

FILOSOFIA: VELHO E NOVO MUNDO II

Reflexão
40

**INSTITUTO DE FILOSOFIA
PUCCAMP**

REFLEXÃO 40

FILOSOFIA: VELHO E NOVO MUNDO (II)

CAMPINAS, SP

SUMÁRIO

EDITORIAL	5
ARTIGOS	
Antonio Quadros, A paideia luso-brasileira e a filosofia de língua portuguesa	7
João Francisco Duarte Júnior, Anotações sobre a corporeidade do brasileiro	20
Francisco de Paula Souza, A contradição no pensamento de Aristóteles	34
Marcelo Fabri, A epistemologia de Platão	49
Rui Pedro D. C. Lobo Loundó, Platão: ontologia e teoria do conhecimento	58
Maria Vassiliadou, Tempo, eternidade e dinâmica do futuro, em Lavelle	65
Maria da Graça de Campos Mendes, Pensamento oriental: a China	69
Ligia Costa Moog, A segunda Escolástica portuguesa – Fran- cisco Suarez e a <i>Ratio Studiorum</i>	78
DEBATE	
Luiz Gonzaga Godoi Trigo, O prazer da Filosofia	98
ESTUDOS CRÍTICOS	
José Carlos de Paula Carvalho, A abordagem da antropologia profunda sobre a dissidência religiosa: imaginários e transgressões da cristandade ocidental	102
NOTÍCIAS	
Criação da Associação Brasileira de Filosofia de Língua Francesa	159
Aula Magna do Curso de Filosofia	159
A Questão da Educação em Painel	160
Seminário de Estudos de Santo Agostinho	160
Defesa de Dissertação	161
RESENHAS	162

EDITORIAL

FILOSOFIA: VELHO E NOVO MUNDO (II)

Estamos publicando o segundo número especial da nossa revista, dedicado ao pensamento filosófico do Velho e do Novo Mundo*.

Entendemos que filosofia é reflexão, visão do mundo, horizonte sobre a vida.

É este horizonte, esta abertura ao Ocidente e ao Oriente, esta unidade entre os opostos, que buscamos; na certeza de que o tempo em que vivemos exige a totalidade, exige a presença do homem num cosmo no qual está enraizado e que se torna um só, para nós que o habitamos.

Vivemos numa época de riscos e privilégios; da aventura e risco de compreendermos a civilização e a cultura em que estamos mergulhados; do privilégio de, mais que em nenhuma outra época, podermos entrecruzar espaços e criações humanas, percebermos a unidade, sob as múltiplas tradições.

Unidade do homem, na história e no tempo; unidade do mundo, ordenação da realidade pela consciência.

Da China ao Brasil, da corporeidade à ontologia, entre o tempo e a eternidade, pensamos. E este pensar é paidéia e prazer.

A Redação

(*) O primeiro número especial sobre **Filosofia: Velho e Novo Mundo**, constituiu a **Reflexão** nº 34, de janeiro/abril/1986.

A PAIDEIA LUSO-BRASILEIRA E A FILOSOFIA DE LÍNGUA PORTUGUESA

Antonio Quadros*
(Lisboa- IADE)

1. PAIDEIA E FILOSOFIA NO ESPAÇO MENTAL LUSO-BRASILEIRO

Unidos num tronco comum durante três séculos, mau grado as naturais diferenças pouco a pouco acentuadas devido às determinações do espaço, do tempo e do modo como, fazendo-se e refazendo-se, foram reagindo às circunstâncias da sua vida social e histórica, os povos irmãos de Portugal e do Brasil viviam fundamentalmente uma **paideia** análoga ou paralela quando, ao primeiro quartel do século XIX, se deu a separação das duas coroas, o mesmo é dizer, a separação política das duas nações atlânticas.

Mas a separação política não significou nem podia significar cisão radical ao nível mais profundo da **paideia**.

Chamaram os gregos **paideia** (palavra sem tradução exacta nas línguas românticas), não apenas à educação no sentido clássico do termo, mas sobretudo a uma univocidade de valores religiosos, culturais, éticos e políticos, que era obtida e animada por uma pluralidade, mas uma pluralidade convergente de focos por assim dizer **iniciáticos**, mais do que pedagógicos ou didáticos, no sentido moderno destes conceitos.

Entre tais focos, caberá distinguir em primeiro plano, a iniciação aos Mistérios, em Eleis, Delfos, Delos ou Dodona, pela qual o homem grego era introduzido a uma cidadania, não apenas política, mas também espiritual e religiosa, tendo feito a experiência vertiginosa de um magistério do Deus ou da Deusa e de uma gnose ou um conhecimento secreto do qual nunca falaria em público, sob pena de morte ou de banimento da cidade e que exactamente sucedeu a Alcebiades. Para além dos **Mistérios** onde tocava o enigma do ser e os mitos fundadores do homem, da natureza e da pátria, o cidadão grego dirigia-se à divindade na religião popular dos templos, visionava através da arte as imagens

(*) Antonio Quadros é escritor, filósofo, professor e membro da Sociedade Científica da Universidade Católica Portuguesa, professor convidado da Universidade Gama Filho e membro do Conselho Editorial do Centro de Estudos Luso-Brasileiros (CELBRA).

arquétipas do absoluto e da eternidade, cultivava o corpo no modelo dos heróis, dos semi-deuses ou dos próprios Deuses nos jogos atléticos onde superavam a sua própria condição de ser inferior e mortal e aprendia ao mesmo tempo, pela **catarsis** ou a purificação dos sentimentos da tragédia (esse teatro teológico nascido dos mistérios e da religião de Dionísios), que o homem está sujeito à **moira** ou a terrível **ate**, nomes de fado ou do destino cego, a que não escapam os próprios Deuses; que a **ananké** ou a necessidade era mais forte do que o frágil, efêmero livre arbítrio humano; que a **hybris**, a desmesura, a infracção às leis divinas era castigada sem piedade pelos Deuses; que cada homem tem o seu **daimon** interior, levando-o por vezes a actos que escapam à sua vontade ou à sua consciência vigilante; e que o próprio espectáculo teatral de um jogo de forças infinitamente superior à condição humana, o iniciava à sofrida, à sajeza e ao sentido da medida.

Em contrapartida a epopeia, principalmente os cantos épicos incluídos na **Ilíada** ou na **Odisseia**, interminavelmente cantados e glosados pelos rapsodos e pelos aedos de cidade em cidade e de aldeia em aldeia, constituíam uma verdadeira iniciação poética à **arete**, enquanto Platão racionalizando-a, a definia pelas quatro virtudes fundamentais da **fortaleza da piedade da prudência e da justiça**.

É no seio desta **paideia**, poderosamente marcada por uma múltipla iniciação do homem como corpo, como alma e como espírito, que surge, ainda no século V a.C., uma figura nova, inédita entre as civilizações e as culturas anteriores ou do tempo: a do mestre de pensar, a do sofista ou do filósofo, cuja presença e influência acabou por dar a **paideia** grega uma superioridade manifesta, em relação às **paideias** concorrentes da época, a mesopotâmica, a persa, a egípcia ou mesmo a judaica.

Decerto havia já, na Grécia pré-socrática, como no Egipto, na Pérsia ou na Judeia, uma **filopistia** isto é, um amor por vezes refletido à sua herança religiosa, à sua crença e aos seus mitos; havia também uma **filognosia**, um amor dos iniciados, dos inspirados ou dos místicos à **gnese** ou ao conhecimento do oculto tal como lhes era dado em sua procura de saber, e decerto uma **filomitia**, um viver no mito, segundo o mito e para o mito.

