenção aos “papéis” de cada um dos elementos na organização e mobilização das comunidades;

- A articulação religião/política no interior da Igreja Popular faz dela instituição “sui-generis” e coloca problemas específicos.

- Há a necessidade de se inverter o pólo de análise: o agente é “revelador” da massa para si mesma ou o criador de um projeto político? Isso permitiria ver que não há para as classes populares um “destino” inevitável e que há outros projetos (que não o eclesástico) igualmente representativos dos interesses populares.

- E a forma democrática inovadora no projeto de socialização das CEBs não seria uma técnica eficiente de persuasão e influência sobre o povo? E não teria por trás uma dada teoria da realidade social e a concomitante tática e estratégia para sua mudança?

Analisando a atuação da Igreja de Santo André (e em parte de São Paulo) frente à greve dos metalúrgicos do ABC em 1980, Francisco Cartaxo Rolim salienta a novidade que representa o fato de não se poder falar da greve omitindo a Igreja e falar desta esquecendo a greve.

Segundo ele, o que é novo é o fato de a Igreja se apresentar como um dos atores do drama: não olha os acontecimentos de cima, não busca a conciliação entre empresários e operários, não dita doutrina, não conduz a greve. Ouve os metalúrgicos e respeita a autonomia de seu movimento. Estes, por sua vez, não a instrumentalizam. Vêm nela um espaço de liberdade e exercício da cidadania.

A opção pelo pobre adquire contornos nítidos: não se trata de carentes de bens materiais, mas o pobre é o oprimido enquanto “classe essencial dominada” em oposição à classe dominante.

Mais ainda: segundo Rolim, isso não é um fato passageiro, mas apresenta-se como um divisor de fronteiras, tanto na vida da Igreja, quanto da sociedade civil, na medida em que a Igreja viu o operário enquanto operário e não enquanto alguém católico, ou alguém a converter. Esta é uma mudança de perspectiva religiosa decisiva.

Rolim comprova com dados históricos esta mudança. Nos anos 10 e 20 a Igreja condenava as greves enquanto as frentes de mobilização operária rejeitavam qualquer vinculação com as Igrejas católica ou protestante. Nos anos 30 assiste à instauração do Estado Novo, silencia diante do dispositivo 1940 do Código Penal, que vê na greve um crime.

Nos anos 80 esse deslocamento se caracteriza:

- “A pastoral parte do trabalhador para, como pastoral, exigir que a ordem social se transforme de maneira que o trabalhador nela encon-

tre o seu lugar e direito de se organizar e decidir por si mesmo. A mudança a Igreja não a percebe a partir de si mesma. Percebe-a ao descobrir o sentimento do trabalhador oprimido enquanto trabalhador e cidadão" (Rolim, 1982, p. 12).

– Frente ao Estado, há a recusa decidida de uma postura outorgante, em favor de uma participação consciente dos cidadãos.

3 – 1980: Hipóteses e perspectivas abrangentes.

Deixamos para o fim dois trabalhos. E isso por uma razão bem precisa: pelo caráter abrangente e de abertura de novas pistas teórico-metodológicas apresentadas pelos trabalhos de Cândido Procópio F. de Camargo e Paulo J. Kriscke.

É difícil resenhá-los. E mais ainda fazê-lo em poucas linhas, embora o de Cândido Procópio seja breve e incisivo, já que se constitui de proposição de alguns pressupostos teóricos e hipóteses para pesquisa das relações entre Igreja e Estado no Brasil. E nessa medida, os elementos que apresenta acham-se disseminados por todos os estudos feitos sobre o tema ou pelo menos devem constituir-se em preocupação para os estudiosos.

Procópio levanta seis pontos:

– Superar o mito da unidade tanto da Igreja quanto do Estado, lembrando que as interpretações sobre igrejas particulares não podem ignorar esta diversidade. Mas o inverso também deve ser levado em conta: a articulação institucional (mesmo de opostos) é um fato indispensável para compreender a atuação dos grupos de vanguarda.

– Igreja e Estado nos países capitalistas se opõem e se acomodam. Pensar essas relações em nível de países de capitalismo central e dependentes.

– Não esquecer os fatores internos à instituição na explicação de suas transformações, sobretudo seu patrimônio ideológico e valorativo (vasto e contraditório), seus recursos materiais e humanos e (talvez por isso mesmo) sua relativa autonomia face ao Estado.

– O Estado brasileiro dispensa atualmente a legitimação religiosa.

– A visão organicista da sociedade, própria do pensamento social católico, tem como pressuposto a harmonia de classes e não é possível de ser mantida na atual situação de classes no Brasil.

– O antagonismo entre Igreja e Estado é estrutural na medida em que a Igreja não serve de ideologia conservadora em relação às classes pobres. Entretanto, o conflito é abrandado: por parte da Igreja há ambigüidade e diversidade de posições; por parte do Estado não interessa um confronto popular.

No mesmo ano (1980) Paulo Krischke abordou em tema bem situado historicamente — o papel da Igreja na crise de 1964. Mas, além de apresentar um levantamento crítico da literatura existente pondo a claro suas limitações ideológicas, apresenta contribuição metodológica e teórica inovadora, tendo como eixo condutor o pensamento de Gramsci. Eixo central de referência, não exclusivo.

Deixamos de lado, nesta comunicação os aspectos mais empíricos de sua análise, prendendo-nos àquilo que o autor se propõe: discutir problemas teóricos sobre as relações entre Igreja e Estado.

Dois tendências principais marcam os estudos sobre as relações entre Igreja e Estado no Brasil: uma primeira, de esquerda, vê na intervenção política da Igreja a expressão imediata de interesses de classe, mais precisamente das classes dominantes. Há um "reduccionismo de classe" (Laclau), fruto de uma leitura deficiente e incorreta de Marx:

"Creio que a partir das análises do próprio Marx podemos concluir que uma tarefa principal das instituições da sociedade civil (em especial daquelas que atuam no campo da cultura e da ideologia, como as Igrejas) seria, em primeiro lugar, o **ocultamento** da dominação política (e a transmutação desta em hegemonia sempre que possível). E, em segundo lugar, realizar a própria **transação** e intercâmbio ideológico entre as classes sociais, com vistas à construção dessa hegemonia. É claro, então, que ambas funções exigem que tal dominação não transparecesse aberta ou diretamente nessas instituições" (Krischke, p.p. 3,4).

A segunda tendência, de caráter estrutural-funcionalista, vê na Igreja uma instituição homogênea que "negociaria" sua "autonomia" em relação ao Estado, como fator propulsor de um processo de "modernização" e desenvolvimento sócio-cultural e político.

O autor chama esta visão de culturalista: propõe uma atuação homogênea e autônoma (pelo menos tendencialmente) das instituições culturais frente às contradições sociais. O caráter ideológico e politicamente conservador desta perspectiva é saliente:

"As diferenças sociais não passam de "correntes de opinião" mais ou menos "modernizantes", dentro de uma mesma cultura supostamente homogênea, as quais avançam com o "desenvolvimento sócio-cultural" e se expressam corporativamente através das instituições no cenário político" (Krischke, p. 10).

Apesar das limitações das duas correntes, há contribuições positivas (e diversificadas) numa e noutra. Para superar as limitações apontadas o autor propõe uma nova perspectiva que seria "a que permitisse entender a Igreja em seu contexto histórico, e em interação com

as demais tendências que constituem contraditoriamente o conjunto da sociedade civil brasileira, entrecruzando-se inclusive no interior da própria Igreja. Desta nova perspectiva, os desenvolvimentos internos da Igreja passariam a ser considerados em sua recíproca relação com as mudanças vividas no conjunto da sociedade. Em outras palavras: seria necessário considerar a Igreja simultaneamente como instituição cultural de determinada ordem sócio-política, e como canal e cenário de mútua interação e confrontação entre tendências sociais que lhe são simultaneamente internas e externas" (Krischke, p. 10).

Alguns marcos teóricos alternativos são esboçados, ou melhor alguns elementos de um possível marco teórico alternativo:

1º elemento: a noção gramsciana de bloco histórico — interação entre fatores culturais e estruturais numa "conjuntura" política e temporal específica — que permite entender o papel político relativamente autônomo desempenhado pela Igreja. Isso graças a algumas categorias fundamentais da proposta gramsciana:

— Reconhecer o papel e posição dos intelectuais da Igreja no sistema político contemporâneo, enquanto "estratos que fazem a mediação entre os fenômenos estruturais e culturais, proporcionando direção e convergência para as classes sociais, em sua competição pelo poder" (Krischke, p. 12). Estes interagem (em posição relativamente autônoma) com os intelectuais orgânicos das classes sociais fundamentais e tendem a reproduzir no terreno organizacional e interno da Igreja (sua teologia, ética, ação comunitária etc.) o confronto que ocorre no interior da sociedade entre os intelectuais orgânicos das classes sociais principais. Sua reação às posições destes intelectuais orgânicos na busca da hegemonia pode contribuir decisivamente no ascenso ou descenso político destas classes.

— Distinguir, à maneira de Gramsci, os fenômenos e situações políticas orgânicas dos conjunturais o que permite avaliar os papéis dos vários agentes e instituições sociais e o seu impacto de curto e longo prazo sobre o bloco histórico.

A aplicação desta distinção para o conjunto da Igreja (na crise de 64) é assim vista por Krischke:

"Em suma, a Igreja como instituição "secundária" não poderia expressar, de modo direto ou imediato, as tendências "orgânicas" das classes sociais fundamentais. Poderia, entretanto, atuar decisivamente em conjunturas específicas, particularmente quando houvesse uma crise de hegemonia no bloco dominante, ou nas relações deste com as classes subordinadas. E nos períodos de profunda transformação do bloco histórico, com a mudança de normas e valores estabelecidos, a Igreja poderia apoiar ou opor-se a tais mudanças, sobre a base de suas próprias tendências internas, e, portanto, influenciar os resultados do desenvolvimento conjuntural" (Krischke, p. 13).

— A noção de “reforma intelectual e moral” como tarefa dos intelectuais orgânicos para a construção da hegemonia. Retomar a noção gramsciana de religião como “concepção ativa” do mundo, capaz de unificar, através de uma reforma intelectual, as várias classes sociais sob a liderança da ideologia dominante. (Cfr. p. 13)

Paulo Kriscke analisa então a crise do populismo e participação da Igreja, levando em conta os impactos do projeto desenvolvimentista/populista na ordem cultural e normativa. Aqui a contribuição vem de Habermas que alerta para a importância do componente motivacional na reprodução e/ou crise da sociedade burguesa. Esse componente motivacional, segundo Habermas reflete-se de modo incompleto na ideologia burguesa, que assim busca apoio nos elementos motivacionais fornecidos pela tradição. Ora a Igreja entrava dividida no apoio ao projeto populista.

Assim na conjuntura de auge e crise do populismo a adesão de setores significativos da Igreja à estratégia de racionalização e planejamento desenvolvimentista questionou dentro e fora da Igreja temas e dimensões da ordem cultural e normativa tradicional (condições de vida no campo, sindicalização rural, função social da propriedade) a cujo **ocultamento** se dedicava enquanto ideologia religiosa.

Além disso, a própria intervenção desenvolvimentista atingia setores da tradição cultural e a isso, de uma maneira ou outra, quase sempre dividida, a Igreja respondeu, ou pelo menos, se manifestou.

“A participação de setores significativos da Igreja, tanto na sustentação como na exaustão do projeto desenvolvimentista, manifesta que a erosão motivacional da legitimidade populista ocorre num esquema bifronte. De um lado, os setores mais tradicionais da Igreja (já ao final da crise, com apoio da maioria de “moderados”) unem-se e reforçam a dissidência da fração tradicional do bloco dominante, retirando apoio ao regime. Por outro lado, os setores centrais da hierarquia, e as lideranças sociais por ele mobilizadas em favor do desenvolvimentismo, participaram das ambigüidades desorientadoras do projeto populista, e terminaram por dividir-se face ao fracasso do mesmo, condenando ao isolamento e à decapitação política a direção da vanguarda da CNBB” (Krischke, p. 18).

O excesso do componente tradicional ou moderno — em termos motivacionais — tanto por parte do Estado, quanto da Igreja — levaria a essa crise de legitimidade do desenvolvimentismo.

Mas esta explicação não é suficiente para dar conta da crise motivacional que sustentou a deslegitimação do populismo. Aqui seria necessário recorrer a componentes utópicos que a atuação da Igreja “modernizante” teria suscitado e que teria ultrapassado o âmbito de “aspirações” populares presente no projeto populista.

“A incorporação de segmentos simbolicamente significativos das lideranças eclesíásticas aos projetos desenvolvimentistas, colaborou para nutrir e emancipar um potencial utópico, de motivação religiosa modernizante (“concepção ativa de mundo”), tal como nas modalidades novas de participação política dos setores subordinados, que seria possível conter nos limites dos projetos dominantes — mesmo que tivessem estes um escopo mais hegemônico e abrangente que o do desenvolvimentismo populista” (Krischke, p. 20).

O populismo fracassa então pela sobrecarga de elementos motivacionais modernizantes, ultrapassado pela carga utópica das classes dominadas: “as quais viram-se prontamente desiludidas e desorientadas face à contradição entre as promessas do desenvolvimentismo e os seus resultados práticos e reais” (Krischke, p. 20). E as lideranças eclesíásticas (vanguarda e moderados) que lhe tinham dado o apoio, confiantes, cada vez mais, na esperança da utopia popular, confiaram e cultivaram essa esperança nos anos duros de repressão e violência que se seguiram.

A contribuição de Paulo Krischke em termos teórico-metodológicos parece-me decisiva para compreender um quadro que se esboça a partir dos anos 80. Nesse sentido, seria muito interessante uma comparação com o trabalho de Souza Lima que comentamos atrás e que mostra as possibilidades e limites (ao nível de hipóteses) do trabalho popular, ou melhor das propostas da Igreja Popular, frente à situação criada pela “abertura” democrática. Há, a meu juízo, uma analogia de situações.

4 — Perguntas finais

Em palestra pronunciada há alguns anos, José Oscar Beozzo, um dos coordenadores da Comissão de História da Igreja na América Latina (CEHILA), chamava a atenção para a ausência de qualquer referência ao papel da Igreja Católica nos estudos sobre a Revolução de 30. Citava como significativa esta ausência em trabalhos como o de Bóris Fausto.

Contraopondo-se a este fato é significativa a presença cada vez maior da Religião (e da Igreja) nas preocupações dos cientistas sociais. Presença que contrasta com um esquecimento, explicável até certo ponto pelo próprio caráter da ideologia de cunho positivista, que se limita a encarar a religião de forma iluminista, como sobrevivência de explicações arcaicas do mundo. E quando aparece a Igreja Católica, quase sempre é vista sem fissuras internas e como simples suporte ideológico da classe dominante. Ou como interlocutor privilegiado do Estado.

Neste sentido, pode-se mesmo fazer uma analogia com os reducionismos apontados atrás: do lado da ciência associava-se Igreja e classe dominante, religião e alienação; a Igreja, por sua vez (abusando de sua “autonomia relativa”) pensava-se como centro do mundo, como “cultura”

capaz de moldar a sociedade de acordo com seu figurino e ditar os rumos da história. Há um momento em que os muros se fendem e a religião penetra o campo da preocupação da ciência e esta invade o campo da religião.

Essa presença da Igreja nas preocupações dos cientistas sociais impõe-se a partir de determinado momento graças à atuação política da própria Igreja (sem querer, nem de longe, insinuar que “antes” sua atuação política não existisse). Ela se tornou problema de pesquisa a partir deste momento. E problema tanto para o Departamento de Estado norte-americano como para a esquerda ou setores dela. E — por que não dizer ? — para setores da própria Igreja, como atestam trabalhos de militantes ou ex-militantes que avaliam experiências, ajustam contas e propõem estratégias.

Se é recente a preocupação (ou pelo menos, mais marcante recentemente, uma vez que de uma forma ou de outra sempre existiu) científica com a Igreja Católica, também no interior desta é recente a presença das ciências sociais em sua vida institucional e ideológica. Presença assumida explicitamente pela Teologia da Libertação.

A significação deste fato ainda não foi suficientemente pensada. Refletiria ela um “deslocamento” do religioso no mundo moderno (deslocamento crescente desde a Revolução Francesa, deslocamento assumido explicitamente nos anos 60 pelo próprio teólogo quando fez a Teologia da Secularização) ? Deslocamento irremediável de um religioso que perdeu identidade e que procura encontrá-la fundindo-se no político — não importa se numa direção conservadora (fusão com as estruturas de funcionamento da sociedade civil — religião civil) ou se travestindo-se de vanguarda profética de uma nova sociedade... Será que pensar isso não significa entrar no jogo da ideologia positivista do progresso inevitável da Razão, cujo funcionamento no mundo tecnocrático acaba confundindo-se com o próprio movimento do capital) ?

Essas perguntas, por mais distantes que possam parecer, constituem uma espécie de “pano de fundo” das reflexões e pesquisas de Ribeiro de Oliveira, Vanderley, Gomes de Souza e Rolim. E nas suas posições delinea-se uma recusa desta postura, uma vez que o religioso nas CEBs apresenta-se carregado de significação e identidade próprias, mesmo ao nível da significação política.

Há ainda um ponto, ligado a este, que é de fundamental importância: o dilema metodológico-teórico, exaustivamente repetido, entre partir da Instituição ou do conflito de classes para se analisar a Igreja na sociedade, não é apenas um problema do pesquisador. É um componente da própria ação pastoral, da própria vida da Igreja.

O que quero dizer é que há a perda de credibilidade na instituição enquanto entidade puramente religiosa. A opção política do cris-

tão, dos agentes religiosos — opção explícita por uma classe (embora definida “oficialmente” como opção pelos pobres) — acaba pondo em causa a própria instituição. Pode-se perguntar: o modo como os agentes encaram o bispo e o legitimam vem de seu caráter religioso-institucional ou político? Ele é legitimado e aceito a partir de sua posição no conflito de classes ou como poder religioso que se auto-afirma por seu caráter sagrado?

Isso implica perguntar se a longo prazo a participação política dos cristãos nas CEBs não haverá a um questionamento das estruturas de poder dentro da Igreja, estruturas duplamente autoritárias, já que o arbitrário da dominação reveste-se do manto da sacralidade. Neste sentido, será importante ver o outro lado do que Ribeiro de Oliveira afirma — que a participação do povo organizado, inclusive nas CEBs coloca em xeque a ligação da instituição com a classe dominante. Não pode levar também a um rompimento com a hierarquia, possibilidade aventada por Souza Lima ao falar dos setores moderados do episcopado, cujo apoio a vanguarda não pode perder. E um rompimento não poderá provocar um novo 1966 (liquidação da Ação Católica)? A campanha, recente, contra a chamada “Igreja Popular” aponta indícios nesta linha.

Não se pode, continuando o raciocínio, descurar o peso da autoridade episcopal (se bem que a contradição está também no episcopado). Mas o aspecto internacional da Igreja Católica conta muito. E é nesse nível que se coloca a nomeação de bispos. O papel decisivo na “virada” da Igreja, atribuído por Ralph Della Cava à ação do nuncio Armando Lombardi, nos obriga a ver que caminho inverso foi percorrido nos últimos anos pelo nuncio Carmine Rocco. E a ofensiva conservadora do CELAM, com apoio ostensivo de Roma?

Poucos estudos chamam a atenção para um aspecto crítico: o setor progressista (de esquerda, de vanguarda, profético — os nomes variam) foi (é ?) relativamente hegemônico dentro da Instituição. Mas a força ideológico-política do outro setor foi sistematicamente ignorada (ou pelo menos subestimada). Souza Lima alertou para sua presença crescente e articulada, a partir do Rio de Janeiro.

A presença, forte e cada vez mais crescente, dos chamados movimentos católicos, foi esquecida ao longo destes últimos anos. e no entanto eles cresceram, e em conflito quase sempre explícito, com as CEBs. O que quero dizer é que quase sempre se esquece “o outro lado”, e ele é indispensável para a compreensão das relações Igreja/Sociedade. Talvez o dado decisivo para esta compreensão hoje.

Sobre isso, o último número da Revista Eclesiástica Brasileira, traz um artigo que constitui um alerta para o pesquisador. Nele diz Comblin:

“O fortalecimento dos Movimentos leva ao desafio de fortalecer a pastoral popular e as comunidades populares. Por natureza as comunidades de base estão ligadas a um espaço limitado, aos problemas limitados de um lugar limitado. Não agem em conjunto. São descentralizadas, espalhadas, desorganizadas. Mas tudo isso as torna muito fracas dentro do contexto social, sobretudo se frente a elas estão organizações muito centralizadas e poderosas de classe média. Dentro da Igreja a força de pressão dos Movimentos pode tornar-se mais importante do que a força de pressão das comunidades populares. (...) Em Roma os Movimentos são os privilegiados do Pontificado atual, enquanto as comunidades de base são tidas por suspeitas de heresia. (...) As suspeitas, as acusações, as denúncias de que são vítimas, nem sequer chegam a conhecê-las, o que é favorável à sua saúde psicológica, mas desfavorável à sua influência social. (...) Os Movimentos (...) trazem organização, financiamento, editoras, publicações, programas experimentados” (Comblin, 1983, pp. 260).

Há muitos problemas mais. Entretanto, achei melhor prender-me a um comentário mais genérico das posições de captei nos trabalhos elencados. Alguns comentários foram feitos ao longo da exposição. Talvez o fato de ser agente religioso e pesquisador me coloque numa situação ao mesmo tempo privilegiada — ver os fatos de dentro, participando deles — e limitadora — restritiva do campo de visão. E assim, muitos problemas levantados, podem ser muito mais fruto desta integração na instituição, que problemas realmente pertinentes. E como agente religioso, vejo uma necessidade de conhecer de perto a “crença” do membro das CEBs. Ribeiro de Oliveira traçou — de forma “indicativa da realidade” — o seu perfil social. Talvez a visão do mundo do crente abra caminhos novos para a compreensão das tensões entre o político e o religioso, entre autoritarismo e participação e clarear assim os conflitos intraeclesiais.

A meu ver, partir do conflito de classes para analisar a Igreja na sociedade, tem como primeira consequência teórico-metodológica a impossibilidade de dar contornos nítidos, margens, definições àquilo que — pelo próprio caminho metodológico escolhido — não se pode retificar num conceito vazio: a Igreja.

BIBLIOGRAFIA

Trabalhos analisados:

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **Igreja e Estado: O Caso Brasileiro**, Comunicação apresentada à IV ANPOCS.

DUARTE, Virgínia e YASKEK, Maria das Dores. **Atuação da Igreja frente aos Movimentos Populares: Uma Revisão Crítica da Literatura**. Comunicação apresentada à VI ANPOCS.

KRISCHKE, Paulo. **Problemas Teóricos das Relações entre a Igreja e o Estado na Crise de 1964**. Comunicação apresentada à IV ANPOCS.

LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. **Algumas Questões Teóricas sobre a Igreja Popular no Brasil**. Comunicação apresentada à V ANPOCS.

MARTINS, Heloísa Helena Teixeira de Souza. **A Igreja na Greve dos Metalúrgicos**, *Religião e Sociedade* nº 6, 1980.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. **Oprimidos: A Opção pela Igreja**. Comunicação apresentada à V ANPOCS.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **A Religião do Pobre e seu Anúncio**. Comunicação apresentada à V ANPOCS.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **A Greve do ABC e a Igreja**. Comunicação apresentada à VI ANPOCS.

SOUZA, Luiz Alberto Gomez de. **A Política Partidária nas CEB'S**. Comunicação apresentada à V ANPOCS.

WANDERLEY, Luiz Eduardo. **Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e Educação Popular**. Comunicação apresentada à V ANPOCS, publicada na *Revista Eclesiástica Brasileira* 41, 1981.

Outras citações:

COMBLIN, José. **Os "Movimentos" e a Pastoral Latino-americana**, *Revista Eclesiástica Brasileira* 43, 1983.

INSTITUIÇÃO E ACONTECIMENTO

(Notas sobre as tensões entre o **eclesiástico** eo **eclesial**
no interior da comunidade cristã)

Zwinglio M. Dias
Universidade Federal de Juiz de Fora
Membro do CEDI e do C. M. I.

Preliminares

O alcance e a complexidade desta temática são demasiadamente extensos para serem tratados com exaustividade nos limites de um artigo como este. Tanto a análise do desenvolvimento histórico da instituição Igreja — e dentro dele, das instituições eclesiásticas que compõem o Corpus protestante latino-americano —, como o estudo do acontecimento fundamental que deu origem ao Cristianismo — ou seja, a totalidade do acontecimento cristológico — exigem um tratamento interdisciplinário que ultrapassa as possibilidades de um tratamento da natureza do que nos é permitido apresentar a nível de artigo.

Mas o problema está colocado pela própria realidade que nós, com nossa dupla identidade de latino-americanos e cristãos, experimentamos no interior de nossas instituições eclesiásticas e de nossas sociedades como um todo. As transformações históricas vividas pelas sociedades latino-americanas especialmente nos últimos 25 anos impactaram as Igrejas e mudaram positiva ou negativamente suas atitudes e formas de relacionamento com estas sociedades, o que, por sua vez, produziu não poucas tensões entre os cristãos que, embora unidos numa mesma intenção de fidelidade ao Evangelho, se encontram ideologicamente divididos em relação ao projeto histórico que propugnam para suas sociedades. Estas divisões atravessam as separações históricas que deram origem às diversas instituições eclesiásticas, protestantes; também se encontram no interior do Catolicismo e já ultrapassaram as diferenças dogmáticas entre este e o Protestantismo. Trata-se de um verdadeiro divisor de águas ideológico que está na base das formas de mediação histórica do acontecimento cristão primordial, quando este se cristaliza numa forma institucional.

Com estas ressalvas procuraremos destacar alguns elementos que estão na raiz das tensões criadas pela interação dialética entre o **eclesiástico** (ou seja, o oficial, o que parte da estrutura normativa da institui-

ção eclesiástica e configura o seu discurso) e o **eclesial** (isto é, as manifestações que irrompem no meio dos cristãos reivindicando maior grau de fidelidade ao acontecimento-fonte e contradizendo o discurso “ortodoxo” da instituição) que, em forma dramática, caracterizaram até aqui a prática cristã-evangélica em nosso continente. E isto faremos com o objetivo de destacar o lugar e a importância da persistência de tais tensões no seio da comunidade cristã global (com suas instituições, grupos de base, movimentos etc.) como a única forma para manter-se aberta à atuação sempre inédita do Espírito e não deixar-se instrumentar pelos diferentes grupos de poder que, dominando a sociedade, procuram uma e outra vez domesticar os portadores do Evangelho para torná-los transmissores de sua particular e interessada visão-de-mundo.

Metodologicamente trataremos em primeiro lugar, ainda que em forma sumaríssima, o processo de formação da Igreja, examinando alguns aspectos do relato neotestamentário e, em seguida, procuraremos destacar algumas das características da instituição como fenômeno social e da Igreja como instituição sociologicamente situada para pôr em relevo as tensões oriundas da dialética constitutiva de seu ser-no-mundo. Isto é, falaremos do conflito sempre presente entre carne e espírito, lei e graça, obras e fé, conservação do passado e abertura ao futuro, memórias e esperanças, ou... instituição e acontecimento.

Trataremos, pois, de estabelecer um marco histórico-teológico de referência e um marco sociológico de análise que nos possibilitem um novo horizonte de reflexão, capaz de ajudar-nos a superar as tentações de unilateralismo que nos levam a ver ou nas **instituições eclesiásticas** historicamente dadas, ou nos **acontecimentos eclesiais** de emergência recente, o único meio de manifestação do Espírito, amputando assim um dos termos da relação dinâmica que preside o trabalho de Deus com os homens.

A Emergência Histórica da Igreja

1. Falar da instituição eclesiástica e do acontecimento fundamental que a trouxe à existência significa simplesmente falar da Igreja. Um rápido folhear das páginas do relato neotestamentário nos permite inferir duas coisas com respeito à formação da Igreja cristã:

- (a) **Jesus pregou o Reino de Deus, mas não se preocupou em “programar” a Igreja para os tempos vindouros.**

Toda a pregação e ensino de Jesus foram centralizados numa única preocupação: a proclamação da instauração e realização nele, do Reino de Deus. Seu ministério se caracterizou por uma acentuada ênfase escatológica que o enquadrou na linha dos grandes profetas de Israel. A luta que manteve com as autoridades religiosas de seu tempo se inscreve no tradicional conflito entre profetas e sacerdotes do Antigo Testamento e a

multidão o seguiu porque viu nele a continuidade de grande tradição profética israelita. Seu anúncio não foi outra coisa que a proclamação do cumprimento da promessa uma vez feita ao povo escolhido. Cumprimento este que se realiza nele, que surge como o portador e instaurador do Reino de Deus entre os homens. Nesta perspectiva escatológico-messiânica não há lugar para a Igreja que só vai aparecer depois de sua ressurreição.

Os doze homens que ele chamou para que o acompanhassem em seu trabalho não foram convocados para se constituírem no grupo inicial de uma suposta sociedade jesuânica, como muitas vezes somos levados a pensar; eles simbolizam escatologicamente o juízo e a restauração das doze tribos de Israel (Mt 19,28; Lc 22,29). A importância dos discípulos não se baseava no fato de serem eles apóstolos (isto ocorrerá depois) mas no fato de que eram doze. Tanto é assim que o evangelista Marcos quando se refere a eles o faz sempre com a expressão "os doze".

Na proclamação de Jesus o Reino tem uma significação essencialmente escatológica. Não se trata de uma teocracia nacional geograficamente delimitada e politicamente configurada como era esperado tanto pelo Judaísmo oficial como pelos grupos messiânicos então existentes (zelotes, essênios etc.). Para Jesus, o Reino se traduz num novo ordenamento histórico do mundo cujo centro é Deus mesmo. Sua pregação neste sentido se dirige fundamentalmente a todos os judeus, a todos Israel como povo escolhido, para tornar realidade esse Reino entre os homens. Seu objetivo, portanto, não é formar uma nova comunidade ao lado das tantas outras já existentes, mas obter a conversão ao Povo de Deus (Israel) à vontade soberana do Deus da Aliança, de modo que leve à prática a promessa uma vez feita a Abraão de que nele "serão benditas todas as famílias da terra" (Gn 12,3). Sua pregação, portanto, é particularista. Mas se trata de um particularismo que não se esgota em si mesmo, porém se constitui no fundamento da intenção salvífica universal de Deus, cuja eficácia histórica só se concentrará através da eficácia do Povo. Escatologicamente a salvação de todos (a Humanidade) depende da conversão de alguns (Israel). A realização do plano universal de Deus dependia, pois, da eficácia histórica da atuação de um grupo como sinal do Reino, da nova ordem de relações a ser instaurada entre os homens.

Os modernos tratamentos exegéticos dispensados aos documentos que constituem o Novo Testamento são unânimes em constatar que a Igreja que nós conhecemos a partir dos relatos dos Atos dos Apóstolos não fazia parte dos planos de Jesus. Mesmo nos relatos sobre a Santa Ceia narrados pelos evangelistas não há evidência do contrário. Como muito bem assimilou L. Boff:

"As várias ceias que Jesus realizou não só com os discípulos, mas especialmente com os marginalizados social e

religiosamente, possuíam um significado salvífico-escatológico: Deus oferece a salvação a todos e convida indistintamente bons e maus à sua intimidade. O caráter escatológico da última ceia, como símbolo da ceia celestial dos homens no Reino de Deus, transparece muito claramente no texto lucano¹.

(b) Sob a inspiração do Espírito, a Igreja surge de uma decisão dos discípulos, motivados por uma urgência missionária.

A partir do relato do livro dos Atos dos Apóstolos, se deduz que estes não fundaram a Igreja imediatamente depois do evento pentecostal. Como bons judeus e atentos às recomendações de Jesus, trataram de conquistar seus compatriotas para o Reino, confiados em que o Ressuscitado logo retornaria para restaurar definitivamente a Israel. O fato de tratarem de recompor o grupo dos doze, que ficara desfalcado com a "saída" de Judas, é um sinal evidente disso. Entretanto a conversão de helenistas, o incidente do Cornélio, a prisão de Pedro, o martírio de Estêvão e, fundamentalmente, a falta de interesse dos judeus por sua pregação os levaram a ir em pós dos gentios e a não mais esperar a Parusia do Senhor como iminente. Isto é, ao darem um sentido missionário a sua pregação eles criaram as condições para o surgimento da Igreja.

Para dar este passo, no entanto, tiveram eles de reinterpretar a mensagem escatológica de Jesus, transformando sua pregação do Reino numa doutrina da Igreja e do futuro dos homens. Jesus mesmo passou a ser entendido como o elo entre a Igreja e o Reino. Aquela surgia assim no plano da história como o instrumento de proclamação do Reino a todos os homens. Os discípulos se transformam em apóstolos, ou seja, em **enviados**. Como tais eles pertencem agora à Igreja e não ao Reino. Por seu lado, a eucaristia assume um lugar de preponderância na vida da comunidade que, como anunciadora do Reino já instaurado em Jesus Cristo e, portanto, como continuadora de seu serviço ao mundo, se alimenta do corpo e do sangue do Crucificado, tornando-se ela mesma corpo de Cristo para o mundo.

A instituição da Igreja emerge assim na história como produto da ação salvífica do Espírito para anunciar a mensagem libertadora do Reino já inaugurado em Cristo, mas ainda não plenamente realizado para todos os homens. Assim ela nasce como uma "instituição para os outros", sem objeto em si mesma. Sua missão é, essencial e existencialmente, sua razão de ser. A completa realização do Reino dependerá agora da eficácia histórica de sua ação sob as orientações inéditas do Espírito.

Mas se a Igreja não irrompe entre os homens como um acontecimento pré-pascal isto não significa que ela não tenha tido ali os ger-

mens que possibilitaram sua manifestação pós-pascal. Com efeito, a pregação do Reino por parte de Jesus, o que o levou à cruz, é parte integrante do nascimento da Igreja. Os relatos dos Atos dos Apóstolos deixam claramente estabelecidos que se a Igreja é um evento pneumatológico, ou seja um acontecimento sacramental (*mysterion*) para o mundo, provocado pela ação do Espírito, o é tendo como seu centro estruturante a pessoa mesma de Jesus Cristo tanto em sua dimensão histórica — Jesus de Nazaré — como em sua dimensão teológica — o Cristo da fé. Em conseqüência, como muito bem o expressou Hans Kueng:

“A Igreja tem a sua origem, não simplesmente nos discípulos, nos desígnios e na missão do Jesus pré-pascal, mas sim no conjunto do acontecimento cristológico; ou seja, em toda a ação de Deus em Jesus Cristo, desde o seu nascimento, vida pública e chamamento dos discípulos, até à sua morte e ressurreição e à descida do Espírito sobre as testemunhas do Ressuscitado. Não foi apenas a palavra e o ensinamento do Jesus pré-pascal, mas sim a ação de Deus, na ressurreição do Crucificado e na plenitude dos dons do Espírito, que transformou o grupo daqueles que em comum acreditavam em Jesus ressuscitado na comunidade daqueles que — ao contrário do antigo povo de Deus descrente — reclamavam ser o novo Povo de Deus escatológico”².

A história que se desenvolve desde as páginas do Novo Testamento até nossos dias nos apresenta uma Igreja que surgindo como comunidade informal, foi se institucionalizando de maneira cada vez mais complexa, em virtude de sua progressiva adesão e sujeição às distintas realidades sócio-políticas, culturais e econômicas das sociedades humanas nas quais foi assumindo contornos sociológicos definidos. As formas de sua institucionalização foram-se diferenciando segundo as conjunturas históricas que se foram sucedendo, apanhando-a num processo dialético onde sua fidelidade ao acontecimento crístico passou a ser determinada em maior ou menor grau pelos interesses da instituição social em que se foi desenvolvendo. Daí que, em seu peregrinar histórico tenha ela tanto obscurecido como revelado a Jesus Cristo aos homens. E isto na justa medida em que se ia abrindo ou fechando-se à direção do Espírito que lhe deu origem. Ou seja, na medida em que se deixou questionar pelo Acontecimento que a ocasionou.

2. Pelo dito até aqui torna-se evidente que não se pode fazer um discurso sobre a Igreja sem falar ao mesmo tempo do Reino de Deus. A Igreja surgiu na história por e para a proclamação desse Reino, e, desde a perspectiva do Novo Testamento não se pode conceber a Igreja sem referenciá-la integralmente ao Reino anunciado por Jesus Cristo, pois este é o

que justifica a sua existência e orienta a sua presença na história. Mas, que significa esta expressão? Que realidades o Reino descobre e articula?

A tentativa de definição formulada por L. Boff nos parece muito sugestiva. Ele diz:

“Reino de Deus é a expressão que designa o senhorio absoluto de Deus sobre este mundo sinistro e oprimido por forças diabólicas. Deus vai sair de seu silêncio milenário para proclamar: Eu sou o sentido e o futuro último do mundo. Eu sou a libertação total de todo mal e a libertação absoluta para o bem. Com a expressão Reino de Deus, Jesus articula um dado racial da existência humana, seu princípio-esperança e sua dimensão utópica. E promete que já não será **utopia** objeto de ansiosa expectativa (Lc 3.15) mas **topia** objeto de alegria para todo o povo (Lc 2.9). Por isso suas primeiras palavras de anúncio são: Terminou o tempo de espera. O Reino de Deus está próximo. Mudem de vida. Creiam nesta alegre notícia.” (Mc 1.14)³.