Com a filosofia grega, a **filopistia**, a **filognosia** e a **filomitia** são, não propriamente negadas ou sequer atacadas em seus fundamentos supra-humanos, mas conferidas e pensadas pela razão, surgindo assim, numa linha de transmissão de conhecimentos pela relação mestre-discípulo, uma antropologia, uma cosmologia, uma teologia, e bem assim uma lógica, uma dialéctica, uma retórica, etc. É a filosofia grega que por assim dizer cria, face às sociedades fechadas e estáticas anteriores ou contemporâneas, a primeira sociedade aberta e dinâmica, transmitindo ao

futuro, até aos nossos dias, por intermédio da paideia helenística, e depois da paideia romana, o seu universalismo, os seus padrões filosóficos e estéticos, a herança do seu racionalismo não puramente sófico ou sofístico, porque incorporando na sua **filia** aberta, passe o neologismo, o pístico, o gnósico, o mítico e o sófico. O filósofo Grego, em suma, não é um racionalista à moderna, é um homem que pensa o relativo sem negar o absoluto, que tudo faz objecto de uma análise e investigação, mas que não perde, nem a piedade ou a fé perante a sua herança de um sobrenatural que lhe suscita reverência e modéstia, nem a disponibilidade infinita perante o mistério, que não tem a pretensão de reduzir aos limites seus quadros mentais. É por isso que a mensagem da filosofia grega se mantém como permanente referência para o pensamento moderno: porque é uma mensagem **aberta**, tão depressa inspirando o pensamento islâmico, como a filosofia tomista e em geral a escolástica, e bem assim as filosofias ocidentais modernas.

A paideia lusíada do século XVI, de que muito vai herdar a paideia luso-brasileira dos séculos XVII e XVIII, adquire uma identidade **suigeneris** perante a paideia geral cristã-européia.

Portugal é um país templário, o país onde o templarismo resiste e até com Dinis e Isabel se transforma na Ordem de Cristo, a **autora** da expansão europeia pelos descobrimentos marítimos, com o seu Governador ou Mestre, e Infante D. Henrique e os seus sucessores. Portugal é o país do Espírito Santo, onde surge e se exprime o Mistério ou o Auto profético da Coroação do Imperador do Espírito Santo, um pobre ou um menino, Coroação ritual ligada à profecia de Joaquim da Flora e ao sonho dos franciscanos "espirituais", de um Império do Espírito da Verdade. Portugal é a pátria infeliz, que vê o seu projecto áureo de um Império do Espírito Santo atacado pela Contra-Reforma e pela Inquisição, trazidas por D. João III e por Catarina da Áustria, irmão de Carlos V, que é derrotado no deserto de Alcácer-Quibir, que sofre sessenta anos de ocupação espanhola e que no exílio dentro da sua própria casa gera dois mitos regenerativos, o do Quinto Império e do Encoberto, do D. Sebastião que há-de regressar numa manhã de nevoeiro. Portugal é o país que, depois da Restauração de 1640, uma meia-Restauração sob o espelho despedaçado de seu antigo projeto áureo, consegue apesar de tudo criar ainda novas nações, construir e manter a unidade do Brasil, transmitir ecumenicamente um pouco da sua paideia antiga.

Se quisesse caracterizar o próprio da paideia luso-brasileira quando chegamos a meados do século XVII em especial no seu substracto lusíada porque outros elementos aculturativos trabalham já, sem dúvida a personalidade propriamente brasílica, salientaria, simplificando embora, estas faces de um poliedro complexo:

1. Uma estrutura espiritual e intelectual basicamente judeu-cristã, trabalhada de certo sobre alguns fundamentais valores helênicos e romanos, mas resolvendo num sentido geral de esperança, de historicidade aberta para o futuro, de livre arbítrio, de crença em valores transcendentais, de altruísmo, de humanismo cristão, em suma, os antigos conceitos gregos de implacável destino, de necessidade, do domínio interior ou de desmesura irrefreáveis. Não importa neste contexto saber se tais valores cristãos são realizados ou traídos. Seja como for, trata-se de uma axiologia diferente da antiga, dando uma determinada qualificação à nossa paideia.

2. Sob este fundo axiológico, outra face será a de um enquadramento monárquico e católico-eclesástico, dominado pelas traves mestras da Realeza, da Alta Nobreza, do Alto Clero ou das Ordens religiosas militantes e muito influentes, como a dos Dominicanos e a Companhia de Jesus.

3. A face mais enigmática do poliedro é a popular, arcaica em sua memória ancestral, de acção nos espíritos ao nível do inconsciente, do sonho, do Mito, da Utopia ou do Mistério, através por exemplo da persistência dos mitos sebastianista do Quinto império, e bem assim da Festa popular da Coroação do Imperador do Espírito Santo; Sonho. Mito, Utopia e Mistério não menos vivazes no Brasil do que em Portugal se nos lembrarmos, já no século XIX, dos movimentos de resistência popular a um modernismo visto como estrangeirado e ímpio, da Pedra Bonita, de Canudos ou do Contestado, aqueles exprimindo uma esperança sebástica e um livre espiritualismo de essência paraclética, este chegando a usar como estandarte a própria bandeira do Divino Espírito Santo, a pomba branca sobre o fundo vermelho do tecido.

4. Será o momento de apontar aqui a importância da língua, no nosso caso a língua portuguesa, para caracterizar e qualificar a nossa paideia. Espero vir a ter a ocasião de me deter particularmente neste ponto. Direi no entanto desde já, que, não só as línguas humanas, em especial as línguas cultas, que se exprimem duplamente na fala e na escrita, constituem verdadeiros e insondáveis tesouros de sabedoria arcaica, infinitas virtualidades de expressão da complexidade do ser e do homem e também a assumirem criacionisticamente, como a língua galaico portuguesa, que foi a Idade Média, ao lado da provençal, a língua por excelência da poesia é em sua riqueza vocabular e em sua plasticidade verbal e gramatical, uma grande língua filosófica, decerto ainda longe de activada até onde o pode, neste capítulo. Com o seu abstracto latino, onde o vocabulário filosófico grego se inseriu também, com o seu imponderável atavismo céltico-lusitano que Teixeira de Pacoaes procurou discernir, com as contribuições árabes recebidas, sobretudo na zona vocabular, ou também judaica, aqui mais na construção dos modos verbais

futurísticos, a que se acrescentaram ao longo dos tempos todas as formas de aculturação nos séculos de extinção marítima, na relação constante com as outras línguas europeias ou no Brasil com a sua riquíssima e *suigeneris* experiência de absorção de contributos de múltipla origem étnica e cultural, sem esquecer a sua natural evolução semântica, a língua portuguesa é verdadeiramente uma arca feérica oferecida como uma graça vinda do final dos tempos aos escritores e pensadores.

5. Enfim, salientemos, última face, por assim dizer ôca do nosso imaginário poliedro, a falta de um pensamento filosófico autónomo, em período em que se verificam a decadência da antiga Escolástica e o fim da estreiteza e da esterilidade contra-reformista, simbolizada acima de tudo pelo Tribunal do Santo Ofício. Dá-se então, até por reacção, no período transitório do século XVIII para o século XIX, a infiltração do que ficou conhecido por **pensamento estrangeirado**, aderindo nossa intelectualidade primeiro ao iluminismo, com Pombal e Luiz Antônio Verney, depois, em ambos os lados do Atlântico principalmente ao positivismo contiano e continuando a partir daí a seguir, com diversos quoficientes e dosagens individuais, as sucessivas correntes de pensamento dominantes na Europa e saltando depois para as Américas: idealismo, hegelismo, utilitarismo, pragmatismo, materialismo, marrismo, existencialismo, neopositivismo, etc.

Quer dizer, e voltando agora ao princípio deste preâmbulo, se é nossa convicção pessoal ter existido e de certo modo continuar a existir, embora com diferenças culturais nacionais, uma original **paideia luso-brasileira**, com elementos espirituais, místicos, axiológicos, oníricos e psicológicos próprios e inconfundíveis, até perante o mundo hispânico e hispanoamericano que parece mais próximo, não é menos que esta paideia faltou, lembremo-nos do caso grego, a dimensão filosófica. Sem ela, a nossa **filopistia** redundou em dogmatismo e fanatismo. Sem ela a nossa **filognosia** morreu diríamos, que à nascença. Sem ela a nossa **filomitia** tornou-se uma forma de esperança passiva. Sem ela as nossas culturas perderam capacidade, deixaram-se corroer pela cisão, tornaram-se miméticas e não fomos capazes de sublimar intelectualmente as nossas melhores e mais originais características, caindo na inércia ou num itinerário sinuoso e sem continuidade.

Decerto, o substracto da paideia antiga é viva e resistente. Decerto, muito principalmente no Brasil, devido às contribuições étnicas de diversa origem que incorporou a sua história peculiar no seu character de país grande e novo, há uma espontaneidade popular criacionista que, mau grado os seus problemas sociais e económicos, lhe confere vigor e personalidade singulares entre as nações americanas.

Mas, tendo dominado nos últimos séculos, julgo que especialmente em Portugal, a linha de um pensamento estrangeirado,

sempre à procura de um **alinhamento ou de uma actualização** que acabam por desfechar no academismo universitário e na esterilidade mental, a nossa **paideia**, longe de se sublimar no desenvolvimento das suas virtualidades ou na superação dos seus fixismos, como fez a grega, perde as suas defesas, fica sem imunidade, em suma é invadida pelo **outro**, descurando ignorando ou esquecendo o **próprio**.

Ora foi a partir do **próprio** da sua **paideia**, isto é, de uma experiência singular e secular, de uma cultura, de uma língua, de um projecto a princípio apenas potencial de civilizações, em suma foi a partir das suas raízes, que a filosofia grega se ergueu, sublimatória, subtilizante e universalista no seu universal concreto.

O que nós fizemos, ao invés, foi por um lado defender conservadoramente uma **paideia** sem a elevar até à filosofia, que a dinamisaria e lhe descobriria e valorizaria o conteúdo original; e por outro lado, nas lojas maçónicas do século XVIII, na pombalina e nas nossas Universidades modernas, querer impor de pensamento exógenas, não como referências culturais que nesse plano creio indispensáveis, mas como super-estruturas sóficas, inteiramente desligadas das nossas raízes ou da nossa **paideia**.

Os resultados estão à vista (e falo sobretudo pelo que se passa na cultura portuguesa): nem nos afirmamos como povo pensante, nem somos capazes de impor nossa autonomia mental, ficando a filosofia relegada para os **currículos** das Faculdades, onde se formam professores e não filósofos. Costumava dizer Álvaro Ribeiro, meu mestre, que **não há independência política sem autonomia mental**, ou por outras palavras, que a nossa independência política não é senão formal, ilusória, esvaziada de conteúdo, quando não se basear num sustracto filosófico próprio e autónomo, em suma, enquanto não pensarmos **por nós e não pelos outros em nós**, dominando-nos intelectualmente **de dentro** dos nossos espíritos.

É a luz destas considerações que podemos abordar agora o problema da filosofia portuguesa, tal como foi postulada em 1943 por Álvaro Ribeiro. Desde que este pensador escreveu em 1943 um opúsculo com esse título, logo vindo a chamar a atenção para a obra de filósofos portugueses então praticamente esquecidos ou secundarizados, como Cunha Seixas, Amorim Viana, Sampaio Bruno ou Leonardo Coimbra, até que, entre 1976 e 1983 outro dos seus discípulos, Orlando Vitorino, escreveu os livros **Refutação da Filosofia Triunfante e Exaltação da filosofia Derrotada**, há todo um itinerário para que gostaria de vos convidar, mas que temo seja superior, não só as minhas forças, mas também às nossas disponibilidade de tempo.

2. O PROBLEMA DA FILOSOFIA PORTUGUESA

I – A APRESENTAÇÃO CULTURAL DO PROBLEMA, POR ÁLVARO RIBEIRO E JOSÉ MARINHO

A problemática da filosofia portuguesa adquiriu acuidade sobretudo a partir de 1943, data em que Álvaro Ribeiro, um dos discípulos de Leonardo Coimbra, publicou um ensaio a que deu precisamente o título de “O problema da filosofia portuguesa”.

Se a sugestão estava já implícita no próprio pensamento de seu mestre Leonardo, que num opúsculo sobre “O problema da educação nacional” propusera a divisão do estudo histórico da filosofia por povos nitidamente caracterizados, de preferência à perspectiva cronológica e à “retineira divisão por épocas” baseada num internacionalismo que ocultava inevitavelmente o pensamento dos pequenos povos, ou dos menos conhecidos, ou ainda as contribuições singulares, que não se coadunavam às grandes e cómodas chavetas sistemáticas – no entanto terá sido, como ele próprio o afirmou mais tarde, a sua reflexão acerca das Comemorações Centenárias de 1940, dupla comemoração de oito séculos da nacionalidade e da restauração de 1640, o estímulo próximo que o levou a conceder a sua tese.

Todos os povos, no seu movimento e na sua duração no tempo, são obrigados a rever periodicamente os princípios que os autonomizam, os elementos próprios que lhes dão personalidade e os que chamam na sua caminhada para o futuro. As comemorações Centenárias de 1940 surgiram como uma dessas revisões, quer pelo seu aparato, quer pelos valores intelectuais que lhe deram colaboração, quer pelas suas incidências políticas. Estas comemorações, como a própria designação implicava, decorreram no plano da memória e da história. Evocou-se sobretudo o passado brilhante e universalista de Portugal.

Eis o que pareceu insuficiente ao pensador, como justificação ou legitimação da vida nacional. Trabalho escrito em 1957 escreveu: **Homem português é aquele que pensa como português e a história da nossa nacionalidade é a história desse pensamento**”. Proposição ousada, na verdade, pois tem-se feito nós história de fatos ou feitos, mas não história das razões que ou criaram ou a incicionaram, sem estas, resultam incompreensíveis ou aleatórias. Disse também” **Está ainda por discernir e determinar o pensamento que presidiu à formação da nossa nacionalidade, à resistência obstinada contra a centralização de Castela, ao empreendimento heróico dos Descobrimentos, à conservação do nosso patrimônio moral e material. Isto equivale a dizer que não temos a filosofia da nossa história, e ao dizê-lo apontamos a maior deficiência da cultura portuguesa, que urge quanto antes suprir! Sem o delineamento nítido das**

razões que imperam na mente do homem português, e sem o encadeamento dessas razões até à formação de um sistema doutrinal, jamais poderemos legitimar o nosso nacionalismo e fundamentar a política de acção futura. Ignorada a razão, ou perdida a razão, continuaremos a abusar dos lugares comuns enfraquecidos até ao ridículo, fazemos inoperantes apelos a um vago sentimento patriótico, perante o gaúdio de todos quantos voltam contra nós as sumas dialécticas do seu universalismo abstracto, mas legiferante”(1).