Esta perspectiva se fundamenta na compreensão da existência de uma única história criada e permeada pela ação de Deus. Esta ação não é, então, alguma coisa de especial que se concretiza em algum momento do seu desenvolvimento. Mas em razão de seu caráter totalizante, o Reino se apresenta em Jesus Cristo como a manifestação central da atividade sempre presente de Deus na história. Assim é que ele se apresenta em sua dupla dimensão de Reino escatológico, que nada tem que ver com uma realidade que se desenvolve fora dos limites de nosso mundo histórico: ele é expressão da atividade de Deus em **nossa** história em função de seu projeto escatológico: a libertação do horizonte da vida dos homens para com isto possibilitar-lhes a liberdade de construção de seu próprio futuro.

A proclamação do trabalho escatológico de Jesus Cristo por parte da Igreja não consiste, portanto, no anúncio de uma salvação de almas individuais ou de uma nova interpretação religiosa do mundo e da vida, mas no esforço pela libertação do homem de todas as formas de escravidão e medo que o oprimem e o tornam menos homem. Em Jesus Cristo Deus assume a totalidade da condição humana e lhe imprime uma direção qualitativamente nova, dá-lhe um novo conteúdo que se expressa na boa-notícia para os pobres, a libertação dos oprimidos, o perdão para os pescadores e a vida para os mortos (Lc 4. 18-21; Mt 11.3-5). Ou seja, a proclamação do Reino aponta para a revelação do futuro no meio do presente e nos recorda o fato de que na prática de Jesus, o Reino de Deus foi instaurado com toda a sua eficácia histórica.

Entretanto isto não quer dizer que em função da atividade de Deus a eficácia histórica do homem seja subestimada. Jesus pregou exata-

mente o contrário. O Reinado de Deus está entre vocês, disse ele (Lc 11. 20 e 17-21). Isto é, o Reinado acontece em e através da história que os homens vão construindo, ainda que a supere. A contínua conversão da Igreja aos propósitos do Reino, a qual se revela na busca constante do significado do acontecimento original para a sua presente conjuntura histórica, exige dela não uma simples reforma ou modernização de suas estruturas, mas uma orientação totalmente nova de seu que-fazer histórico em função daquilo que a atividade de Deus que se desenvolve além dela mesma, está provocando entre os homens.

A Igreja pois, não é o Reino, não se identifica com ele, mas o assinala e promove no meio da história. Daí que o viver institucional da Igreja deva ser encarado sempre como provisional e necessitado de transformação. Deve estar continuamente sob o juízo do acontecimento do qual se originou sob pena de negá-lo totalmente e, assim, perder os rastros do Espírito em meio às marchas e contra-marchas da história humana.

Do Acontecimento à Instituição

O processo de institucionalização do acontecimento fundamental — o evento cristológico em sua totalidade — foi e tende a ser sempre mediado pelos elementos culturais e ideológicos dominantes dentro da sociedade onde esse processo ocorre, pois a fé tem necessidade de um conduto ideológico que a expresse e articule. O fato da justaposição de diferentes teologias no Novo Testamento, por exemplo, constitui manifestação objetiva disso, assim como as lutas que desde o princípio vêm dividindo os cristãos.

Como a história nos demonstra, o Cristianismo sempre viveu dominado por uma tensão entre uma versão institucionalizada do acontecimento crístico, cujo discurso sempre respondeu aos interesses dos grupos dominantes na Igreja e na sociedade, e uma versão discordante que se lhe contrapõe, portanto "herética" — em relação ao discurso oficial, defendida por grupos sem poder tanto no interior da Igreja como na sociedade. Estes têm defendido em todos os tempos uma explicitação do acontecimento por parte da instituição mais acorde com a realidade, tanto do próprio acontecimento (desmascaramento ideológico) como da própria conjuntura histórica (exigência de análise da realidade fora de uma perspectiva de poder).

A partir do momento em que o Cristianismo passou a ser vítima de uma instrumentalização pelos setores dominantes e foi articulado como uma versão ideológico-religiosa da ideologia dos mesmos dentro da sociedade, a Igreja passou a se constituir numa das mais importantes instituições sociais por ser justamente aquela que se encarregaria de elaborar o discurso ideológico que explicitaria, em termos da simbologia religio-

sa, a visão de mundo própria dos poderosos. O Acontecimento fundamental passou, então, a ser interpretado pela instituição segundo os variáveis interesses de suas funções sociais. Interesses estes impostos pelas exigências de funcionalidade do aparelho do Estado ao qual foi atraída e outros surgidos em consequência da própria dinâmica que ela como instituição pôs em andamento. Isto começou de modo claro e determinante na era constantiniana e caracterizou daí por diante a história da Igreja Cristã. O conjunto de fenômenos sócio-políticos, econômicos e culturais que a partir de então e em forma crescente darão origem a uma diversificação de instituições eclesásticas (Cisma de Constantinópla, Reforma, Movimentos reavivalistas dos séculos XVII e XVIII, para apenas mencionar os mais conhecidos) ocorrerão em grande medida determinados pelos problemas oriundos desta forma de mediação.

Naturalmente que as coisas em sua concreção histórica não foram tão simples como as temos esquematizado. Mas a forma como nos estamos referindo a estes dados da história procura desnudar ao máximo o Acontecimento fundamental da relação entre a fé e as formas ideológicas de apreensão e explicitação da realidade pelos condutos religiosos.

Com isto queremos apenas sublinhar que a Igreja enquanto instituição social tende a funcionar como todas as instituições que surgem da convivência humana. Mas, de que se trata quando falamos de instituição social ? De acordo com uma curta mas objetiva definição de R. Alves:

“Uma instituição é um mecanismo social especializado que programa o comportamento humano, seja o pensamento, seja a ação. (Ela)... é a memória socializada da sociedade, memória prática que preserva as soluções sem, entretanto, ter consciência de suas origens. (Elas)... são, assim, respostas a problemas concretamente vividos e elas se justificam na medida em que preservem a sua eficácia prática”⁴.

De acordo com esta definição se poderia dizer que a instituição transmite e impõe normas e comportamentos que, por terem resultado “funcionais” para a obtenção de determinados objetivos passam a ser considerados como os que melhor correspondem à necessidade dos indivíduos. Ou seja, a instituição programa de acordo com a natureza de seus fins os comportamentos, as atitudes, as crenças e as ações dos indivíduos. Mas pelo fato de viver do passado cada instituição, inclusive a Igreja, tende a ser estática; ela não inova. A repetição de respostas que uma vez se mostraram eficazes e a imposição destas respostas como norma axiológica constitui seu princípio fundamental. É por isso que a instituição é incapaz de propiciar atitudes criativas, pois seu horizonte ficou no passado. R. Alves destaca que “na medida em que as instituições funcionam de forma adequada o discurso a seu respeito se caracteriza pelos seguintes elementos:

1. Suspendemos todas as nossas dúvidas a seu respeito. Funcionalidade é interpretada como verdade. E as instituições deixam de ser entendidas historicamente contingentes e passam a ser interpretadas como ontologicamente necessárias.

2. O discurso sobre as instituições assume a forma de justificação ideológica das mesmas. No caso específico da Igreja, justificação teológica. A instituição é uma necessidade divina. Esta é a função de fórmula como "a instituição é a criação divina", "o mistério da Igreja", "o corpo de Cristo", "a objetivação do Espírito" etc.

3. A descrição das realidades institucionais, descrição ideológica, é feita com o propósito de se derivar dela o imperativo. O indicativo das instituições é o imperativo do comportamento. Em outras palavras: o comportamento deve ser adaptativo. A função do indivíduo é ajustar-se ao todo e contribuir para a sua preservação e expansão.

4. Finalmente, o discurso se caracteriza pela proibição do dizer crítico e pela obrigatoriedade do dizer apologético⁵.

Por estas características as instituições tendem sempre a reprimir as manifestações vitais da comunidade humana onde atuam, pois a vida é regida pelas leis da mudança, da transformação, da criação e da "re-criação". A vida é movimento, busca incessante do novo, do inédito. Mas a instituição tende ao imobilismo. Assim, no momento em que novas situações e novos problemas começam a surgir e para os quais as instituições não possuem uma resposta satisfatória, surge a crise entre estas e aqueles aos quais deveria oferecer novas soluções. A partir desse momento a instituição perde sua autoridade frente a eles e, por conseguinte, o monopólio das respostas. A tensão aflora e um novo discurso começa a tomar forma buscando uma interpretação totalmente distinta ao discurso elaborado pela instituição em função de situações passadas mas que ainda procura impor pela força de uma autoridade criada e alimentada pela crença de sua necessidade ontológica. É por este caminho que a instituição pode chegar às formas mais ousadas de repressão dos focos "heréticos".

No caso da Igreja o surgimento de grupos com um discurso diferente do oficial (institucional) sempre se deu quando a instituição eclesial deixou de perceber as transformações da realidade e continuou insistindo num tipo de "pregação" que perdera pertinência por continuar referindo-se a uma realidade já superada. Este fato está muito bem exemplificado nas contendas dos primeiros cristãos e desde então marcará o caminho da Igreja na história. A Reforma é um exemplo maior do empenho pela busca de maior correspondência entre a mensagem original e a realidade de uma determinada conjuntura histórica. O movimento profético do Velho Testamento é uma manifestação paradigmática deste mesmo fato. Em todas estas situações se observa a presença de um denominador

comum: a referência ao acontecimento fundamental e o esforço para que o discurso original da fé mantenha pertinência com as novas experiências históricas que a instituição não percebe ou não pode perceber.

A vida da Igreja é, por isso, a história das tensões ocultas ou abertas entre o discurso eclesialístico (institucional, oficial, ortodoxo) e as tentativas de novos discursos oriundos de grupos eclesiais (não-institucionais, não-oficiais) para fazer uma nova interpretação ou uma nova mediação do acontecimento primigênio que deu origem à instituição.

A Modo de Conclusão

1. A atuação do Espírito na história ultrapassa as fronteiras sociológicas da Igreja e se revela em todas as aspirações verdadeiramente humanas à liberdade, à justiça e à fraternidade, pois seu cometido é o Reino de Deus e não a Igreja. Esta, como um dos instrumentos da revelação e ação de Deus entre os homens (instrumento privilegiado, é certo) tem de estar sempre atenta aos "sinais dos tempos" para perceber os movimentos do Espírito e secundá-lo em seu trabalho libertador.

2. A instituição eclesialística, que existe como resultado de uma mediação histórica — ideologicamente condicionada — da totalidade do acontecimento cristológico, vive a tensão permanente entre as "solicitações do mundo" (por ser uma instituição social) e as exigências de fidelidade ao Espírito que a empurra pelos caminhos da história para a construção do Reinado de Deus entre os homens.

3. A permanência desta tensão é de fundamental importância para o contínuo dever da Igreja como comunidade do Senhor Ressuscitado. Somente o reconhecimento humilde e a aceitação das chamadas proféticas (**Kenosis** da instituição) que continuamente a remetem ao acontecimento cristológico e a convidam a uma conversão (metanoia) à ação do Espírito na história, fará dela serva fiel de Deus a serviço dos homens.

4. A conservação do espaço profético no interior da instituição é o único fato que **possibilita** e **garante** sua verdadeira obediência. Sua supressão revelaria não só a debilidade dos laços da instituição com o Acontecimento-fonte como sua total submissão "aos principados e potestades deste mundo". Neste caso a realidade do Reino não iluminaria mais seu horizonte e o Cristo louvado em seu interior não seria mais do que um ídolo.

NOTAS:

(1) BOFF, L., "Eclesiogênese", Ed. Vozes Ltda., Petrópolis, 1977, p. 59.

(2) KUENG, H., "A Igreja", 2 vols., Moraes Ed., Lisboa, 1969, I Vol., p. 111.

(3) BOFF, L., "Salvação em Jesus Cristo e Processo de Liberação", in Concilium, n. 96, 1974, p. 378.

(4) ALVES, R., "Instituição e Comunidade", Cadernos do ISER, Rio de Janeiro, 1975, p. 9.

(5) *Ibid.*, p. 10.

AS INSTITUIÇÕES E A PERPETUAÇÃO DA MISÉRIA

Áurea Maria Guimarães

Pós-Graduação em Filosofia

Pontifícia Universidade Católica de
Campinas

Só o homem pode ser inimigo do homem; só ele pode roubá-lo do significado dos seus atos e de sua vida, porque somente a ele cabe confirmá-lo em sua existência, reconhecê-lo no fato real como uma liberdade ...minha liberdade, a fim de se realizar, requer que esta surja num futuro aberto; são os outros homens que abrem o futuro para mim, são eles que, estabelecendo o mundo de amanhã, definem o meu futuro; mas, se em vez de me permitirem que eu participe desse movimento construtivo obrigarem-me a consumir em vão minha transcendência se me conservarem abaixo do nível que conquistaram e em cuja base, novas conquistas serão alcançadas, então eles estarão cortando-me o futuro, estarão transformando-me numa coisa...

Simone de Beauvoir, **Para uma Moral da Ambigüidade.**

INTRODUÇÃO

A questão central deste trabalho é saber até onde a filosofia das entidades assistenciais colabora com a solução dos problemas sociais de indivíduos totalmente carentes de recursos.

A delimitação da problemática a ser examinada conduz-nos à comparação e análise das modificações ocorridas no interior das instituições de caráter assistencial desde o surgimento da propriedade privada até os dias de hoje.

Tomando o fenômeno da mendicância como base, configuraremos a formação das organizações assistenciais. Neste sentido a obra: "Os mendigos na cidade de São Paulo"¹, foi muito importante, pois a partir do estudo da gênese histórica da mendicância e seu relacionamento com a oficialização dos órgãos assistenciais, poderemos estabelecer um paralelo que permita a análise da filosofia de algumas entidades do Estado de São Paulo, detectando a nível dos seus objetivos a institucionalização de normas que favoreçam a subordinação dos indivíduos às regras estabe-

lecidas. No decorrer do trabalho pretendemos demonstrar como essa dependência cria e perpetua a existência de uma camada da população que é excluída da ordem econômica, social e política a fim de que o sistema permaneça estável, portanto livre da "ameaça" dos mendigos, dos pobres, dos indigentes.

É nossa intenção estabelecermos aqui algumas hipóteses iniciais que nortearão todo o nosso estudo:

— A nível das entidades assistenciais:

1. Existiria um distanciamento entre os objetivos da entidade e a sua prática, ou seja, ela apareceria como algo alheio e independente das necessidades reais de sua clientela.
2. Haveria uma contradição aparente entre a ideologia da reintegração e a perpetuação do desvio.

ou

2. Haveria uma contradição aparente entre o objetivo de reincorporar à sociedade os indivíduos em situação de marginalização e a prática da segregação desses mesmos elementos através da configuração de um sistema preconcebido por determinados grupos que fazem uma leitura da organização social segundo suas próprias normas

ou

2. Haveria uma contradição aparente entre o objetivo de reincorporar à sociedade os indivíduos em situação de marginalização e a prática da segregação desses mesmos elementos através da configuração de um sistema onde os indivíduos são categorizados, classificados segundo normas já estabelecidas pela entidade assistencial.

O exame desse distanciamento: entidade assistencial e cliente, encontra sua razão de ser ao demonstrarmos que a filosofia dessas organizações são isentas de um compromisso com as pessoas que pretende promover.

O interesse em desenvolver essa análise, está em contribuir com algumas saídas que signifiquem a libertação das pessoas marginalizadas, carentes e famintas.

Não são as entidades assistenciais que diminuem os problemas dessa camada da população, ao contrário. Portanto, a existência dessas instituições perdem a razão de ser.

A importância do desenvolvimento desse estudo está em fornecer elementos que concretizem a possibilidade da dissolução do sistema assistencial, que além de se contrapor à essencialidade dos problemas

sociais, bloqueia as soluções a nível estrutural. As medidas paliativas dessas organizações encobrem a necessidade urgente da criação de mecanismos que dêem condições de trabalho, de emprego, de salários, enfim de sobrevivência a essa população mantida à margem de todo o processo econômico, social e político.

I — A mendicância e as organizações assistenciais

O objetivo deste estudo é estabelecer uma relação entre o aparecimento das instituições de caráter assistencial (grupo dominante) e a prática da mendicância como grupo dominado, carente de todos os recursos necessários à sobrevivência.

Neste sentido a obra de Marie Ghislaine Stoffels², nos fornecerá alguns elementos sobre a gênese histórica da mendicância, onde a autora vincula o fenômeno ao surgimento da propriedade privada e, conseqüentemente, de uma organização institucionalizada que mantenha e domine uma camada de excluídos e rejeitados pelo modo de produção em todas as formações sociais³.

Com a decomposição da sociedade arcaica na Grécia antiga vagabundos e mendigos começam a aparecer. O estabelecimento da escravidão, a formação das cidades e estados, a difusão do direito escrito, o aparecimento da economia monetária e a divisão do trabalho causam a expulsão do campo para a cidade de um contingente populacional despojado de todos os seus bens.

Em Roma, os despejos rurais provocados pelas guerras, exércitos dissolvidos, vítimas de guerras afluindo para as cidades, a extensão do regime escravocrata e do direito humano contribuem para a institucionalização da mendicância como fenômeno urbano.

No séc. XIV a crise monetária, o efeito das guerras e epidemias provocam as revoltas camponesas. Os camponeses expulsos para a cidade transformam-se em vagabundos. Empregam-se em trabalhos diários e atividades não regulamentadas pelos grêmios.

As manufaturas conseguem absorver parte da população mendiga no período comercial ou manufatureiro. Seu crescimento supõe a manutenção de um exército industrial de reserva, ao mesmo tempo que o liberalismo que rege as relações de trabalho despoja o trabalhador — já privado das organizações de amparo tradicionais inerentes ao modo de produção feudal — de qualquer garantia individual ou coletiva em face dos baixos salários e desemprego.

A maior parte dos vadios e pedintes desde o séc. XVI até os sécs. XVIII e XIX é composta de desempregados urbanos e camponeses expulsos de suas terras, e não suscetíveis de serem incorporados pela indústria.

A organização institucional da mendicância conhece seu maior desenvolvimento no período de desintegração do modo de produção feudal e no início do capitalismo comercial.

“A dissolução da organização institucional da mendicância, em seu caráter de complexidade estrutural, vincula-se a dimensões determinadas do desenvolvimento capitalista. Assim como o modo de produção capitalista torna-se dominante, a repressão – desenvolvida pelo Estado como fator de coesão da formação social – afirma-se como condição da expansão (aceleração da taxa de exploração da força de trabalho) e desorganização política das classes dominadas” (...) “no séc. XVIII, o modo de produção capitalista, força a contenção do desperdício da força de trabalho provocado pela vagabundagem e mendicância, e tenta dissolver o caráter maciço do fenômeno”⁴.

A intensificação da exploração da força de trabalho corresponde uma maior repressão da prática da vagabundagem, vadiagem e mendicância. A atuação de aparelhos repressivos, particularmente assistencial mantém a desorganização política dos mendigos enquanto grupo⁵. Este se mantém como “resíduo urbano”⁶ não atingido por garantias econômicas, incorporado ou rejeitado pelo sistema segundo as exigências do modo de produção capitalista.

Enquanto que o mendigo, no modo de produção feudal era mantido como satélite do sistema, beneficiado com “licenças”, privilegiado dentro da instância religiosa (era outorgado a ele pedir esmolas na porta das igrejas), com o surgimento do capitalismo, os mendigos passam à condição de resíduo intermitente. A repressão acaba transformando o mendigo em ser social e econômico adequado: trabalhador produtivo.

Segundo Stoffels⁷ essa transformação não tem sentido. Para a autora “a atividade de pedido vincula-se à lei natural da reposição da sobrevivência após as rupturas nos níveis individual e social, e constitui, por outro lado, uma profissão especializada que escapa ao trabalho legitimado, a prática de pedido corresponde, por outro lado, a uma necessidade humana e social de doação que dá continuidade ao sentimento de piedade e caridade”.

É a intensificação do movimento repressivo, em todos os países europeus, que acarreta para o grupo dos mendigos o fim do seu modo de sobrevivência e a impossibilidade de outras formas de inserção na sociedade.

As leis aplicadas ao grupo "marginal", desviante⁸ situa-se na tentativa de mostrar um código moral que dê legitimidade ao código moral da sociedade global. O "processo de profissionalização", por exemplo, "contribui para provocar o reconhecimento da inserção real dos indivíduos nessa sociedade"⁹.

Quem não se integra é segregado e "permanece além das fronteiras da ordem legitimada. A divergência deve ser rejeitada, ou situada como desvio ou mito"¹⁰.

Para Stoffels existe uma estreita relação entre os sistemas repressivos e assistenciais¹¹ e o tratamento que é dado à mendicância, à vadiagem, enfim a todas as formas não legitimadas de existência.

No capítulo seguinte examinaremos como o desenvolvimento dos sistemas repressivos e assistenciais têm delimitado, através do processo de estigmatização, dois pólos opostos, um, o do trabalho "honesto" como ordem e o outro, o da mendicância como transgressão¹².

II — A institucionalização do desvio e a organização da assistência social

Neste capítulo examinaremos a configuração dos sucessivos sistemas repressivos e assistenciais através da atribuição histórica da identidade desviante.

Marie Ghislaine Stoffels¹³ faz esta análise apreendendo a figura do mendigo como elemento funcional para a imposição da ordem. A autora atribui aos sistemas governamental, repressivo e assistencial a definição do desvio no quadro tríplice de indigência, imoralidade e loucura¹⁴.

Baseados nessa obra, abordaremos em seguida o tratamento conferido à mendicância através do poder institucional.

É na Idade Média principalmente que aparecem os recursos caritativos, com a ideologia cristã e sua concepção de amparo ao pobre. A esmola é incentivada e várias casas de recolhimento surgem como recurso. No séc. XIV, surge uma mudança no tratamento do fenômeno. Pela primeira vez, na Inglaterra a vadiagem é considerada como delito. Na França é ordenado expulsão ou prisão, pelourinho, estigmatização física (orelha cortada, marca M na testa etc.) e desterro em caso de reincidência.

No séc. XVI surgem as primeiras tentativas de estruturação e organização oficial da assistência. Institui-se a caridade legal com recolhimento de taxas obrigatórias; ordenanças de 1551 e 1566 obrigam os cidadãos a pagar imposto para financiar a assistência pública. Esse tipo de caridade, segundo Stoffels¹⁵ é nas instituições ligado à repressão: vigora o princípio da "assistência" pelo trabalho (obrigatório) e pela detenção nos organismos.

No séc. XVII generaliza-se a instituição nos hospitais gerais. Dominadas pelo princípio da "assistência" pelo trabalho, profundamente implantado desde o séc. XVII, essas instituições além de funcionarem como refúgios caritativos, funcionam como estabelecimentos de força.

No séc. XVIII surge a distinção entre os mendigos aptos, de um lado, submetidos ao regime de reclusão, trabalho forçado ou correção, e os mendigos inválidos, por outro lado, submetidos ao regime dos hospitais e asilos. A institucionalização das oficinas de caridade e depósitos de mendicância indica que o tratamento do fenômeno continua sendo de caráter essencialmente repressivo. No séc. XIX prosseguem a assistência pelo trabalho e permanecem as oficinas de caridade¹⁶.

Nos anos de 1349 – 1350 o sistema agrário do modo de produção feudal apresenta modificações nas relações de trabalho entre produtores e senhores, com a introdução do regime de trabalho contratado e do salário legal. Nos sécs. XVI e XVII com a implantação gradativa do sistema capitalista, a assistência, que começa a oficializar-se e a repressão, unem-se para combater o problema crescente da escassez de mão-de-obra. Enquanto no modo de produção feudal de um sistema de pequena produção, os castigos físicos se referem ao corpo como bem social, na fase mercantil do capitalismo o efeito das medidas visa o trabalho e sua produção. O trabalho obrigatório vigora através das obras públicas, oficinas de caridade, depósitos de caridade e hospitais gerais.

"A implantação do sistema industrial no séc. XVIII leva à necessidade de uma dissolução total do caráter maciço da mendicância e vagabundagem, através da recuperação da força de trabalho"¹⁷. As medidas assistenciais (oficinas de caridade) estruturam-se em torno de rigorosos princípios disciplinares e corretivos.

Uma nova concepção de miséria começa a surgir nessa época. Torna-se mais nítida a distinção entre pobres (mendigos) capazes, para os quais a solução é o trabalho (mão-de-obra barata; essa população será facilmente absorvida), e os inválidos, beneficiários da assistência em nome dos sentimentos de piedade e solidariedade fundamentais na sociedade¹⁸.

O que se observa, na fase avançada do capitalismo é a complexidade da infra-estrutura de amparo, que garante por via legal e institucional determinados interesses sócio-econômicos à camadas do operariado e subproletariado¹⁹.

Assistência e Repressão

Os desempregados — de modo especial os mendigos — começam a formar no período de transição do modo de produção feudal para o capitalista uma camada estigmatizada a partir do consenso econômico do

não trabalho e da não produção. Aquele que não se submete ao imperativo categórico do trabalho não é economicamente útil. A partir do séc. XVI o mendigo é dotado de um status ético essencialmente negativo. A própria igreja diferencia os verdadeiros mendigos (os "bons") dos falsos ("maus")²⁰.

A instituição, na sua esfera de autonomia relativa, mantém uma dicotomia relativa, mantém uma dicotomia histórica de exclusão em torno da oposição: normal/anormal, louco/sadio, mendigo/trabalhador, cidadão honesto/delinquente, dicotomia que exprime em dinâmicas organizacionais diversas: suplícios, hospitais gerais, prisões etc.²¹

A configuração dos sucessivos sistemas repressivos e assistenciais revela que o mendigo é caracterizado como elemento inútil e perigoso e a passagem da transgressão para a ordem realiza-se pela instituição que o transforma em elemento socialmente adequado. O indivíduo que vive de esmola representa uma ameaça para a ética do trabalho, como desempregado é inútil e perigoso²².

A estrutura institucional forma a identidade desviante estigmatizada do mendigo²³. É aqui que a instituição intervém, ou seja, ela mantém o desvio para que a ordem da sociedade seja preservada.

No próximo capítulo tentaremos detectar o processo pelo qual se dá a perpetuação do desvio e, conseqüentemente, da miséria através da filosofia de algumas entidades assistenciais existentes no Estado de São Paulo.

III — A filosofia das entidades assistenciais, a perpetuação do desvio e da miséria

Caracterizamos agora algumas entidades assistenciais no que tange as suas diretrizes programáticas. A partir daí analisaremos as conseqüências, para o indivíduo, considerado "marginal", da sua passagem pela instituição, focalizando o sistema de dominação e subordinação que se processa entre "desviantes" e "normais"²⁴.

Segundo Ghislaine Stoffels²⁵ a concepção institucional de "mendigo" ou "pedinte" designa além do esmoleiro propriamente dito, qualquer indigente ou morador de rua. Segundo a autora os regulamentos e disposições legais (Decreto do Regulamento Policial datado de 17 de abril de 1928 (N. 4405 — A), concebem o mendigo como ser estranho que deve ser reintegrado: "é elemento marginal que, por não trabalhar, opõe-se ao projeto de crescimento da sociedade do seu conjunto".

Serão examinadas as seguintes entidades:

1. Fundação Legião Brasileira de Assistência.

2. PLIMEC — Plano de Integração do Menor na Comunidade.
3. SPS — Secretaria da Promoção Social do Estado de São Paulo.
4. Divisão de Promoção Social — Município de São José dos Campos.
5. FASPG — Fundo de Assistência Social do Palácio do Governo.

Identificaremos os pontos comuns entre os seus objetivos com a finalidade de captar na filosofia de cada uma das entidades a tentativa de transformar seus “clientes” em elementos socialmente adequados, eliminando-os como personalidades desviantes. O tratamento da identidade desviante, como assinala Stoffels^{2 6}, será “a condição de saneamento da sociedade pela extirpação ou exorcização ritual (institucional) de seus elementos. A apreensão, a segregação e reintegração na sociedade geram a integração dessa mesma sociedade”. A figura do indivíduo carente acaba re-produzindo, dentro da delimitação da ordem, a consciência da integração.

1. Fundação Legião Brasileira de Assistência/LBA. Ministério da Previdência e Assistência Social.^{2 7}

“A 28 de agosto de 1942 foi criada a Legião Brasileira de Assistência, com a finalidade principal de prestar assistência social diretamente ou em colaboração com o poder público e as instituições privadas, tendo em vista:

- prestar assistência médica, em todas as suas modalidades, às pessoas necessitadas;
- favorecer o reajustamento das pessoas, moral ou economicamente desajustadas;
- contribuir para a melhoria da saúde do povo brasileiro, atendendo particularmente ao problema alimentar e da habitação.
- incentivar a educação popular, inclusive cooperando na criação e desenvolvimento de escolas, bibliotecas e outras instituições educativas;
- desenvolver esforços em favor do levantamento do nível de vida dos trabalhadores e promover o aproveitamento racional do lazer, principalmente estimulando a organização de centros de recreação e cultura, além de realizar inquéritos, pesquisas e estudos sobre matérias destinadas ao progresso do serviço social no Brasil”.

No discurso proferido em 1976 pelo Ministro da Previdência e Assistência Social no Segundo Encontro Nacional de Dirigentes da

LBA²⁸ ele caracteriza a clientela específica da LBA denominando-a de 4º estrato da população. Na realidade ele agrupa a sociedade brasileira em quatro grandes estratos: a classe alta, a classe média alta, a massa previdenciária e o 4º estrato, que abrangeria aquela parcela da população, com carências totais em termos de alimentação, habitação, vestuário, estado sanitário etc...

Aspectos relevantes no discurso proferido pelo Presidente da LBA, também por ocasião do Segundo Encontro Nacional de dirigentes da LBA²⁹:

“Existe na sociedade brasileira um 4º estrato composto por pobres, miseráveis e indigentes, não incluídos no sistema previdenciário como um todo. A missão da assistência social será certamente a tentativa de alavancagem desse 4º estrato para a economia de mercado. Trata-se de uma tentativa de transferência de renda não paternalista, visando a mobilidade social. Ao lado das medidas convencionais de atendimento devem ser desenvolvidos programas de massa, em que a assistência às clientelas carentes, deve situar-se no próprio habitat da pobreza. A unidade de terapia será o indivíduo e, preferencialmente, a família.

Por outro lado, é necessário estarmos preparados para libertarmos-nos de preconceitos e atitudes antigas, com vistas a considerar cegos, surdos, mudos, paraplégicos e excepcionais como profissionais seletivos. Ou em outras palavras: tratá-los como elementos capazes de executar tarefas profissionais específicas.

A iniciação ocupacional, preparando este 4º estrato para atividades especializadas, bem definidas, será indubitavelmente um dos braços da alavanca de todo este processo...”.

Como podemos observar através desses dados o indivíduo economicamente desajustado “está permanentemente em relação de possível apreensão pela instituição”³⁰. É na passagem por ela que o indivíduo recebe a marca completa do estigma: desajustado, miserável, indigente, marginalizado, componente do 4º estrato.

2. PLIMEC — Plano de Integração do Menor na Comunidade³¹.

Objetivos:

— ampliação educacional e a criação de condições para a integração social de menores carentes e de seus pais na comunidade. A implantação do Plimec deve-se dar em áreas que “apresentem um número elevado de crianças carentes de orientação e que estejam em atitudes moralmente perigosas.”

— evitar o aumento da população marginalizada e assegurar “uma geração que mais facilmente se capacite para participar do desenvolvimento social”.

— proporcionar aos pais uma “orientação quanto à integração e ajustamento social dos seus filhos”.

O menor carente, abandonado faz parte do problema de desajustamento social. Referindo-se ao mendigo, Stoffels³² afirma que esse desajustamento é suscetível de assumir uma dimensão de ilegalidade e, com isso, contribuir para a desagregação da sociedade. Uma política adequada, portanto consiste em vencer todas as formas de imoralidade, ilegalidade, corrupção e desvio. As tentativas de saneamento funcionam como dispositivo de defesa da família, cidade e sistema global, pela reeducação dos transgressores.

Cada unidade do Plimec oferece: educação de base, ginástica, higiene, recreação, merenda, assim como qualquer outro tipo de orientação.

Segundo Goffman³³ toda organização inclui uma disciplina de atividade, uma obrigação de ser determinado caráter e morar em determinado mundo. Quando um indivíduo contribui com a atividade exigida por uma organização se transforma em colaborador e, conseqüentemente, pode receber o que ela oferece.

3. S.P.S. Secretaria da Promoção Social³⁴

Objetivos:

— promover a participação organizada da população nos esforços para o equacionamento de seus problemas sociais tanto a nível local como regional;

— atender problemas decorrentes de situações de marginalidade social, prestando serviços sociais especializados a indivíduos, grupos e estratos populacionais.

Alguns dos Programas e Serviços que presta:

a) Preparo e Treinamento de Pessoal: visa treinar instituições, voluntários ou não para seu engajamento aos programas e às atividades relacionadas com o setor de promoção social.

b) SEMO — Sistema Estadual de Mão-de-Obra. Integrante do Sistema Estadual de mão-de-obra, a SPS tem a responsabilidade da coordenação e execução das atividades relacionadas com a função “Adequação Social” do programa, sempre que a clientela estiver em situação de desemprego ou subemprego. Os benefícios prestados: passes, bolsas ou taxas, subsídios para documentação, creche etc...

O sistema “como ordem ideológica e política é ameaçado pelo pobre ou mendigo...”³⁵, encarado como potencialmente sujeito à ideolo-

gia do antitrabalho e da antiprodução. Aqui nos referimos à concepção segundo a qual a garantia da ordem e da segurança tem por finalidade evitar que as massas miseráveis e marginais tornem-se instrumentos de grupos radicais.

c) Amparo e Proteção Social: atende indivíduos e famílias em situação de "marginalidade social", procedentes de outros estados, do interior de São Paulo ou da própria capital.

Benefícios prestados: alojamento provisório, alimentação, higienização, assistência médico-odontológica-farmacêutica e psicológica, "tratamento social", educação de base, atividades ocupacionais, cursos profissionalizantes e colocação no mercado de trabalho.

d) Plantões de Serviço Social junto às Seccionais de Polícia. Integrado com a Secretaria de Segurança, tem por finalidade atender, orientar e encaminhar pessoas que procuram aquelas delegacias das zonas norte, sul e leste da capital, e que apresentam problemas de ordem biopsicossocial não afetos à esfera da política judiciária.

e) Operação Verão e Operação Inverno. Em determinado período do ano realiza em conjunto com a Secretaria da Segurança as operações de recolhimento de pessoas carentes que perambulam pelas ruas esmolando ou não, as quais passam pelos processos normais de abrigo, triagem e encaminhamento.

f) FEBEM — Fundação Estadual do Bem-Estar do Menor. São Paulo. No âmbito estadual a FEBEM — SP, responde pelo atendimento geral que promove o menor, evitando sua marginalidade dos recursos sociais necessários a sua integração social. Para tanto desenvolve diversos programas que abrangem vários tipos de problemas: carência, desassistência (abandono) e anti-sociabilidade (infratores).

"Esses programas integrados de prevenção e terapia, tanto na área médica como psicológica, social e pedagógica, são oferecidos à clientela, sem distinção e ministrados em estabelecimentos próprios e conveniados em regime preferencial de externato e semi-internato, utilizando-se os internatos quando absolutamente indispensáveis".

Com o projeto de devolver o menor à sociedade como elemento integrado, a instituição coloca-o em situação de ruptura e o isola, "conferindo-lhe todos os atributos da identidade inadequada e condenada..."³⁶.

A SPS localizou o problema dos deficientes crônicos ou de difícil recuperação, na área de Amparo Social.

"Temos de desenvolver programas que protejam esses deficientes que, por si sós, não alcancem um grau mínimo de auto-suficiência..."³⁷.

Outras preposições importantes da Secretaria³⁸:

“Na linha dos carentes adaptáveis vai ocorrer uma ampliação dos atuais serviços de reabilitação de modo a corresponder às necessidades da demanda, do mercado de trabalho e da comunidade. Neste sistema será considerado, também, o caso daqueles que precisam voltar para sua região de origem, o campo.

Quanto aos inadaptáveis vai-se acrescentar além do abrigo e subsistência, a laborterapia como meio de eliminar momentos ociosos e como técnica de despertar potencialidades e habilidades. Entende-se como “inadaptáveis” aqueles incapazes de sobreviver sem um mínimo de assistência social, durante um longo período ou sempre.

Serão desenvolvidos programas que visarão a assistir os adaptáveis ao meio rural e rururbano, que necessitam de um treinamento, para melhor usufruir das condições de seu ambiente. Esse tipo de “adaptável” será encaminhado a serviços de reabilitação, e terá atividades de horticultura, criação de pequenos animais, condução de máquinas agrícolas, artesanato etc...

Os “inadaptáveis” ou casos crônicos serão atendidos em núcleos Sócio-terápicos, e terão atividades de terapia ocupacional, oficinas abrigadas e emprego racional do lazer.

Casos com fundo neuropsiquiátrico, apáticos, alcoólatras, epiléticos e excepcionais, serão atendidos em sistema à parte e com outras atividades e lazer”.

Como afirma Stoffels³⁹ as instituições acabam reproduzindo os interesses dos grupos dominantes e difundem o desvio na sociedade inteira. Seu poder chega a impor significações como sendo legítimas.