Cerca de vinte anos antes, Álvaro Ribeiro, estabelecera as bases do que seria uma das traves mestras de toda a sua acção filosófica e cultural, fazendo teoria cujas repercussões seriam grandes. Vale a pena, creio, uma última citação para prestar homenagem a um espírito tão subtil e dinâmico no seu movimento mental, quanto incompreendido pelos meios culturais, universitários e políticos do seu país. Escrevia pois Álvaro Ribeiro em 1943: “A obra filosófica que não seja um mero produto escolástico terá sempre carácter pessoal, nacional e universal; ela é o resultado de uma experiência singular e reflecte necessariamente as condições de idade, sexo, raça, língua e cultura que o pensador dominou com as discretas articulações da razão. É no seu aspecto de subjetividade que a filosofia pode apresentar carácter pessoal e nacional; mas esse aspecto é necessário, legítimo e inegável.

Parecia, portanto, ao futuro autor de “A razão animada”, que era chegada a altura, para a cultura portuguesa, de abandonar a atitude passiva e disciplinar que mantivera durante tempo face aos grandes sistemas europeus. Em vez da tradicional posição universitária de apenas ler, memorar ou aprender a filosofia alheia, já feita e coisificada, tornava-se imperativo urgente reconhecer os elementos originais onde os tivesse havido ao longo da nossa actividade especulativa secular e sobretudo criar pensamento, filosofar, libertar a anquilosada ou espartilhada da vocação filosófica dos portugueses, vocação esta que, através do mestrado de Leonardo Coimbra, influíra tão poderosamente sobre Álvaro Ribeiro e os seus contemporâneos, como José Marinho, Agostinho da Silva, Sant’ana Dionísio, Delfim Santos, Augusto Saraiva, entre tantos outros. Tratava-se afinal de sustancilizar a vida portuguesa, descobrindo o seu centro mental, esquecido no empirismo aleatório da política ou no factalismo insignificativo da história. A ocasião parecia-lhe propícia por vários motivos, que enumerava:

- 1. Consciência social da falta de uma filosofia portuguesa;**
- 2. Exigência de labor filosófico, acentuada cada vez pelo público;**
- 3. Existência de um povo caracterizado étnica e historicamente;**

(1) De uma conferência a estudantes de Coimbra e publicada in “Espiral”, nºs 4-5, Inverno de 1964-65.

4. **Matéria e formas de cultura as quais se pode exercer a reflexão;**
5. **Algumas tentativas de precursores;**
6. **Crise da filosofia “moderna” e nova problemática filosófica.**

O apelo de Álvaro Ribeiro foi ouvido. Em sua volta juntaram-se discípulos, amigos e companheiros. O próprio filósofo viria a publicar posteriormente uma notável obra especulativa. Daquela propositura surgiram movimentos culturais, e, o que é mais importante, vocações de pensadores seriam despertadas. E a problemática da filosofia portuguesa entrou na preocupação e na ocupação da nossa cultura como um tema novo, perante o qual teriam de se situar todas as correntes. Retomando-a em 1957, um filósofo universalista e ontologista como José Marinho autor de um livro tão singular e tão arrojado no plano puramente especulativo como a **“Teoria do Ser e da Verdade”**, pensador de tendência muito diferente de Álvaro Ribeiro e meditando por certo na veemente oposição que a tese deste último suscitara nos universitários e culturais, interrogava num ensaio publicado no jornal **“57”** e intitulado **‘Filosofia portuguesa e universalidade da filosofia’**:

Como é possível conciliar o sentido universal da filosofia com o conceito de uma filosofia radicada? O problema equivale a este: se a ave tem asas, como se compreende que tenha pernas?

Noutro passo, escreve que **todo o problema da filosofia portuguesa e das filosofias nacionais outro não é, conforme nos parece, senão garantir a universalidade da filosofia, mas concretamente situada nos diferentes homens, povos e civilizações — acrescentando que é através do que flui que o eterno se garante.**

Para José Marinho **o sentido do universal esgotou-se na Europa. Como universal pensamento se inculca aí um pensamento que não é do homem e para o homem, mas do europeu e para o europeu.**

Tal qual o entendo, **o sentido das filosofias nacionais é uma das formas de regresso às origens próprias do filosofar, um dos modos de distinguir a filosofia teórica e especulativa de uma filosofia cultural, livresca e universitária. Entre as duas há um abismo que medeia entre o que é vivo e o que o foi.**

E ainda: **Ninguém jamais pensou ou pensará por mim. Cultura filosófica ensino da filosofia não úteis ou fecundos e até mesmo para o filósofo, mas não constituem propriamente a filosofia. Ter havido gregos de Atenas ou franceses de Paris que nos doutrinarão, foi útil, foi fecundo mas com a condição de assumirmos, enquanto recebemos a sua lição, a autonomia do pensamento em nós. Pois se na velha comparação, antes**

lembrada tão íntimo, fundo a original é o conceber da mente como o conceber da vida, em vão supomos poder assimilar a alheia ciência enquanto o nosso pensamento queda inerte ou apenas a espaços se dinamiza. Assim, o problema da filosofia portuguesa é o problema da autonomia do pensamento e da liberdade assumida no próprio espírito.¹

II. FUNDAMENTOS ÔNTICOS, ANTROPOLÓGICOS E LÓGICOS DAS FILOSOFIAS NACIONAIS E DA FILOSOFIA DA LINGUA PORTUGUESA EM ESPECIAL

A — Fundamentos ônticos

Repensando o problema alguns anos depois, pareceu-nos curial determinar os fundamentos das filosofias nacionais e da portuguesa em especial nas esferas do ôntico, do lógico e do antropológico.

Quanto à primeira, interessou-nos a distinção, estabelecida por Heidegger, entre o **ôntico** e **ontológico**. Para o autor de *Sein and Zeit*, efectivamente o ôntico pertence à esfera do **sendo** e tem portanto implicações existenciais, enquanto o ontológico se refere do **ser** e aproxima-se mais do metafísico ou do meta-existencial, isto é, essencial.

No **sendo** se incluem os modos existenciais, especiais, temporais, humanos, sociais do **ser**. O pluralismo ôntico exige pois um pluralismo filosófico correspondendo aos modos aos lugares e aos tempos por que o **ser** se manifesta **sendo**. As filosofias nacionais, como a outro nível as filosofias individuais, são **expressões do concreto de um sendo**, que, pensando-se, demanda o **ser** a partir de si próprio. Traduzem uma **dialéctica do sendo e do ser, do ôntico e do ontológico do existente e do essente, do múltiplo e do uno**. É pois uma atitude realista, oposto nos idealismos que pretendem atingir directamente o **ser**, tais as filosofias de Fichte de Schelling, em parte Hegel e de todos os materialismos, que na realidade são formas camufladas de idealismo. As filosofias nacionais, que não são filosofias nacionalistas, não segmentam como se julga por vezes o universal; o que fazem, é partir para ele, desde a base concreta das categorias ônticas e existenciais. Este movimento é aliás **necessário**, porque as línguas nacionais, veículos do pensamento filosófico, se ligam ao **sendo** ao concreto das estruturas culturais organizadas. Mas, não assumindo tal concreto, só se faz filosofia escolástica, imitativa, ideológica ou compendial. Isto tem sido óbvio na história do pensamento português.

B. Fundamentos antropológicos

Dizia Unamuno na sua obra mais famosa, **Do sentimento trágico da vida, que se um filósofo não é um homem, é tudo menos um filósofo, é sobretudo um pedante, quer dizer, um remendo do homem.**¹

Daqui se pode inferir correctamente que o pensar do filósofo não é apenas o do seu intelecto, abstraído do restante do seu ser, isto é, truncado da sua teia de conotações psicológicas, caracterológicas, fisiológicas, afectivas como o **todo** que ele é, como homem, porque é ao contrário esse **todo** que através do intelecto pensa e se pensa. Invertendo a máxima o ponto de partida do Discurso do **Método**, do Descartes, o mesmo Unamuno asseverava não que, **Penso, logo sou**, mas que **Sou, logo penso**.

É o meu ser inteiro e complexo, o meu ser consciente e inconsciente, o meu ser de mim conhecido e o meu de mim desconhecido, encoberto, imprevisível, o meu ser individual e social que comparece, com todos estes componentes, no meu acto de pensar.

1. **Del Sentimiento Trágico de la Vida**, Ed. Espasa-Calpe, S.A., 2ª ed em **Selecciones Austral**, Madrid, 1980.

Sou, logo penso, significa neste último nível, de intersecção do ontológico e do antropológico, que através de mim pensam tudo o que em mim é individual, consciente ou inconsciente que seja, a minha razão a minha crença ou descrença a minha inteligência, o meu saber, a minha história pessoal e até a minha herança genética, e bem assim, por outro lado o meu consciente e o meu inconsciente colectivos, sociais, integrados no tecido solidário de uma estrutura cultural e linguística ou de uma paideia civilizacional e nacional.

Todo o filosofar individual genuíno tem pois, queira-o ou não o filósofo, não só uma dimensão antropológica, como ainda, dentro desta uma perspectiva cultural-nacional e tradicional.

O caso da Grécia é explícito. O filósofo grego parte do si, individual, e também do ser grego, nele. E o ser grego por seu turno realiza-se em superatividade e sublimação pela filosofia, constituída como uma tradição desde os pré-socráticos aos aristotélicos ou aos estóicos.

Cabe aqui introduzir uma reflexão sobre a relação entre a filosofia e a pátria, cujo conceito, este, como **pátria, terra dos pais**, nem devemos confundir com os de nação, estado, sociedade ou região, nem podemos definir pela vontade de um grupo regional a preservar com autonomia, nem pelos condicionamentos telúrico-mesalógicos, nem pelos dinamismos sociológicos, nem pelos efeitos de um xadrês internacionalista. Só podemos dizer que há pátria quando convergentemente com a

declaração proclamada e continuada da independência como Estado, um sistema cultural e educativo se forma, uma paideia, isto é, uma organização de relações culturais solidária, cujos elementos principais são a filosofia, a religião, o direito, a educação, a língua, a arte, cimentados antropológicamente menos pela congregante pureza étnica do que por um psiquismo e uma idealidade cuja originalidade se vai acentuando no tempo.

Mas a pátria exige também sonho prospectivo e projecto, isto é, adunação teleológica de todos os seus elementos culturais. Assim a **identidade pátria** parte dos traços originais radicados no passado histórico e nas tradições nacionais consolidadas, por exemplo os seus mitos, os seus símbolos, as suas ideias-força e as suas **palavras-mãos**, na expressão de Goethe, mas não pode dispensar a acção prospectiva, para um telos.

Antes de ser politizado e pragmatizado, o projecto pátrio é **pensado**, sem dúvida no acordo com uma teia de relações internacionais próximas ou afins, mas fundamentalmente desde dentro. E quando não o é, prova-o a história, o seu suporte a nação, acaba por se esbater, dissolver, tornar-se província de um império ou de um complexo nacional ou multinacional mais forte.

Aliás, só há projecto verdadeiramente nacional, quando deduzido da filosofia implícita e explícita, que é a dimensão metafísica de um povo. O que constitui a filosofia de um povo, por outras palavras, é o pensamento explícito dos seus filósofos, transcensar em termos racionais, não só do pensamento implícito popular, como também do pensamento simbólico alegórico e estético dos seus poetas, escritores e artistas.

E é na verdade a filosofia de um povo, a implícita e a explícita, que para exprimir sublimatoriamente o seu **sendo** múltimo conferendo-lhe real dinamismo, vida e movimento, autonomia e garantia.

Sem uma filosofia própria, sem uma meditação própria acerca dos temas universais da ontologia, da teologia, da axiologia, da teologia, da escatologia, da sociologia, ou da psicologia, uma estrutura cultural superficializa-se, detem-se, perde ser, torna-se imitativa, divide-se contra si própria, deca a uma menoridade permissiva de todas as influências deteriorantes e entra pelo caminho da dissolução. Tal sucedeu infelizmente entre nós. É para mim evidente que os puros pragmatismos, os puros economismos, as boas intenções sociais, as armaduras extrínsecas de um direito, de um ensino e de uma política sempre a viver no plano do empírico, da vontade de poder, da tradição esclerosada, da imitação, das urgências de um activismo formalista e vazio de universalidade não estão em condições de deter o processo de degenerescência. Há por vezes iniciativas isoladas e esporádicas, obras profundas e sérias, acções raras de homens conscientes e lúcidos que podem atrasar tal processo — ou dar elementos para uma resolução futura do plano inclinado do decadentismo. E um erente não poderá excluir, também as vias misteriosas do providencialismo. Mas Deus ajuda sobretudo os que fazem por ser ajudados...

C. Fundamentos lógicos

Fosse o número a base do pensamento filosófico, não poderia então falar-se de fundamentos lógicos de uma filosofia portuguesa. Efectivamente o número, mormento na sua acepção matemática e quantitativa (diferente da aritmética pitagórica), é abstracto, ainda se representa um dos níveis estruturais do real. Ao contrário, é a palavra, que permite ao pensamento voar para lá das representações sentimentais, volitivas e instintivas, isto é, animais. A palavra é o sinal qualitativo, simbólico, vivas, que nomeando os seres e os seus modos, **compreendendo** a cisão do ser no sendo, permite e estimula a filosofia. O **logos** tem um duplo sentido da **palavra** e da **razão**. Quando Álvaro Ribeiro diz que a **lógica** é a **doutrina do logos**, penso querer explicar que é a doutrina da relação da palavra com a razão (também pode tolhe-la!); por seu turno a razão enriquece a palavra, não só em si própria, mas também na sua vida semântica, gramatical e prosódica.

As palavras, a logia, têm representações fonéticas e significantes diferentes de língua para língua. E cada língua é, não só um conjunto de palavras diferentes com fonéticas diferentes e com significantes diferentes, mas também um sistema específico de inter-relações estruturais semânticas, gramaticais, e prosódicas. Por outro lado, se compreendermos que a palavra não se limita a nomear objectos materiais ou visíveis, porque é a sua função essencial assumir também formas singulares, vivenciais, tradicionais ou criadoras do **sendo** (sentimentos, intuições, relações, etc...), quer como **verbos** (acções), quer como **adverbios** (modos), quer como **substantivos** (substâncias), quer como **adjetivos** (atributos), facilmente se verá como uma língua é uma lógica virtual, é uma racionalização potencial, à espera de ser **animada e actualizada** pelos filósofos, seus filhos e ao mesmo tempo seus pais. **Em si**, na sua simples riqueza filológica, uma língua possui vistas próprias sobre o ser, pois os séculos depositaram nela todo o óntico de uma longa vida de relação, de comunidade e de singularidade. Para os estruturalistas, a língua é o próprio núcleo central de um sistema cultural. Mas a filosofia transcende a todo o momento a estruturalidade. A palavra não vale por si própria; vale pelo **sendo** que exprime, pelo **ser** que entremostra pelo **racional** que veicula e liberta, pelo **universal** que possibilita.

Em suma, quanto ao seu funcionamento lógico, podemos dizer que a filosofia portuguesa, como mais amplamente a filosofia luso-brasileira, assenta na racionalização original que a existência de uma língua portuguesa antiga mas em constante renovação, singular e muito rica, garante.