Neste caso, a SPS atua dentro da legitimidade dominante, criando classificações, castigando, reintegrando, reduzindo a dimensão existencial do indivíduo a “um ente” economicamente inadequado⁴⁰.

A nível dos projetos a SPS pretende:

“Faremos prédios extremamente simples, funcionais, mas oferecendo a cada assistido o direito à privacidade, isto é, quartos individuais. Não separaremos famílias quando elas existirem, nem crianças dos pais. A SPS também não abrirá mão da esperança (remota) de reabilitar alguns desses casos crônicos de marginalização”.

O cliente que recusa a recuperação (“inadaptáveis”) renega a legitimidade da instituição e impede a manifestação da ordem... “Exilado da comunidade, e correndo o risco de contaminar os normais por ser perigoso, acusado de contradizer as normas dominantes...” o indivíduo acaba sendo segregado pela instituição, mediadora da ordem e, “sua condição de assistido constitui um ponto de partida do processo que o tornará adequado às diversas instâncias do sistema...”⁴¹.

Segundo a SPS uma providência humana e social terá um efeito marginal extra: "São Paulo não terá mais em suas ruas essa carga de marginalizados que até agora não tinham encontrado oportunidade de promoção humana".

As categorias "adaptáveis", "inadaptáveis" são classificações que contribuem para os indivíduos desviantes possam ser submetidos ao ritual institucional: isolamento em hospitais, segregação em asilo, enclausuramento em prisão, reeducação em oficinas e colônias. Assim, "o uso das tipologias corresponde nitidamente a uma finalidade integradora (eliminação das excrescências doentias, cura dos elementos patológicos individuais ou grupais) cuja razão de ser demonstra que as próprias tipologias funcionam como meios para isentar a lógica do sistema global de qualquer deficiência ou contradição..."⁴².

4. Divisão de Promoção Social – Município de São José dos Campos⁴³.

O órgão responsável pela coordenação e execução da política social do município nos assuntos de Integração Social do Homem ao meio ambiente.

Alguns dos Programas:

- Programa de atendimento aos menores:

objetivo:

- criar condições para a integração social do menor e sua família na comunidade, procurando:

"Orientar, educar e assistir os menores marginalizados e os moralmente abandonados, recuperando-os para a vida útil, inculcando-lhes hábitos de trabalho e princípios de honestidade".

- Programa de Ação Comunitária:

objetivos:

- "despertar a consciência da população para seu desenvolvimento mediante sua ativa participação em atividades que concorram para seu bem-estar econômico, social e espiritual".

Assistência e repressão delimitam dois campos opostos mas que, para constituir-se e manter-se, entram em relações de afirmação/negação: o território do trabalho "honesto" como ordem e o território da miséria – mendicância como transgressão⁴⁴.

Recuperar para a "vida útil" significa reintegrar o indivíduo ao consenso da lógica econômica dominante, através de um processo coercitivo que mantém e isola o "marginal", a fim de que ele seja regenerado. Segundo Stoffels⁴⁵ essa atitude por parte das instituições não

deixa de ser ambígua pois “constitui, ao mesmo tempo, retorno ao consenso dominante e permanência numa área de segregação que confine o indivíduo a uma posição periférica, considerada necessária à sua ressocialização”.

5. FASPG — Fundo de Assistência Social do Palácio do Governo⁴⁶.

Este é um órgão público ligado ao governo do Estado de São Paulo e presidido no período de 1974 — 78 pela senhora do governador.

Para cumprir suas metas o Fundo procura estimular a ação de voluntários — técnicos ou não — visando a melhor qualidade dos recursos humanos a serem utilizados nas próprias comunidades. Assim, promove periodicamente, cursos de treinamento para a ação comunitária, encontros e seminários.

De acordo com a sua meta principal — a promoção do homem — o FASPG, mantém, na capital, um “Plantão de Referência” que orienta e encaminha a locais adequados as pessoas carentes de recursos, contribuindo para sua recuperação e reintegração à sociedade.

Esse plantão ouve as pessoas carentes, identifica suas necessidades e presta esclarecimentos, inclusive às suas famílias, sobre a melhor forma de solucionar seus problemas individuais ou dos bairros onde vivem. Isso é feito de maneira a incentivar cada pessoa a utilizar as próprias potencialidades no trabalho de resolver aqueles problemas.

Algumas das atividades propostas pela instituição⁴⁷ :

- Reuniões motivacionais para interpretação dos objetivos e programas do FASPG.
- Treinamentos básicos e específicos a entidades e grupos voluntários para programação e execução de programas comunitários.

A atuação governamental recorre a planos de saneamento social e atendimento assistencial com o objetivo de promover medidas de recuperação dos elementos transviados.

“O indivíduo assistido pela instituição é transformado em ser dependente, dominado pelos modelos institucionais”⁴⁸, verificamos esse aspecto quando a entidade promove reuniões para interpretação dos seus objetivos e treinamentos para a execução de seus programas. É ela que identifica as necessidades, que presta esclarecimentos sobre a melhor forma de solucionar os problemas individuais das pessoas carentes.

Como vimos, todas as entidades enfocadas pretendem, a nível dos seus projetos, erradicar o problema da marginalidade; integrar o “indigente”, o “miserável”, o “pobre”, o “carente”, o “inadaptável”

na comunidade; amparar, reabilitar. Mas, no que se refere à atuação verificamos que o indivíduo “miserável” é classificado como ocioso — perigoso ou coitado e que “deve ser retirado da textura urbana e submetido ao rito institucional, que apesar de representar um paliativo em relação à “reintegração na sociedade” mantém a ordem pela limpeza coercitiva dos elementos que a negam”⁴⁹.

As entidades assistenciais acabam transformando, “sua clientela” em um objeto, em um ser dependente.

“O favoritismo supõe regras de lealdade que submetem aquele que recebe um benefício. O doador é, ao mesmo tempo possível de veneração porque a doação é uma dádiva, e possível de exercer um poder autoritário, porque a relação implica o respeito. A relação possibilita um grau extremo de manipulação. Solidifica as dinâmicas de dominação. Aquele que recebe torna-se um objeto nas mãos de um sujeito, que guarda para si as regras do domínio, e confere ao outro, o benefício de que precisa, que pode melhorar a sua vida, mas o mantém na mesma situação de dependência”⁵⁰.

Como assinala Stoffels⁵¹ a garantia da unidade da sociedade é fundamental para a ideologia dominante. O desvio não pode ser reconhecido na medida em que destrói a unidade. O desvio só pode ser aceito na sua face voltada para a ordem. A ideologia dominante, através da mediação das instituições leva os indivíduos desviantes a incorporarem os elementos da ordem que, por sua vez, o mantém dependente.

Na formação social brasileira a ideologia da integração e da segurança vinculada ao conceito de desvio e ordem, desviante e normal. A existência da clientela carente é que torna possível à instituição de tipo assistencial ou repressivo redefinir e reestruturar suas fronteiras⁵².

O desvio como ameaça representa a decadência do indivíduo e da sociedade, mas significa também o limite da decadência na medida em que preserva a ordem do perigo. Às entidades assistenciais caberia portanto conhecer as manifestações das práticas desviantes, apontando, prevenindo e tratando os portadores de uma prática contrária às normas básicas da sociedade.

A elas caberá “definir e manter constantes certo volume de desvio e de determinados tipos desviantes. São elas que, em vez de procederem a um cerimonial de cura, criam e circunscrevem o desvio pela prevenção, apreensão e tratamento”⁵³.

A ideologia da reintegração preserva a condição do desvio mas se propõe contraditoriamente a saná-lo. As entidades assistenciais não existem a fim de dissolverem barreiras na organização social porque “essas barreiras são parte integrante do sistema de diferenciação e classificação social”⁵⁴ ao qual serve a entidade, e a eliminação da categoria dos desviantes constituiria a própria anulação da clientela permanente da assistência social.

CONCLUSÃO

Podemos concluir esse estudo retomando algumas das idéias principais desenvolvidas no interior dos capítulos, e relacioná-las com o núcleo da problemática examinada.

Inicialmente, no capítulo I, analisamos a relação da mendicância com o surgimento das instituições assistenciais. Baseados na obra de Marie Ghislaine Stoffels⁵⁵ fizemos uma reposição histórica da mendicância através da organização de sua prática e a partir daí foi delimitada a formação da identidade divergente.

No capítulo II, seguindo o mesmo caminho percorrido por Stoffels caracterizamos o processo de estigmatização configurado a partir da oficialização da assistência social.

Finalmente, no capítulo III, examinamos a filosofia de algumas entidades assistenciais do Estado de São Paulo, procurando identificar a contradição aparente entre a ideologia da reintegração e a preservação do desvio.

Como vimos, as entidades seguem a dinâmica da ordem estabelecida sustentando uma massa marginal através da sua segregação.

Considerando como um ser à parte o cliente receberá tratamento especial, criando-se nele a necessidade de amparo assistencial. Estabelecida essa ligação o indivíduo dá legitimidade ao órgão ao tornar-se dependente da entidade e ao se fazer pensar de acordo com o sistema simbólico de significação criado pela instituição.

Na análise da própria filosofia das entidades está implícita a contradição entre a ideologia da recuperação (no sentido de fornecer condições para que o indivíduo carente solucione os problemas de sua sobrevivência) e as identidades desviantes.

Aproveitando a referência de Stoffels à figura do mendigo, estigmatizado como lixo ou perigo, seguimos o mesmo caminho, ao considerarmos que a existência de populações marginalizadas permite à sociedade funcionar adequadamente, no sentido de "mostrar seu estado são e restabelecer seu equilíbrio através do mecanismo de expurgo das forças corrosivas"⁵⁶.

O trecho seguinte⁵⁷ permitirá avaliar melhor o distanciamento entre a filosofia das entidades assistenciais e a sua prática.

"...Você poderia me citar apenas dez casos que receberam ajuda do governo através da assistência social ? O governo deveria mandar fazer um estudo para abrir uma colônia pros pobres ficar. E cada um cuidaria da sua vida. Porque o governo tem terra, tem campo. Não digo que eles devem dar terra pra gente, mas uma colônia onde os desampara-

dos iriam trabalhar (...) O que eles querem, na Cetren, é que no dia seguinte a gente esteja trabalhando, mas olha, com mil por mês, pra café, almoço, janta e roupa, calçado e lugar pra ficar, não daria. Então, o que pode fazer uma pessoa desorganizada? Não dá pra achar um trabalho num dia. É tudo falta de organização. A senhora vê os assistentes sociais, todos bem vestidos, as moças com jóias e eu aqui com essa calça que não troco há mais de uma semana. Mandam pra lá, mandam pra cá. Se eles olhassem o que falta pra cada um, onde tem um buraco pra tampar, aí, sim. Mas a gente não pode nem abrir a boca, né. Olha, tudo o que eu consegui: a internação no hospital de Tatuapé, os remédios na Igreja das Santas Almas, o estudo no colégio à noite, tudo aquilo por mim mesmo. Nunca consegui, nem no IAPI, nem do INPS”.

A partir dessas considerações conclui-se que as entidades assistenciais não são necessárias às pessoas carentes dos recursos sociais necessários à sobrevivência. Essa colocação exigiria maior aprofundamento a ser feito em estudos posteriores.

Gostaria, porém, de levantar algumas possíveis saídas que poderão servir de base à complementação futura do nosso trabalho. Uma delas se refere à atuação dos técnicos, dos profissionais que atuam nas entidades assistenciais. Que função o técnico teria? O de perpetuador de um mundo já criado, ou de um agente de mudança?

Desde já também podemos levantar outro problema: Poderá o técnico realizar uma conciliação integral e harmoniosa entre os seus princípios e a filosofia da entidade para a qual trabalha? O que verificamos é que os profissionais permanecem imersos nas normas institucionais atuando paliativamente.

Frente a essa realidade, caberia perguntar: Seria possível a dissolução das instituições de caráter assistencial?

Admitir o desaparecimento das instituições como alternativa possível implicará também numa transformação a longo prazo da estrutura social principalmente em mudanças de ordem econômica.

Ao invés de levantarmos a questão: “como atender os problemas do indivíduo carente?”, poderíamos pensar de outro modo, perguntando: seria possível dar emprego à maioria da população? Os grupos considerados marginais ao sistema produtivo poderiam receber um salário, por família, ao invés de se tornarem dependentes de uma instituição onde paulatinamente vão perdendo até aquela possibilidade de desenvolvimento que a situação em que elas vivem exige?

Todas essas questões deixam em aberto as possíveis saídas para um estudo mais completo da problemática examinada, para uma compreensão mais clara dessa camada excluída, rejeitada, dominada.

Pois tão logo o trabalho é distribuído, cada homem tem uma esfera particular e exclusiva da qual não pode escapar. Ele é um caçador, um pescador, um pastor ou um crítico, e deve continuar assim, se não quiser perder seus meios de subsistência; enquanto que numa sociedade comunista, onde ninguém tem uma esfera exclusiva de atividade, mas cada qual pode realizar-se em qualquer ramo que deseje, a sociedade regula a produção geral, tornando possível assim que o indivíduo faça uma coisa hoje e outra amanhã — caçar de manhã, pescar à tarde, criticar depois do jantar, como tenho em mente, sem jamais se tornar caçador, pescador, pastor ou crítico.

Karl Marx, sobre o amador.

Nos Estados Unidos, os cidadãos mais opulentos tomam muito cuidado para não se isolarem do povo; ao contrário, eles se mantêm constantemente em termos amistosos com as classes mais baixas; ouvem-nas e falam-lhes diariamente. Sabem que; nas democracias, o rico sempre tem necessidade do pobre, e que a gente liga a si um homem pobre mais pelas maneiras do que pelos benefícios concedidos.

Jocqueville, Democracia na América.

BIBLIOGRAFIA

- A NOVA MISSÃO da Fazenda São Roque. Revista da Promoção Social, São Paulo, 1(2): 57 – 58, agosto. 1975.
- BRASIL. Ministério da Previdência e Assistência Social. Fundação Legião Brasileira de Assistência, Segundo Encontro Nacional de Dirigentes da LBA.
- COOPER, David. **Psiquiatria e Antipsiquiatria**. Trad. Regina Schnaiderman. São Paulo, Ed. Perspectiva S. A., 1967. 165pp.
- DIAS SOBRINHO, José. **O Projeto Antropológico de Georges Gusdorf e suas implicações na Educação**. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, 1975. 281pp.
- FERNANDES, Florestan. **Capitalismo Dependente e Classes Sociais na América Latina**. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1973. 157pp.
- FOLHETO INFORMATIVO DA SECRETARIA DA PROMOÇÃO SOCIAL. **O que é. O que faz**. São Paulo. 1977.
- FOLHETO INFORMATIVO DA SECRETARIA DA PROMOÇÃO SOCIAL. **Plano de Integração do Menor na Comunidade**; prevenção da marginalização, fortalecimento da família. Integração dos recursos comunitários. São Paulo. 1977.
- FOLHETO INFORMATIVO DA DIVISÃO DE PROMOÇÃO SOCIAL. **Promover é Capacitar**. São José dos Campos. 1977.
- FUNDO DE ASSISTÊNCIA SOCIAL DO PALÁCIO DO GOVERNO. Governo do Estado de São Paulo. Departamento de Formação do Voluntariado. **Conceitos sobre processos e aspectos de marginalização**. São Paulo. 1976. 4 p. apostila mimeografada.
- FUNDO DE ASSISTÊNCIA SOCIAL DO PALÁCIO DO GOVERNO. Governo do Estado de São Paulo. **Este é o trabalho do FASPG: acelerar o desenvolvimento com maior participação**. São Paulo. 1976. 4 p. apostila mimeografada.
- FUNDO DE ASSISTÊNCIA SOCIAL DO PALÁCIO DO GOVERNO. Governo do Estado de São Paulo. **Programa de Ação – 1976**. São Paulo. 1976. 35pp. apostila mimeografada.

- GOFFMAN, Erving. **Manicômios, Prisões e Conventos**. Trad. Dante Moreira Leite. São Paulo, Ed. Perspectiva S.A., 1961. 313pp.
- NILDE MASCELANI, Maria. **79 Ano Internacional da Criança**. City News, 31-12-78, p. 3.
- RIESMAN, David. **A multidão Solitária**. Trad. Rosa R. Krausz e J. Guinsburg. São Paulo, Ed. Perspectiva S. A., 1971. 393pp.
- SALOMON, Délcio Vieira. **Como fazer uma monografia**, elementos de metodologia do trabalho científico. 5ª edição. Belo Horizonte, Interlivros, 1977. 317pp.
- SECRETARIA DE BEM-ESTAR SOCIAL. Prefeitura Municipal de São Paulo. Departamento de Integração Social. **Participação em Associações Formais**, extraído do texto "Contribuições Teóricas e Metodológicas para formulação das Diretrizes na Ação da SEBES", de Lúcio Felix Kowarick. São Paulo. 1975.
- SEVERINO, Antonio Joaquim. **Metodologia do Trabalho Científico**; diretrizes para o trabalho Didático-Científico na Universidade. 4ª edição. São Paulo, Cortez e Cortez Ltda., 1979. 159pp.
- STOFFELS, Marie Ghislaine. **Os mendigos na Cidade de São Paulo**; ensaio de interpretação sociológica. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977. 295pp.
- VELHO, Gilberto e outros. **Desvio e Divergência**; uma crítica da Patologia Social. Rio de Janeiro. Zahar Editores, 1974. 144pp.

NOTAS:

- (1) Marie Ghislaine Stoffels. "Os mendigos na cidade de São Paulo. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra S. A., 1977.
- (2) Marie Ghislaine Stoffels. **Os mendigos na Cidade de São Paulo**. Cap. III.
- (3) *Ibid.*, pág. 60.
- (4) *Ib.*, pág. 64.
- (5) *Ib.*, pág. 65.
- (6)
- (7) *Ib.*, pág. 76.
- (8) As figuras desviantes são aquelas que não se situam na moralidade comum. Um caso particular de desviantes são os indivíduos que formam o "resíduo social"; mendigos, prostitutas etc..., ou seja, aqueles que são considerados incapazes de utilizar o progresso, e vistos como fracassados sociais. (Erving. Estigma, pág. 162).
- (9) Marie Ghislaine Stoffels. **Os mendigos na cidade de São Paulo**. pág. 79.
- (10) *ib.*, pág. 81.
- (11) Quando a autora fala do aparelho repressivo e do ramo assistencial se refere ao conjunto dos dispositivos repressivos e assistenciais, tanto em termos legislativos e doutrinários quanto em termos institucionais. (M. G. Stoffels op. cit., pág. 84).

- (12) *Ib.*, pág. 83.
- (13) *Ib.*, **Os mendigos da cidade de São Paulo**, cap. IV.
- (14) *Ib.*, pág. 83.
- (15) *Ib.*, pág. 86.
- (16) *Ib.*, pág. 86.
- (17) *Ib.*, pág. 87.
- (18) Michel Foucault, **Histoire de la Folie à l'âge classique**. pág. 423. in Marie Ghislaine Stoffels, **Os mendigos na cidade de São Paulo**. pág. 88.
- (19) Marie Ghislaine Stoffels, **Os mendigos na cidade de São Paulo**. pág. 88.
- (20) *Ibid.*, pág. 91.
- (21) Michel Foucault, **Surveiller et Punir**. págs. 134, 200, 201, in Marie Ghislaine Stoffels, **Os mendigos na cidade de São Paulo**. pág. 94.
- (22) Marie Ghislaine Stoffels, **Os mendigos na cidade de São Paulo**. pág. 97.
- (23) Estigmatização é definida como forma de classificação social pela qual um grupo — ou indivíduo — identifica outro segundo certos atributos seletivamente reconhecidos pelo sujeito classificante como negativos ou desabonadores. (Gilberto Velho, **Desvio e Divergência**. pág. 30).
- (24) Gilberto Velho, **Desvio e Divergência**. pág. 30.
- (25) **Os mendigos na cidade de São Paulo**. pág. 103, 109.
- (26) Marie Ghislaine Stoffels, **Os mendigos na cidade de São Paulo**. págs. 108/109.
- (27) Ministério da Previdência e Assistência Social, Fundação Legião Brasileira de Assistência, O que é a L. B. A.
- (28) Ministério da Previdência e Assistência Social, Fundação Legião Brasileira de Assistência, Segundo Encontro Nacional de Dirigentes da L. B. A. pág. 7.
- (29) *Ib.*, pág. 20.
- (30) Marie Ghislaine Stoffels, **Os mendigos na cidade de São Paulo**. pág. 105.
- (31) Folheto Informativo da Secretaria da Promoção Social, Plano de Integração do Menor na Comunidade.
- (32) **Os mendigos na cidade de São Paulo**. pág. 102.
- (33) Erving Goffman, **Manicômios, Prisões e Conventos**. pág. 59.
- (34) Folheto Informativo da Secretaria da Promoção Social. O que é. O que faz. São Paulo.
- (35) Marie Ghislaine Stoffels, **Os mendigos na cidade de São Paulo**. págs. 100/101.
- (36) *Ib.*, pág. 105.
- (37) Revista de Promoção Social, **A Nova Missão da Fazenda São Roque**. pág. 57.
- (38) *Ib.*, pág. 58.
- (39) Marie Ghislaine Stoffels, **Os mendigos na cidade de São Paulo**. págs. 93/94.
- (40) *Ib.*, págs. 109/110.
- (41) *Ib.*, pág. 102.
- (42) *Ib.*, pág. 111.
- (43) Folheto Informativo da Divisão de Promoção Social. Promover é Capacitar. São José dos Campos.
- (44) Marie Ghislaine Stoffels, **Os mendigos na cidade de São Paulo**. pág. 92.
- (45) *Ib.*, pág. 91.
- (46) Fundo de Assistência Social do Palácio do Governo. Este é o trabalho do FASPG: acelerar o desenvolvimento com maior participação.
- (47) Fundo de Assistência Social do Palácio do Governo. Programa de Ação. 1976.
- (48) Marie Ghislaine Stoffels, **Os mendigos na cidade de São Paulo**. pág. 102.
- (49) *Ib.*, pág. 240.
- (50) Secretaria do Bem-Estar Social, Departamento de Integração Social. Participação em Associações Formais. pág. 97.
- (51) Marie Ghislaine Stoffels, **Os mendigos na cidade de São Paulo**. pág. 113.
- (52) *Ib.*, pág. 112.
- (53) *Ib.*, pág. 99.
- (54) Gilberto Velho, **Desvio e Divergência**. pág. 51.
- (55) **Os mendigos na cidade de São Paulo**. págs. 59-113.
- (56) Marie Ghislaine Stoffels, **Os mendigos na cidade de São Paulo**. pág. 101.
- (57) Extraído das entrevistas realizadas por Marie Ghislaine Stoffels (op. cit., pág. 207) no período de 1973 a 1976, nas instituições assistenciais e repressivas ligadas à mendicância, e ao estudo do universo dos mendigos da cidade de São Paulo.

LIBERDADE POLÍTICA

Sulami Pereira Britto

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Já falamos, em outra ocasião, que a liberdade é característica do Ser-no-Mundo. Ontologicamente, portanto, ela aparece na gênese do Ser que se pro-jeta para o mundo. Esse pro-jetar-se não se dá ao acaso, mas através da intencionalidade da consciência, que por sua vez obedece a uma necessidade: a auto-realização do Ser-pessoa.

Porém, a liberdade convive no Ser com a contradição. Por mais livre que seja no seu des-velar existencial, alberga ele essa dualidade conflitiva.

Imaginemos o Ser como um alienado, semelhante a esses que pensam estar atuando no contexto político-educacional por vontade própria, mas na verdade, estão sendo manipulados por forças veladas e disfarçadas. Um Ser desprovido de uma consciência crítica, fechado em si mesmo que aparenta uma atuação engajada, mas na verdade, não passa de uma postura festiva e pouco fundamentada. No seu interior ocorre o clamor da consciência alienada que se lança para o exterior de forma intempestiva e desordenada.

A imobilidade existencial do alienado é completa: interior e exteriormente ele é submisso, passivo, subserviente, é objeto.

O Ser consciente e crítico pode ser representado por um ponto no espaço, que num primeiro momento parece "imóvel". Entretanto vai desvelando num espiral, tal qual a semente que "imóvel" na terra, vai-se projetando para o espaço e se tornando a árvore frondosa. Assim se dá com o Ser-no-mundo. Ele é livre, porque está consciente de seu compromisso no vivenciar intersubjetivo e desvelador de sua realidade interior-exterior.

O desvelamento representa o rompimento desta realidade, de sua "pessoalidade" e, conseqüentemente, da liberdade de Ser.

A liberdade existencial constitui a volta superior, larga e equilibrada do espiral, em que o Ser, por assim dizer, desliza em sua verdadeira existência. A espiral é, pois, ascendente, não voltando jamais ao ponto de partida, mas girando sempre em torno do mesmo eixo: a existência, pois toda espiral ontológica, só pode ser existencial.

O ser vivencia a existência experiencialmente. Assim, a busca da liberdade é o próprio estar-no-mundo em suas variadas formas existenciais. O poeta Rainer Maria Rilke exemplifica esta experiência:

Vivo a minha vida em círculos concêntricos
que se elevam sobre as coisas.
Não terminarei provavelmente o último,
mas o tentarei.
Giro em torno a Deus, torre secular,
e giro por milênios;
entretanto não sei, sou um falcão,
uma tormenta ou uma imensa melodia ?

Para Rilke, o eixo da espiral, é o próprio Deus. Mas este eixo não é Deus, e sim a existência, pois Deus está acima de nós mesmos, dos nossos giros, do nosso experienciar, no fim da espiral. Quando Rilke afirma: "Não terminarei provavelmente o último, mas tentarei", descreve em dois versos o conflito entre a decisão e a dúvida do Ser-no-mundo, na sua busca constante de liberdade.

O des-velar da liberdade, visualizada ontologicamente é um caminhar que vai da dúvida à vivência experiencial. Todo o Ser participa dessa experiência imensa, realizando-se, buscando a liberdade no compromisso de ser-com...

Pode-se ter, assim, uma visão pessoal da espiral existencial como a de Rilke, que se assemelha ao "vôo do falcão em torno da torre", na busca da experiência melódica da intersubjetividade compromissada e livre que leva ao encontro do Ser-político.

ALIENAÇÃO: MARX X HEGEL

Constança Marcondes Cesar

O núcleo da crítica de Marx à dialética hegeliana pode ser encontrado nos **Manuscritos Econômico – Filosóficos**, em torno da idéia de **alienação**.

Nesse texto, Marx critica o conceito tal como é exposto na **Fenomenologia do Espírito**, a partir do seu próprio conceito de alienação.

Para Hegel, a questão aparece, pela primeira vez, com o sentido de ruptura entre o sujeito cognoscente e o mundo, enquanto **objeto** de pensamento; “A apropriação das forças essenciais humanas (...) é uma apropriação que se passa apenas na consciência”¹. “**A alienação da auto-consciência põe a coisidade**”².

A superação desta alienação, Hegel a propõe como o reconhecimento da mesma e como a superação da objetividade, isto é, a afirmação da não-objetividade do real ou seja, a redução do objeto a objeto pensado, o que implica o reconhecimento de que “o objeto é apenas a **aparência** de um objeto (...) pois em seu ser não é outra coisa senão o próprio saber (...) algo que não tem **nenhuma** objetividade fora do saber”³.

O segundo momento da alienação reconhecida por Hegel é a alienação que consiste em opor o sujeito pensante humano ao sujeito que se conhece como autoconsciência absoluta: Deus, o Espírito Absoluto. A superação desta alienação consiste, para o filósofo, no reconhecimento da identidade entre o homem, o mundo e o espírito absoluto; “(...) esse movimento de (...) **auto-objetivação** é a **exteriorização absoluta da vida humana** (...). Em sua forma abstrata (...) como dialética, esse movimento (...), esta vida é considerada como **processo divino** (...) um processo que perfaz a própria essência do homem distinta dele, abstrata, pura, absoluta (...) este processo deve ter um portador (...) o Deus, o **Espírito Absoluto, a idéia que se conhece e atua**. O homem efetivo e a natureza convertem-se em predicados, em símbolos (...)”⁴, desse sujeito absoluto.

A crítica de Marx a Hegel faz-se em dois níveis: ao nível da ruptura epistemológica, percebida por Hegel, entre sujeito e objeto, e ao nível da ruptura aparente entre Espírito Absoluto e homem-mundo. O núcleo dessa crítica gira em torno do significado da palavra **alienação**, que, para Marx, passa a significar a redução do real objetivo a um modo do pensar ou seja, a redução do ser ao pensar, do real ao racional. Postulando a irredutibilidade entre ser e pensar, Marx aponta os erros da dialética hege-

liana. O primeiro erro consistiu na negação hegeliana da distinção entre sujeito e objeto: “o ser objetivo cria e põe apenas **objetos**, porque ele próprio é posto por objetos, porque é originariamente **natureza**. No ato de pôr não cai, pois, de sua atividade pura em uma **criação do objeto** (...) o homem é imediatamente **ser natural** (...) corpóreo, sensível, objetivo, é um ser que **padece*** (...) isto é, os **objetos** de seus instintos existem exteriormente, como objetos independentes dele (...)”⁵.

E Marx reafirma a existência real do mundo extra pensamento, referindo-se à **fome** e à necessidade de um **objeto**, fora do nosso existir como sujeitos, para poder saciá-la⁶. E mais: diz-nos que “um ser que não tem nenhum objeto fora de si não é um ser objetivo”, nem um ser natural, não faz parte de um mundo; “um ser não objetivo é um não-ser”⁷. Ou seja, um ser, sem **welt** é impensável, como diria a fenomenologia atual. O homem é um ser-no-mundo e esta, sua condição irrecusável.

O segundo erro de Hegel, para Marx, consistiu na confirmação da alienação, no reduzir a vida verdadeiramente humana a um processo do sujeito absoluto. Ora, o verdadeiro saber, para Marx, é o humanismo, que “(...) se distingue tanto do idealismo como do materialismo (...)”⁸. Este humanismo reconhece o homem como um ser objetivo, sensível, capaz de sofrer o impacto do mundo e de ter consciência, isto é, de fazer história: “o homem (...) não é apenas ser natural, mas ser natural **humano**, isto é, um ser que é para si próprio e (...) que enquanto tal deve atuar e confirmar-se tanto em seu ser como em seu saber”⁹.

Superar a ruptura sujeito-objeto não consiste, portanto, para Marx, em reduzir o objeto a objeto pensado, mas em fazer do mundo o lugar onde o homem se realiza como ser histórico, isto é, onde o homem acontece como ser consciente, capaz de interpretar e transformar o mundo.

Em suma: alienação significa, pois, em Hegel, ruptura aparente, desdobramento do Espírito que busca o saber absoluto; alienação, para Marx, tem significado mais forte, de ruptura real, na consideração de aspectos do ser que não podem ser dissociados; e, mais ainda, alienação, em Marx, quer dizer erro, equívoco na apreciação da verdadeira face do real.

A vigência da crítica de Marx à dialética hegeliana pode ser apontada na epistemologia contemporânea, na qual se postula a distinção real entre sujeito e objeto, mesmo em correntes como a fenomenologia e o idealismo crítico. A irredutibilidade entre sujeito e objeto é aceita por todas as escolas de pensamento contemporâneo. Assim, o interesse da dialética hegeliana e do conceito hegeliano de alienação é, hoje, apenas histórico.

Marx, entretanto, pode ser discutido em diversos níveis: sua redução do homem a um ser **originariamente** natural é questionável, bem como sua redução da objetividade à materialidade. Fica, ainda, em aberto,

a possibilidade de uma releitura de Hegel a partir da metafísica heideggeriana, que obrigaria a repensar a contribuição do romantismo para a filosofia atual e para a noção de apocalipse do ser.

NOTAS:

(1) Marx, **Manuscritos Econômico-Filosóficos**, São Paulo, Abril Cultural, Col. **Os Pensadores**, 1974, p. 42.

(2) id., id., p. 45.

(3) id., id., p. 48.

(4) id., id., p. 51.

(*) Marx toma a palavra **padece** no sentido grego de **pathos**, sofrer a ação de outrem.

(5) id., id., p. 46.

(6) id., ib.

(7) id., ib., p. 47.

(8) id., ib., p. 46.

(9) id., ib., p. 47.

FILOSOFIA BRASILEIRA DO DIREITO II: KANT E A LIBERDADE

Geraldo Pinheiro Machado

Pontifícia Universidade Católica de Campi-
nas

Há na filosofia brasileira uma tradição kantiana que remonta a Diogo Antonio Feijó, em 1818, passa por Januário Gaffré, em 1909 e se exprime em autores atuais como Valério Rodhen, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul¹. Refiro-me a uma linha definida de tradição de análise textual direta, não a uma linha de tradição genericamente germanista ou mesmo genericamente kantista através de comentadores europeus. Nesta linhagem de analistas textuais diretos se inscreve um novo trabalho em 1983, **A Idéia de Justiça em Kant: seu Fundamento na Liberdade e na Igualdade**, de Joaquim Carlos Salgado, Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, tese de doutorado elaborada sob a orientação de Edgar de Godói da Mata-Machado.

No início deste século o comentador brasileiro citado Januário Gaffré — estava predominantemente interessado pelo problema do conhecimento. Tal dominância de interesse era característica de todo o universo filosófico de então: na década seguinte outro brasileiro, Jackson de Figueiredo, num livro de todo ponto importante para a história da filosofia brasileira², se defrontaria com o problema do ceticismo, num memorável registro de itinerário intelectual. Situa-se este livro de Jackson todavia nos antípodas da analítica kantiana.

Se era o problema do conhecimento o desafio do início deste século, no começo do de oitocentos, no entanto, nas origens da leitura brasileira de Kant, o futuro Regente do Império, Padre Diogo Antônio Feijó, estava predominantemente interessado pela ênfase da idéia de liberdade do filósofo Kant.

O texto de Joaquim Carlos Salgado polariza e integra, a meu ver estas duas linhas de tradição do comentário kantista brasileiro. Ressalta de sua tese um Kant integrado, intencionalmente visto por inteiro. Neste Kant por inteiro, porém, sem romper o equilíbrio, Joaquim Carlos Salgado dá ênfase à temática política e ética. Está interessado preferentemente no Kant da liberdade, no Filósofo da Liberdade. A designação Filósofo da Liberdade — e com letras maiúscula como convém aos hábitos substantivos germânicos — é o fecho de sua tese, na página 475, para reconhecer no metódico professor de Koenigsberg a grandeza universal e universalizante.

O trabalho se desdobra em sete capítulos. Texto fluente, discreto, sem palavras supérfluas. O capítulo I pesquisa na história da filosofia até Kant os temas de igualdade e da justiça. O capítulo II ensaia identificar a formação do conhecimento em Kant. O III se fixa no tema da Idéia e o IV se estende longamente — em 19 sub-itens — sobre o problema da Ética, do ponto de vista do desenvolvimento deste tópico central no pensamento de Kant. Os capítulos V, VI e VII põem em evidência a proeminente função que exerce a idéia de liberdade na concepção de justiça, de direito e de estado na formulação de Kant.

O trabalho tem o evidente intuito de estabelecer um amplo percurso na sua abordagem. Na verdade questiona dois mil e quinhentos anos de documentos de filosofia a respeito da liberdade. Traz ao debate os grandes especialistas em Kant. Abre um espaço especial para as grandes interpretações praticadas por Hegel e sobretudo por Heidegger. Desenvolve-se sobre os próprios textos originais de Kant, tomados da **Akademie Ausgabe**. Este conjunto de procedimentos e as interpretações próprias do autor em momentos diferentes faz de **A Idéia de Justiça em Kant** um documento academicamente muito bem estruturado.

Vários pontos deste documento se prestam a um diálogo. Proponho três pontos neste comentário.

1. Opção metodológica de elaboração

Perguntei-me a mim mesmo, e gostaria de transferir a pergunta ao leitor, por que teria o autor percorrido tão extenso caminho na tratativa do seu tema ?

O pressuposto da minha pergunta é que tal tema, centralizado nos seus termos específicos, poderia iniciar-se num ponto do itinerário histórico e terminar noutro ponto do mesmo itinerário, sem assumir nenhum encargo relativamente à totalidade dos dados, ou da história, ou a qualquer totalidade. Sem necessidade de referir-se ao até Kant, nem mesmo ao após Kant, nem mesmo ao Kant inteiro. Poderia pressupor tais dados como reponsabilidade do seu destinatário leitor. Este pressuposto é o da prática analítica e é de consenso na prática acadêmica de filosofia.

Não aceno com uma impossibilidade ou uma interdição, menos ainda com uma censura ao procedimento metodológico do autor. Seria assumir a arrogância analítica, que combato, e a petulância acadêmica vulgar. Não. Procuo pôr em evidência uma opção possível no desempenho da tese. Justamente por isso — por ser esta uma opção possível e a seguida pelo autor outra opção possível — cabe a meu ver a pergunta, por quê ? Por que assim ? O homem contemporâneo trabalha em segmentos curtos, precisos e delimitados. Qual o sentido que o autor dá ao esquema de trabalho adotado, necessariamente longo e abrangente ?

Há dois aspectos no problema que levanto, que não o esgotam, mas oferecem margem a uma compreensão melhor do desempenho metodológico de **A Idéia de Justiça em Kant**.

Um deles é o percurso histórico até Kant. O outro recurso histórico a algumas correntes pós-kantianas. No primeiro caso parece que o autor quis trazer para o texto a riqueza heurística dos seus estudos, as descobertas de que se beneficiou durante a preparação da tese. Transferiu para a etapa da elaboração do documento o esquema que adotou para a pesquisa documental. Fez o registro das muitas aproximações que foram aumentando a inteligibilidade da sua leitura de Kant ao longo do processo que investigou.