ANOTAÇÕES SOBRE A CORPOREIDADE DO BRASILEIRO *

João Francisco Duarte Júnior

Mestre em Psicologia Educacional e Professor da Universidade Federal de Uberlândia.

"Na linguagem de Margareth Mead..., o corpo é expressão da cultura. Portanto, cada cultura vai expressar diferentes corpos, porque se expressa diferentemente enquanto cultura."

(Suely Kofes, "E sobre o corpo, não é o próprio corpo que fala?", em H. T. Bruhns, org., *Conversando sobre o corpo*. Campinas, Papyrus, 1985, p. 52.)

Escrevo as presentes anotações em Portugal. E tal fato é importante, como se verá, na medida em que determina a própria razão de ser deste pequeno texto, já que sua motivação deriva-se diretamente de observações realizadas nesse país, bem como de determinadas colocações efetuadas por portugueses a respeito de uma certa "maneira de ser" dos brasileiros.

Nas conferências e encontros que tenho mantido com professores, intelectuais e artistas da terra, transparece sempre, por parte deles, uma curiosidade acerca daquilo que percebem como uma característica marcante do povo brasileiro: a utilização do corpo de uma forma, digamos, mais sensual, sensualidade essa expressa notadamente em manifestações como o carnaval (o samba), a capoeira, a umbanda e o futebol. Numa palavra tipicamente brasileira, interessam-se pela nossa "ginga", "ginga" que habilmente já transportamos para outras esferas distintas da corporal, denominando-a "jogo de cintura". (Por exemplo, quando dizemos que "Fulano demonstra um bom jogo de cintura ao relacionar conceitos tão díspares em seu artigo".)

(*) As presentes anotações não foram originalmente escritas para serem publicadas, e sim como esquema para uma conferência. No entanto, para a sua publicação aqui, procurou-se torná-las um pouco mais encadeadas, o que, porém, não eliminou seu caráter de anotações esquemáticas.

Esta manifesta curiosidade é às vezes acompanhada de comentários comparativos que afirmam serem os portugueses, em geral, bem mais “rígidos” corporalmente, mais “secos” em seus movimentos e mesmo mais “preconceituosos” quanto a certos movimentos corporais carregados de sensualidade, como aqueles exigidos pela dança, motivo pelo qual seus bailados populares mostram-se menos lânguidos e mais dominados por movimentações angulosas. Não pretendo, por certo, que tais observações possam ser amplamente generalizadas, adquirindo estatuto de verdade (científica ou não). Apenas registro aquilo que foi ouvido da boca de habitantes da terra, de pessoas dotadas, quero crer, de um assinalável grau de perspicácia e sensibilidade estética.

Contudo, antes mesmo de ter sido confrontado com tais comentários, posso afirmar que duas coisas me incomodavam em meus deslocamentos por algumas cidades do país, a pé e em transportes coletivos. Primeiro, o fato de as pessoas, nas concentrações urbanas, caminharem aos encontros, não se desviando nem executando aquelas manobras corporais das quais se compõe o “bailado” cotidiano dos pedestres nas ruas das metrópoles. E, segundo, a tendência dos passageiros de ônibus, bondes e metrô para não ocuparem apenas o assento que lhes cabe, mas também parte do assento vizinho. Segundo assinala Marshall Berman (a partir de Baudelaire), uma das exigências básicas da vida nas cidades modernas é justamente o desenvolvimento de uma maior mobilidade corporal, a fim de se sobreviver no tráfego das apinhadas ruas e avenidas. Afirma ele:

“O homem na rua moderna, lançado neste turbilhão, se vê remetido aos seus próprios recursos... e forçado a explorá-los de maneira desesperada, a fim de sobreviver. Para atravessar o caos, ele precisa estar em sintonia, precisa adaptar-se aos movimentos do caos, precisa aprender não apenas a pôr-se a salvo dele, mas estar sempre um passo adiante. Precisa desenvolver sua habilidade em matéria de sobressaltos e movimentos bruscos, em viradas e guinadas súbitas, abruptas e irregulares — não apenas com as pernas e o corpo, mas também com a mente e a sensibilidade.

“Baudelaire mostra como a vida na cidade moderna força cada um a realizar esses novos movimentos... [e] deseja obras de arte que brotem do meio do tráfego, de sua energia anárquica, do incessante perigo e terror de estar aí, do precário orgulho e satisfação do homem que chegou a sobreviver a tudo isso. (...) Seus movimentos bruscos, aquelas súbitas curvas e guinadas, cruciais para a sobrevivência cotidiana nas ruas da cidade, vêm a ser igualmente fontes de poder criativo.”

(Tudo que é sólido desmancha no ar. São Paulo, Companhia das Letras, 1986, pp. 154-155.)

Sem dúvida, um dos traços básicos da modernidade diz respeito à “ginga” de corpo exigida dos habitantes das grandes cidades. Porém, apresso-me em dizer que não é minha intenção, com estes comentários e citações, sacar ilações a respeito da modernidade ou não de Portugal e de sua gente. Tão-só procuro reproduzir o caminho que me conduziu ao tema básico destas anotações, qual seja, o levantamento de algumas idéias a respeito da expressão corporal do brasileiro, ou da maneira como este construiu e constrói a sua corporeidade. Neste sentido, foi significativa minha descoberta subsequente, descoberta essa que, de certa forma, referenda as minhas observações quanto aos pedestres e passageiros lusitanos, sendo ainda mais significativa por tratar-se de comentário elaborado por um jovem escritor português. Rui Zink, assim, faz o personagem norte-americano de sua novela, em visita ao país, escrever a seguinte observação:

“Esta gente tem algo de medieval. Por exemplo, não têm grande noção do que é um espaço próprio, individual. Na rua andam todos aos encontrões, ninguém se desvia, cospem para o chão. No auto-carro, eu, que tenho quase o dobro do tamanho da maioria deles, é que sou obrigado a encolher-me para que um qualquer pequenitades de pernas arqueadas ocupe dois terços do banco. Na rua, em horas de ponta, tenho de andar como por entre a chuva, de lado, a contorcer-me, para não chocar com esta velhota, aquele gajo, esta mãe com os seus dois filhos. Merca, acaba por irritar.”

(**Hotel Lusitano**, Mem Martins, Europa-América, 1986, pp. 79-80.)

A questão que então se coloca, na medida em que se percebe uma diferença na maneira de o brasileiro assumir a sua corporeidade, tem a ver com fatores sócio-culturais, fatores esses que determinam e condicionam a sua instalação corpórea no mundo, vale dizer, que o **educam** para relacionar-se com a realidade — através do corpo — de uma determinada forma. Assim, como diz Suely Kofes a partir dos estudos de Mauss, “o corpo aprende e é cada sociedade específica, em seus diferentes momentos históricos e com sua experiência acumulada que o ensina. E no que ensina o corpo, nele se expressa: no andar, dormir, dançar, nadar, nos gestos, posturas das mãos, no jeito de olhar.” (Loc. cit., p. 47.) Devem existir, portanto, sentidos e valores mais ou menos específicos na sociedade brasileira que se corporificam e vieram se corporificando, literalmente, em nosso jeito físico de ser, e a tarefa a que aqui me proponho é justamente tentar encontrar alguns desses valores e sentidos, bem como entender a sua dinâmica no mundo de nossas relações sociais.