Sob o segundo aspecto, a seleção de autores pós-kantianos parece ter obedecido ao intuito de trazer ao diálogo alguns dos comentaristas que identificam distintos matizes e que, de certo modo, permitem ver até que ponto as grandes linhas do comentário de Joaquim Carlos Salgado foram objeto de atenção histórica. No manuseio desses textos pós-kantianos se explicita paulatinamente a posição pessoal do autor da tese.

2. Sobre a dedução analítica e a existência

Leva-nos esta questão ao cap. IV, § 41, Ser e Dever Ser, p. 230 e segs. da tese.

Da p. 233 em diante acentua-se a tematização de dever ser como uma espécie de necessidade que não se encontra na natureza. É a básica lição da **Crítica da Razão Pura**, B 575, que o comentário explicita.

Tomo a p. 245 da tese — quando Heidegger, já está introduzindo no debate (§ 42, Heidegger e a questão do ser e do dever ser em Kant, p. 241 e segs.) — para dizer que gostaria de ter encontrado nela e na seqüência um pronunciamento pessoal do autor sobre o tema geral do ser e da existência. Aproveito um dos enunciados dessa p. 245 para concretizar mais facilmente a questão, a saber:

Mas o ser aparece como cópula de um juízo em que se atribui a um predicado ao sujeito e, neste caso, nada pode acrescentar ao sujeito. De outro lado, o ser aparece como indicador de uma posição absoluta do sujeito, como na expressão “Deus é”. Aqui equivale a “existir”, que, por sua vez também nada acrescenta ao conceito de Deus, mas tão-só indica uma posição do sujeito, isto é, diz que o ente está aí (da-sein)⁹⁵ [(95) — Heidegger, **Kants Thesis über das Sein**, p. 13 e 14.]

De fato, não consigo decidir se o enunciado é proposto como sendo de Heidegger ou do autor da tese também. De qualquer forma eu teria dificuldade em seguir este enunciado.

Sem alongar-me muito poderia dizer como surge a questão, permitindo quem sabe sua aproximação mais fundamentada.

A consideração da função da cópula é não conexa com a realidade numa dada proposição, quando ocorre — quando o é é definidor do não real — levou-me a pensar, anos atrás, em distinguir momentos diversos da Ontologia³.

Assim este caso — em que o ser é a ligação do sujeito e predicado, às vezes, por alguns, chamado função lógica — entendi como um **primeiro momento** da Ontologia. Não era a distinção entre ser e dever ser (*Sein e Sollen*) de Kant; nem a clássica ser e vir-a-ser (o *devenir* francês) dos gregos e de inúmeros autores ao longo da história da filosofia; era antes a distinção entre o ser estar da nossa língua materna, entre ser intelectualizado e ser realizado, entre o ser real, o que o esquema do Primeiro Momento da Ontologia procurava captar. É evidente, porém, que essas distinções são movimentos conexos da dialética fundamental da inteligência e da realidade. Ou são perspectivas conexas da análise do ser.

A intenção era estabelecer um instrumento de análise útil para os desafios e questionamentos propostos no século contemporâneo pela filosofia da existência alemã ou pelo existencialismo francês de após-guerra, então na moda: capaz sobretudo de oferecer um quadro de comparação entre as analíticas tradicionais do ente e as modernas. Tinha o propósito de permitir comparar. A comparação que pratiquei àquela data na obra citada deixa muito a desejar. Mas o modelo dos **momentos** da Ontologia resiste e persiste no meu horizonte de elaboração como esquema de análise.

Liga-se a outros documentos que escrevi, um anterior **A Posição da Lógica**, outros posteriores sobre o questionamento das qualidades primárias de **Il Saggiatore** de Galileu e até mais recente sobre as **Analíticas Modernas e Contemporâneas**⁴.

Estes pormenores são para dizer que tais elaborações se me rerepresentaram à memória nesta passagem da tese, possivelmente por causa da propriedade da exposição aí encontrada, onde o problema fica transparente e onde o autor parece ter colhido com rara finura não só a formulação de Kant como o sentido profundo da interpretação de Heidegger.

A certa altura o autor acha que Heidegger tem razão ao entender que a “coisa não recebe do ser qualquer outro predicado” e isto porque na sua (do autor da tese) observação é a partir “daí que Kant nega a possibilidade de do conceito de Deus deduzir-se analiticamente sua existência” (p. 204).

É bem fundado pensar que a dedução analítica da existência de Deus — as célebres provas ditas ontológicas, quer a medieval de Sto. Anselmo, quer a moderna de Descartes — oferece dificuldades em qual-

quer modelo filosófico, inclusive no kantiano, onde aparentemente será das maiores. É clara a posição de Kant em **Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus**, em *Crítica da Razão Pura*, B 620 a 630, do qual a tese cita B 627.

A abordagem analítica de Deus só é muito rica, **porque Deus existe**, disse eu num dos trabalhos que citei acima⁵. A questão se Deus existe, porém, não é questão que se possa encaminhar analiticamente, ao que parece. Não obstante tenho um amigo que passou a acreditar em Deus — disse-me — depois da leitura do **Discurso sobre o Método...**

A analítica de Deus só é muito rica porque Deus existe, repito. Repito para acentuar agora este braço da afirmação, a saber, que é uma abordagem muito rica. Suposto que Deus existe, o desdobramento analítico da idéia de Deus é, a meu ver, muito elucidativo.

Eis que, de novo, teria dificuldade em seguir a continuação do enunciado da p. 245 da tese, quando diz: "Aqui equivale (o ser, na proposição 'Deus é') a 'existir', que, por sua vez também nada acrescenta ao conceito de Deus, mas tão-somente uma posição do sujeito, isto é, diz o ente está aí (da-sein)".

Gostei de encontrar a tradução **estar-aí** para o da-sein. Sempre procurei transferir aos leitores brasileiros — na expectativa de ter tido pelo menos um... — habituados à expressão francesa, a visualização do **estar-aí** que não é possível aos franceses. Nem aos ingleses, nem aos italianos. Nas suas traduções do alemão ou nos comentários particularmente de textos de Heidegger que reincrementou a analítica do **Dasein** só podem dizer globalmente **ser-estar aí** (être-là, esserci). E o que entendem assim globalmente, é um mistério que pertence a eles. Não temos condições de saber. Mas temos a possibilidade de entender com maior finura o **Dasein**.

Quer quanto à abordagem analítica, porém, quer quanto ao entendimento do **Dasein** as posições do autor da tese, em que eu me encontro bastante, são no entanto muito fortes, vão mais longe, quem sabe muito longe e me vejo inclinado a segurar-me um pouco, não digo passar do lado de lá, mas oferecer uma pequena resistência, a saber: o **Dasein** é também **ser-aí**. O é das proposições acrescenta na minha opinião seguramente algo ao objeto no plano da inteligibilidade que lhe é peculiar. Noutro plano não há que esperar que acrescente nada. Para fundamentar essa percepção estabeleço o fato de que mesmo nas proposições do tipo **A é**, tanto quanto nas do tipo **A é B**, encontra-se a relação de dois objetos, pois a posição do ser se constitui efetivamente numa objetivação específica, sobre a qual pode elaborar-se um discurso com alcance definido de inteligibilidade e explicatividade.

Isto não é Kant. É o contrário do explícito Kant. É não obstante um quesito da inteligência filosófica tal que se o modelo de Kant não

fornecer o instrumento de visualização, outro deverá tentar fornecer. Essa é uma expectativa suscitada pelo comentário de Joaquim Carlos Salgado.

3. Ética dos fins

É um tema de extremo interesse. Dirijo-me à página 315 da tese.

Não coincide, ainda, a liberdade kantiana com o livre arbítrio concebido por Santo Agostinho, com capacidade interna de escolher (ou indeterminação do sujeito), depois desenvolvido por Santo Tomás, para quem a liberdade é um poder de eleição dos meios ordenados a um fim⁶; não é o fim que se escolhe porque a ele se inclina a vontade como um bem, sem qualquer escolha, segundo a tradição da ética eudemônica aristotélica. [(6) – **Suma Teológica**, | q. 83 a 4; | – 2q. 13 a | –6; **Suma contra Gentiles**, cap. 73.]

Encontra-se no centro temático da tese, cap. V, A liberdade como elemento nuclear da idéia da justiça. O autor está explicitando a idéia de liberdade de Kant através dos diferenciais históricos. Nesta passagem estão englobados Sto. Agostinho e Sto. Tomás, ou seja, duas representações do pensamento cristão, uma da patrística, outra medieval.

Quanto a Santo Tomás o comentário da tese refere dois textos da Suma Teológica: I, 84, 4 e I – II, 13, 1 – 6, e um da **Contra Gentiles**: cap. 73, [Livro III ?].

O que proponho neste caso é mais propriamente uma objeção. Parece que o comentário da tese endurece a posição de Santo Tomás no debate de fins e meios, do ponto de vista da ética.

Em ética penso sempre dentro de um esquema de análise em que o **ethos** me aparece predominantemente como fim e como projeto. O **ético** consiste principalmente em eleger os fins e estabelecer o projeto. Apenas secundariamente consiste na escolha dos meios.

Não digo que esta formulação seja de Santo Tomás. Digo que encontro nele, porém, matizes que o aproximam dela, ao contrário da multidão de pensadores que me parecem totalmente voltados ao que denomino **moral dos meios**.

Deixando um pouco de lado o artigo 4^o da q. 84 que diz respeito a um problema muito particularizado, peculiar ao modelo das faculdades na psicologia filosófica tradicional – a saber, se é uma faculdade que quer e escolhe, ou se são duas – concentro a fundamentação da objetivação mais no artigo 3^o da q. 13 da 1^a 2^ae também citado e que versa exatamente sobre o assunto em debate. O título desse artigo é: “se a

eleição se dá somente a respeito dos meios, ou também às vezes do próprio fim". Parece-me que Santo Tomás matiza a posição tradicional agostiniana e aristotélica. Ou, quem sabe até corrige essa tradição, aceitando-a embora.

De fato explicita que os fins ficam de certo modo sob o poder de eleição, na medida em que se ordenam a outro fim. Textualmente, embora em tradução livre: acontece que o que é fim numa operação seja meio noutra. E "deste modo cai sob a eleição"⁷.

O **respondeo** deste artigo propõe claramente, a meu ver, a possibilidade de uma tratativa de fins em termos de escolha, ou de eleição, ou de **livre arbítrio** na expressão tradicional antiga agostiniana, que Santo Tomás não despreza. Só o **fim último** não. "Sed ultimo finis nullo modo sub electione cadit". É a última frase do **respondeo** deste artigo. Seria onde os antigos teriam razão para Santo Tomás, se a leitura que pratico estiver correta: quanto ao fim último.

Se estiver correta, porém, parece que o tópico citado das pp. 315/16 da tese teria de distinguir melhor Santo Tomás e procurar matizar o enunciado afinal proposto.

Disse, de incício, que o trabalho de Joaquim Carlos Salgado vem situar-se num importante segmento da elaboração filosófica brasileira. Devo acrescentar, para concluir, que veio enriquecê-la de modo muito sensível na direção da crítica filosófica fundamentada. Seria daqui para a frente uma nova fonte para o estudo de Kant. Será um ponto de referência obrigatório para a filosofia brasileira do direito.

NOTAS:

(1) Diogo Antonio Feijó. **Cadernos de Filosofia**. São Paulo, Grijalbo/USP, 1967, 172pp.; Januário Lucas Gaffré. **A Teoria do Conhecimento de Kant**. Rio, Jornal do Comércio. 1909; Valério Rohden. **Interesse da Razão e Liberdade**. São Paulo, Ática, 1981, 184pp.

(2) Jackson de Figueiredo. **Algumas Reflexões sobre a Filosofia de Farias Brito**. Rio, Revista dos Tribunais, 1916, 226pp.

(3) Geraldo Pinheiro Machado. **A Noção de Ser em Maritain e Heidegger comparadas no plano de um primeiro momento da Ontologia**. São Paulo, 1955, p. 15 e segs. (edição do autor).

(4) Geraldo Pinheiro Machado. Posição da Lógica. **Universidade**. Rio, 2 (3): 9, 10, 18, jul. 1949; sobre um texto de Galileu (A hipótese de Galileu e o tema da criatividade). **Revista da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo**, 18(94): 34 – 44, dez. 1978; Sobre as Analíticas Modernas e Contemporâneas. **Reflexão**, Campinas, 7 (22): 38 – 45, jan./abr. 1982.

(5) Sobre as Analíticas Modernas e Contemporâneas, o. cit., p. 43.

(6)

(7) Ita etiam contigit id quod est in una operatione ut finis, ordinari ad aliquid ut ad finem: et hoc modo sub electione cadit (ST, 1 – 2, 13, 3 – Respondeo).

O FILÓSOFO E OS PROBLEMAS DE ECOLOGIA

Francisco de Paula Souza

Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

INTRODUÇÃO

Inquestionavelmente compete ao filósofo, como testemunho de sua inserção concreta e existencial no interior dos horizontes espaço-temporais do mundo contemporâneo, exercer a sua reflexão sobre os problemas que atormentam e desafiam o homem neste final de século. No conjunto dos problemas, cujas soluções se apresentam como absolutamente inadiáveis para o homem contemporâneo, avulta, sem dúvida, o problema ecológico que representa um dos mais sérios desafios com que se defronta a sociedade hodierna.

Estimulados pela premência de se encontrar soluções para os problemas decorrentes da taxa excessivamente alta de expansão populacional e determinados pela poluição ambiental, multiplicam-se os trabalhos científicos sobre ecologia, realizam-se pesquisas de caráter jornalístico sobre o tema, organizam-se passeatas destinadas a chamar a atenção pública para os problemas ecológicos. A televisão, o rádio, o cinema e a imprensa, em geral, participam intensamente do debate. As universidades instituem cátedras de ecologia. Entretanto, não é apenas a ciência, não são apenas os meios de comunicação de massa, os **mass-media**, a se preocuparem intensamente com os problemas ecológicos, mas eles se têm transformado no campo de operação preferido pelos "caçadores de ideologias" que pretendem desmascarar a intenção (escondida por trás da paixão ecológica) dos países ricos de conter o desenvolvimento dos países pobres que ainda não atingiram o limiar do desenvolvimento econômico e tecnológico para continuar a mantê-los na situação de meros fornecedores de matérias-primas e de expoliados. Assim, radicaliza-se o debate do problema ecológico não em nome dos interesses fundamentais da humanidade, mas, especificamente, em oposição ao modo capitalista de produção, visto como responsável verdadeiro e único do desgaste ambiental provocado pelo homem.

No entretanto, freqüentemente apaixonado de todas essas posições, difícil se torna ao filósofo exercer, com serenidade, sua reflexão

num nível de aprofundamento dos referenciais invocados para sustentá-la que lhe garantam certa imunidade e isenção relativamente ao calor que acende o debate sobre ecologia determinado por interesses superficiais mas extremamente intensos de carácter fundamentalmente político-ideológico. É claro que os problemas ecológicos não podem ser enfrentados com frieza e distanciamento. A poluição total de nosso planeta, em prazo relativamente curto, representa séria ameaça à sobrevivência da humanidade e constitui, ao lado da possibilidade de destruição atômica, mais um componente daquele difuso senso de angústia que aflige o homem contemporâneo. Em base a isso, a ameaça que representam os problemas ecológicos pode ser instrumentalizada quer por indivíduos de mentalidade apocalíptica interessados em amedrontar a humanidade com o objetivo sádico de mantê-la sob constante tensão e inibi-la na busca de solução para os problemas que a afligem, quer por quantos pretendem utilizá-la como instrumento promocional de opostos programas ideológicos. Em uma e outra dessas alternativas, a ameaça ecológica não é vista no seu conteúdo autêntico de verdade.

O problema ecológico, por conseguinte, não pode ser enfrentado senão de modo específico, renunciando a soluções meramente circunstanciais ditadas ou pelo medo que a ameaça ecológica incute, ou por posições ideológicas que desencadeiam não bem definidas e inconsistentes campanhas anticapitalistas ou, até mesmo, por certas preocupações genéricas, de carácter rousseauiano e romântico de respeito para com a natureza. Impõe-se — e aí reside a tarefa específica e inadiável do filósofo hoje — visualizar a problemática ecológica em profundidade, buscando colher o *logos* que se encontra na raiz da crise ambiental da qual somos espectadores e vítimas.

Mas como os problemas ecológicos só se apresentam efetivamente como problemas enquanto gerados pelo homem e enquanto constituem ameaça à sobrevivência terrena do homem, o *logos* que preside às soluções que para eles se pretende encontrar se configura como um *logos* profunda e intimamente ligado ao *logos* que rege a realidade existencial do homem contemporâneo no seu viver cotidiano. A reflexão sobre a ecologia não pode se apresentar, por conseguinte, desvinculada de uma segura fundamentação antropológica, porquanto a reflexão sobre o ambiente, sobre a casa (oicós) do homem envolve reflexão sobre o destino do homem e sobre sua criatura mais típica, a tecnologia, profundamente implicada na problemática ecológica.

1. A inviabilidade de uma abordagem exclusivamente técnico-científica da problemática ecológica.

Há estudiosos de ecologia que se recusam sistematicamente a aceitar a interferência de posturas "antropológicas" apoiadas em referenciais de carácter metafísico como contribuição à tentativa de encontrar solução aos problemas ecológicos com que se defronta o homem contemporâneo. Fundamentam essa recusa na suposição de que a busca de soluções técnicas e científicas representa a garantia de maior eficiência e

objetividade no equacionamento dos problemas ecológicos e a possibilidade de que sejam encontradas, a curto prazo, soluções realmente concretas e eficazes.

Analisemos, entretanto, as duas soluções técnicas usualmente propostas ao maior problema ecológico de hoje, a superpopulação mundial. De um lado, insiste-se sobre a necessidade de conter o desenvolvimento demográfico através de medidas de caráter pedagógico ou até coercitivo, na tentativa de manter a população mundial nos níveis numéricos atuais de crescimento. De outro, sugere-se o incremento do desenvolvimento tecnológico com o objetivo de colocar a terra em condições de produzir quantidade cada vez maior de bens para a satisfação das necessidades crescentes da população mundial.

Tais soluções, porém, embora aparentemente pareçam distantes uma da outra ou mesmo opostas, se estruturam sobre idêntica e comum matriz ideológica: a concepção do homem no interior de uma perspectiva puramente econômica, enquanto alguém que necessita sempre mais consumir e a quem se impõe oferecer quantidade cada vez maior de bens de consumo. Entretanto, concebido como **homo oeconomicus**, terá o homem condições de superar a crise ecológica que o ameaça, colocando em risco as possibilidades de sua sobrevivência terrena? Parece que a resposta a essa pergunta não pode ser senão negativa. Na realidade, os meios propostos para a superação da crise ecológica, decorrentes de uma visão tipicamente econômica da realidade do homem, se demonstram totalmente ineficazes ou até contraproducentes. Inseridos numa visão radicalmente quantitativa e, por isso mesmo, superficial da realidade, poderão representar soluções meramente circunstanciais, precárias, temporárias ou regionais, através das quais se tenta **diminuir** e conter o constante aumento populacional, buscando-se, ao mesmo tempo, **umentar** e expandir a oferta de bens de consumo. Restritas ao âmbito do quantitativo, as soluções propostas não conseguem ultrapassar as fronteiras da quantidade e, por conseguinte, se demonstram incapazes de se inserir no âmago de uma visão global do homem de onde possam orientar o restabelecimento do equilíbrio entre o homem e a natureza, na superação da **hybris** que se instaura, primeiro, no mundo da realidade pluridimensional do homem para repercutir, posteriormente, sob a ação desequilibrada do próprio homem, no mundo das coisas que compõem a natureza. Com efeito, contido o crescimento quantitativo da população mundial, nem por isso se consegue limitar a expansão dos **desejos** dessa mesma população. Tal afirmação encontra a sua justificativa, extremamente realista e inquietante, na constatação do que ocorre nas sociedades superdesenvolvidas, nos quais a satisfação das necessidades primárias, essenciais à sobrevivência de suas populações, não conduz essas mesmas populações à conquista ou à posse serena de uma situação de equilíbrio satisfeito, permanente e tranqüilo, decorrente da inibição de exigências de ultrapassamento da satisfação

de suas necessidades básicas de sobrevivência. Muito ao contrário, multiplicam-se necessidades artificiais em decorrência quer da lógica expansionista da produção industrial que para sobreviver deve contínua e fatalmente crescer em quantidade e sofisticação, quer pela impossibilidade de manter os anseios do homem dos países ricos ao nível de suas exigências básicas em decorrência do dinamismo de sua estrutura antropológica na qual sobrevivem carências que, de forma natural e incontida, o impelem a buscar continuamente a satisfação de novos anseios, até mesmo através do atendimento de exigências nele artificialmente induzidas por imposição do próprio expansionismo industrial. Por isso, certos países ocidentais, embora seriamente empenhados num processo de despoluição (freqüentemente limitado apenas a seu próprio território) permanecem responsáveis — em conseqüência de suas exigências extremamente elevadas de matéria-prima — pelo saque das reservas planetárias, seriamente ameaçadas de total extinção. Conseqüentemente, a solução puramente demográfica para os problemas ecológicos se demonstra inadequada, além de se apresentar carregada de suspeita quando proposta por países superdesenvolvidos do ocidente a países em via de desenvolvimento que pretendem descobrir, na solução demográfica a eles sugerida, tentativa humilhante de subordiná-los aos interesses de dominação e expansionismo econômico das grandes potências.

O que pensar, porém, da solução apresentada como resposta alternativa ao problema ecológico e consistente em se depositar todas as esperanças nas ilimitadas possibilidades do desenvolvimento tecnológico? Não apenas a expansão demográfica mundial mas também o crescimento incontrolável dos anseios do homem contemporâneo poderiam encontrar amparo numa tecnologia cada vez mais avançada, em condições de proporcionar quantidades sempre maiores de alimentos e bens capazes de assegurar a satisfação não apenas de suas necessidades básicas de sobrevivência mas até de seus mais requintados desejos.

A análise objetiva e serena da resposta ao problema ecológico com que se defronta o homem deste final de século, fundamentada nas possibilidades teoricamente ilimitadas do desenvolvimento tecnológico, nos alerta, entretanto, quanto à ilusão de que a tecnologia possa, na prática, desenvolver-se de forma realmente ilimitada. Importa considerar, de fato, que a tecnologia opera no interior do ecossistema planetário e, por conseguinte, o processo de progressiva artificialização do ambiente, que ela desencadeia e acentua cada vez mais, irá fatalmente convulsionar o equilíbrio natural dos componentes da biosfera. Assim, o progresso tecnológico, certamente válido como resposta setorial a problemas setoriais de desenvolvimento de parcelas da população, constitui, entretanto, um dos maiores riscos com que se defronta a humanidade, caso se proponha como resposta definitiva aos problemas ecológicos gerados pela incontrolada expansão demográfica mundial.

2. As novas concepções de natureza e a problemática ecológica

É indiscutível que o desenvolvimento das ciências e, em particular da medicina, determinou a explosão demográfica. Esta, por sua vez, impôs à ciência a necessidade de irmanar-se com a técnica, numa integração profundamente dinâmica, no sentido de proporcionar, de forma sempre mais abundante e sofisticada, os meios imprescindíveis ao atendimento das necessidades da população mundial em constante expansão. O desenvolvimento da ciência, entretanto, responsável pelo desencadeamento dos processos de produção — quantitativamente cada vez mais amplos e, qualitativamente, sempre mais diversificados e eficazes — não se alicerça sobre base exclusivamente científica, mas se estrutura sobre fundamentações mais amplas de carácter filosófico-ideológico.

Na verdade, a perspectiva epistemológica inaugurada por Galileu com a matematização da abordagem científica da natureza, como instrumento para a sua compreensão e domínio, representa, em nome do rigor científico, o cessar daquele contacto espontâneo, rico e integrador do homem com a natureza, substituído por um relacionamento frio, insensível, puramente racionalizado, do homem com entidades lógicas presentes no mundo altamente organizado das formalizações matemáticas. Surpreso e empolgado com o sucesso, em termos de rigor científico, decorrente do emprego dessas formalizações matemáticas, o homem, artificialmente, ou seja, metodologicamente, se desintegra do contexto das coisas naturais e passa a desempenhar perante a natureza, qual novo demiurgo, função tipicamente manipuladora que, à medida em que se acentua sobre a natureza o seu domínio, termina por comprometer e diluir o respeito que, anteriormente, sempre lhe dedicara. De fato, colhida através da intermediação da quantidade — que constitui, convém salientar, dimensão absolutamente real das coisas que compõem o universo — a natureza é conhecida apenas no seu aspecto homogêneo, unidimensional, despida da riqueza de suas múltiplas determinações periféricas e, por isso, muito mais facilmente racionalizável e tratável com o rigor ambicionado pela ciência. A ânsia de racionalização, na realidade, leva o cientista a se contentar com a pobreza de uma visão não diversificada da natureza, estruturada sobre o aspecto quantitativo e matematizável que ela realmente apresenta, com a condição de que essa perspectiva lhe possibilite se esquivar, fundamentado apenas na materialidade quantitativa das coisas do mundo físico, a todas as colocações imprecisas, não experimentáveis e ma-

tematizáveis, decorrentes de abordagens do real cujas raízes se implantam no terreno das realidades "ocultas" e não empiricamente observáveis. Com isso, a natureza se apresenta ao cientista menos rica, menos bela, vista de forma propositadamente mutilada, artificialmente retalhada, para que ela se subordine às exigências de rigor impostas pelo artificialismo do tratamento lógico-matemático. Tal tratamento representa, por conseguinte, a recusa de aceitar a natureza como, de fato, em si mesma ela se propõe, forçando-a, desrespeitosamente, a se despir da pluridimensionalidade de suas determinações para se entregar, mutilada e empobrecida, às exigências da razão em vista dos objetivos de manipulação com que o homem passa a encará-la. Submetidas à atividade manipuladora do homem, as coisas da natureza se oferecem como meros objetos das racionalizações da ciência. Distantes do cientista que não os colhe mais na sua integridade natural e no seu sentido global e profundo, os seres da natureza já não mais se oferecem ao conhecimento científico na pluralidade de suas dimensões. Com isso, o cientista é forçado, em nome do rigor científico e pelo unilateralismo de sua metodologia, a renunciar a um contato mais amplo, pluridimensional, com as coisas da natureza, contato esse que o colocaria em condições de resguardar-lhes a riqueza de sentido e a dignidade fundamental.

Entretanto, ao lado do empirismo galileano que, no processo criativo da experimentação, consagra definitivamente a instrumentalidade da matemática na construção da ciência, o racionalismo cartesiano urge ainda mais a solução galileana da matematização da natureza não atribuindo à matemática apenas função de instrumento para a elaboração da ciência mas conferindo-lhe papel ainda mais relevante ao reduzir inteiramente a física à matemática. Assim, Descartes, na tentativa de construir um saber universal de conteúdo filosófico e forma matemática, se propõe a elaboração de um saber unívoco em que o processo de demonstração não é apenas o raciocínio silogístico mas, enfaticamente, a dedução matemática e em que o objeto tratado se reduz ao aspecto quantitativo do real, em base à identificação fundamental da matéria com a extensão, da física com a matemática e da natureza com a sua dimensão puramente quantitativa. A propósito, lembra terminantemente Descartes: "Sabei antes de tudo que por Natureza não entendo aqui absolutamente uma Deusa qualquer ou qualquer outro tipo de potência imaginária, mas me sirvo dessa palavra para significar a Matéria mesma... e as regras segundo as quais se processam essas mudanças eu as denomino leis da Natureza" (*Le Monde*. c.VII — *Obra póstuma*). Observa ainda Descartes, de forma certamente mais pertinente e incisiva: "Não acolho na física nenhum princípio que não seja aceito nas matemáticas, porquanto somente assim se pode explicar os fenômenos de maneira demonstrativa" (*Princ. II*, p. 64). E, resumindo para Mersenne integralmente a sua posição, afirma: "Toda a minha física não é senão geometria"¹.

Nessa perspectiva, os aspectos qualitativos e dinâmicos do universo não mais se apresentam como aspectos reais e primitivos e o racionalismo cartesiano com a redução pura e simples da natureza à matéria e desta à extensão, ou seja, à sua dimensão meramente quantitativa, não apenas ultrapassa a posição galileana da instrumentalidade da matemática para a elaboração da ciência, mas representa, nos albores do pensamento moderno, o passo decisivo para a desvalorização da natureza da qual, segundo Descartes, o pensamento colhe apenas um de seus aspectos puramente marginais, precisamente o aspecto da quantidade. Deixa, por conseguinte, o homem cartesiano de apreender o sentido integral e profundo, ontológico, das coisas da natureza, por ele reduzidas a matéria inerte, susceptível apenas de manipulação de acordo com os caprichos da razão cartesiana. A natureza viu-se despojada, assim, de sua característica de código do ser, de guarda de um sentido rico e profundo a desafiar, pelas limitações da metodologia de abordagem, a capacidade hermenêutica do homem, satisfeito este em colher, pelo método científico, na ilusão de exaurir o significado integral da natureza, parcela extremamente limitada de seu sentido global.

A senda aberta pelo racionalismo cartesiano irá, no século XVIII, instaurar a mentalidade iluminista que conduzirá a seu pleno desenvolvimento as instâncias inaugurais do "cogito" cartesiano. Liberta das limitações do passado que pretendiam aprisioná-la às imposições da autoridade e da tradição, a razão passa a afirmar, fundamentada nos novos critérios experimentais operacionalizados decididamente por Galileu e Newton, o seu domínio incontestado sobre a natureza. A partir desse momento, transportado pela magia do progresso, o homem do período iluminista, no seu otimismo utópico e anti-histórico, se entrega à tarefa de construir uma visão naturalista da realidade. À luz desse naturalismo passa a rejeitar tudo quando ultrapassa a natureza, vista por ele como responsável pela instauração de uma ordem considerada a melhor e a mais benéfica para todos e à qual ingenuamente ele sacrifica a sua própria concrecibilidade histórica mediante a concepção utópica de uma natureza humana radicalmente boa, deturpada apenas pela sua inserção no artificialismo dos relacionamentos sociais.

O naturalismo que então se estabelece constitui, entretanto, um naturalismo descendente do "cogito", inserido, por conseguinte, no interior de uma perspectiva racionalista básica que reconhece à razão a mais absoluta autonomia e termina por enclausurar a natureza, esvaziada de qualquer sentido de transcendência, no interior das fronteiras da própria razão, mediante a formulação do princípio de imanência que, a partir do "cogito" consoma a redução do ser ao pensar. A partir desse momento, de extrema significação no que tange às atitudes ecológicas que o homem venha a assumir no futuro, qualquer tentativa de valorização da natureza esbarra na perspectiva subjetivista-protagórica, revitalizada pelo princípio de imanência descendente do "cogito" e que reconduz à consideração orgulhosa do homem como medida de todas as coisas.

Reduzido o ser ao pensar, proclamada, pela intermediação do “cogito”, a subjetividade do ser e da verdade, o homem que passa a reivindicar a sua originalidade radical perante o Ser supremo e a natureza, se apressa a se afirmar como liberdade-de-ser ante a qual se rompem as vinculações que anteriormente o aprisionavam a Deus (ateísmo moderno) e ao mundo (antinaturalismo), numa recusa frontal a qualquer tipo de transcendência. Nenhum ser pode jamais impedir a realização do ser do homem e, por conseguinte, ou não pode simplesmente existir a um Ser limitador da liberdade-de-ser do homem (Ateísmo) ou qualquer existência só pode efetivar-se na mais completa subordinação ao existir do homem (tecnicismo que representa certa forma de ateísmo em que se nega, se des-sacraliza e se mata, todos os dias, a Natureza).

Instaura-se, então, no espaço aberto por essas duas negações que, em última análise se resolvem na negação fundamental e única do ser transcendente, um pretensioso “humanismo”, de caráter soteriológico, que pretende “salvar” o homem mediante a negação de seus tradicionais “antagonistas”², Deus e a natureza, valorizando o homem em si mesmo, tornando-o absoluto e totalmente autônomo, liberto das “alienações” que possam, de qualquer maneira, impedir a sua realização em plenitude. No ápice de sua ilusória grandeza, nenhuma barreira existirá capaz de conter a irresponsabilidade manipuladora do homem em relação à natureza que, despida de sua fundamental dignidade ou simplesmente negada na sua alteridade e consistência ontológica, representará perante a autonomia absoluta do homem, mero campo para o exercício incontrolado de suas experimentações. Conseqüentemente, qualquer limite que eventualmente venha o homem a traçar no sentido de conter a impaciência e o frenesi de sua atividade manipuladora da natureza representará um limite ditado por sua **vontade** e não por sua **razão**, imposto, de forma surpreendentemente paradoxal, pelo medo e não pelo sentido de respeito para as coisas do mundo real.

O subjetivismo implícito na posição anti-realista inaugural do “cogito” e que se radicaliza cada vez mais no pensamento moderno até a sua expressão definitiva mediante a formulação do “princípio da imanência”, encontra, entretanto, as suas raízes mais profundas na moderna noção de experiência, elaborada já no seio da escolástica – considerada por alguns como decadente – durante o século XIV, em substituição da noção clássica. A nova noção de experiência, nascida no interior das fronteiras do nominalismo medieval e, de certa forma, imposta por ele, pode ser considerada historicamente, como determinante do clima anti-realista gerador do subjetivismo expresso através do “cogito” e representa o momento inicial de todo o processo de desvalorização da natureza que, hoje, neste final do século XX, propõe ao homem, de forma ameaçadora, os mais sérios problemas ecológicos.

Na verdade, segundo a concepção clássica de experiência, o conhecimento sensitivo colhe, de forma imediata, as coisas da natureza na sua realidade **concreta**, ou seja, como **algo** dotado de certas determinações periféricas que a ele se sobrepõem e que com ele con-crescem, como **algo** (substância) dotado de extensão, de cor, de sabor, de forma, de movimento etc. (acidentes) e que constitui um todo unitário e, por isso mesmo, concreto, objeto do conhecimento experimental. Durante o século XIV, porém, se instaura insensivelmente um processo de progressiva desvalorização da experiência, ou seja, do conhecimento sensitivo. Estabelece-se, no interior da perspectiva nominalista, que então predomina, nova concepção de experiência segundo a qual o conhecimento experimental tem por objeto apenas os acidentes do real, as suas determinações periféricas, reservando-se ao conhecimento intelectual, ao pensamento, a captação da substância, i.é, a apreensão daquele **algo** existente por trás das determinações periféricas captáveis pelos sentidos. Cindia-se, assim, em termos gnoseológicos, a unidade estrutural do concreto, em decorrência, muito provavelmente, de uma cisão anterior, em plano metafísico, que estabelecia total desvinculação entre substância e acidente. Conseqüentemente, o objeto da metafísica se despia de qualquer caráter experimental, passando a representar um tipo de realidade, escondida por trás das determinações periféricas captáveis pelos sentidos, não atingível pela experiência e, por conseguinte, incapaz de constituir objeto de um conhecimento verdadeiramente científico. Por outro lado, se estabelece, de forma absolutamente natural e espontânea, a transição de uma concepção de experiência que percebe apenas os acidentes do real para uma noção de experiência que capta simplesmente aparências ou fenômenos destituídos de realidade. Tal evolução conceitual parece ter-se realizado, como dissemos, já no interior da escolástica do século XIV, por intermédio de alguns representantes do nominalismo e, especialmente, de Nicolau D'Autrecourt³.

A fratura que, a partir desse momento, se estabelecia entre o núcleo estrutural básico do real e suas determinações periféricas, quer em plano gnoseológico como no terreno da metafísica, acabou por determinar amplo distanciamento entre o sujeito que conhece e a coisa conhecida, entre o pensar e o ser. As preocupações da ciência já não se voltavam mais para a coisa na sua estrutura mais autêntica, alcançada no seu núcleo de realidade mais profundo e, por conseguinte, mais seu. Passou a ciência a satisfazer-se em colher aspectos puramente periféricos do real, meramente circunstanciais, destituídos daquela consistência, daquela estabilidade que somente a captação do núcleo estrutural básico do real lhe poderia proporcionar. Esse núcleo que, pela nova noção de experiência, não mais constituiria objeto de conhecimento experimental, terminava relegado ao rol das velhas e ultrapassadas entidades metafísicas que não poderiam mais representar objeto de ciência verdadeira. E a nova ciência que surgia com Galileu, condenada à captação de simples aparências ou fenômenos destituí-

dos de realidade, pela nova modalidade de experiência utilizada para a sua elaboração, viu-se forçada a buscar nas formalizações da matemática o instrumental necessário para superar o contingentismo e a precariedade de suas posições e, assim, se amparar na estabilidade formal e no rigor da demonstração matemática para se constituir como ciência. A nova noção de experiência, surgida em clima nominalista, no século XIV, representa, por conseguinte, o elemento inaugural da perspectiva anti-realista, subjetivista e imanentista do pensamento moderno, determinante de uma nova modalidade de relacionamento entre o pensar e o ser, entre o homem e a natureza, com as mais sérias repercussões no terreno ecológico.