Parece, ainda, que esta questão da corporeidade do brasileiro tem ocupado bem pouco ou quase nada do tempo de estudos de nossos

filósofos, sociólogos e antropólogos, que, de acordo com Roberto Gomes, têm se preocupado mais em pensar realidades a nós alheias. Em sua obra **Crítica da Razão Tupiniquim**, este autor afirma ter lido uma entrevista do dramaturgo Nelson Rodrigues onde ele dizia que o maior defeito dos personagens de romances brasileiros era serem incapazes de cobrar um escanteio, defeito esse que Gomes procura mostrar estar presente também em nossos intelectuais. E completa o seu raciocínio demonstrando que, se o brasileiro (em sua concretude corporal) não faz parte das preocupações do intelectual tupiniquim, este próprio intelectual se mostra (corporalmente, inclusive) distante da realidade que o circunda:

“No intelectual brasileiro que discursa, triunfa o sério — expressão de uma classe privilegiada diante da multidão analfabeta. No homem sério, triunfa a razão ornamental.

“O melhor exemplo disto talvez seja o terno e gravata. Este uso revela entre nós muito mais do que se poderia supor. Além da natural aversão ao formalismo, as razões do clima: este é um país onde, na maior extensão, o calor é brutal. Apesar disso, sempre que se trata de realizar uma atividade ‘cultural’ — apresentar uma aula, discursar, escrever um livro ou pensar — o brasileiro sério mergulha num terno e gravata.

“Esse triunfo do externo não significa apenas a submissão ao vigente. Significa mais. A bem dizer, determina que o discurso, em terno e gravata, fuja da realidade brasileira. É óbvio que ninguém saberá cobrar um escanteio nesses trajes. (...)”

“Assim, o filósofo brasileiro, capaz de vôos tão mirabolantes no tempo e no espaço, capaz de pensar o século XIII ou as cosmovisões européias, não é capaz, pela armadura na qual se encontra, de enxergar um palmo diante do nariz. Este mesmo pensador não é capaz de cobrar um escanteio ou dançar um samba.”

(Roberto Gomes, **Crítica da razão tupiniquim**. São Paulo, Cor-
tez, 4ª ed., 1980, pp. 17-18.) *

Por esta citação começa-se a perceber que a corporeidade do brasileiro, expressivamente sensual e desembaraçada, como notam alguns estrangeiros, talvez não seja generalizadamente igual em todos os contextos e classes sociais. Ou melhor: observam-se certas diferenças e nuances no “jogo” corporal segundo o contexto no qual se movimentam os brasileiros, diferenças essas que provavelmente não sejam apenas casuais. E vamos

(*) Estas páginas estavam sendo escritas quando chegou-me a notícia de que o conceituado jornalista (e ex-deputado) brasileiro Hermano Alves havia sido impedido de entrar no Congresso Nacional, em Brasília, tendo sido inclusive agredido fisicamente, por não estar vestindo terno e gravata.

além: é bem provável que tais diferenças existam e sejam encorajadas a serem mantidas porque cumprem uma função específica socialmente. Numa pista que o próprio texto de Roberto Gomes deixa entrever, parece que a expressão corporal mais liberta deve ficar ausente daquelas atividades consideradas mais "espirituais", digamos assim, o que nos conduz à velha dicotomia corpo/mente. Porém, não nos apressemos: é preciso, antes, levantar-se algumas linhas mestras de interpretação de nossa sociedade.

Em **Carnavais, Malandros e Heróis**, Roberto da Matta realiza uma acurada análise da sociedade brasileira por meio do estudo de alguns dos nossos mais importantes rituais (o carnaval, a parada militar e a procissão) e de certos personagens prototípicos que habitam o nosso imaginário. Um dos principais eixos teóricos desse trabalho, e que aqui nos será de grande valia, diz respeito à distinção entre **indivíduo** e **pessoa**, ou, mais especificamente, aos sistemas sociais organizados preponderantemente sobre um ou outro destes conceitos.

De acordo com tal raciocínio, existem sociedades onde prevalece a noção de pessoa, sociedades essas altamente hierarquizadas e divididas em clãs ou castas (como as sociedades tribais ou a Índia, por exemplo); nelas, os privilégios, direitos e deveres já estão pré-determinados, segundo a extração social de onde homens e mulheres provêm. Por outro lado, naquelas onde a idéia de indivíduo é prevalecente, o que se tem é a busca de uma igualdade de direitos entre os seres humanos. Como é óbvio, estas duas noções não são dicotômicas, mas formam os pólos de um contínuo, contínuo sobre o qual as sociedades concretas se localizam, ora mais próximas de um, ora mais próximas do outro extremo.

No Brasil, segundo aponta Da Matta, ocorre que os dois sistemas se equilibram e habilmente coexistem, gerando, por sobre a "igualdade perante a lei", um esquema de compadrios e amizades que torna alguns beneficiários de uma série de privilégios, a despeito até da própria lei. Ou seja: o mundo dos **indivíduos**, dos cidadãos, regulado através de normas legais, é perpassado por esquemas altamente hierarquizados de **pessoas**, de sujeitos "bem nascidos" e privilegiados. Daí o nosso significativo ditado popular, que reza: "aos amigos (vale dizer, às pessoas) tudo, aos inimigos (vale dizer, aos indivíduos), a lei". Ou ainda este outro, que afirma: "todos são iguais perante a lei, mas uns são mais iguais que os outros". Portanto, na sociedade brasileira "a pessoa merece solidariedade e um tratamento diferencial. O indivíduo, ao contrário, é o sujeito da lei, foco abstrato para quem as regras e a repressão foram feitas. Dessa separação, muitas consequências importantes se derivam." (Roberto da Matta, **Carnavais, malandros e heróis**. Rio, Zahar, 4ª ed., 1983, p. 169.)

Uma das consequências importantes que daí se derivam e que é apenas tangenciada pelo autor, por não se tratar de seu tema central, talvez seja a nossa questão da corporeidade. E é o próprio Da Matta quem

fornece alguns indícios para seguirmos nessa direção, ao demonstrar que, enquanto nas sociedades protestantes e capitalistas, centradas na noção de indivíduo, não se operou uma separação entre corpo e alma, nas católicas, onde as noções de indivíduo e pessoa coexistem lado a lado, tal separação mostra-se nítida. Nas primeiras, corpo e alma estão unidos e no mundo, mundo este construído pelos indivíduos, ao passo que nas segundas o corpo é inferior à alma e a realidade comandada pelas pessoas, pelos “bem nascidos”. Ou seja, numa sociedade como a brasileira, o corpo e as atividades produtivas (materiais) estão mais afeitas à dimensão dos indivíduos, reservando-se às pessoas o domínio da espiritualidade, das atividades intelectuais.

Sem dúvida a nossa origem escravocrata também influenciou fortemente tal dicotomia, já que o trabalho sujo e braçal era o destino daqueles considerados “inferiores”, enquanto a nobreza e a burguesia ocupavam-se de coisas menos aviltantes, como a diplomacia, o comércio e o reino da burocracia. Com a abolição da escravatura e a tentativa de se construir um sociedade igualitária por meio da república, pretendeu-se, por certo, um sistema cujo foco estivesse colocado sobre o indivíduo, o cidadão, o que apenas aparentemente ocorreu, na medida em que a hierarquia de pessoas (a antiga nobreza e os senhores) continuou operando por sobre o sistema legal, sistema em que, pretensamente, todos seriam iguais perante a lei.

Um ponto importante neste processo de transição da escravatura para o igualitarismo, apontado por Da Matta, é justamente a afirmação das diferenças entre brancos e negros (teoricamente iguais perante a lei), no domínio das relações pessoais, no sistema das pessoas, por oposição ao mundo dos indivíduos. E, como coloca ele, o corpo constituiu um elemento privilegiado para esta distinção; citando Gilberto Freyre, afirma, então, que a questão do asseio, da higiene corporal, passou a ser, no período imediatamente posterior à abolição, algo fundamental para se estabelecer a diferenciação. Isto é: os brancos “bem nascidos” procuraram estabelecer, através das roupas e da higiene, um **sistema de contra-hábitos** com relação aos negros e inferiores, sistema esse no qual o corpo desempenhou um papel importante. E assim firmaram-se dicotomias, como: branco/negro, pessoa/indivíduo, limpo/sujo, bem-vestido/mal-vestido, trabalhador/intelectual, etc.