De fato, estabelecida a fratura entre o homem e a natureza, impossibilitado o conhecimento experimental de alcançar, como vimos, o núcleo estrutural básico das coisas do mundo real, condenada a experiência à captação apenas de aparências ou fenômenos desprovidos de realidade e forçada a ciência, para superar o contingentismo e a circunstancialidade do conhecimento puramente fenomênico, a se socorrer das formalizações matemáticas, inicia-se todo um vasto e cada vez mais profundo processo de distanciamento entre o homem e as coisas da natureza. Assume o homem, então, posição de absoluta autonomia, enclausurando-se cada vez mais em si mesmo e fechando-se a qualquer possibilidade de transcendência. O expediente da matematização para a elaboração de uma abordagem científica da natureza se, de um lado, assegura o rigor das demonstrações da ciência, por outro, constringe o conhecimento a uma visão uniforme, unidimensional e unívoca da natureza em que esta, vista apenas sob o aspecto quantitativo, se entrega, depauperada e inerte, sem cobrar nenhuma responsabilidade, à atividade manipuladora do homem.

3. Perspectivas filosóficas de solução para os problemas ecológicos.

Quais os caminhos para o restabelecimento do devido contacto do homem com a natureza a fim de que se possa superar os problemas ecológicos que ameaçam o homem contemporâneo ?

Inútil pretender impor ao homem de hoje, abruptamente, pelo medo, novo comportamento visando ultrapassar a *hybris* que se instalou em seu relacionamento com a natureza a partir de sua auto-afirmação como ser absolutamente autônomo cuja vontade prometeica não suporta limitações capazes de conter a força com que ele "criou" o seu universo mecânico e tecnológico. No interior desse universo ele ainda se sente relativamente bem, apesar das ameaças que se adensam nos horizontes da era tecnológica e que para ele parecem, no momento, suficientemente longínquas.

Ineficazes se demonstram também as tentativas puramente setoriais de solução dos problemas ecológicos diante da vastidão planetária assumida pelo processo inexoravelmente progressivo de expansão popula-

cional desordenada e de deterioração ambiental. Tais tentativas, de caráter meramente setorial, quase nada representam perante as dimensões planetárias dos problemas ecológicos. De fato, de um lado, freqüentemente não se inspiram numa mentalidade estabelecida de reconhecimento realista, por parte do homem, das fronteiras de sua realidade ontológica, reconhecimento esse capaz de determinar uma atitude saudável de respeito para com a natureza; ao contrário, tais tentativas atendem, não raro, a imposições pragmáticas meramente circunstanciais. Por outro lado, revelam-se essas tentativas, pelo caráter ocasional de que se revestem, sem força suficiente para impor novo tipo de relacionamento do homem com a natureza.

À luz dessas considerações, estamos convencidos de que não resta ao homem contemporâneo outra alternativa, na busca de solução para os problemas ecológicos, senão se deixar, **pedagogicamente**, influenciar por uma reflexão capaz de justificar a necessidade inadiável de sua vinculação harmoniosa com o real, levando-o a trilhar, em clima de disponibilidade e de despojamento, o caminho que o reconduza ao ser e, por conseguinte, a restabelecer o seu contacto respeitoso com a natureza. Esse caminho passa — no terreno gnoseológico — através da superação do unilateralismo e do reducionismo da mentalidade empirista e mecanicista mediante a recuperação, a partir da análise fenomenológica do conhecimento sensível, da noção clássica de experiência que coloca à disposição do homem o ser na riqueza e na pluridimensionalidade de sua estruturação real. Em plano epistemológico — o caminho da recondução ao ser corre através da superação do unilateralismo e do reducionismo epistemológico que vêm nas ciências empírico-formais modelos exclusivos do saber científico, para chegar ao reconhecimento de que as formalizações matemáticas, embora representem instrumental metodológico, sem dúvida, extremamente funcional para uma abordagem cientificamente rigorosa da natureza, constituem, entretanto, expediente destinado a oferecer do real visão unidimensional e unívoca e, por isso mesmo, distante, pobre, unilateral e inadequada das coisas do mundo em que o homem habita. No âmbito da metafísica — o que, sem dúvida, é extremamente mais fundamental — impõe-se ao homem o reconhecimento de seus limites, não apenas empíricos mas metafísicos, limites que condicionam não simplesmente as possibilidades de seu operar mas, radicalmente, as possibilidades de seu ser. Nessa perspectiva, cabe-lhe, como ser finito cuja finitude transparece evidente dos condicionamentos de seu existir cotidiano, buscar ser tudo quanto efetivamente ele pode ser, visando a realização máxima de suas possibilidades de ser mas, ao mesmo tempo, não pretendendo jamais ultrapassar as fronteiras das possibilidades de sua própria realidade ontológica. Mediante essa atitude, o homem se instala na posse dinâmica da verdade sobre si mesmo que lhe revela, sem descabidas ilusões de autonomia e grandeza, que cada instante de autenticidade envolve, simultaneamente, uma conquista e uma renúncia.

A busca dessa autenticidade e, por conseguinte, a conquista da verdade nuclear sobre si mesmo, só é possível na medida em que o homem reconhece, com realismo, a sua inserção no contexto das coisas da natureza. E isso particularmente num momento cultural extremamente desorientado e crítico em que se delinea a vocação niilista de não poucos aspectos do pensamento contemporâneo decorrentes de uma prévia redução da realidade a puro fenômeno não significante.

O reconhecimento dessa inserção, entretanto, não pode se processar apenas em termos de mera presença e simples justaposição dominadora, mas deve se efetivar no sentido de uma profunda integração multidimensional com as coisas do mundo. Tal integração, pela qual o homem se considera inserido intimamente no todo da natureza sem, entretanto, nele diluir e anular a sua individualidade de ser humano, nós a expressamos através de nossa "teoria da conaturalidade ambivalente" entre o homem e os seres todos do universo. Passa a representar, então, essa teoria o referencial sustentador de nossa antropologia e elemento mediador para nossa abordagem dos problemas ecológicos com que se defronta o homem contemporâneo.

À luz da "teoria da conaturalidade ambivalente" entre o homem e as coisas de natureza, concebemos o homem, na integridade de suas dimensões e, por conseguinte, como matéria e espírito, profunda e intimamente inserido no contexto das coisas da natureza, coparticipante, na sua estrutura mais íntima, daqueles mesmos elementos que integram as estruturas das coisas do universo, na dimensão da matéria e nas regiões do espírito. A estrutura do homem e as estruturas das coisas do universo se apresentam, sem dúvida, diferentes, mas os elementos integrantes dessas estruturas são basicamente os mesmos. Conseqüentemente, há identidade básica de natureza entre os elementos componentes das estruturas sumamente diversificadas dos seres que constituem o universo e os elementos pelos quais se estrutura o próprio homem. Evidencia-se, por conseguinte, uma conaturalidade fundamental, de caráter ambivalente, entre o homem e as coisas do universo, pela qual não apenas o homem se integra às coisas mas as coisas se integram ao homem, na realização das condições imprescindíveis para a efetivação de um contínuo processo, de uma passagem bidirecional, de intercorrência, de intercâmbio ou, mais propriamente ainda, de **assimilação** entre os elementos que compõem a estrutura das coisas e os elementos que se articulam na estruturação do homem.

Se essa conaturalidade ambivalente se manifesta, porém, com evidência no plano da matéria possibilitando o processo de assimilação biológica e a atividade do conhecimento ao nível dos sentidos, ela transparece também no âmbito do pensamento. De fato, tanto o homem como as coisas todas do universo se apresentam como estruturas que só têm sentido na medida em que se revelam portadoras de um pensamento estruturador ima-

nente, capaz de garantir-lhes a própria estrutura e, por conseguinte, o sentido profundo de que são investidas. Por isso, cada coisa traz consigo um pensamento imanente, responsável pela aglutinação ordenada de todos os elementos que integram a sua realidade única no contexto dos seres do universo e, portanto, causador permanente e sustentáculo de sua estruturação básica, núcleo de sua inteligibilidade, de seu sentido, condicionador de sua realidade presente e de todas as suas possibilidades de realizações futuras. Não é o homem, por conseguinte, doador do sentido fundamental que define a estrutura das coisas. Como todos os seres do universo, o homem também é portador de um pensamento imanente, aglutinador e estruturante que confere à sua realidade o sentido de homem, que marca, na hierarquia dos seres, a sua posição inconfundível, definindo-lhe, ao mesmo tempo, o núcleo básico de sua realidade antropológica e, a partir daí, as fronteiras de suas possibilidades de realização como ser humano. Assim, como todas as coisas do universo, o homem representa também um pensamento pensado. Daí a conaturalidade fundamental que vislumbramos existente entre o homem e as coisas todas do universo, mesmo num plano de realidade que transcende as dimensões da pura matéria.

Mas, enquanto os seres todos se revelam seres simplesmente pensados, o homem se apresenta como ser pensado enquanto portador da capacidade ativa de pensar, ou seja, como ser pensante. E, então, aquela conaturalidade fundamental existente entre o homem e as coisas do universo que se apresentam, como dissemos, portadoras de um pensamento nelas imanente, assume as proporções de uma conaturalidade ambivalente pela qual as coisas propõem ao homem o pensamento de que são investidas, o sentido que emana de sua estruturação ontológica, e o homem, dotado da capacidade ativa de pensar, parte em busca do pensamento contido nas coisas. Realiza-se, então, num nível que ultrapassa o plano do conhecimento meramente sensível, uma "intencionalidade bidirecional" em que as realidades cósmicas oferecem à inteligência do homem o pensamento de que são portadoras, o sentido que irrompe de sua estruturação ontológica, a inteligibilidade profunda pela qual elas se tornam transparentes ao pensamento do homem. Por sua vez o homem, no exercício de uma intencionalidade já tradicionalmente entrevista e afirmada, parte, no plano do conhecimento intelectual, em busca do pensamento, do sentido e da inteligibilidade imanentes nas coisas. Somente assim é possível realizar-se autenticamente o conhecimento que implica especificamente um processo de **assimilação vital** entre o pensamento pensado imanente nas coisas e o pensamento pensante de que o homem é capaz. Mas o que importa salientar enfaticamente é que tal processo de **assimilação vital**, em nível de conhecimento, só tem condições de realizar-se efetivamente a partir da admissão prévia da conaturalidade ambivalente entre as coisas do universo, portadoras de um pensamento nelas imanente, e o pensamento humano. Sem essa conaturalidade, a distância entre o pensar e o ser apresentar-se-ia intransponível,

inviabilizando o processo de **assimilação vital** em que consiste fundamentalmente o conhecimento. Tal conaturalidade, nas coisas artificiais, alcança as raias da univocidade, enquanto nas coisas naturais se apresenta apenas analógica, embora profundamente real.

Em base a essa conaturalidade ambivalente entre o homem e as coisas todas da natureza, não se poderá jamais conceber o homem — numa concepção que retrate a sua realidade mais autêntica — senão como intimamente inserido no conjunto das coisas. Mais que isso: como fundamentalmente identificado com as realidades do mundo e com os outros homens, quer na dimensão da matéria como no plano do espírito e do pensamento, guardando, porém, cada ser a sua individualidade em decorrência do **modo particular** de estruturação que preside à aglutinação dos elementos comuns e que é ditado pelo pensamento nele imanente.

Conseqüentemente, o homem não é um estranho no seio do universo. A sua afinidade com as coisas é absolutamente real e profunda, atingindo, à luz da “teoria da conaturalidade ambivalente”, as fronteiras de uma identificação fundamental, capaz de viabilizar, entre o homem e as coisas do universo, o processo de **assimilação vital**, quer em nível biológico como no plano do conhecimento. Não fosse essa afinidade, essa conaturalidade básica e ambivalente entre o homem e as coisas do universo, na dimensão da matéria e no âmbito do espírito, e o homem se veria isolado das coisas,ilhado no contexto do universo, se defrontando com as coisas a partir de uma perspectiva de total alteridade e distanciamento, enfatizando, descabidamente, a sua emergência dominadora perante os seres de natureza. À luz da “teoria da conaturalidade ambivalente”, que pretende explicitar, enfaticamente, e valorizar, de forma decisiva, a identidade fundamental entre o homem e os seres do universo, qualquer ação humana sobre a natureza se reveste de profunda responsabilidade do homem para consigo mesmo, do homem para com os outros homens e, indiretamente, do homem para com a natureza, uma vez reconhecidas, como dissemos, as suas limitações antropológicas. De fato, essa ação será referenciada ao homem enquanto inserido num contexto de seres com os quais ele se une não por uma presença meramente casual, de caráter simplesmente espacial e, freqüentemente, dominador. Ao contrário, sua presença, o seu estar-com-as-coisas-do-mundo, se efetiva mediante integração multidimensional com essas mesmas coisas, integração decorrente de uma conaturalidade básica e absolutamente real entre ele e os seres que o cercam. Os cuidados ecológicos de preservação ambiental passam a representar, então, para o homem um dever e uma responsabilidade, aferidos no seu significado e importância, à luz dessa sua inserção profunda no contexto das coisas do universo em base à conaturalidade ambivalente que com elas mantém. O dano eventualmente causado à natureza assume, por sua vez, as proporções de uma agressão cometida contra o próprio homem.

A eficácia persuasiva da “teoria da conaturalidade ambivalente” como referencial sustentador de uma reflexão **pedagogicamente** orientada para a preservação ambiental, reside, sem dúvida, no fato de que ela introduz um novo **logos**, uma nova maneira de interpretação da realidade do homem e das coisas com ele relacionadas, um novo instrumento de racionalização do relacionamento do homem com a natureza. Estruturada sobre uma nova visão global da realidade do homem, ela paira acima de interesses meramente circunstanciais e se revele capaz, em termos de justificação racional das preocupações ecológicas de preservação ambiental, de superar as insuficiências das motivações tradicionais. Tais motivações se apresentam, na realidade, freqüentemente presas a perspectivas meramente circunstanciais, quer ditadas por atitudes puramente voluntaristas nascidas do poder ou do medo, quer impostas pelos modismos do momento ou ainda determinadas por interesses setoriais de ordem política, econômica e até romântica, quando não enquadradas no interior de perspectivas ideológicas que as instrumentalizam em vista da consecução de objetivos completamente alheios às preocupações autenticamente ecológicas. A visão do homem profundamente integrado à natureza, num relacionamento íntimo e bidirecional com as coisas que a compõem, como sugere “a teoria da conaturalidade ambivalente”, coloca os referenciais para a solução dos problemas ecológicos com que se depara o homem contemporâneo em nível decididamente metafísico e, por conseguinte, acima da precariedade das motivações tradicionais, sempre puramente circunstanciais, sujeitas ao desgaste do tempo, à medida em que se dissolvem os interesses que as inspiram e sustentam.

Conclusão — Nosso trabalho, na tentativa de proporcionar, mediante a reflexão filosófica, uma visualização da problemática ecológica, em profundidade, no sentido de encontrar referenciais que se estruturam na descoberta do **logos** autêntico que preside à crise ambiental da qual o homem contemporâneo é expectador e vítima, descartou inicialmente a abordagem técnico-científica da problemática ecológica porque apoiada numa perspectiva meramente quantitativista e, por isso mesmo, em condições apenas de sustentar soluções puramente circunstanciais e precárias, inspiradas numa visão parcial e insuficiente do homem e da natureza.

Por outro lado, a partir da matematização da abordagem científica da natureza inaugurada por Galileu e após a redução cartesiana da natureza à extensão e da física à matemática, redução que irá terminar, no século XVIII, na instauração da mentalidade iluminista e, finalmente, na formulação do “princípio de imanência”, a História tem demonstrado que o homem, já nos albores dos tempos modernos, em base à nova concepção de experiência que então se instala, se distanciara do ser, perdera

a possibilidade de um contacto autêntico com o real que se vê expoliado, perante a autonomia da razão, de sua consistência ontológica, submetendo-se, sem restrições, à atividade manipuladora do homem.

O caminho para a superação dos problemas ecológicos que ameaçam cada vez mais o homem contemporâneo, se abre, então, segundo pensamos, na direção de uma reflexão capaz de, à luz do reconhecimento da integração pluridimensional do homem à natureza, sugerida pela "teoria da conaturalidade ambivalente", conduzir o homem, **pedagogicamente**, a restabelecer com as coisas que o cercam um contacto sempre mais sereno, equilibrado e responsável, necessário para justificar, perante o próprio homem, o respeito com que ele deve encarar os outros homens e os seres todos da natureza.

NOTAS:

(1) Carta a Mersenne. In: **Obras**. Ed. Adm, II, p. 268.

Como confirmação da perspectiva cartesiana aqui proposta e como ponto de partida para uma revisão da historiografia tradicional em torno da interpretação consagrada da participação de Descartes como iniciador do pensamento moderno, é extremamente interessante a consulta da obra de Jean-Francois Revel: **Descartes inutile et incertain**. Paris, Stock, 1976. 126 p.

(2) Cfr. a observação de Nietzsche: "Esse Deus está morto! Homens superiores, esse Deus foi o vosso maior perigo! Desde o momento em que ele jaz na tumba, vós vos encontrais ressuscitados." (**Così parlò Zarathustra**, trad. it. Roma, Romagnoli, 1955. p. 23.)

(3) Cfr. De Wulf M. **Histoire de la philosophie médiévale**. 6. éd. Louvain, 1934-47, notas 4 e 6; Jolivet, R. **Métaphysique**. p. 56-57.

COMEMORAÇÕES: BACHELARD e ORTEGA Y GASSET

GASTON BACHELARD: CENTENÁRIO DE NASCIMENTO

Constança Marcondes Cesar

Bachelard é um filósofo de um tempo de crise: o nosso. Tempo de crise: tempo de carência.

A crise da ciência contemporânea resulta na tecnocracia, carência do sentido humano da técnica.

O caráter lúdico da descoberta científica, o estreito parentesco entre invenção e poesia, a dimensão de aventura intelectual, estão perdidos em nossa época. Restou-nos uma ciência fria, solene, inumana.

A obra de Bachelard é uma busca e um ensinamento.

Busca, na ciência, da riqueza do humano. Ao lado da razão, nos textos do filósofo, a imaginação recupera seus direitos, como propulsora do saber científico: só conhecemos, de modo rigoroso, diz Bachelard, aquilo com que, algum dia, sonhamos. Por isso, seus textos de epistemologia são contraponteados por estudos que compõem uma original abordagem poética do mundo. Ao lado da meditação a propósito da relatividade, por exemplo, nosso autor oferece-nos uma reflexão em torno dos quatro elementos: terra, água, fogo e ar — que iluminaram a física dos antigos, mas também a contemplação dos alquimistas e poetas.

E o que Bachelard nos **ensina**? Rememora o caráter dinâmico, a historicidade fundamental do saber. E mostra que na sua aventura, a ciência é constituída sempre pelo esforço de muitos, pelo trabalho da "cidadela científica", que supera erros, obstáculos, e que por uma constante vigilância e diálogo, alcança alguma verdade.

Como poucos, esse filósofo nos diz do dinamismo do saber; como poucos, ele mostra a coexistência dos cientistas — aspecto determinante na elaboração de uma imagem racional do mundo.

Tempo de crise: significa não somente tempo de perplexidade, inquietação, mas também de julgamento. Apreciamos, discutimos, o sentido e as carências de nossa época.

E um pensador nos diz que acima do racionalismo estreito em que vivemos, é possível encontrar um horizonte mais aberto, em que a ciência e a poesia não se oponham, mas tenham eixos complementares. É possível habitar o mundo, fazer dele o espaço de uma coexistência poética, isto é, criadora.

Bachelard é um contemporâneo. É preciso pôr-se à escuta, dialogar e aprender com seus escritos, estar atento.

Como ele, também buscamos.

Savanah, janeiro, 1983.

REFERÊNCIAS A NEWTON, EM BACHELARD, KOYRÉ E KUHN

Walter Cardoso
FFCL José Olympio – Batatais

I – INTRODUÇÃO

Já se disse que a história da ciência pode comportar múltiplos objetos (precursores, paternidades, fundamentos para novas teorias, desenvolvimento epistemológico etc.), o que lhe tornam valiosas as contribuições dos historiadores, dos cientistas e dos filósofos. É compreensível, portanto, que Isaac Newton e a chamada "física clássica" tenham merecido dos historiadores da ciência estudos dos mais variados. Dentre estes, faz-se referência neste texto a G. Bachelard, cultor da epistemologia histórica, bem como a A. Koyré e T. S. Kuhn, que examinam a história da ciência sobretudo sob o prisma das revoluções do conhecimento científico. Na verdade, nenhum dos trabalhos aqui abordados constitui estudo específico sobre Newton, mas em todos podem-se captar as diferentes formas de se examinar o significado da obra desse sábio. As afinidades guardadas pelos autores em apreço serão percebidas no transcurso deste texto.

De imediato, deu-se ênfase à epistemologia histórica, tão cara a G. Canguilhem (*Études d'histoire et de philosophie des sciences*), o qual nos diz que, examinada segundo suas relações com a epistemologia, a história das ciências é a "história experimental do espírito humano", é algo além da memória da ciência, é o laboratório da epistemologia. Eis pois o trabalho de G. Bachelard (*La formation de l'esprit scientifique*), empenhado em nos mostrar as rupturas entre o conhecimento comum e o conhecimento científico, a superação de obstáculos epistemológicos, enfim, a passagem de um espírito pré-científico para um espírito científico.

O segundo autor examinado é A. Koyré (*Do mundo fechado ao universo infinito*). Embora também se volte aos aspectos epistemológicos da história da ciência, Koyré não se mostra, na questão das rupturas, tão radical quanto Bachelard, pois observa que, do mundo fechado dos antigos, ao aberto dos modernos, não se deu um passo muito longo (cerca de um século e meio), mas foi necessário vencer inúmeros obstáculos.

Segue-se T. S. Kuhn (*A estrutura das revoluções científicas*) a nos advertir que a ciência talvez não se desenvolva pela acumulação de descobertas e invenções individuais, mas por vias não cumulativas. Desintegradoras da ciência tradicional, as revoluções científicas constituem momentos áureos da história da ciência. É quando paradigmas insustentáveis cedem lugar à teoria ou corpo de teorias que passam a constituir nova unidade de pensamento e de trabalho científico, isto é, um novo paradigma.

II – NEWTON, ANTE OS ESPÍRITOS PRÉ-CIENTÍFICOS

Para Bachelard, o problema do conhecimento científico deve ser colocado em termos de obstáculos epistemológicos, os quais são mais uma decorrência de opiniões e idéias preconcebidas, do que propriamente da fugacidade dos fenômenos ou da debilidade de nossos sentidos. A fim de que um espírito

pré-científico se converta em um espírito científico, é necessário que ocorram rupturas, que tais obstáculos sejam superados. Estes ocorrem nos mais variados campos do saber, inclusive no contexto da física newtoniana. É o que se depreende dos exemplos abaixo, apresentados por Bachelard (*op. cit.*).

O conhecimento utilitário: Para o racionalismo pragmático, um registro sem utilidade é irracional. Voltaire, em suas **Oeuvres complètes**, ao interpretar Newton, explica que, longe de serem perigosos, os cometas constituem novos benefícios do Criador, pois os vapores emanados por eles são atraídos pelas órbitas dos planetas, permitindo assim que se mantenha a umidade desses globos terrestres. Além disso, é graças aos cometas que recebemos a parte mais elástica e sutil do ar que respiramos. O verdadeiro sem função, diz Bachelard, é para um espírito pré-científico um verdadeiro mutilado.

Obstáculo animista: Uma certa simpatia para com todos os seres do Universo conduz a animismos generalizados, os quais adquirem prestígio, sobretudo quando recebem sanção de sábios renomados. Para um espírito animista, os metais também têm vida, reproduzem-se e, ao serem extraídos da terra, envelhecem. Para o autor de **Nouveaux Cours de Chymie, suivant les principes de Newton et de Sthall** (Paris, 1737), há certas minas onde os metais ainda se encontram em um processo de aperfeiçoamento e, às vezes, se fecham minas porque as matérias metálicas nelas encontradas não estão inteiramente formadas. Somente com o passar do tempo é que essa formação ocorrerá. A um espírito animista falta, pois, a sábia abstração.

Obstáculos do conhecimento quantitativo: No lugar de uma informação matemática discursiva, coloca-se uma lei expressa em matemática vaga, pois esta é a que se coaduna com a falível necessidade de um espírito ingênuo. Sob o título "Physique nouvelle formant un corps de doctrine, et soumise à la démonstration rigoureuse du calcul", um doutor da Sorbone, Delairas, refuta (1787) peremptoriamente a física newtoniana, deixando à margem suas ligações matemáticas, mas confiando em formas gerais como esta: "Qualquer massa que ocupa o centro desses territórios do universo que chamamos um sistema, nada mais é do que um composto de manchas orgânicas retomando sobre si próprio e formando movimento de todas as espécies. Essas manchas intestinas, ao retomarem sobre si próprias, estão sujeitas a acréscimos de velocidade, provenientes das faculdades aceleratórias". O autor propõe ainda uma geometria material ao alcance de todo o mundo, afirmando que, para se atingir o conhecimento matemático dos fenômenos há um caminho popular. Segundo Bachelard, é a imprecisão criticando a precisão.

A necessidade do vago e a busca de qualificativos diretos levam o Abade Pluche, em **Histoire du ciel** (Paris, 1778), a explicar que a gravitação de Newton é "o aumento ou a diminuição de forças atrativas em razão inversa do quadrado da distância... é o progresso de tudo o que se dispensa ao redor. É o progresso dos odores".

Sendo uma ciência que tem como campo de estudos o universo "real", a Física terá que ser mais fácil do que a Geometria elementar. Não surpreende pois que Locus Castel, em **Le vrai systeme de Physique générale de Newton...** (Paris, 1743), registre sermos todos um pouco físicos, mais ou menos, dependendo de nosso espírito atento e apto ao raciocínio natural. Com a Geometria ocorre o oposto, por ser esta mais abstrata e misteriosa. É por essa razão que Castel condensa a ciência newtoniana, pois aí a ordem de dificuldades pedagógicas inverte-se. Para compreender os movimentos dos astros e os fenômenos da luz é necessário conhecer o cálculo integral, o que para Castel constitui uma anomalia.

Por um curioso costume, o apodítico envelhecido toma o gosto de assertório. De toda a mecânica de Newton, os espíritos pré-científicos retiveram aquela parte que tratava do estudo de uma atração, a qual para o próprio Newton não passava de uma metáfora...

III – NEWTON E A INFINITUDE DO UNIVERSO

Para Koyré (op. cit.), a conversão de um mundo finito e bem-ordenado para um Universo infinito, unificado pela identidade de seus elementos básicos, constituiu uma revolução que não se fez abruptamente. Entre *De revolutionibus orbium coelestium*, de Copérnico (1534) aos *Philosophia naturalis principia mathematica*, de Newton (1687), há uma sucessão de obstáculos que a ciência e a teologia tiveram que superar. Antes de Newton, por diversas vezes, grandes pensadores postularam a infinitude do mundo, enquanto outros recusaram-na. Mas é certo que todos atribuíram à questão a maior importância.

Já antes de Copérnico, Nicolau de Cusa (1401 – 1464) negara que o mundo confinava além da oitava esfera do sistema ptolomaico. O Universo ainda não era imaginado infinito, mas ao menos já era *interminatum*, isto é, não possuía limites e carecia de determinação rigorosa.

O Universo copernicano é esférico e finito, embora seja imensurável (*imensum*). Ao admitir estrelas fixas estendendo-se infinitamente, situadas em um céu povoado de anjos, Thomas Digges (m. em 1595) é apontado como o primeiro copernicano a conceber um mundo aberto. Não se tratava, portanto, de um céu astronômico, mas de um céu teológico. Mais tarde, William Gilbert (1540 – 1603) concordava com Digges, quanto às distâncias infinitas das estrelas, mas não falava de anjos em seu céu. Aliás, antes de Gilbert, Giordano Bruno (1550 – 1600) já concebera um Universo vitalista, infinito e infinitamente povoado.

Joannes Kepler (1571 – 1630), por razões metafísicas e científicas, recusa a infinitude do Universo. Admite que, antes de apelarmos à revelação, deveríamos ater-nos aos fenômenos e ao raciocínio científico. Dado o caráter empírico da astronomia, era necessário lidar com dados observáveis.

Galileu Galilei (1564 – 1642) não chega a admitir a limitação do mundo, como o fizeram Copérnico e Kepler, mas evita discutir frontalmente a questão da infinitude do Universo. Como Nicolau de Cusa, seu mundo era "intérmimo". Segue-se René Descartes (1596 – 1650) que, embora fundamentasse sua cosmologia nos rigores da matemática e da geometria, preferia, como Nicolau de Cusa, postular um mundo indefinido. No Universo cartesiano, nada existe além de **matéria e movimento**. O vazio é pois física e essencialmente impossível.

Faça-se finalmente referência a Henry More, contemporâneo e amigo de Newton, que admite em *Enchiridium metaphysicum* (1671) a existência real do espaço vazio infinito, onde se situa um mundo material que, embora indeterminadamente vasto, é finito, inclusive no tempo. Infinito em duração e amplitude, somente Deus.

Oscilava-se de um mundo de dimensões indeterminadas, para um mundo finito, de infinitude teológica, vitalista infinito, simplesmente infinito, ou de vazio infinito, quando surge Isaac Newton (1647 – 1727), para quem o tempo e o espaço absolutos e matemáticos são **opostos** ao tempo e ao espaço do senso comum. O tempo é algo que possui sua própria natureza, isto é, flui uniformemente, sem relações com seu exterior. O espaço também possui sua própria natureza, isto é, não tem relação a nada que seja exterior. O lugar é a parte do espaço ocupada por um corpo. Como através do movimento o corpo muda de lugar – que poderá ser ocupado por outros corpos, – tem-se a distinção entre espaços absolutos e relativos e portanto entre movimento absoluto e relativo. Os lugares absolutos conservam, de **eternidade e eternidade**, suas posições no espaço absoluto, isto é, **infinito e eterno**.

Para Newton, o espaço do sistema solar está cheio de um éter muito tênue, que não se estende ao infinito. Se isso acontecesse, os cometas não poderiam

mover-se com toda a liberdade, pois não há matéria que não ofereça resistência. Consideremos que para Newton, a matéria já goza da propriedade de inércia, no sentido atual da palavra. Gravidade, para Newton, como para Galileu, não figura entre as propriedades essenciais dos corpos, embora todos corpos sejam dotados de um princípio de gravitação mútua.

As novas teorias sempre trazem em seu bojo perplexidade, resistência por parte dos espíritos conservadores, incompreensão etc. Mas podem também trazer respostas a certas questões que até então permaneciam obscuras. O mesmo se pode dizer da física newtoniana, que teve em George Berkeley e em Gittfried Wilhem von Leibniz seus maiores opositores. Mas teve em Samuel Clarke um ardoroso defensor. E nada melhor do que a correspondência trocada entre Clarke e Leibniz para comprová-lo.

Para Leibniz, os princípios matemáticos não são opostos ao materialismo e ao enfraquecimento da religião. O Deus de Leibniz fez o melhor dos mundos possíveis, nada mais há para se fazer, porque está concluído, bastando apenas conservá-lo. Por outro lado, o mundo criado pelo Deus newtoniano necessita que, periodicamente, se lhe façam retificações, uma vez que a força motriz do Universo está diminuindo, podendo mesmo chegar a desaparecer. O espaço e o movimento não são absolutos, como propusera Newton, mas não relativos. Deus colocou a Matéria em todo o Espaço, não havendo portanto vácuo. Todo espaço está cheio.

Clarke responde que os "princípios da filosofia matemática" nos ensinam ser o mundo produto da ação deliberada de um Ser livre e inteligente. O espaço e o tempo têm conexões com Deus e não com a criação. O espaço situado fora do mundo não é imaginário, mas real, como é real qualquer espaço vazio do Mundo. O espaço, — consequência imediata e necessária de Deus, — é destituído de corpos e atributo de uma substância incorpórea. O espaço e a duração são imensos, imutáveis, eternos.

Se para Leibniz não pode haver atração entre corpos situados distantes uns dos outros, sem um meio intermediário, Clarke retruca dizendo que se trata de um meio intangível, de diferente natureza.

A tônica da discussão entre Leibniz e Clarke lembra um "diálogo de surdos". Encerrado com a morte do primeiro.

Foram necessárias algumas décadas para que se considerasse Newton vencedor dessa contenda. Aceitava-se o vazio infinito no espaço absoluto, onde os corpos se moviam segundo leis da gravitação universal. O universo material tornou-se também tão infinito quanto o vazio. O mundo tornou-se infinito no espaço e no tempo.

Paradoxalmente, cada avanço da teoria newtoniana mostrava que a força motriz do universo não se enfraquecia, não necessitando portanto de acertos do Arquitecto Divino. Este, como afirmara Leibniz, era melhor do que julgara Newton...

IV — NEWTON, NO CONTEXTO DOS "PARADIGMAS"

Para Kuhn (op. cit.), a história da ciência mostra mais uma sucessão de paradigmas e menos um processo cumulativo. Um paradigma caracteriza-se pela adesão de ponderável parcela da comunidade científica a um conjunto de leis, teorias e suas aplicações, as quais formam uma unidade. Esta somente será rompida quando ocorrerem as revoluções científicas. Os paradigmas que mais se relacionam com os propósitos deste texto são, naturalmente, os *Principia* e a *Optica* de Newton. É em torno deles que se fizeram os registros abaixo:

A ciência normal opera naqueles fenômenos e teorias já proporcionados pelo paradigma, não visando, portanto, fenômenos situados além do paradigma. Os

quebra-cabeças surgem quando os resultados obtidos em pesquisa normal, surpreendentemente, contradizem o paradigma. É o que aconteceu com a dedução do movimento da Lua, partindo das leis do movimento de Newton. Os cientistas encontram resultados discrepantes, chegando mesmo a propor que se modificasse a Lei do Quadrado das Distâncias. Isso corresponderia a modificar o paradigma, o que não se teve ânimo para fazer. Finalmente, Clairaiuet demonstrava (1750) que o erro estava na aplicação matemática e não na teoria newtoniana.

O **período pré-paradigmático** caracteriza-se por intensos debates, os quais servem mais para definir escolas, do que para produzir acordos. A assimilação da Mecânica de Newton suscitou acirrados debates entre aristotélicos, cartesianos e leibnizianos. Às vezes ocorrem **crises**. São estas geradas pela incapacidade do aradigma em explicar situações anômalas. Não são, portanto, apenas as novas descobertas que podem gerar novos quebra-cabeças, mas a própria consciência da insuficiência do paradigma. Assim, a teoria de Newton sobre a luz e a cor foi bem recebida, porque nenhuma das teorias pré-paradigmáticas então existentes, explicava satisfatoriamente o comprimento do espectro.

As **revoluções científicas** iniciam-se quando — para ao menos uma parcela da comunidade científica, — o paradigma existente já não explica certos aspectos da natureza. As novas teorias que então surgem não terão que necessariamente conflitar com aquelas que as antecedem, mas podem converter as velhas teorias em partes ou aspectos da nova teoria. Porém, não se diga que o desenvolvimento científico seja cumulativo, pois os novos conhecimentos, — antes de tudo, — substituem a ignorância. Um confronto entre a dinâmica einsteiniana e as equações que derivam dos **Principia** não nos mostra erros na dinâmica newtoniana, desde que se abordem questões onde as velocidades sejam inferiores àquela da luz. Na verdade, pode-se dizer que a teoria newtoniana constitui um caso especial da teoria einsteiniana.

A **invisibilidade das revoluções** é decorrente da aparente linearidade da história da ciência, o que chega a confundir os próprios cientistas. Newton admitiu ser Galileu já conhecedor de que a força constante da gravidade produz um movimento proporcional ao quadrado do tempo, o que na realidade não ocorrera. Assim, o próprio Newton contribuía para que se ocultasse uma importante reformulação nas questões relativas ao movimento.

A **resolução das revoluções**, isto é, a escolha de um novo paradigma dentre os diversos postulantes, constitui uma questão que merece a atenção do historiador. Este, ao investigar as razões que levam um grupo a trocar a pesquisa normal por outra, por certo verificará que, na encruzilhada dos paradigmas, costuma-se seguir a teoria que, embora não cabalmente demonstrada, apresenta maior probabilidade. Ou então, engaja-se naquela teoria que, embora mantenha certas questões na obscuridade, explica outras que julgamos de maior importância. É o que ocorreu com a Dinâmica newtoniana que, embora não explicasse a causa da atração entre partículas de matéria, desenvolvia-se em torno da importante questão dessas forças.

É certo que a explicação mecânico-corporcular newtoniana causou impacto na tradição científica seiscentista, chegando mesmo a sugerir algumas soluções para questões de outras ciências. Entretanto, Newton postulava que a gravidade fosse interpretada como atração inerente às partículas da matéria. Era quase que uma reafirmação daquela qualidade oculta que os escolásticos chamaram de “tendência de cair”...

V – CONCLUSÃO

Pode causar estranheza que, da extensa obra de Bachelard, se tenham usado neste texto apenas referências ao espírito pré-científico. Tal procedimento será compreensível, se atentarmos para o fato de que esse é um aspecto da história da ciência que, embora pouco abordado, constitui campo fecundo à espera do pesquisador.

Na parte relativa a Koiré, expressões como "não se deu um passo muito longo" pretendem dizer que o passo também não foi muito curto. Isso significa que Koiré não nos propõe uma descontinuidade epistemológica (embora trate da revolução que se iniciou com Copérnico), mas também não nos mostra que houve uma continuidade no conhecimento científico. Depreende-se pois que é possível uma epistemologia histórica, liberta dos padrões advogados tanto por "continuístas", como por "descontinuístas".

Ao esclarecer que entende por paradigma toda a constelação de crenças, valores e técnicas, bem como as soluções concretas que se encontram no âmbito da ciência normal, Kuhn detém-se no comportamento da comunidade científica. Aliás, ele mesmo reconhece que muitas de suas generalizações relacionam-se à psicologia social do cientista, assim como algumas de suas conclusões pertencem à epistemologia. Daí se poder pensar um paradigma como uma "conjuntura epistemológica".

A NOÇÃO DE TEMPO EM CASSIRER E BACHELARD

Marly Bulcão Lassance Britto

INTRODUÇÃO

Acreditamos ser dispensável qualquer referência sobre a importância de Ernst Cassirer para o pensamento contemporâneo. Sua "filosofia das formas simbólicas", resultado de uma análise profunda e minuciosa dos diversos campos do saber, representa um dos cumes do pensamento de nosso século. Na sua obra: "Substância e Função", Cassirer vai mostrar que é nas ciências físico-matemáticas que podemos encontrar as leis constitutivas do conhecimento em geral, na medida em que na ciência esta lei alcança seu mais alto nível de necessidade e universalidade. Em: "A Filosofia das Formas Simbólicas", publicada alguns anos depois, Cassirer vai ampliar o conceito de teoria, mostrando que a meta que determina a configuração da imagem científica do mundo está presente também no conhecimento perceptivo, mostrando ainda que o mito e a linguagem são espécies importantes de conhecimento, que embora irredutíveis à ciência, possuem também leis próprias e independentes. Para Cassirer as diferenças entre as diversas formas de saber são provenientes das metas, que apontando para fins diversos, determinam configurações do mundo com características antagônicas.

Por outro lado, falar de Gaston Bachelard nos dias de hoje é contribuir para a divulgação de um pensador que durante alguns anos teve seu pensamento ocultado devido à resistência que as correntes tradicionais de Filosofia das Ciências impuseram na aceitação de sua epistemologia. É o que pretende expressar Dominique Lecourt quando diz: "A epistemologia de Bachelard vem de uma longa noite". Hoje porém já se reconhece a enorme importância do pensamento bachelardiano, que introduziu novas categorias e, assim, pode tornar-se adequado à ciência contemporânea.

Cassirer e Bachelard distinguem em sua análise duas formas de apreensão do real. Cassirer dizendo do antagonismo entre o conhecimento mítico e o científico e Bachelard falando da imaginação poética e da ciência que são caminhos diferentes escolhidos pelo ser humano, na tentativa de superar a solidão do instante.

Nosso propósito é analisar a noção de tempo, fundamental em ambas as filosofias e a partir de um estudo comparativo, procurar ver o papel que o tempo representa em cada perspectiva de apreensão do real, primeiro no pensamento de Cassirer onde a configuração do tempo é diferente em cada perspectiva e, depois, na análise bachelardiana onde o tempo assume características dialéticas, tornando-se essencialmente descontínuo.

A FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS

A idéia fundamental da filosofia de Cassirer é a de que os objetos não existem "em si" independentemente da consciência que os apreende. Como neokantiano Cassirer não pode admitir que os objetos sejam "dados", que possam ser captados pelo espírito como tais. Para ele o objeto não existe antes, nem fora da unidade sintética. A constituição do objeto supõe um ato espontâneo e autônomo da consciência que, numa tentativa de organizar o caos das impressões sensoriais, forma uma imagem do mundo. O objeto é, portanto, um produto que surge através da mediação da consciência que o representa em função das condições do pensamento.

No pensamento de Cassirer, o ato de objetivação se dá quando a consciência, agregando as impressões isoladas, lhes confere um significado. Por isso mesmo o processo de objetivação é fundamentalmente um processo de simbolização. Há, entretanto, muitas formas de agregar as impressões e o modo de agregá-las vai depender das metas da consciência. Conforme a meta teremos um processo mítico ou científico de objetivação. Enquanto a meta no conhecimento mítico é a concretude na ciência almeja-se leis universais que expressam a regularidade que rege os fenômenos da experiência. Como diz Cassirer:

“Cada elemento particular é relacionado direta ou indiretamente na construção teórica do mundo coerente da experiência a um termo universal que o mede. A relação da representação com o objeto não diz nada é, em última análise, um ato de submeter esta representação a um conjunto coerente e genérico”.¹

E mais adiante:

“Conhecer significa efetuar o trânsito da sensação e da percepção à mediação da causa, significa decompor o simples material das impressões sensíveis em extratos de causas e conseqüências”.²

Como mostra Cassirer, no pensamento científico domina a vontade de apreender o objeto, apoderando-se intelectualmente dele a fim de o introduzir em um complexo de causas e efeitos.

Ao contrário, o processo mítico de objetivação tem como meta a concretude e sendo assim neste processo, a consciência vive a impressão imediata, aceitando-a e dispensando medi-la com algo mais. A impressão deixa de ser relativa e passa a ser absoluta e a consciência se vê, então dominada pelo objeto. Como muito bem expressa Cassirer em sua obra:

“Aqui não domina a vontade de apreender o objeto no sentido de colocá-lo em um complexo de causas e efeitos, aqui o objeto simplesmente se apodera da consciência”.³

Apesar do antagonismo existente entre estes dois processos de simbolização, há certa analogia entre a estrutura do mundo mítico e a estrutura do mundo científico, na medida em que podemos discernir, em ambos, uma tentativa de superar o isolamento das impressões imediatas através da busca de uma totalidade. Tanto o conhecimento mítico como o científico procuram mostrar que o individual, o particular está inserido num todo.

Cassirer vai mostrar que espaço, tempo e número são formas fundamentais de todo processo de objetivação, pois são o invariante no processo, que obedecendo a determinadas metas vai-se constituir em uma apreensão mítica ou teórica. Como ambos os processos visam uma totalidade, espaço, tempo e número são as formas intuitivas que possibilitarão expressar esta totalidade, incorporando o existente em uma ordem espacial, em uma ordem temporal e em uma ordem numérica. Enquanto no pensamento científico espaço, tempo e número são os instrumentos do princípio de razão, pois é em função deles que o mero agregado das percepções toma a forma de um sistema de leis; no pensamento mítico, cuja meta é a concretude, as intuições de espaço, tempo e número aparecem como conteúdos concretos da existência. Cassirer expressa muito bem isso em dois parágrafos de sua obra “*La Philosophie des Formes Symboliques*”:

“A idéia de ordem na coexistência, de ordem na sucessão e de uma ordem numérica fixa de tamanho e medida de todos os conteúdos empíricos, constitui o suposto para que todos estes conteúdos possam chegar a unificar-se em uma legalidade, em uma ordem causal”.⁴

Em relação ao conhecimento mítico ele diz:

"A consciência mitológica não chega a uma articulação do espaço e do tempo mediante a fixação das aparências sensíveis instáveis em processos duradouros, e sim introduzindo também na realidade espacial e temporal sua típica antítese do "sagrado" e do "profano". Este acento originário da consciência mitológica rege também todas as divisões e enlances particulares dentro da totalidade do espaço e da totalidade do tempo".⁵

O TEMPO NO PENSAMENTO DE CASSIRER

Como nosso objetivo é fazer um estudo comparativo de Cassirer e Bachelard em relação à noção de tempo e ao papel que esta noção representa em ambos os pensamentos, vamos destacar a intuição do tempo a fim de analisar independentemente das intuições de espaço e número, que são formas fundamentais no pensamento de Cassirer, na medida em que estiverem presentes em todo processo de objetivação.

Cassirer vai mostrar que há uma divergência muito grande entre a intuição mítica e a intuição científica do tempo, na medida em que as metas destes processos de conhecimento são também diferentes.

Para Cassirer a meta do pensamento científico é introduzir uma ordem temporal a fim de unificar as impressões sensoriais em uma legalidade. Neste sentido, o tempo assume uma configuração de pura relação.

No conhecimento mítico, cuja meta é a concretude, a articulação do tempo é feita em função desta meta e, por isso, determinados períodos ou datas passam a ter um acento especial, destacando-se dos demais e dominando por completo a consciência que vive intensamente aquele momento.

A comparação entre o tempo mítico e o científico mostra uma relação antagonista, pois as características de um são negadas pelo outro.

Cassirer caracteriza as diferenças que existem entre a noção de tempo no conhecimento mítico e a noção de tempo no pensamento teórico, mostrando que, embora haja um ponto comum entre a ciência e o mito, que é a tentativa de alcançar uma totalidade, estes conhecimentos se distinguem pela forma desta totalidade. A totalidade do cosmos científico é uma totalidade de leis, de relações e de funções e, sendo assim, o tempo assume a condição de um sistema de relações. Por outro lado, a totalidade almejada pelo conhecimento mítico está presa a sua meta e, por isso, no mito a totalidade é representada por um momento absoluto, que destacando-se dos demais, representa o tempo de origem do "sagrado", que será revivido nos momentos futuros.

Cassirer destaca algumas características fundamentais que expressam o antagonismo existente entre o tempo mítico e o científico. Em primeiro lugar, o tempo da ciência é homogêneo porque todos os momentos não possuem um conteúdo próprio, só existindo numa relação uns com os outros. Os vários momentos do tempo são desrealizados, são esvaziados de conteúdo, passando a simples esquemas ideais e isso é conseguido com a ajuda da linguagem matemática. Como diz Cassirer:

"É devido a um tratamento matemático que espaço e tempo não apresentam uma significação independente, cada um sendo inteligível por sua relação com os outros."⁶

O objetivo da física-matemática é a quantificação do tempo pois desta forma o tempo perde toda sua particularidade específica. Conforme mostra

Cassirer num texto publicado logo após o aparecimento da Teoria da Relatividade, nesta teoria o tempo perdeu todo o seu sentido concreto, todas as suas qualidades específicas, pois cada ponto se define por suas coordenadas espaço-temporais e estas são simples valores numéricos que não se distinguem entre si em virtude de nenhuma característica particular. Além disso, o tempo no pensamento científico é infinito, porque cada ponto aponta para o anterior e para o posterior, de tal forma, que o regresso ao passado ou o caminhar para o futuro é infinito e, desta maneira, nenhum ponto é privilegiado. O tempo no pensamento científico é também contínuo, segundo Cassirer, na medida em que na ciência, assim como na história, há uma cronologia que faz com que os vários pontos se interliguem numa determinada ordem. Vamos ver, mais adiante, que para Bachelard o tempo que fundamenta a ciência contemporânea é essencialmente descontínuo, o que faz com que sua análise sobre a noção de tempo seja antagônica à posição de Cassirer.

Analisando o conhecimento mítico, Cassirer vai mostrar que no mito a intuição do tempo é fundamental, sendo mais importante do que as de espaço e número. Para ele o significado básico do mito está na perspectiva temporal e só através da intuição do tempo podemos penetrar no autêntico ser do mito. Na sua obra "*La Philosophie des Formes Symboliques*" ele diz:

"o significado básico do mito enquanto tal não está imbuído de uma perspectiva espacial e sim de uma perspectiva temporal; designa um determinado aspecto temporal da totalidade do mundo".⁷

Cassirer vai mostrar que só podemos falar em mito, quando a intuição do universo sob a forma de figuras sobrenaturais, atribui a estas figuras um devir e uma vida temporal:

"quando da figura dos deuses se passa para a história e a narração dos deuses, então podemos falar de mitos no escrito e específico significado da palavra".⁸

E mais adiante:

"Só quando o mundo do mito começa a fluir, manifestando-se não como um mundo do acontecer, resulta possível distinguir nele certas configurações dotadas de uma marca independente e individual".⁹

As características do tempo mítico são opostas às do pensamento científico. No mito o tempo é heterogêneo pois cada momento tem uma significação própria e se destaca dos demais, é também finito, na medida em que no mito há um passado absoluto, que não precisa de explicação, pois como tempo de origem do sagrado nada o antecede. Este momento é, muitas vezes, denominado de intemporal por aqueles que, acostumados ao tempo cronológico da ciência, não conseguem conceber um tempo absoluto e finito. Além disso o tempo mítico é descontínuo, porque cada momento recebe um acento especial, assumindo certa independência em relação aos demais.

Podemos, então, concluir que no pensamento de Cassirer a intuição do tempo, assim como a de espaço e número é um meio de diferenciação dos dois processos de objetivação, na medida em que é através da introdução do particular em uma ordem temporal, tendo em vista as respectivas metas, que alcançamos um conhecimento mítico ou um conhecimento científico do universo.

O PENSAMENTO DE BACHELARD

A obra de Bachelard é constituída de duas vertentes: uma científica e outra poética.

A vertente científica foi desenvolvida em mais de uma dezena de livros. Trata-se de uma análise epistemológica, onde Bachelard mostra que as filosofias da ciência de sua época eram inadequadas para compreender as revoluções científicas que estavam surgindo na ciência contemporânea. A epistemologia bachelardiana pretende refletir o novo espírito científico através da análise da prática concreta e efetiva dos cientistas de hoje. Encontrou, inicialmente uma resistência muito grande pois contrariava as principais colocações do Positivismo e da filosofia de Emile Meyerson, que dominavam o ambiente intelectual francês quando surgiu o pensamento bachelardiano. Hoje é reconhecida a grande importância da epistemologia de Bachelard, que introduzindo novas categorias, consegue expressar o trabalho dos cientistas contemporâneos, mostrando a novidade que caracteriza a ciência atual.

Na vertente poética Bachelard apresenta um estudo da imaginação poética, mostrando que para penetrar no mundo do devaneio e da poesia é necessário substituir o método racional pelo fenomenológico, pois só assim conseguimos viver com intensidade o ser da imagem poética. Conforme diz Bachelard:

“Para esclarecer filosoficamente o problema da imagem poética é preciso voltar a uma fenomenologia da imaginação. Esta seria um estudo do fenômeno da imagem poética no momento em que ela emerge na consciência como um produto direto do coração, da alma, do ser do homem tomado na sua atualidade”.¹⁰

Alguns comentadores de Bachelard falam de uma ambigüidade em sua obra, pois na vertente científica está a proposta de uma psicanálise do conhecimento objetivo que tem por finalidade afastar os valores afetivos que, interferindo no conhecimento científico, comprometem o seu resultado; e na vertente poética está a proposta contrária de abandonar os hábitos racionalistas a fim de viver a atualidade e a novidade da imaginação poética. Será que sua vertente poética não comprometeria o rigor de sua epistemologia? Quando consultado Bachelard dava a seguinte resposta:

“Quando passei da prática e do ensino das ciências à filosofia, não me senti tão plenamente feliz como esperava. Procurei em vão a razão de minha insatisfação, até o dia em que ouvi um estudante falar de “meu universo pasteurizado”. Foi uma iluminação para mim. Era isso: um homem não poderia ser feliz num mundo esterelizado, era-me necessário introduzir nele certos micróbios para restituir-lhe a vida. Corri em direção aos poetas e ingressei na escola da imaginação”.¹¹

Vamos demonstrar que é possível encontrar unidade na obra de Bachelard através da noção de descontinuidade temporal, que constitui, a nosso ver, o fundamento da produção científica e do devaneio poético. A noção de descontinuidade é fundamental para a compreensão do progresso da ciência que se faz através de retificação das teorias, bem assim também para a noção de ruptura da ciência com o conhecimento comum. Portanto, é através da noção de instante que podemos compreender, segundo Bachelard, a criação poética e a produção científica.

O TEMPO NO PENSAMENTO DE BACHELARD

A análise bachelardiana da noção de tempo é desenvolvida em duas obras: “L’Intuition de L’Instant” e “La Dialectique de la Durée”. Nestas obras Bachelard faz uma crítica da noção de tempo como duração defendida por Bergson, contrapondo Roupnel com sua obra “Siloe” à Bergson, afirma a realidade do instante. Enquanto a filosofia de Bergson é uma filosofia da duração, a de Roupnel é filosofia do instante.

Para Bergson a duração constitui um dado da consciência, na medida em que podemos ter uma experiência direta e intuitiva da duração. Como a apreensão da duração pela inteligência é impossível porque a inteligência tem por objetivo o fixo e o imutável, o instante para Bergson não constitui um elemento da duração, ele é apenas uma seção da duração feita pela inteligência com a finalidade de apreender o tempo. Para Bergson, portanto, o único tempo real é a duração, ficando muito claro em suas obras que a duração não é a passagem de um estado a outro, pois cada estado tomado à parte não permanece, também dura.

Bachelard vai defender uma posição contrária a do pensamento bergsoniano. Para ele o instante é o único tempo real. Partindo da afirmação de que a realidade do tempo se reduz ao instante. Bachelard vai mostrar que o instante se impõe por um golpe de forma completa para logo em seguida morrer. Podemos dizer que o instante é uma realidade entre dois nada, conforme mostra Bachelard:

“O tempo só tem uma realidade, a do instante. Em outras palavras: o tempo é uma realidade limitada ao instante e suspensa entre dois nada. O tempo poderá sem dúvida renascer, porém em princípio deverá morrer. Não poderá transladar seu ser de um instante a outro para lograr uma duração. O instante já é solidão. É a solidão em seu valor metafísico mais despojado. Porém uma solidão de ordem mais sentimental confirma o trágico isolamento do instante: mediante uma espécie de violência criadora, o tempo limitado ao instante nos isola não somente dos outros mas também de nós mesmos, pois rompe com nosso passado mais querido”.¹²

Bachelard vai mostrar que o instante possui uma novidade e individualidade essenciais e, sendo assim é impossível se passar de um instante a outro. É necessário abandonar um instante para reencontrar outro. Ao contrário de Bergson, o instante presente constitui o domínio da realidade experienciado pelo homem, pois só no presente o homem toma consciência de si. Bachelard vai atribuir a evidência do cogito ao seu caráter instantâneo. Conforme demonstra a análise bachelardiana, que busca subsídios em outros campos do saber, a psicologia da vontade e da atenção põe em evidência que a atenção da consciência recebe todo seu valor de intensidade em um só instante. A atenção se refaz a cada momento, podendo-se falar em rupturas na duração. A atenção é sempre um começo, estando constituída de renascimentos do espírito. Diz Roupnel em “Siloe”:

“A idéia que temos do presente é de uma plenitude e de uma evidência positiva singulares. Ali nos instalamos com nossa personalidade completa e encontramos uma identidade absoluta entre o sentimento do presente e o sentimento da vida”.¹³

Em suas obras sobre o tempo, Bachelard conclui que o tempo é constituído de instantes pontuais e é descontínuo. Para ele a duração não é um dado imediato da consciência, é uma obra e tem um caráter mediato e indireto, na medida em que a continuidade temporal é apenas uma criação de nosso espírito, tendo um caráter meramente psicológico e não ontológico. O tempo é essencialmente o tempo com eventos pontuais, pois a duração é fruto de uma construção de nosso espírito e não tem, como para Bergson, uma existência “em si”, independente da consciência.

Concluindo podemos então dizer que, para Bachelard, o tempo é descontínuo, sendo constituído de instantes sem duração e que a duração nada mais

é do que uma impressão de continuidade íntima, decorrente da construção de nosso espírito que liga a pluralidade de instantes. No pensamento de Bachelard a realidade do tempo é o instante.

FUNDAMENTOS PARA UMA TEORIA DO TEMPO DESCONTÍNUO

Bachelard vai encontrar subsídios para sua teoria do tempo descontínuo na psicologia dos fenômenos temporais de Pierre Janet e em algumas teorias científicas como a Teoria da Relatividade de Einstein e a Mecânica Quântica.

Segundo Bachelard, a psicologia de Pierre Janet pode elucidar inúmeros problemas concernentes à noção de tempo. Pierre Janet mostra que o espírito é essencialmente um fator de começos, pois em toda duração vivida pelo espírito, podemos destacar nitidamente um começo e se analisarmos mais profundamente este começo, que pode ser um impulso ou um entusiasmo, por exemplo, vamos notar que não há uma homogeneidade entre o começo e a continuidade do ato. Além disto este famoso psicólogo, estudando os primitivos e os neuróticos verificou que suas ações são constituídas de atos explosivos, isto é, de atos que não continuam psicologicamente. No caso do epilético, por exemplo, há uma perda da conduta de continuação e seus atos são explosivos, não havendo previsão do que se segue e nem uma antecipação do ato por parte do sujeito. Para Pierre Janet a continuidade temporal é um resultado da atividade compreensiva da razão. A partir daí Bachelard conclui:

“Resumamos, portanto, nosso parecer sobre a doutrina dos começos. Pierre Janet descobriu uma conduta temporal especial da maior importância. Para ensinar todo o seu alcance, para possuir verdadeiramente seu domínio é necessário isolar o começo e tomá-lo como acontecimento puro. Em outras palavras, necessitamos do conceito da instantaneidade para compreender a psicologia do começo. Deste modo só conhecemos o impulso relacionando-o com o impulso primeiro. Podemos concluir que as condutas que compõem a duração não são condutas simples, pois podemos separar delas alguns acontecimentos decisivos, que merecem o qualificativo de primordial”.¹⁴

Analisando a Teoria da Relatividade de Einstein, Bachelard vai encontrar mais um reforço para a sua tese da descontinuidade temporal. Einstein faz uma crítica da duração objetiva, destruindo o absoluto da duração e afirmando o absoluto do instante.

Bergson afirmava que havia uma duração objetiva e absoluta a qual correspondia nosso sentimento íntimo da duração. Para ele havia uma comunicação imediata de nossa alma com a temporalidade do ser, conforme demonstra o exemplo do torrão de açúcar que realmente se dissolve enquanto correspondentemente podemos intuir uma duração íntima. Na Teoria da Relatividade não há duração absoluta, pois o tempo é relativo ao método de medição. A teoria einsteiniana destrói todas as provas externas de uma duração única e mostra que não há no mundo convergência para nossas durações individuais, vividas na intimidade da consciência. Para Einstein a noção de simultaneidade é relativa, na medida em que para se experimentar a simultaneidade absoluta teríamos que nos situar sobre o “eter fixo” e o fracasso de Michelson afastou a esperança de se concretizar tal experiência. Na Teoria da Relatividade o instante é um absoluto, pois é considerado um ponto do espaço-tempo, onde a simultaneidade é clara e evidente.

Com o objetivo de encontrar subsídios para uma teoria do tempo descontínuo que afirme a realidade do instante, Bachelard analisa a Mecânica Quântica mostrando que a descrição dos fenômenos de radiação está fundamentada na tese da descontinuidade temporal.

Em sua epistemologia Bachelard demonstra que a ciência clássica estava imbuída de um substancialismo. Assim os fenômenos mecânicos eram explicados pela noção de átomo e os fenômenos térmicos, elétricos e óticos com fluídos imponderáveis que existiam nos corpos, ficando sempre um resíduo substancialista nas explicações. A ciência contemporânea e o novo espírito científico se caracterizam pela desrealização dos fenômenos, que passam a ser explicados cada vez mais abstratamente. Conforme diz Bachelard em seu livro "O Novo Espírito Científico" na ciência clássica não era possível imaginar um movimento sem alguma coisa que se move e na ciência de hoje, na microfísica não se pode imaginar uma coisa sem colocar algum movimento nela.

Partindo desta colocação acima, de que o dinamismo é de radiação, que o átomo só existe no momento em que irradia energia e que ao parar de irradiar ele passa a ter uma existência energética virtual. Desta forma o real se condensa no instante e temos que calcular a energia a partir de impulsos e não de velocidades, na medida em que não podemos nem mesmo dizer que essa energia havia sido acumulada e estava agora se liberando. A existência, o dom de um momento fecundo aparecem de repente, num instante. Na microfísica o átomo é considerado "uma regra do jogo completamente formal, que organiza simples possibilidades". O intervalo entre dois instantes é regido pelo cálculo de probabilidades, o que significa que a duração vazia, existente entre dois instantes, só tem uma dimensão provável. Conforme diz Bachelard:

"o átomo receberá o dom de um instante fecundo, porém o receberá por acaso, como uma novidade essencial, segundo as leis do cálculo de probabilidades, porque mais cedo ou mais tarde é necessário que todas as partes do Universo tenham sua parte da realidade temporal, porque o possível é uma tentação que o real acaba sempre por aceitar".¹⁵

O cálculo das probabilidades indicará quando ocorrerá a irradiação, pois quando um átomo está inativo o momento de se tornar ativo vai-se tornando mais provável.

Na psicologia e nas ciências Bachelard pode recolher algumas bases para sua tese da descontinuidade temporal, onde o instante constitui a realidade fundamental e não tem sentido se falar numa duração objetiva ou mesmo intuída psicologicamente.

TEMPO E RITMO

Nos últimos capítulos de "La Dialectique de la Durée", Bachelard mostra que a noção de ritmo é fundamental para compreender o tempo como descontinuo, pois a noção de ritmo destrói a idéia de uma continuidade substancial. Nesta obra Bachelard defende a posição de que os fenômenos temporais são construídos como ritmos, negando a existência de um tempo absoluto. Assim como um estudo temporal da estética musical e poética leva à afirmação de uma correlação de ritmos, o estudo fenomenológico do tempo também leva à afirmação de diferentes agrupamentos de instantes que se sucedem obedecendo a uma batida. Se não podemos falar em uma duração absoluta, o sincronismo não poderá realizar-se mediante uma medida exata das durações e sim por um sinal instantâneo da batida que trava os diferentes ritmos sobre instantes decisivos. Para que sua teoria fique mais clara, Bachelard recorre ao exemplo de uma orquestra que apresenta, através de seus vários instrumentos, uma melodia. A continuidade que parece existir na melodia é mais metafórica que real e é proveniente da cadência rítmica. O caráter complexo da melodia ficará ainda mais claro se percebemos que a dialética do largo e do breve

se une à dialética do forte e do débil e à dialética do agudo e do grave. Só assim podemos compreender a atomização e a descontinuidade da melodia. Além disso, não há uma sincronia calcada em uma medida absoluta das durações; é a batida que executa as superposições de ritmos diferentes. O maestro, através de sua regência, consegue travar os diferentes ritmos sobre instantes, dando assim a idéia de uma continuidade.

Em seu livro Bachelard faz referência aos estudos de um psicólogo brasileiro: Lúcio Pinheiro dos Santos, que se apresentam sob a forma de ensaios provisórios que seriam mais tarde sujeitos a revisão, mas que tiveram muitas ressonâncias na análise bachelardiana do tempo. A Ritmoanálise de Lúcio Pinheiro dos Santos é uma fenomenologia rítmica desenvolvida a partir da perspectiva material, biológica e psicológica. A primeira parte mostra as relações entre a substância e o tempo, concluindo que a vibração de ritmos toma a forma de aspectos materiais. A segunda parte, baseia-se na homeopatia e nela o autor propõe a explicação da ação substancial pela substituição da substância por uma radiação particular. As ações terapêuticas devem ser apreciadas muito mais de ritmo a ritmo do que de coisa a coisa. A Ritmoanálise biológica deverá tomar como tarefa codificar estes ritmos e dar à totalidade orgânica e substancial o sentido "sinfônico". Da perspectiva psicológica, a Ritmoanálise tem como finalidade reorganizar temporalmente o espírito, liberando a alma de durações malfeitas que lhe causariam angústias, reafirmando os ritmos e o caráter ondulatório da consciência. A Ritmoanálise equilibra melhor do que a Psicanálise as tendências inconscientes, na medida em que afirma a dualidade do espírito em lugar de tentar explicar uma pela outra.

Afirmando que a noção de ritmo é uma noção temporal primitiva, Bachelard conclui afirmando um pluralismo temporal e negando a duração absoluta e contínua. Para ele a continuidade temporal resulta da superposição de tempos diferentes. A continuidade temporal é, pois, uma obra e não um dado.

CONCLUSÃO

Nosso objetivo era analisar a noção de tempo, procurando estabelecer uma relação entre a abordagem de Cassirer e a do pensamento bachelardiano no que diz respeito ao tratamento dado à noção de tempo.

Muitas dificuldades tiveram que ser superadas no decorrer do desenvolvimento do trabalho.

Na análise do pensamento de Cassirer foi difícil chegarmos a algumas conclusões sobre a noção de tempo, na medida em que ele deu um destaque maior à discussão da intuição espacial do que a da intuição temporal, apesar de afirmar serem ambas fundamentais em todo processo de objetivação. Sendo assim muitas características da intuição temporal apresentadas no trabalho tiveram que ser deduzidas de colocações feitas por Cassirer em relação ao espaço. Outra dificuldade foi falar das características do tempo científico, pois Cassirer dedica maior atenção à análise do tempo mítico, sendo necessário compreender a intuição do tempo na ciência a partir do antagonismo com o mítico. Foi importante recorrer a seu artigo sobre a Teoria da Relatividade, que acabara de ser publicado, para que pudéssemos ter uma visão mais ampla da intuição do tempo no pensamento científico. Apesar das diferenças fundamentais introduzidas pela teoria de Einstein, Cassirer permanece fiel a sua análise anterior das características da intuição temporal na ciência. A nosso ver, esta análise está calcada no pensamento científico newtoniano e não leva em conta as novidades fundamentais da teoria da relatividade que necessariamente contribuiriam para uma visão diferente do tempo como vimos na análise bachelardiana.

Em relação ao pensamento de Bachelard também tivemos algumas dificuldades a serem superadas. Como já dissemos anteriormente a obra bachelardiana se acha dividida em duas vertentes: a poética e a científica. Uma das características

importantes de Bachelard é utilizar linguagens e métodos diferentes em cada vertente. Enquanto sua epistemologia se caracteriza por um discurso racional sua obra poética usa o método fenomenológico de análise e se caracteriza por uma linguagem metafórica. Suas duas obras sobre o tempo procuram fazer um estudo fenomenológico do tempo. Por isso poderá parecer, às vezes, que fizemos certas colocações sem fundamentá-las, mas nosso objetivo era ficarmos fiéis ao método de análise bachelardiano.

Mas a grande dificuldade do trabalho foi estabelecer um estudo comparativo dos dois pensadores, na medida em que eles tratam a noção do tempo de forma completamente diferente. Foi necessário buscarmos um ponto de partida para a análise, que nos permitisse uma comparação entre os dois filósofos.

Como ponto de partida tomamos algo comum em suas filosofias, isto é, a afirmação de duas perspectivas de apreensão do real, de duas formas de conhecimento.

Cassirer fala do processo mítico e do científico como formas diferentes de objetivação do real e Bachelard apresenta dois caminhos, o da construção científica e o da imaginação poética: A partir deste ponto comum teve início nossa análise sobre a noção de tempo em Cassirer e Bachelard.

Pudemos então concluir que em Cassirer, o tempo, assim como o espaço e o número são as intuições fundamentais do processo de objetivação, mas são também os instrumentos de diferenciação destes processos, na medida em que são as formas que possibilitam a expressão de uma totalidade que no mito é diferente da ciência. No mito e na ciência, o processo se fará através da incorporação do existente em uma totalidade temporal (ou espacial, ou numérica) que, obedecendo a diferentes metas, será uma totalidade concreta ou relativa à lei universal. Assim a configuração do tempo em cada processo é diferente e suas características são antagônicas. O tempo é, pois, um dos meios de diferenciação dos dois processos.

O pensamento de Bachelard é marcado pela idéia de descontinuidade. Em sua obra científica ela está presente quando ele fala do processo das ciências, mostrando que este se fez através da retificação do passado científico e não por um processo contínuo de acúmulo de conhecimento. É fundamental também a idéia de descontinuidade para se compreender a afirmação bachelardiana de uma ruptura entre a ciência e o saber comum, que domina sua epistemologia e é considerada um dos pontos centrais do pensamento deste filósofo. Na sua vertente poética vemos presente a idéia de descontinuidade, quando ele fala da novidade da imagem mostrando que ela rompe com todo passado de cultura e que na criação poética o não-saber é uma pré-condição, pois o irromper da imagem poética é acompanhado de um esquecimento do saber.

Na sua análise do tempo, Bachelard vai defender a idéia de uma descontinuidade temporal, mostrando que a realidade do tempo se reduz ao instante. É na idéia de uma descontinuidade temporal, é na noção de instante que podemos encontrar uma unidade na obra de Bachelard. Para ele o homem se define pela tendência que possui de se ultrapassar. Para isso dois caminhos se apresentam: a ciência e a técnica vencem a solidão do instante, criando um prolongamento do homem, criando uma sociedade; o outro caminho é o da poesia que aceitando o que o instante tem de trágico canta sua agonia, permitindo que o ser humano, consiga aceder ao universo do espírito, a uma "surrealidade".

Enquanto em Cassirer o tempo é um dos meios de diferenciação do processo mítico e do científico, em Bachelard a noção de tempo é mais especificamente o instante vai constituir o ponto de encontro dos dois caminhos: o conhecimento científico e o devaneio poético. É na noção de instante que podemos encontrar a unidade da obra de Gaston Bachelard.

NOTAS:

- (1) Cassirer – “La Philosophie des Formes Symboliques” vol. II p. 52.
- (2) Cassirer – “La Philosophie des Formes Symboliques” vol. II p. 99.
- (3) Cassirer – “La Philosophie des Formes Symboliques” vol. II p. 100.
- (4) Cassirer – “La Philosophie des Formes Symboliques” vol. II p. 106.
- (5) Cassirer – “La Philosophie des Formes Symboliques” vol. II p. 108.
- (6) Cassirer – “Substance et Function” p. 202.
- (7) Cassirer – “La Philosophie des Formes Symboliques” vol. II p. 132.
- (8) Cassirer – “La Philosophie des Formes Symboliques” vol. II p. 132.
- (9) Cassirer – “La Philosophie des Formes Symboliques” vol. II p. 132.
- (10) Bachelard – “A Poética do Espaço” p. 342.
- (11) Quillet – “Introdução ao Pensamento de Bachelard” p. 23.
- (12) Bachelard – “La Intuición del Instante” p. 15.
- (13) Roupnel – “Siloe” p. 23.
- (14) Bachelard – “La Dialéctica de la Duración” p. 58.
- (15) Bachelard – “La Intuición del Instante” p. 62.

HOMENAGEM A ORTEGA Y GASSET

REFLEXÃO SOBRE A NATUREZA DA FILOSOFIA

Ubiratan Borges de Macedo
Universidade Federal do Paraná

Ortega y Gasset, o filósofo madrileno, foi dos pensadores do século o que desenvolveu a meditação mais profunda sobre a natureza da Filosofia.

Deve-se isto em parte à situação existencial do homem Ortega. Ao contrário da maioria absoluta dos pensadores do século XX, Ortega não era um modesto professor vivendo de escassos proventos e fugazmente iluminado pelos refletores da fama, quando da publicação de um livro mais afortunado.

Ortega y Gasset foi uma figura pública, privilegiado em todos os sentidos do termo. Dotado de personalidade magnética e sólidas bases familiares, oscilou sempre em ser um professor de Metafísica, ou um deputado (foi um dos responsáveis pela República na Espanha), ou o poderoso proprietário diretor de jornais, revistas de cultura de importância internacional, e bem-sucedido editor. Além destas múltiplas facetas, foi o amigo de Einstein, o colega de turma de Nikolai Hartmann e Heinz Heimsoeth, o homem com quem grande parte dos grandes homens de seu tempo, cientistas, filósofos e literatos orgulhava-se de com ele privar. Sem falar do fascínio que, como homem interessante, exerceu sobre a metade feminina da humanidade.

Talvez, por isso, refletiu como ninguém sobre essa sua incoercível vocação à Filosofia, à qual estava livremente preso, pois poderia sempre, a qualquer momento, viver outra maravilhosa aventura ou papel humano.

Foi uma longa reflexão a de Ortega sobre a Filosofia. Inicia-se no seu juvenil livro de 1914 *As Meditações do Quixote*. Retoma-as no seu curso de 1929 *Que é a Filosofia?* Prolonga em *Origem e Epítogo da Filosofia* (1943-1945) e encontra sua exposição mais perfeita na *Idéia de Princípio em Leibniz* (1947) estes três últimos textos publicados após a morte do filósofo em 1957, 1960 e 1958, respectivamente. Idéias complementares encontram-se no texto *Idéias para uma História da Filosofia* (1942) e no ensaio *Apuntes sobre el Pensamiento* (1941) e nos *Cursos Sobre la Razón Histórica* ditados em Buenos Aires (1940) e em Lisboa (1944) e só editados em 1979, e nos *Comentários ao Banquete de Platão* (1946) publicado em 1962 e o inédito curso *Que é o Conhecimento?* (1931), publicado em uma revista argentina em 1964. Como se vê, só agora, na década de 80, aos quase 30 anos da morte de Ortega, é que se oferece a possibilidade de estudos suficientes sobre o seu pensamento, pela tardia publicação de importantes inéditos.

Os inéditos em quantidade vão preencher tantos volumes nas Obras Completas quantos os publicados em vida: seis. Com efeito, em vida de Ortega publicaram-se seis volumes de obras, após sua morte mais cinco até 1964, e depois numerosos volumes soltos e, ainda, em curso de publicação, que completarão sem esforço mais um volume, mesmo excluindo seu epistolário.

Quanto à qualidade, os inéditos são os textos de maior importância filosófica sem nenhuma dúvida, embora falte a eles algo que Ortega considerava importante: o polimento literário. E revelam a filosofia de Ortega ao público externo, pois até sua publicação só o público interno de discípulos, como Gaos, Marias etc., tinha exata noção da filosofia do mestre.

Textos como *O Homem e a Gente*, *A Idéia de Princípio em Leibniz*, *Que é a Filosofia*, *Uma Interpretação da História Universal*, *Umas Lições de Me-*

taffsica e Sobre a Razão Histórica são insubstituíveis para o conhecimento do pensamento orteguiano. Em suma, um incidente literário em paralelismo com o sucedido com Edmundo Husserl, o pai da Fenomenologia.

Ortega começa por reclamar do termo filosofia. Esta anódina palavra apareceu em 440 a.C. entre os grupos "cultos" em torno a Péricles, em Atenas. Foi usado como palavra neutra (amigo da sabedoria) para não irritar as turbas em face da agressiva sabedoria dialética desenvolvida pela primeira geração filosofante (Heráclito e Parmênides).

Era um nome suave, nada cortante, atenuante à feroz crítica, elaborado pelos pensadores contra a mitologia e a religião popular frente à qual eram ateus.

Para Ortega o nome adequado para a nova atividade humana, não fora esta necessidade política de ocultação, seria o de alétheia (verdade), que lhe deu Parmênides, o pai fundador. "Com efeito, quando o pensar meditando sobre as idéias vulgares, tópicas e recebidas respeito a uma realidade, encontra que são falsas e lhe parece por detrás delas a própria realidade, sente-se como se houvesse tirado de sobre esta uma crosta, um véu ou cobertura que a ocultava, detrás dos quais se apresentam em pêlo, desnuda e patente, a própria realidade. O que sua mente fez ao pensar não é, pois, senão algo como um desnudar, descobrir, retirar um véu ou ocultador, revelar (= desvelar), decifrar um enigma ou hierógrifo. Isto é literalmente o que significa em língua vulgar o vocábulo alétheia — descobrimento, patentização, desnudamento, revelação." (Origem y Epilogo de la Filosofia — c. 5º O Nome Autêntico — Obras vol. IX, 385.)

Mas o lindo nome alétheia não pode ser usado; Sócrates, na vã tentativa de não ofender ou irritar as turbas do ágora ateniense, preferiu outro para sua atividade, o que não iludiu seu destino.

Vemos que os próprios filósofos têm medo da filosofia, além, é claro, dos atingidos pela sua crítica, os que vivem imersos na Mitologia e ou no pensar tradicional. Nos seus artigos sobre o Colóquio de Darmstadt com Heidegger, Ortega observa a hostilidade dos "especialistas" para com o filósofo e explica o porquê.

"A Filosofia é sempre convite a uma excursão vertical para baixo. A Filosofia vai sempre detrás de tudo o que há aí e debaixo de tudo que há aí. O processo das ciências é avançar e progredir. Mas a Filosofia é uma famosa Anabásis, uma retirada estratégica do homem, um perpétuo retrocesso. O filósofo caminha para trás. Os outros homens falam dos princípios da ciência e da civilização. São as verdades estabelecidas, as verdades assentadas. Pois bem, o destino do filósofo é ir por detrás, e por debaixo de destes chamados "princípios", para ver-lhes as costas e o assento. Vistos assim, os "princípios" que tranqüilizam ao bom burguês, e sobre os quais, com plena confiança e comodidade se senta, resulta que não o são suficientemente, que são falsos ou são já verdades secundárias e derivadas, e que é preciso outros detrás deles que são mais "princípios" e mais firmes. Daqui a inquietude das gentes que querem estar tranqüilas e sentar-se seguras, quando vêem que o filósofo envolve sua retaguarda e se coloca pelas costas" (Obras IX p. 631).

Encontramos listados aí, quem tem medo da Filosofia: as gerações tradicionais, os homens dos mitos, os especialistas seguros do seu saber, o burguês mental estabelecido em princípios.

Ortega encontrou no seu tempo um dramatismo peculiar ao pensar. Tratava-se da crise do Ocidente, da civilização da razão, do sentido da vida etc. Os irracionistas e os existencialistas julgavam que o tom adequado ao filosofar era a angústia. Ortega reconhece o dramatismo da vida humana, a desorientação de quem não consegue orientar-se e busca pela razão um norte para sua vida. Mas a vida não é tragédia, ela é, o lugar onde as tragédias se fazem possíveis. Porque a vida é a unidade antagonica do desespero, da perdição do mundo e da constante ressurreição,

e da vontade de existir, perigo e alegre desafio ao perigo, angústia e esporte (Idea de Principio en Leibniz — O.C. vol. 8 p.287).

“Se tomamos (a Filosofia) só pateticamente como o quê pertence à religião, estamos perdidos porque então perdemos ‘a liberdade de espírito’, a audácia e a alegria acrobática sem as quais não é possível teorizar. Minha idéia é, pois, que o tom adequado ao filosofar não é a sufocante seriedade da vida, senão a alçônica jovialidade do esporte, do jogo.” (Idea de Principio en Leibniz — O. C. vol. 8. p. 306).

No seu recente livro Sobre la Razón Histórica (1979) Ortega aduz uma previsão: “Fiquemos num justo meio, quando fazemos teoria e tratamos com idéias, entre a sufocante seriedade da vida, do viver, e a irresponsável leviandade do jogar. Esse justo meio termo é o esporte que tem do viver o rigoroso esforço e tem do jogar o arbítrio com que se empreende”. (Op. cit., p. 26).

Por que esta exigência de uma atitude esportiva em Filosofia? Porque o fundamental é não engajar-se. O engajamento, tão em moda na política e no existencialismo, é o contrário da atitude filosófica, alegre, risonha e descomprometida. Pois: “A Filosofia não é demonstrar com a vida o que é a verdade, senão estritamente o contrário, demonstrar a verdade para graças a isto poder viver autenticamente. O demais é pretender provar que dois e dois são quatro à força de assassinar ou deixar assassinar. Não, não; o filósofo não pode deixar ‘sem trabalho’ o mártir usurpando-lhe o ofício. O mártir é testemunho do fato que é a “crença”, mas não da utopia sutilíssima que é a verdade”. (O. C. vol. 8, p. 316).

O engajamento do filósofo é com a razão, que é um dever antes de ser uma posse. E mercê do qual vamos abandonando teorias sem cessar para chegarmos, cada vez mais, à realidade subjacente sobre elas. O filósofo não briga por suas idéias como o apóstolo, ou o ideólogo, corrige-as, e sempre está convencido da possibilidade permanente de seu aperfeiçoamento e substituição. E, assim como é rápido na autocrítica, não o é menos na crítica da doxa, do lugar-comum tradicional que oculta a realidade.

A atitude espiritual própria para teoria é pois a esportiva; trabalho sério e duro, mas com fair-play, aceitando a derrota. Mas sempre observando as regras para adquirir ou perder uma nova teoria. Não se confunde fair-play esportivo com ceticismo; ninguém leva mais sério algo que o esportista, mas sabe que seu objeto é um jogo, que tem regras, e não é tudo no momento, e que pode perdê-lo e recomeçá-lo com outra teoria melhor.

A Filosofia não é conhecimento, muito menos científico (O. C. vol. 8 p.282). O conhecimento como Ortega mostrou egregiamente no seu curso do mesmo nome (1931) é uma forma de pensamento supondo a existência, por sob o caos das impressões, de uma realidade estável sempre idêntica, o “ser” das “coisas”; e, supondo também nossa possibilidade de alcançá-lo. (Apuntes sobre el Pensamiento O. C. vol. 5). Toda ciência é conhecimento de um objeto através de um método verificável. Ora a Filosofia não tem objeto, seu objeto, se se pode denominá-lo tal, é o Universo, o todo, a totalidade anterior a qualquer interpretação dela, a realidade em suma. Ortega anuncia um xeque-mate na noção de ser, à qual não é objeto de uma pergunta que seria a Filosofia, pela simples razão que já é resposta, mas isto é uma história longa de se narrar, como todas as histórias.

Pensar, idear é, como mostrou Ortega, uma formação vital. O fundamental é a minha vida; respondo ao incitamento da circunstância, entre outras atitudes, pensando, por isso a Filosofia é atividade, como em Wittgenstein, e função vital, como quase tudo aliás.

Ou como a descreve Ortega: "A Filosofia é um sistema de radicais atitudes interpretatórias, por tanto intelectuais, que o homem adota em vista do acontecimento enorme que é para ele encontrar-se vivendo." (O. C. vol. 8 p.266).

A Filosofia difere também da ciência porquanto constitui seu objeto o Universo ao fazê-lo recuar sempre como um horizonte, ao passo que as ciências exploram um objeto estático diante do cientista. Outra diferença significativa é que na ciência "normal" há acúmulo de resultados. Na filosofia, diríamos antes, de fracassos. A Filosofia não aceita nenhuma opinião dada como válida sem provas, sua preocupação é com os primeiros princípios, com os fundamentos. Seu progresso será não um novo conhecimento, mas um princípio ou fundamento mais radical que invalide os anteriores, por isso é retirada ou Anabásis (Cf. Sobre la Razón Histórica).

A Filosofia não acumula conhecimentos, fundamenta-os; encontra princípios melhores para eles. Salvo se considerarmos por natureza conhecimento um novo princípio ou fundamento.

É pois uma atividade organizadora do fato enorme que é o estarmos vivendo como náufragos no mar da vida, e tendo de construir mundos e estabelecer a realidade deles. É uma atividade racional antimística e de difícil convivência com as religiões estabelecidas e com as ideologias políticas por motivos óbvios. Pois sua ocupação primeira é a crítica dos princípios de opinião pública e dos fundamentos da ciência. E a forma exasperada de um ser que se sente perdido no mundo e aspira a orientar-se. (O. C. vol. 6 p.351).

Ortega estabelece ainda umas precisões sugestivas sobre a Filosofia. Esta é teoria como vimos, mas uma teoria especial e circular, diz em "Sobre la Razón Histórica"; isto é, não tem ordem de começar e acabar. Suas teses e teoremas têm ordem e hierarquia, mas esta se interpenetra com outras como é próprio de uma teoria sobre o todo. Toda ordem em Filosofia deve-se à sua exposição didática, em si mesma qualquer de suas teses é alfa e ômega. O que é compreensível de uma realidade que por sê-lo está na história e num céu geométrico, e ao estar imensa na história sempre tem um antes e um depois, embora só possa ser "cotada" com princípio, meio e fim que não existem no real.

Além de circular ou porque circular, a Filosofia é uma teoria dialética, isto é, uma teoria que busca integrar o real por tomadas sucessivas sobre seu dinamismo. Uma idéia implica outra porque a realidade se nos oferece em perspectiva complementares e sucessivas no tempo e no espaço, e jamais dela temos a perspectiva absoluta, excludente das demais, porque a história continua.

Esta teoria circular e dialética é autônoma. Esta renuncia apoiar-se em nada anterior à Filosofia.

Não partir de suposições, é um saber sem pressupostos. (Cf. Que é Filosofia, lição 5ª, O. C. vol. 7). Acresce Ortega mais um princípio à estranha teoria que é a Filosofia: ela é pantônoma.

Os seus conceitos devem ser construídos em função do todo, não em função de um objeto parcial como nas ciências. A Filosofia procura o uno em todas as coisas, e em cada coisa sua conexão com o todo, sua função na totalidade de quanto há, seu aspecto de realidade se se quer. "A Filosofia é o conjunto do que se pode dizer sobre o Universo" (O. C. vol. 7 p. 347), afiança Ortega depois de defender a Filosofia contra o místico que tem uma experiência inefável do uno, do todo, e que fala demasiado sem conceito o tema, isto é, nada dizendo. O Filósofo aspira à clareza sobre o obscuro, e, em oposição a Wittgenstein, a dizer e não calar; é

uma atividade que consiste num dizer para solver o problema da vida, que é inescapável; a cada momento tenho de decidir sobre ela e, ao fazer isso, construo-a.

O filosofar não é para Ortega algo feito pelo homem em todos os tempos e culturas. É uma atividade do homem ocidental desde o século VI antes de Cristo e que com vária fortuna vem prosseguindo, com algumas interrupções pela ausência de alguns de seus pressupostos, e nada garante que o homem continue filosofando.

Há uma radical oposição aqui a Heidegger e à escolástica, para os quais a Filosofia como pergunta pelo ser representa uma possibilidade permanente e obrigatória do homem.

Esta atividade não é uma atividade primigênia; para que o homem começasse a filosofar, algumas coisas deviam ocorrer.

O primeiro e mais basilar destes pré-requisitos é a dúvida na tradição. Só filosofa o homem que perdeu a fé de seus pais e caiu da desesperação. E como não pode permanecer neste estado, faz esforços natatórios para sair deste mar de dúvidas. A metáfora marítima evocando o vaivém insubstancial e sem solidez das vagas é a imagem do espírito humano tem abalada a sua fé nas "creencias" tradicionais.

Mas para querer e poder sair, sem fazê-lo pela porta existencial do suicídio, o homem deve ter guardado ou adquirido a fé numa causa, quando a perdeu em todas as outras. É mister uma fé na razão como via para sair da desesperação do niilismo.

"Filósofo só pode ser quem não crê ou crê que não crê e, por isto, necessita absolutamente agenciar-se algo assim como uma crença. A Filosofia é a ortopedia da crença fraturada." *Idea de Principio en Leibniz.* (O. C. vol. 8 p. 261.)

Mas a Filosofia não surge em todos os povos onde sempre alguns indivíduos perdem a fé tradicional de seus pais.

Algumas modestas condições sociológicas devem complementar-se para eclodir esta maravilhosa aventura que é a Filosofia.

A comunidade onde vai surgir a Filosofia deve ter entrado na época de liberdade ! Por época de liberdade entende Ortega a experiência por que passam as civilizações quando decolam da barbárie, quando há mais possíveis afazeres do que se precisa. Dá-se quando o homem passa a viver numa sociedade onde há pluralidade de opções, de carreiras, e não como na sociedade primitiva onde só se pode ser guerreiro, lavrador, ou chefe ou sacerdote-médico. A organização de uma sociedade complexa buscada na divisão de trabalho social força à reflexão sobre as várias possibilidades existenciais.

Reflexão esta aumentada nas colônias (o que explica a origem da Filosofia na Turquia), pois nelas, além das opções quanto ao destino individual, há que se contar no ar com a coexistência de modos de vida e crença diversos que aprofundam a reflexão originante da Filosofia. Mas é insuficientemente a coexistência de povos distintos num espaço geográfico. Sem a fé na razão, impossível decidir qual das crenças em conflito merece ser acreditada, qual é a verdade em suma. Surge daí um outro condicionante da Filosofia para Ortega, esta vez não mais na sociedade, mas no indivíduo. Além da fé na razão, o filósofo filosofa a partir de sua vida já na etapa descendente da vida, quando acumulou suficiente experiência para que as interrogantes possam exercer pressão por uma resposta. Não há meninos prodígios em Filosofia. Ortega, algures em sua imensa obra, fixou aos 26 anos para se conceberem as primeiras idéias, expostas em público aos 31 anos e sistematizadas (a forma da verdade em Filosofia) aos 51 anos, a lição Estagirita.

COMENTÁRIO

BACHELARD E MARX: o livro de Alice Chacur em debate

Solange Puntel Mostafa

Pós-Graduação em Biblioteconomia — PUCAMP.

1 — Apresentação geral do livro

O livro publicado pela Cortez é uma tese de mestrado¹ da UFRJ (Serviço Social) e apresenta questões muito pertinentes ao conteúdo da disciplina 'Fundamentos de Filosofia' uma vez que a autora, neste texto, propõe uma comparação de metodologias epistemológicas, duas das quais baseadas no marxismo.

Como a questão central do livro é a polêmica idealismo/materialismo, farei uma apresentação resumida do texto para em seguida colocar algumas questões. Ademais, como tenho interesse especial em epistemologia e, dado que não existem na minha área de estudos (biblioteconomia)² análises semelhantes, estou atenta a epistemologia de áreas correlatas até porque a categoria totalidade nas ciências sociais se impõe 'como necessidade férrea'.

O livro está dividido em duas partes; na primeira, intitulada '**A realidade social como constructo**', a autora discute as categorias epistemológicas de Bachelard como: ruptura, corte, obstáculos, vigilância, explicitando o significado de cada uma delas; segue-se uma discussão de método no cap. 2, mais uma continuação do primeiro capítulo, onde além de precisar melhor a dialética bachelardiana, alude também rapidamente a alguns autores que se preocupam com métodos nas ciências sociais, como Foucault, Bourdieu, Piaget, Popper e, ainda, os clássicos Durkheim, Weber e Marx. (Essa miscelânea de autores, adianto já, era totalmente dispensável até porque para nenhum deles houve aprofundamento de suas contribuições, e poderia até prejudicá-las, deformando-as.)

Na segunda parte sob o título: '**A realidade social e as novas bases epistemológicas e metodológicas no serviço social**', são analisados dois outros textos propostos por Bóris Alexi de Lima e Ângela Flôres, respectivamente de **Contribuição à metodologia do serviço social** e **El método de la acción y la acción del método**, o primeiro publicado pela Interlivros (1975) e o segundo publicado pela ECRO Buenos Aires (1976); nessa segunda parte sua intenção é apontar as inconsistências metodológicas desses textos, tendo em vista o referencial teórico desenvolvido na primeira parte do livro, baseada largamente, senão completamente nas categorias de Bachelard e em sua dialética do racionalismo aplicado ou aberto que caracteriza **O novo espírito científico**.

1.1. As idéias centrais

Três idéias centrais são defendidas na primeira parte que acabam norteando a discussão do livro como um todo:

- a. no processo do conhecimento o objeto é sempre construído e nunca dado imediatamente;

b. a dialética razão-experiência é a opção mais abrangente e mais verdadeira na teoria do conhecimento, já que tanto as metafísicas do idealismo, realismo e racionalismo são posições absolutas, necessitando ser substituídas por 'metafísicas discursivas objetivamente retificadas',

e

c. o vetor epistemológico vai seguramente do racional ao real.

Essas três idéias centrais são expostas em 40 páginas em meio a citações de vários autores tendo Bachelard a prioridade na apresentação da dialética do racionalismo aberto. Explicitemos tais idéias um pouco mais:

Absolutamente contrário ao substancialismo, que considera um verdadeiro obstáculo epistemológico, Bachelard ataca a crença na 'natureza homogênea, harmônica, perfeita [o que] anula todas as singularidades, todas as contradições, todas as hostilidades à experiência'.³

Diz a autora "há ainda o obstáculo substancialista. Este consiste em ver o objeto como se fosse dotado de substância, como se possuísse um interior a ser descoberto, ou uma profundidade fechada, possível de ser encontrada e desvelada pelo conhecimento. O conhecimento deve abrir as substâncias e ver a intimidade dos objetos. Tudo está contido na substância. A substância é dada pronta, definida e completa, por intuição. O substancialista se apresenta de várias formas, podendo ser: (agora já usando as palavras de Bachelard) 'do oculto, do íntimo e da qualidade evidente. Ele pensa o que vê e como vê. O realismo da vista e da boca ocupa lugar de destaque nesta forma de pensamento' ".⁴

Absolutamente contrária às teorias do conhecimento que postulam a transparência do mundo, do objeto (portanto crítica severa dos empirismos e positivismos), a epistemologia do novo espírito científico não aceita as primeiras noções, o senso comum, as posturas realistas.⁵

Na primeira das teses sobre o objeto construído, a autora abre espaço para Marx, reconhecendo que 'a construção dos fatos sociais, que os converte em objetos científicos, é defendida por vários autores', e cita 'o método cientificamente exato' reproduzindo trechos do famoso método da cerimônia política, concluindo que "do ponto de vista metodológico, Marx considera que o concreto só pode ser cientificamente explicado mediante a utilização de categorias abstratas, que atuam no sentido de reproduzir o real, não como se manifesta à percepção ingênua, mas revelado à luz de todas as suas determinações".⁶

Em relação à segunda tese sobre a dialética razão-experiência a autora explicita que segundo o racionalismo aplicado de Bachelard, 'a razão não é formal, abstrata, dada a priori de forma estática como se fosse absoluta e cabada'; a esse racionalismo fixista ele opõe o racionalismo dialético. São palavras de Bachelard: qualquer que seja o ponto de partida da atividade científica, esta atividade não pode convencer completamente senão deixando o domínio de base; se ele (o racionalismo dialético) experimenta, é preciso raciocinar; se ela raciocina, é preciso experimentar'.

Razão e experiência guardam nessa epistemologia uma relação dialética pois o conhecimento rigoroso necessita de dupla certeza. Nas palavras de Bachelard⁸

"1º a certeza de que o real está em conexão direta com a racionalidade, merecendo por isso mesmo, o nome de real científico, e

2º a certeza de que os argumentos nacionais referentes à experiência são já momentos dessa experiência".

E já que o objeto é construído e nunca dado, evidencia-se a direção do vetor epistemológico que parte do racional para chegar ao real, donde a historicidade da própria racionalidade, uma vez que ela não se faz sobre o nada mas parte de um corpo de conhecimentos teóricos já retificados (daí ser a epistemologia de Bachelard chamada de epistemologia histórica, junto com Canguilhem e Foucault, como coloca Japiassu em **Introdução ao pensamento epistemológico** (p. 137) – voltarei a esse ponto nos comentários, após exposição do conteúdo do livro de Alice Chacur).

Tudo vai-se desenvolvendo com muita coerência⁹ na explicitação das três idéias centrais assumidas: Bachelard, Marx, Goldman, Bourdieu vão compondo aquelas teses e como a análise vai sendo feita calcada, mais em trechos **escolhidos** dos autores, do que em análise aprofundada de suas posições, parece à primeira vista haver concordâncias entre eles: pelo menos entendi que esses autores vieram dar suporte a Bachelard, incrementando o referencial; Marx é particularmente importante para a análise, pois ele será o marco utilizado pelos dois autores do Serviço Social que Alice Chacur vai criticar na 2ª parte do livro; (Não ficou muito claro se as críticas são também para o próprio Marx, embora a tese central de Marx, por exemplo, a prática como critério de verdade, não é aceita por Chacur, a nossa autora; o que ela vai criticar e isso está claro, são as más interpretações que os dois autores do Serviço Social fazem das teses marxistas.)

2. A crítica de Alice Chacur

Recordemos: Chacur é a autora do livro que tenho em mãos; Bóris e Flôres são autores criticados por Chacur. De Bóris e Flôres só sei o que Chacur diz saber, pois não vejo necessidade de recorrer aos originais, até porque nossa autora faz seus comentários bem documentados.

O surgimento de novas propostas metodológicas para o Serviço Social, Chacur precisa-o bem, eclodiu na década de 1960 na América Latina, reivindicando principalmente e ligação teoria e prática, no que consiste aliás, a base da teoria marxista: problemas como analfabetismo, desemprego, marginalidade requeriam abordagens mais amplas e menos ingênuas.

A proposta de Bóris, bem como a de Flôres previam opor-se à metodologia tradicional e, para ambos, ficam válidas as palavras de Chacur referentes ao primeiro:

“o princípio de que o Serviço Social deve transformar-se em totalidade, segundo a orientação da postura dialética, que condena as dicotomias usualmente admitidas entre teoria e prática, sujeito e objeto, explicação e compreensão e muitas outras”.¹⁰

A proposta de Bóris viria então, segundo Chacur, se definir ‘numa linha de comprometimento com a realidade social...(buscando) integrar sua definição com exigência de cientificidade, a qual estaria na dependência da capacidade de produção teórica do Serviço Social. Bóris criticaria o Serviço Social ‘porque este ainda não foi capaz de elaborar seus conceitos, limitando-se a ser uma atividade prática’.¹¹

E aqui reside o cerne da crítica de Chacur a Bóris: a questão da teorização, vale dizer, a questão da cientificidade epistemológica da área de estudos, que da forma como foi colocada por Bóris, Chacur considera como não se tendo desvincilhado “de todo o vício positivista, já que todo o trabalho teórico é definido como

'produção abstrata extraída dos dados visíveis', como a captação da essência das coisas, como se a teoria, longe de criar o real, o reproduzisse tal como é em si".¹²

Chacur consegue em vários momentos desmontar a proposta de Bóris, nas várias fases e níveis do método por ele proposto e em todos esses momentos sua crítica é brilhante. Não é o caso de retalhar, ainda mais, o texto de Bóris, mas em linhas gerais, ele propõe que o trabalho do assistente social seja desenvolvido nos níveis operacionais e teóricos, sendo que o operacional se subdivide em seis fases: sensitiva, fase de informação, de investigação, participante, de determinação, de elaboração de modelos, de ação, de execução e controle.

Como não estou centrando na área de estudos, isto é, no Serviço Social, interessa-me apenas verificar com a autora que mesmo com Marx em punho, Bóris cai na armadilha do positivismo quando aponta a necessidade de 'captar sensorialmente a realidade, pois... os sentidos constituem, o único instrumento eficaz para apreender o mundo'¹³.

A falha de Bóris está em colocar a fase sensitiva como primeira, confundindo aí o empírico com o concreto. Não se vai ao empírico de mãos vazias, legitimando o mito da transparência do real e, nisso, estão todos de acordo: Bachelard, Marx e Chacur.

Nisso reside a perfeição da crítica chacuriana; reproduzo-a por inteiro fechando assim a primeira crítica de Chacur:

"ao mesmo tempo em que o autor pretende que o conceito represente a passagem do sensível ao essencial, define o conceito como síntese de percepções, resultante de um processo de ordenamento e elaboração. Não se observa a mencionada ruptura com o modo da pseudoconcreção, o mundo da aparência fenomênica, como preconiza o próprio autor. É precisamente num continuum que se pode definir o conceito como 'síntese de dados', não se ultrapassando assim, o nível dos conceitos puramente empíricos. É evidente que tais conceitos, mesmo empíricos, ultrapassam a simples percepção, na medida em que resultam de procedimentos racionais, de análise, síntese e classificação. No entanto, não se obtém o nível de conceitualização necessário à construção científica da realidade. Esta exige, mediante a ruptura com o senso comum e a superação dos obstáculos epistemológicos, constituição de uma problemática, ou seja, a superação do nível empírico da reflexão teórica, que define o objeto de conhecimento, não como objeto dado, como objeto de pensamento"¹⁴.

Se em **contribuição à metodologia do Serviço Social**, Alice Chacur não perdoa Bóris Alexis (e nisso ele tem razão), já em **El método de la acción y la acción del método**, não há porque não reconhecer méritos parciais em Ângela Flôres, uma vez que, Flôres não vai direto ao real; sua proposta pautada em momentos alternados no par abstrato-concreto, começa pelo momento abstrato. Reproduzo especialmente para os interessados no Serviço Social aquilo que seriam as sete fases do método de ação social proposto por Flôres:¹⁵

"Proposta metodológica

1. Primeiro momento abstrato:
 - compreensão teórica do tema selecionado;
 - elaboração de fichas de síntese.
2. Primeiro momento concreto:
 - observações de campo, estruturas conforme marco teórico;
 - comparação das partes componentes do fenômeno (primeira busca de contradição junto à população).
3. Segundo momento abstrato:
 - ordenamento, classificação e análise dos dados coletados no primeiro momento concreto;

- identificação do problema particular a estudar;
 - elaboração de variáveis científico-teóricas a nível de premissas para direção do estudo;
 - determinação teórica das contradições que sustentam qualquer fenómeno humano.
4. Segundo momento concreto:
- trabalho de campo. Correlacionamento de variáveis teóricas com o fenómeno real;
 - recomposição de dados com base no anterior.
5. Terceiro momento abstrato:
- ordenamento e análise de dados. Comparação com as variáveis guias;
 - elaboração de hipóteses junto com a população;
 - determinação do alcance da investigação da população;
 - seleção e elaboração de técnicas e procedimentos de confirmação das hipóteses;
 - programação definida do processo de investigação.
6. Terceiro momento concreto:
- levantamento de dados, conforme a programação junto à população.
7. Quarto momento concreto-abstrato:
- ordenamento e classificação de dados junto à população;
 - comparação com hipótese;
 - redação de informe de investigação junto à população”.

Chacur faz as reverências iniciais à Flôres pelo início abstrato do primeiro momento, evidenciando “uma correta interpretação do processo de produção do conhecimento científico, que deve, efetivamente, partir de uma problemática, e não, segundo a linha de procedimento positivista, de uma teoria a priori ou dos próprios dados empíricos”.¹⁶ Teoria a priori? É que Chacur já havia precisado mais atrás na página 29 que no “novo espírito científico, o a priori se dá antes da experiência, mas não é dado pronto, ele se faz, num processo constante de verificações e construções de transformações e de retificações”, seguindo sempre as idéias bachelardianas.

O fato é que mesmo reconhecendo correto o primeiro momento, o da abstração, Chacur não consegue mais ver como o segundo momento abstrato (onde são previstas as operações de ordenamento, classificação e análise dos dados colhidos no 1º momento concreto — Verifique aquelas sete fases) se relaciona com o referencial do primeiro momento. “Estariamos, então, diante de um procedimento realmente dialético, ou teríamos apenas mais uma esquematização do procedimento hipotético-dedutivo”.¹⁷ E vem o ataque final:

“podemos concluir que a autora pretende elaborar um método de ação social, baseado na proposta dialética, mas na verdade, propõe um modelo de investigação, no qual não conseguiu, realmente estabelecer procedimentos dialéticos, porque reproduziu as fases clássicas de investigação científica, segundo o modelo positivista, que incluiu, com algumas variações, os seguintes procedimentos: levantamento de dados, formulação de hipóteses e experimento ou prova (teste empírico)”.¹⁸

3. A crítica a Alice Chacur

A grande questão que o livro deixa sem solução é a própria comparação implícita na obra de uma possível aproximação entre Bachelard e Marx. Ficariamos então com duas possibilidades:

- ou a autora assume que a dialética bachelardiana é superior à dialética marxista uma vez que Bachelard é o referencial a partir do qual a crítica emerge;

- ou a autora entende que Bachelard e Marx são compatíveis e, nesse caso, ela não estaria criticando Marx porém a má interpretação que aqueles autores lhe dão.

Como entendo que Bachelard e Marx não se excluem mas também não são comparáveis, precisarei um pouco mais o que significa a dialética de um e de outro para situá-las em campo distintos do real.

Bachelard abre uma de suas obras fundamentais da seguinte forma: “nos nos propomos, neste livro, mostrar o destino grandioso do **pensamento científico abstrato**. Para tanto, deveremos provar que o **pensamento abstrato** não é sinônimo de má consciência científica”.¹⁹

O pensamento de Bachelard recebeu influências diretas do idealismo francês.²⁰

O método histórico-crítico nasce influenciado por duas matrizes filosóficas: “o racionalismo crítico inspirado no kantismo e a lógica clássica”.²¹ Esse pensamento situa-se então mais para o lado do idealismo francês, o que descarta num primeiro momento, o hegelianismo alemão, berço da dialética (tal qual a entendemos modernamente). Bachelard aproxima-se de Kant quando admite a existência do mundo independentemente do sujeito que conhece mas herda também de Hegel, todo o dinamismo daquela dialética. Como sabemos, uma das diferenças básicas entre Kant e Hegel é a relação sujeito-objeto e todas as conseqüências que isso implica. Para Kant, o sujeito existe separadamente do mundo, tendo o poder de ordenar o mundo.

Para Hegel, o mundo não existe separadamente do sujeito que conhece nem o sujeito pode subsistir separadamente do mundo, o que leva essa filosofia a um idealismo absoluto, uma vez que não há como conceber o mundo por si só senão como exteriorização da idéia.

Essa distinção é importante porque Bachelard e os seus comentadores estarão interessados em precisá-la, tendo em vista as categorias de contradição, negação e totalidade. Foulquié dirá: “não é que a dialética científica [referindo-se a Bachelard mas também a Gonseth, ao físico suíço Bohr e outros] seja independente do que formularam Hegel e Marx”, os seus princípios fundamentais foram formulados por estes filósofos e reconhece-lo-emos facilmente. Mas foi a reflexão sobre os resultados das investigações, e não especulação filosófica, o que levou certos sábios contemporâneos a uma atitude **mais dialética ainda** (grifo meu) que a dos criadores da dialética moderna, porque, muito mais do que estes últimos, permanecem estranhos a todo o dogmatismo”.²²

O próprio Bachelard condenará Hegel, rechaçando-o porque a dialética hegeliana nos coloca diante de uma dialética **a priori**, diante de uma dialética em que a liberdade de espírito é demasiadamente incondicionada, exageradamente **desértica**... Bastante superior é a dialética no nível das noções particulares, a posteriori.²³

Recuperamos em pouco o que vem a ser a dialética **a priori** de Hegel. O conhecimento que temos da dialética hegeliana é rudimentar**, contudo parece-nos que Hegel promoveu no pensamento filosófico uma revolução só comparável à de Kant; a base dessa revolução é sem dúvida a categoria ‘contradição’. Em todas as formas de representação anteriores vigorava de ponta a ponta desde Aristóteles até Kant inclusive, o princípio de identidade. Se Kant conferiu ao sujeito cognoscente o poder de organizar a experiência sensível, nem por isso ele rompeu com a identidade do EU ou do Mundo: quer o mundo quer o sujeito continuavam ainda em Kant

* se Foulquié tivesse referido somente a Hegel, teria sido mais feliz nessa afirmação.

** grande parte dessa exposição é anotação de aulas no curso de Filosofia da História, UNICAMP, Prof. J. L. SIGRIST, 1984.

a manter suas próprias identidades. Num primeiro momento do pensamento filosófico desenvolvido entre os gregos, a verdade está no objeto, no mundo. Conhecer é debruçar-se sobre o mundo, sempre num movimento do mundo se dando ao sujeito caracterizando um 'realismo ingênuo' porque supõe um sujeito passivo e um mundo transparente, claro, verdadeiro.

Esse realismo ingênuo vai dos gregos até Descartes no século 16. No século 18 esse realismo é substituído por um idealismo crítico de Kant onde o mundo já não é tão real assim mas segue as ordens do sujeito para se mostrar; o mundo existe sim, independentemente do sujeito mas só é passível de inteligibilidade se se sujeitar aos juízos a priori do EU. Diz-se que o idealismo de Kant é crítico porque supõe a superação da ingenuidade de se ver o real dado, transparente; a realidade, Kant o mostrará, é opaca, envolta e não se chega a ela ingenuamente, daí ter o próprio Kant afirmado a necessidade de fazer na filosofia a mesma revolução de Copérnico nas ciências; se não é o sol que gira em volta da terra, também não é sujeito que gira em torno do mundo como supunha o realismo clássico; Kant fixa assim o sujeito, fazendo o mundo girar a sua volta. Esquemáticamente teríamos até aí duas posições: $S \leftarrow O$ no primeiro caso e $S \rightarrow O$ no segundo. Hegel virá no século 19 criticar as duas posições: dirá que tanto o realismo ingênuo quanto o idealismo crítico estão ambos fundamentados em um princípio falso, o princípio da identidade; ambos supõem o sujeito e objeto como tendo cada um a sua própria identidade. Fará a apresentação da relação sujeito-objeto fluir em dois pólos: $S \leftarrow \rightleftarrows O$.

Ora, segundo Hegel, o princípio, isto é, aquilo de que tudo depende de algum modo, o fundamental no que se baseava a filosofia até o século 19 estava falso: o princípio que deveria por ordem no mundo não era da identidade mas sim o da contradição. As coisas não são o que são, elas são e não são ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto aquilo que são: Instaura-se assim a relação das coisas entre si: tudo é devir, é vir-a-ser e nada existe na natureza e na história que não seja contraditório. Hegel tenta então superar o dualismo entre sujeito e objeto já que nem um nem outro pode subsistir por si só, por sua própria identidade e o princípio da identidade levava a uma separação do sujeito e do mundo: separa aquilo que ontologicamente estava ligado; unido, o sujeito é algo de objetivo e subjetivo e da mesma forma, o objeto é também algo de subjetivo e objetivo; tudo que afirma, nega, não existe nada objetivo por oposição a subjetivo. E a grande dificuldade do pensamento dialético é justamente admitir essa tensão do vir-a-ser. Kant já tinha entendido que a razão é a grande ordenadora do mundo, que a razão determina tudo; Hegel dirá que a idéia determina e é determinada.

Essa pequena digressão superficial a respeito do complexo pensamento hegeliano não pode ser substituída até porque ela está na base do pensamento do próprio Marx. O mundo é inteiramente outro depois da interpretação que Hegel lhe dá.

A questão agora é interpretar Bachelard quando ele considera a dialética hegeliana uma dialética a priori enquanto a dialética científica se constrói a posteriori.

Teria algum sentido essa distintividade? Se as descobertas científicas do século 20 vieram comprovar a dialeticidade do mundo, que mal cabe a Hegel de tê-lo intuído aprioristicamente no século anterior? Foulquié citará a noção de complementariedade do físico sueco Bohr para mostrar que essa noção não segue precisamente a lógica de contradição hegeliana.²⁴

Para Hegel a contradição é interna e/ou constitutiva das coisas; para Bachelard, ela deve se submeter aos critérios de racionalidade no interior dos conjuntos demonstrativos: Por isso diz Bachelard: "uma filosofia do não que não vise apenas a sistemas justapostos, somente sistemas que se ponham em relação de complemen-

riedade sobre um ponto preciso, deve estar atenta para jamais negar duas coisas ao mesmo tempo. Ela não tem confiança alguma na coerência de duas negações.²⁵ E Japiassu continua: "a negação bachelardiana não é o primeiro momento de uma negação da negação. Ela assume a forma positiva de uma generalização dialética. Trata-se de uma generalização pelo não. Tal axioma de relatividade é não-newtoniano, um espaço e não-euclidiano, etc."²⁶ Ainda com relação à contradição, Brunschvicg dirá que Hegel foi acusado a levar a confusão verbal ao máximo quando "integrou a contradição no processo da lógica"²⁷. Lefebvre continua: "antes de Brunschvicg já Trendelenburg objetara a Hegel que a 'dedução' de suas categorias não é rigorosa, não é puramente lógica: os novos conceitos não são 'analiticamente' extraídos dos precedentes; noções extraídas da experiência seriam 'sub-repticiamente' introduzidos. Ora, o mérito de Hegel consiste justamente em ter mostrado (embora sua exposição idealista possa, pelo menos em parte, explicar o mal-entendido) que o real não é "dedutível" e que o conteúdo se reintroduz progressivamente na forma do pensamento; mas se reintroduz já conhecido, já penetrado pelas sucessivas investigações, sendo admitido à medida que se processa por penetração. Isto, de certo, na condição de que as investigações se sucedam numa ordem rigorosa, dialética. Isso significa que não se deve exigir da lógica dialética que seja uma lógica formal; e que não se deve julgá-la segundo um critério puramente formal. Por outro lado, ver-se-á suficientemente, em toda a exposição, que a lógica dialética não renuncia em nada às regras que asseguram a coerência do discurso. O conhecimento formal do princípio de identidade não é recusado por Hegel e pelos dialéticos materialistas".²⁸

Não é difícil perceber que Lefebvre apóia qualquer que queira defender Hegel; no meu caso preocupo-me em captar o que é afinal a dialética de Bachelard; percebo, por exemplo, que Bachelard herda o dinamismo da contradição hegeliana pois é certo que o próprio princípio de identidade é por Bachelard colocado em questão; a crítica que faz à filosofia de Meyerson é um exemplo disso.²⁹

A categoria de totalidade também central em Hegel não é muito bem aceita por Bachelard que considera as generalizações como sério obstáculo epistemológico; na dialética hegeliana no entanto, o particular se explicita no universal e o universal só subsiste no particular (riqueza aliás do pensamento dialético).

E até o 'método cientificamente correto' proposto por Marx está também na base da dialética de Hegel, onde a apreensão do real se faz por subida, por ascensão já que o real não é dado de imediato. A ascensão do abstrato ao concreto que ficou tão famosa por causa do texto marxista, é a base de toda a lógica de Hegel, esteriotipada depois nos três momentos de tese, antítese e síntese. 'O método cientificamente correto' portanto é de Hegel fundamentalmente; o que estou abordando, no momento é a originalidade do método histórico-crítico que 'consiste na afirmação do vir-a-ser do conhecimento', que progride em virtude da possibilidade de contínua verificação e crítica das ciências'.³⁰

Ora, de forma alguma se está procurando desmerecer a epistemologia bachelardiana; parece-nos todavia que uma análise de construção do objeto no serviço social, onde não se está privilegiando uma região específica do social (por exemplo: a ciência física ou qualquer outra área de ciências naturais), mas sim a sociedade como um todo, as categorias de Bachelard não ofereciam mais do que o que estava presente no próprio Hegel; quanto à dialética marxista, naturalmente que suas categorias são mais abrangentes e, portanto, mais adequadas à análise do social.

Por outro lado, se a crítica do livro refere-se à má interpretação de Marx pelos autores, seria o caso de precisar melhor a dialética marxista mas não substituí-la por um referencial que foi desenvolvido para as ciências naturais e, portanto, válido principalmente (mas não exclusivamente) para as ciências naturais; não quer

dizer que aquelas categorias não podem ser pensadas para o social apenas que é insuficiente não dando inteligibilidade total ao real social.

Não estamos postulando uma autonomia da teoria marxista como se, ao admitirmos a sociedade interagindo pela determinação em última instância da base material sobre a superestrutura, já não tivéssemos mais nada a dizer. Não. Apenas levantar a grande questão que o livro deixa em aberto: como comparar uma epistemologia que se passa ao nível das superestruturas (a historicidade conceitual das ciências) com uma epistemologia que abrange o social como um todo integrado de infra e superestrutura.

Nesse sentido, algumas comparações que Alice Chacur faz são impróprias: a de que a 'integração dialética entre teoria e prática **corresponderia**' a integração dialética entre 'razão e experiência' proposta por Bachelard. Ocorre que, tanto a razão quanto a experiência a que Bachelard se refere, são dirigidos a um objeto específico, científico-laboratorial e se a **razão** pode ser tomada, como sinônimo de **abstrato**, a **experiência**, nessa epistemologia, em hipótese alguma é o mesmo que **concreto** na teoria marxista.

Por último, faltaria colocar uma questão mais ampla em toda essa discussão que é a questão dos pontos de partida entre os idealismos e materialismos. Quando admito com Bachelard que o vetor epistemológico vai do racional do real, faço-o, mais no sentido de entender o real como síntese de múltiplas determinações mas de forma alguma negando a prática como critério de verdade, como admite a própria autora.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CÉSAR, Constança M. **A influência de Brunschvicg na concepção evolutiva do conhecimento científico em Gaston Bachelard**. São Paulo, PUC—SP, 108pp. (tese de doutoramento).
- CHACUR, Alice. **Construção do objeto no serviço social**. São Paulo, Cortes & Moraes, 1983. 95 pp.
- FOULQUIÉ, Paul. **A dialética** (trad. La dialétique), Publicações Europa—América, 1974. 120pp.
- JAPIASSU, Hílton. **Para ler Bachelard**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976. 180pp.
- LEFEBVRE, Henry. **Lógica formal/lógica dialética**; trad. de Carlos Néilson Coutinho, 3ª ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1983. 301pp.

NOTAS:

- (1) ALICE Chacur. **A construção do objeto no serviço social**. São Paulo, Cortez e Moraes, 1983, 95pp.
- (2) A tese de mestrado de Nélida M. G. Gomes apresentada ao IBICT/CNPq em convênio com a UFRJ é uma exceção. A autora analisa de forma impecável a construção do objeto na Ciência da Informação. C. F.: Nélida M.G.G. A configuração temática da ciência da informação nos currículos dos cursos do IBICT: estudo de caso. IBICT/ UFRJ, 1982. 175pp.
- (3) Id. Ib. p.23.
- (4) Id. Ib. p.24.
- (5) Id. Ib. p.24.

(6) Chacur, A. Id. p.32.

(7) Bachelard, G. apud id. pp.27 e 28.

(8) Id. p.29.

(9) aponto, no entanto, uma escorregadela da autora na página 33, quando ela nega o próprio Bachelard ao criticar Goldmann que "considera que o pensamento dialético se processa numa perspectiva de integração, entre, por exemplo, continuidade-descontinuidade, estrutura-processo, explicação-compreensão, diacronia-sincronia". "No entanto (diz ela), tal postura nos parece dificilmente sustentável, na medida em que as opções metodológicas implicam uma **escolha coerente de procedimentos metodológicos, que, numa perspectiva de rigor, tenderiam para um dos elementos dessas alternativas** (grifo meu).

(10) Chacur, A. id. p.48.

(11) Bóris A. Lima. apud id. p.50.

(12) Chacur, A. p.67.

(13) Id. p.55.

(14) Id. p.62.

(15) Flôres, A. apud. id., ib. pp.81 e 82.

(16) Id. p.82.

(17) Id. 83.

(18) Id. 85.

(19) Bachelard, G. apud. Japiassu, H. **Para ler Bachelard.** p.51.

(20) A tese de doutoramento de Constança Marcondes Cesar é inteiramente dedicada à captação dessas influências, principalmente a de Brunschvicg na concepção evolutiva do conhecimento científico em Bachelard.

O idealismo francês, segundo a autora, "foi um esforço para superar o cientismo do século XIX. Deve ser entendido como reação contra o positivismo: a) porque procurava estabelecer os limites do conhecimento científico e filosófico, mostrando o papel ativo do sujeito humano na constituição da ciência; b) porque lutava contra o método reduutivo do positivismo comteano, apresentando a ciência como saturada de elementos apriorísticos e não como pura descrição do dado bruto".

Inspira-se para tanto segundo a autora, nas teses de Descartes, "quanto à autonomia do pensamento em relação às coisas e quanto à prioridade do espírito com relação à realidade ao se cogitar da epistemologia" e também no antiempirismo de Kant.

Depois de citar alguns representantes franceses da crítica da ciência como Poincaré, Milhand, Meyerson, Goblot, Lalande, Le Roy, todos de certa forma adeptos ao vir-a-ser das construções científicas, a autora confirma "a convergência de opiniões entre os filósofos idealistas franceses quanto à noção de que o conhecimento científico evolui, é obra coletiva e de que há um papel preponderante do sujeito humano na construção de teorias a respeito do real, entendido não como coisa-em-si, mas como fenômeno. É importante chamarmos a atenção para esta concepção relacionista do sujeito cognoscente e do mundo, porque tanto em Brunschvicg como em Bachelard iremos reencontrá-la na gênese das suas indagações epistemológicas". CF: CONSTANÇA M. C. A influência... capítulo 3, p. 20 a 28. Alguns desses autores são citados pelo materialista Henry Lefebvre, ora de forma polêmica, ora para compor o capítulo da lógica formal e de lógica concreta. É interessante notar que dos idealistas, Bachelard é o único autor que Lefebvre parece respeitar, não perdoando nem mesmo Brunschvicg, o inspirador de Bachelard.

CF: HENRY. Lefebvre. **Lógica formal lógica dialética.** cap. 3 e 4, p.131-236.

(21) CONSTANÇA M.C. A influência de Brunschvicg na concepção... (tese de dout.) p.48.

(22) PAUL Foulquié. **A dialética.** p. 74.

(23) GASTON Bachelard. apud Japiassu, H. **Para ler Bachelard.** p. 67.

(24) PAUL Foulquié. **A dialética.** pp.96-101.

(25) HILTON Japiassú. **Para ler Bachelard.** p. 69.

(26) Idem p. 24

(27) HENRY Lefebvre. **Lógica formal/lógica dialética**. p.259.

(28) Id. p.259.

(29) Meyerson reivindica a identidade nas ciências, por isso Lefebvre o chama de partidário das verdades eternas, CF: HENRY L. **Lógica formal**. p.277. Conquanto Bachelard o critica, nem por isso são de escolas diferentes: Constança M. C. precisará: "Meyerson, de modo semelhante a Hegel, afirmando 'a racionalidade do real, diz que entretanto a racionalização é incompleta fa-se progressivamente' " CF: p. 23. (tese dout).

(30) CONSTANÇA M. C. **A influência...** p.12.

RESENHAS

XAVIER, Elizabeth S. P.

Poder Político e Educação de Elite.

São Paulo, Cortez Editora e Autores Associados, 1980.

A autora estuda o surgimento do pensamento pedagógico, mostrando que ele não é autônomo em relação às condições econômicas e políticas, como até agora foi visto por outros autores. Em seu estudo, ela privilegia as duas primeiras décadas, pós-Independência, onde, pela primeira vez, a nível institucional, foi discutida a implantação de um sistema educacional.

Outros autores, ao tentarem explicar a origem do pensamento pedagógico brasileiro, interpretaram-no desvinculado do contexto histórico, isto é, independente dos fatores econômicos e políticos. Esta autonomia do pensamento pedagógico defendida por estes estudiosos, baseia-se fundamentalmente em duas explicações. A primeira explicação, diz que o pensamento pedagógico e a legislação educacional falharam, devido à ingenuidade e imaturidade cultural, de nossos legisladores, ao transplantarem culturas mais desenvolvidas para superar rapidamente o atraso cultural brasileiro. Este transplante cultural, segundo estes estudiosos, efetivou-se porque os legisladores que discutiam a implantação do projeto educacional, desconheciam a realidade brasileira. Portanto eram ingênuos e imaturos culturalmente. A segunda explicação, atribui o transplante cultural à dependência colonial, que prevaleceu mesmo após a Independência. Assim, este transplante cultural ocorreu devido ao caráter formal da Independência e à continuidade da nossa dependência econômica, mesmo após este evento.

De forma bem diferente e contrária a estas explicações, Maria Elizabeth S. P. Xavier, estuda o surgimento do pensamento pedagógico, a partir das condições histórico-sociais, nas quais se originou. Salienta ainda, que esta autonomia do pensamento pedagógico é apenas aparente, tendo a finalidade de colocar a educação a serviço dos interesses dominantes.

Quanto ao papel do liberalismo transplantado da Europa, a autora mostra que ele cumpriu funções diferentes, em termos de dominação, em virtude das diferenças entre a realidade brasileira e a europeia. A educação popular, no Pós-Independência, foi bandeira de luta ao novo sistema político. Isto ocorreu porque seria descabido para um país que se proclamava "Estado Nacional", com a existência de um sistema "representativo", baseado em uma "sociedade liberal", não se preocupar com a criação de um "sistema educacional". A "nação" teria que sentir a escola como instituição útil também às classes populares, no sentido liberal de que todos pudessem ter acesso à escola. A omissão de um projeto social de educação popular, tornaria claro à população que a independência do Brasil não foi uma conquista da nação e, portanto, também uma conquista popular. Ficaria claro o caráter de classe do evento da Independência.

Acrescenta-se ainda, que este projeto de educação liberal, resolvia os problemas das pressões internas feita pela classe média, a fim de participar dos privilégios da classe dominante, na medida que permitia seu acesso à escola. A classe dominante assim, transmitia a idéia de uma "sociedade aberta", permitindo que a classe média "participasse do poder", nos cargos burocráticos, conseguindo tê-la como aliada.

Esta educação popular aqui proclamada, foi muito importante, na medida que não servia às classes populares, mas dava à classe média a ilusão de que ela participava do poder, sendo assim cooptada pela classe dominante. "E foi justamente através do discurso liberal, das preocupações "nacionais", das promessas de participação política, ascensão social e educação universal, que as camadas médias e com elas as camadas populares do país, se colocaram a serviço dos interesses da ala dos proprietários de terra e escravo" (p. 130).

Assim, o liberalismo aqui, constitui-se doutrina que informou um projeto educacional que não é autônomo em relação a essa mesma realidade, mas atendeu a interesses específicos de sociedade escravista.

Creio que a autora, em sua obra, alcançou o objetivo proposto inicialmente, na medida que explicou o surgimento do pensamento pedagógico, sempre relacionando-o ao contexto que o originou. Este ponto diferencia-se de outros autores, que discutem a origem do pensamento pedagógico, de forma independente do seu contexto social, portanto, autônomo. Na medida que a autora estuda a origem do pensamento pedagógico brasileiro, a partir do contexto social, político e econômico que o originou, desmistifica sua autonomia e demonstra o papel ideológico que ele cumpriu. O pensamento pedagógico, visto de forma autônoma desempenha um papel ideológico, na medida em que a escola proclamada como educação popular, não mostra o conflito de classes, e apresenta-se independente em relação ao contexto social que a serve.

Iraide Marques de Freitas Barreiro
Pós-Graduação em Educação — UNICAMP

MELLO, Guiomar Namó de.
**Magistério de 1º Grau — Da competência técnica
ao compromisso político.**
São Paulo. Cortez Editora e Autores Associados, 1982.

A autora afirma ter como motivação original para seu estudo, o inconformismo diante da Seletividade do ensino de 1º grau, seletividade esta que tem um determinante econômico, mas está também presente na escola através dos mecanismos intra-escolares, e que tem um sentido político porque não atua sobre qualquer aluno, mas sim sobre os filhos da classe trabalhadora que são quem freqüentam as escolas públicas.

Ela afirma que os mecanismos escolares, ao excluírem e ao legitimarem essa exclusão sob um "aparecer técnico", são poderosos mecanismos de seletividade. (1º capítulo).

Após fazer considerações sobre o acima mencionado, ela se reporta à sua hipótese específica, qual seja, "o sentido político em si, da prática do professor se realiza também pela sua competência técnica". Para chegar aí, ela em primeiro lugar tece algumas críticas à teoria da violência simbólica, e situa a escola como mediadora do processo social.

Aponta ela para a força contraditória que faz com que não seja possível existir, nem pura dominação, nem pura reprodução, e para a importância que a escola tem como mediadora no destino das pessoas.

Afirma também, que uma das contribuições políticas da escola brasileira, hoje, está em realizar bem aquilo que ela se propõe: transmitir conhecimentos úteis, ensinar bem aos que a ela têm acesso, e estender-se aos até agora dela excluídos.

Para ela, o sentido político da prática docente se realiza pela mediação da competência técnica e constitui condição necessária, embora não suficiente, para a plena realização desse mesmo sentido político da prática para o professor.

Já no 2º capítulo, ela entra propriamente na dinâmica da pesquisa; onde explica as variáveis que considerou importantes, como definir estas variáveis, o grupo estudado, como se processou o trabalho de campo e como foram tratados os dados.

No 3º capítulo ela discute os dados obtidos na pesquisa, tais como: a supremacia das mulheres no magistério (90%), suas conseqüências, a homogeneidade quanto à origem sócio-econômica dos professores, o salário das mulheres professoras que é fundamental para o sustento da família etc...

No capítulo posterior "Onde a Vítima se Transforma em réu, ainda que muito amada", o título já nos sugere tudo: o professor culpa o aluno e o faz como forma de justificar a sua insegurança e despreparo técnico. Ele ama a criança mas nada pode fazer para evitar o seu fracasso. Portanto, para ela, está na capacitação profissional, o ponto crítico a partir do qual se pode imprimir um caráter político à prática docente — "para esse professor, nessa escola, nessa realidade brasileira, hoje existente".

No capítulo 5º, trata da remuneração do professor e da falta de assistência técnica e recursos materiais, fatores apontados pela maioria dos professores (64%) como causa de insatisfação no trabalho. Acusam, como dificuldade para o trabalho docente, as condições pedagógicas adversas, evidenciando-se que os professores, ao analisarem as causas de suas dificuldades, não incluem aquelas que mais diretamente lhes dizem respeito.

Quanto aos elementos facilitadores do trabalho, entram aqui as condições pessoais do professor (com destaque para a vocação). Grande também é o número de respostas que sugerem o amor como uma das medidas para se trabalhar com a criança carente, valorizando-se assim o aspecto afetivo.

Os professores, de modo geral, também valorizam a união, mas há uma diversidade quanto ao significado desse termo, predominando a tônica do apoliticismo.

No último capítulo, concluindo, Guiomar aponta como alternativa viável no presente, aumentar e manter presentes, na escola, o maior número possível de parceiros oriundos das camadas populares.

A aposta que a capacitação profissional é o ponto crítico a partir do qual se pode imprimir um caráter político à prática docente do professor primário.

Denise Costa Lima da Rocha
Pós-Graduação em Educação — UNICAMP

ALVES DE SOUSA, José Newton
Por uma Sociologia da Universidade
Universidade Federal do Ceará, s/d.

Professor da Universidade Federal da Bahia e da Universidade Católica de Salvador, na qual coordena os cursos de extensão da Pró-Reitoria, José Newton Alves de Sousa é ainda poeta e membro da Academia Cearense de Letras.

Por uma Sociologia da Universidade é dividido em três capítulos. O primeiro aborda a questão da Universidade, enfocando sua história, atualidade e papel, objetivos, estruturas e funções: a função sapiencial, a didática, a educacional, a de serviço, bem como a questão dos modelos da Universidade.

No segundo capítulo, o autor demonstra a necessidade de uma Sociologia da Universidade, que enfoque as relações entre educação e sociedade, educação e sociologia, educação e escola, escola e universidade, universidade e sociedade, universidade e sociologia.

O terceiro-capítulo tem por assunto o estudante na Universidade e aí o professor trata da Universidade como instituição social, da estrutura social da Universidade, das relações entre corpo docente e discente, funcionários e estudantes, a comunidade e os estudantes. Toca na questão da profissionalização e do mesmo mercado de trabalho.

Recordação do papel e importância da Universidade, análise da universidade brasileira e seus problemas recentes, o estudo do Prof. José Newton caracteriza-se por aquilo que ele próprio chama de visão discentocêntrica, isto é, centrada no estudante. Mostra que a Universidade deve viver tornando o aluno o eixo de suas preocupações, visando promovê-lo como pessoa, compreendê-lo a habilidá-lo adequadamente ao exercício profissional. E, deste modo, cumprir uma de suas tarefas essenciais, a de transformar a sociedade, através da formação educativa.

Lugar da pesquisa e transmissão do saber, a Universidade existe para o homem, e "volta-se para o mundo dos homens, prestando-lhe serviços diretos ou indiretos" (p. 16).

Acompanhado de boa Bibliografia, o presente estudo é leitura obrigatória para todos os que se interessam em compreender a questão da universidade hoje.

Constança Marcondes Cesar
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

FLUSSER, Vilém.

Naturalmente. SP, Livraria Duas Cidades, 1979.

O autor, nascido em Praga, morou de 1940 a 1973 no Brasil, tendo sido professor da FAAP e organizado seminários e conferências no ITA e no Instituto Brasileiro de Filosofia.

Naturalmente, cujo subtítulo é "vários acessos ao significado de Natureza", aborda a questão das relações natureza-cultura.

Flusser, num estilo revelador das leituras de Husserl, Heidegger, Wittgenstein, trata de compreender o que acontece com a relação homem-natureza, num mundo que se caracteriza pela crise da ciência. "Tal crise da ciência", afirma, "exige uma reformulação radical tanto dos métodos da ciência quanto do interesse da ciência pelas coisas" (p. 143).

O reconhecimento da importância crescente das ciências humanas, leva o homem contemporâneo a inverter a perspectiva tradicional, que conferia à física o papel de modelo do saber. Por isso, "de certa maneira está recomeçando (...) o esforço todo de conhecer cientificamente o mundo que nos cerca" (p. 143). Pertencer a esse grupo de pioneiros, criar uma nova forma de ver o mundo, um novo conceito de ciência: tal é a aventura que Flusser se propôs, reconhecendo como seus precursores Husserl, Ortega e Bachelard.

Pondo em jogo o conceito de **natureza**, Flusser escreve, filosófica e poeticamente em torno de temas aparentemente banais: **caminhos, vales, pássaros, chuva, o cedro no parque, vacas, grama, dedos, a lua, montanhas, a falsa primavera, prados, ventos, maravilhas, botões, neblina.**

Nosso autor pretendia submeter as “coisas naturais a testes sucessivos. Estabelecia, nesses testes, várias e sucessivas negações da posição ‘natureza’. Assim, em ‘Chuva’, procurou negar a natureza pela ‘cultura’, no significado de ‘manipulação planejada’ (...) Em ‘Falsa Primavera’, procurou opor o conceito grego da natureza (‘physis’) ao conceito da ciência da natureza (...) Em ‘Botões’, procurou opor os dois climas que emanam de natureza: o do sentimento trágico e o do absurdo. E, em ‘Nebolina’, procurou opor a mistificação da natureza pela espírito ideológico ao autêntico mistério de uma realidade que se esconde ao revelar-se” (p. 139).

O livro de Flusser se lê com o encantamento de quem descobre novos poemas; e com a admiração de quem se surpreende perante e enigma do mundo, desvelado a partir do cotidiano mais banal, da paisagem de uma casa de campo.

A refinada erudição que transparece no texto, Flusser a usou apenas como instrumento para aprofundar a profundidade da sua leitura.

A partir da natureza europeia — o livro foi escrito na Europa — nosso autor oferece ao leitor brasileiro um “guia turístico” (p. 148), entendendo por turismo a “visão interessada mas despreconcebida daquele ente provisório e estrangeiro no mundo chamado ‘homo viator’ ” (p. 148).

Escrevendo a partir da natureza europeia, Vilém Flusser medita sobre a inserção do homem no mundo, numa renovadora abordagem.

Encantamento: é isso que o mágico da palavra nos oferece.

Constança Marcondes Cesar
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

VARGAS, Mílton

Verdade e Ciência

São Paulo, Duas Cidades, 1981.

Mílton Vargas foi catedrático em Mecânica dos Solos na Escola Politécnica, atuou na fundação do Instituto Brasileiro de Filosofia, onde atualmente colabora em cursos e conferências, e bem assim com artigos na Revista Brasileira de Filosofia. Entre 1964 e 1968 lecionou na Escola Politécnica aulas sobre “Evolução e Filosofia das Ciências”. Desde 1972 oferece um curso em nível de pós-graduação sobre “Metodologia da Pesquisa Tecnológica”.

O desafio que o autor se propõe no livro, parte da afirmação de Jaspers, de que a “ciência é o conhecimento cujo conteúdo se constitui como irresistivelmente certo e universalmente válido” (P. 7). Esta afirmação provoca o autor no sentido de indagar-se sobre o porquê deste poder do discurso científico, e o primeiro capítulo, introdutório, dá uma visão de como foi realizada a investigação apresentada no livro.

O segundo capítulo tem por título “A Origem e o Valor da Ciência Moderna”, onde partindo da afirmação de uma estreita correlação entre a vida e a ciência modernas, mostra que tal correlação se dá em vista de uma atitude do homem de se colocar no centro de suas relações com ser-no-mundo. Historicamente, tal atitude emerge dum momento em que o homem se colocava numa posição perimetral — a linguagem mítica — e que a partir do estabelecimento do espírito humano, o homem começa a tomar uma posição central — a linguagem filosófica — até entrever a possibilidade de uma compreensão do mundo — a linguagem científica. Evitando uma concepção positivista, esclarece que as três linguagens não se superam uma às outras, distinguem-se por serem diferentes interpretações da mesma realidade.

A interpretação científica se constitui então numa "forma simbólica que se interpõe entre a nossa percepção e a variedade percebida" (p. 15) o que constitui numa limitação do conhecimento científico em relação a uma fonte da verdade científica: dentro de suas limitações circunstanciais ela se impõe como certeza irresistível.

O terceiro capítulo tem por título "A Evolução das Ciências da Natureza" e se divide em quatro partes: a) a origem da teoria b) o poder mágico da ciência renascentista; c) a ciência moderna; d) a natureza como processo. Neste capítulo, a intenção é determinar o fundamento inconsciente que levou o homem ao saber científico (p.23). A primeira parte mostra o pensamento grego, fundamentado na certeza da unidade da natureza, desvelando a possibilidade de se contemplar o mundo por um esquema inteligível: a teoria. A teoria, como forma de compreensão persiste na cosmovisão cristã, onde ela é aplicada ao discurso sobre Deus. A segunda parte mostra o período renascentista em que se entende o movimento da natureza por algo estranho a ela. Esta concepção coloca a ciência renascentista num nível "mágico": a natureza é um enigma a ser decifrado e recriado, a partir de uma atitude pessoal do "pesquisador": o amor que lhe abre o caminho de um conhecimento. A esta atitude, quase que artística do cientista da Renascença, sucede o "poder da razão" do movimento Barroco. A terceira parte trata da ciência moderna, que parte da revolução copernicana, atinge a experiência controlada em Galileu, evolui para o problema do Método em Bacon e Descartes, chega ao iluminismo e, finalmente, a uma justificação filosófica da ciência dada por Kant, na "Crítica da Razão Pura". A última parte visa mostrar a passagem de uma concepção da natureza como máquina a uma concepção da natureza como processo, que se evidencia no Romantismo (Hegel) e no Positivismo (Comte). A partir do evolucionismo de Darwin e das pesquisas de Mendell, consolidou-se inda mais esta concepção.

O quarto capítulo trata dos critérios de verdade nas ciências, digo, sobre "Einstein e a idéia atual de natureza", que visa mostrar que "a teoria da relatividade estende ao mundo físico a idéia da natureza como processo" (p. 70). A realidade passa a se constituir em matéria e energia, não mais coisas, porém, eventos. Todo o Universo se nos mostra instantaneamente, como um evento no qual se contém toda sua história.

O quinto capítulo trata dos critérios de verdade nas ciências. Temos aqui novamente uma consideração histórica, em que se parte desde o critério grego de coerência lógica e metafísica, aos conceitos cristãos de Agostinho (Iluminação) e Tomás (Adequação do Objeto ao Intelecto), e daí ao estabelecimento do critério de autoridade. A Renascença tem por critério a "visão direta" das coisas, que evolui para a necessidade de pesquisa e ao método experimental do início da ciência moderna — a adequação da conjectura ao resultado verificado. Substitui-se a lógica pela matemática, e separam-se filosofia e ciência. Descartes e Bacon colocam como critério do método, respectivamente a dedução e a intuição as quais serão combinadas na teoria de Newton. Com a entrada do método, fazer ciência é trabalho para pesquisadores preparados.

A adequação conjectura — resultado permite o surgimento do critério positivista, embora exista a dificuldade de se precisar o que seja um fato positivo.

O sexto capítulo trata da "Demarcação entre Filosofia e Ciência, onde o autor confronta o pensamento de Jaspers e Popper. Para Jaspers, o característico da ciência é a imposição da certeza; para Popper a ciência se caracteriza por ser falsificável, isto é, pode ser falsa a proposição científica, diante de um dado fato.

Quer o autor entender que ambas as colocações são complementares: a ciência, questionada pelos fatos "falsificadores" readapta-se, e então se constitui

irrefutável, como quer Jaspers. Já a teoria filosófica é também paradoxal, mas noutra sentido: embora suas asserções sejam perenes, elas são constantemente refutáveis, e não se constituem em imposição de verdade.

O sétimo capítulo "Verdade e Ciência", coloca o saber científico como saber relativo, fundado no distanciamento do homem em relação ao mundo, fruto de sua raiz bíblica e helênica. Este humanismo, que adquiriu vigor na Renascença, faz da ciência um instrumento, contudo, na evolução histórica, esta afirmação do homem se torna anulação da personalidade, na medida em que os fatos positivos se mostram alheios ao homem.

O capítulo oitavo refere-se à "Certeza das Asserções Científicas", que se divide em três partes: a) o conceito semântico de verdade nas ciências; b) a linguagem das ciências; c) a certeza irresistível das ciências.

A primeira parte se inicia considerando o sistema aristotélico, as anti-nomias que contra ele se colocaram, e que em nosso século fundamentaram a análise semântica da verdade de Tarski, onde a verdade de uma sentença coloquial não se define e que, portanto, há a necessidade de uma linguagem formalizadora. Em decorrência, surge a metalinguagem, para tratar da linguagem formalizadora. Em termos de critério de verdade, desta análise se pode concluir que a validade das deduções dentro de uma linguagem e a verdade de uma sentença não se confundem.

A segunda parte mostra que a linguagem das ciências é, primordialmente, uma linguagem escrita e se caracteriza pela objetividade, abstração, universalidade, normalização e logicidade. Possui uma estrutura específica, conforme seja a ciência dedutiva ou empírica. Possui, igualmente, um sentido que lhe é dado tanto por critério empírico como por critério de coerência com o contexto amplo da teoria.

A terceira parte retoma o texto inicial de Jaspers, para mostrar que a ciência só é contestável dentro de uma estrutura científica. Sua verdade é relativa às circunstâncias a que se limita. O autor conclui que a afirmação de Jaspers decorre duma crença que domina o pensamento ocidental (p. 124). De tal forma, que uma proposição cientificamente comprovada, é restrita às suas circunstâncias, mas não falsa. Esta restrição porém nos leva à compreensão não dos fatos, mas das teorias a respeito deles.

Conclui-se, então, que a certeza irresistível se constitui num relativo, o qual oculta a totalidade do real, e, portanto, as possibilidades de outros caminhos à verdade.

Paulo de Tarso Gomes
Pós-Graduação em Filosofia — PUCCAMP.

MAY, ROLLO.

A Coragem de Criar.

SP, Nova Fronteira, 1982.

Neste livro, o autor explica nossa existência atual, a mudança radical dos costumes, da educação, das religiões, da tecnologia e das artes, afirmando que vivemos em constante situação de medo.

Diz que devemos lutar para preservar nossos sentimentos, nossa consciência e responsabilidade, num mundo onde somos chamados a realizar algo de novo, numa terra de ninguém onde o homem não deixa trilha e nenhuma pessoa jamais voltou para nos servir de guia.

Rollo May, diz que "viver no futuro" é um salto para o desenvolvimento que exige "coragem" sem precedentes e é compreendido por poucos. Essa

coragem e o gosto do desespero, é darmos ouvido a nosso Eu. Todo aquele que não ouve o seu interior, sente o vazio que corresponde à sua apatia exterior e a se transformar em covardia.

A coragem é o alicerce que torna mais reais os valores, e, possíveis as virtudes psicológicas, apontando formas de coragem física, moral, social e criativa.

A coragem física, não com violência, mas com uso do corpo para criar, "ouvir", e cultivar a sensibilidade.

A coragem moral, a qual também chama de coragem perceptiva, pois depende da capacidade de perceber o sofrimento do próximo, tentando ajudá-lo, sem medo de se envolver.

A coragem social é aquela que faculta o relacionamento com os outros seres humanos. É a capacidade de arriscar o próprio Eu na esperança de atingir uma intimidade significativa.

Finalmente, temos a coragem criativa, a descoberta de novas formas, novos símbolos, padrões segundo os quais uma nova sociedade pode ser construída.

O artista, em geral, é responsável pelo que cria, pois as pessoas irão participar de sua obra não apenas vendo-as, mas sentindo-as e identificando-se com aquilo que vê. O artista diz através dos símbolos aquilo que acontece ou acontecerá.

A criatividade pode ser temida por algumas pessoas, pois na maioria das vezes os símbolos criados podem mostrar uma realidade que para alguns não seria vantajosa, o que traz conflitos sociais, políticos e culturais. O criador é tido como revolucionário, pois está quase sempre fora dos padrões da sociedade, por estar além do tempo e do espaço em que se encontra. Por isso, é tido como rebelde.

A criatividade ocorre num encontro, e deve ser compreendida tendo por centro este encontro, durante o qual o artista sente "a coisa" (sic), não como simples coisa, mas ele penetra e retira do objeto ou da realidade o sentimento. Neste encontro, dois pólos extremos estão em evidência: é o "ser" e o "não-ser", gerando uma ansiedade concomitante ao abalo provocado pelo encontro — o relacionamento eu-mundo. Esta ansiedade é por um tempo desligamento, desorientação, angústia do nada, loucura divina. Luta com o "não-ser", obrigando-o a produzir "o ser", perseguindo a ausência de sentido, obrigando-a a significar.

Para o autor, a criatividade exige que nos coloquemos, antes de tudo, como veículos das novas visões de mundo que querem emergir do fundo do nosso "Eu — coisa que mostra outra condição básica do ato criativo: a 'liberdade' ". Pois, sem coragem e sem liberdade o mínimo que ocorre é nos deixarmos envolver e enganar tragicamente pela angústia que teme e suprime qualquer tentativa de renovação de nosso modo de vida. "Precisamos combater duramente o preconceito de que o talento é uma doença e a criatividade uma neurose."

Sulami P. Britto
Titular de Psicologia da Educação e Comunicação Oral — PUCCAMP .

DISTRIBUIDORES:

CAMPINAS

Papirus — Livraria — Editora
Rua Sacramento, 202 — Tels.: (0192) 8-6422 e 2-9438
Filial — Rua Bernardino de Campos, 1087 — Tel. (0192) 32-5753
13100 — Campinas — SP

RIO DE JANEIRO

Aurélio Valverde Filho
Rua Evaristo da Veiga, 47 — 3º andar — Sala 302 — Tel. (021) 240-2366
20031 — RIO DE JANEIRO — RJ

SÃO PAULO

Brasilivros Editora e Distribuidora Ltda.
Rua Conselheiro Ramalho, 701 — Bela Vista
Tels. (011) 284-3685 — 251-1160 — 251-0438 — 284-5253
01325 — SÃO PAULO — SP

SALVADOR

Conhecimento Distribuidora de Livros Ltda.
Rua Carlos Gomes, 49 — Tel. (071) 242-0401
40000 — SALVADOR — BA

SÃO PAULO

Editora e Livraria Continente Ltda.
Rua Fortaleza, 35 — Bela Vista
Tels. (011) 255-9266 — 255-9420 — 255-9627 — 255-9805 — 255-9603
01325 — SÃO PAULO — SP

PORTO ALEGRE

Diálogo Distribuidora de Livros e Revistas Ltda.
Rua Riachuelo, 1271 — Conj. 22 — Tel. (0512) 21-6642
90000 — PORTO ALEGRE — RS

BELO HORIZONTE

Distribuidora KLS Ltda.
Rua Tupinambás, 1045 — Conj. 303 — Tel. (031) 201-9221
30000 — BELO HORIZONTE — MG

BRASÍLIA

J. Quinderé Livros Ltda.
SCRN 702/03 — Bloco G — Entrada 20 — Sala 101 — Tel. (061) 274-8506
70000 — BRASÍLIA — DF

NATAL

Potylivros Distribuidora Ltda.
Rua Coronel Estevam, 1420 — A — Alecrim
59000 — NATAL — RN

BELÉM

R. A. Jinkings & Cia. Ltda.
Rua Tamoio, 1592 — Tels. (091) 222-7286 — 223-6528
66000 — BELÉM — PA

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

Nady Moreira Domingues da Silva

O republicanismo autoritário

Énrique Dussel

La religión en el joven Marx

Luiz Roberto Benedetti

Igreja, Estado, Sociedade: ensaio de avaliação

Zwinglio M. Dias

Instituição e acontecimento

Áurea Maria Guimarães

As instituições e a perpetuação da miséria

Sulami Pereira Britto

Liberdade política

Constança Marcondes Cesar

Alienação: Marx x Hegel

Geraldo Pinheiro Machado

Filosofia brasileira do Direito II: Kant e a liberdade

Francisco de Paula Souza

O filósofo e os problemas de ecologia

Comemorações: Bachelard e Ortega Y Gasset

Resenhas