Não nos esqueçamos, neste momento, a origem africana de nossos negros, com seus rituais fortemente marcados pelo canto e pela dança, bem como a sua semi-nudez enquanto escravos. E acrescente-se aí a nudez de nossos indígenas (outro grupo étnico a nos constituir enquanto cultura), indígenas estes que mantinham (e mantêm) uma relação mais corporal, menos intelectualizada, com o mundo. Assim, no estabelecimento dos contra-hábitos acima citados, entende-se então uma série de elementos presentes entre nós, como por exemplo o mito do terno e

gravata, a despeito de nosso clima, como símbolo de **distinção** (a palavra é importante), citado por Roberto Gomes, bem como as perseguições e campanhas empreendidas contra manifestações como a umbanda, a capoeira e o próprio carnaval, levadas a cabo, algumas, até as primeiras décadas deste século. Isto é: tais manifestações, fortemente centradas no corpo, faziam parte apenas do universo dos indivíduos, enquanto as pessoas (de bem) resguardavam seu corpo e definiam para ele a privacidade dos lares como seu espaço por excelência.

Veja-se, em favor desta assertiva quanto à condenação da corporeidade das classes inferiorizadas, o seguinte texto, originalmente publicado em Portugal, em 1903:

“O **lundum** ou **lundú** era uma dança obscena dos pretos congolezes, importada no Brasil e em Portugal, dança em que os dançarinos se boleavam num requebrar de quadris de uma nervosidade sensual, em movimentos cínicos de rins, em brejeiros arabescos corpóreos. (...) O **lundum** rescendia um aroma de voluptuosidade mais vivaz que a nepentes fabulosa. O **lundum chorado** atingia o cúmulo da indecência, o sublime do canalicismo...”

(Pinto de Carvalho, **História do fado**. Lisboa, D. Quixote, 2ª ed., 1984, p. 25.)

Desta forma, o corpo e o uso que dele se fazia foram transformados em fator de distinção social, o que equivale a se dizer, no caso brasileiro, de distinção entre pessoas e indivíduos. Porém, o corpo é um espaço por demais ambíguo, na medida em que as necessidades corporais (alimentação e cuidados) são comuns tanto a indivíduos quanto a pessoas, e é no corpo e através dele que se busca o prazer, que se constitui e se constrói o sentido erótico da vida. Quer isto dizer que as classes dominantes, os “bem nascidos”, sempre acabaram “dando um jeito” (essa instituição nacional) para buscar o seu prazer e exercitar o seu erotismo lá onde os “indivíduos” praticavam suas “danças obscenas”, lá onde os corpos requebravam seus quadris numa “nervosidade sensual”. Acabados os encontros (semi-)clandestinos nas senzalas, os “senhores” continuaram frequentando aqueles locais que, em público e à luz do dia, tinham por dever condenar, a fim de preservar os mecanismos de distinção.

É então preciso notar-se, como assinala o próprio Da Matta, que o intercâmbio e a transição entre indivíduos e pessoas ocorre continuamente em nossa sociedade, por meio de variados e mais ou menos complexos mecanismos, impedindo o estabelecimento de fronteiras nítidas e permanentes entre os dois domínios. Assim, se determinados comportamentos (como as “danças obscenas”), à luz do sol eram definidas como próprios dos indivíduos, das classes inferiorizadas, aqueles que pertenciam

ao mundo das pessoas acabaram também por aprendê-los e praticá-los, de início sob o “manto protetor da noite”, ocultos dos salões onde as danças “bem comportadas” vicejavam. Penso aqui, por exemplo, no caso do samba, a princípio restrito aos indivíduos inferiorizados e às favelas e bairros pobres; ou, ainda, no caso do violão, instrumento que no início do século era considerado próprio de vagabundos e desocupados e hoje ocupa nossas salas de concerto. Em suma, a idéia consiste em que, devido a uma série de fatores e através de uns tantos mecanismos sociais (os quais, evidentemente, não podem ser todos discutidos aqui), certos comportamentos corporais que inicialmente ajudavam a demarcar fronteiras entre indivíduos e pessoas, foram sendo progressivamente assimilados pelas classes dominantes e, assim, trazidos às salas de visita dos “bem nascidos” (ainda que, teoricamente, até os dias de hoje tais comportamentos continuem sendo definidos como afeitos aos indivíduos, como se discutirá mais à frente).

Tal fato, de resto, não é novo: veja-se no texto de Pinto de Carvalho, citado anteriormente, o velado tom de fascinação do autor pelas práticas que pretensamente pretende condenar. Aliás, é interessante completar-se agora a última afirmação daquela citação, propositalmente truncada linhas atrás. Por ela percebe-se já a assimilação, por parte dos “bem nascidos”, daquelas “danças reprováveis e obscenas”: “O **lundum chorado** atingia o cúmulo da indecência, o sublime do canalhismo, o que jamais impediu que o bailassem nas **salas de primor.**” (O segundo grifo é meu.)

Um dos fatores importantes para que uma certa sensualidade corporal fosse incorporada ao comportamento das classes abastadas brasileiras foi, quero crer, eminentemente econômico. A partir de uma certa altura percebeu-se a possibilidade de se obter proveitos financeiros com aquelas manifestações de início tidas como “obscenas” ou “incultas”. Muitos turistas poderiam trazer para o país as suas divisas, em busca de “exóticas manifestações nativas”, bem como bilhetes para assistí-las poderiam ser vendidos se elas fossem transformadas em espetáculos bem geridos e organizados. O exemplo do carnaval (notadamente o carioca), dos “shows de mulatas” e o da “macumba para turistas” são por demais óbvios para serem discutidos.

Com isso, com a crescente assimilação de formas de expressividade corporal próprias das camadas inferiorizadas da população, e através de sua transformação em rentável mercadoria, tais comportamentos foram deixando de ser encarados, em si mesmos e para efeitos práticos, como índice distintivo entre os “bem” e os “mal nascidos”, entre os indivíduos e as pessoas. Dançar samba, lutar capoeira e jogar futebol, entre outros, passaram a ser comportamentos presentes também nos demais extratos da sociedade. E então, num mecanismo não só de compensação, mas também de transição entre indivíduo e pessoa, a excelência no desempenho de tais comportamentos passou mesmo a ser buscada pelos indivíduos. Isto é: na

medida em que alguém se destacasse numa dessas áreas de domínio corporal, tinha grandes chances de ascender socialmente, de ganhar dinheiro tornando-se uma “estrela” do “show business”. O que se percebe, então, é a ocorrência de uma diluição da corporeidade enquanto traço demarcativo e distintivo no interior da sociedade, chegando-se à situação em que o bom desempenho corporal pode vir a ser um passaporte para que um indivíduo transponha as fronteiras que o separam do mundo das pessoas.

No entanto, que fique claro este ponto: os mecanismos de que os “bem nascidos” se valem para demarcar fronteiras entre as pessoas (eles) e os indivíduos, são sempre maleáveis, ambíguos e adaptáveis às situações. O que se procura mostrar, com esta colocação, é que, para efeitos práticos, determinados comportamentos e habilidades corporais foram mesmo incorporados ao mundo das pessoas (por exemplo, dançar o samba), mas podem ser invocados quando se trata de estabelecer distinções (“Fulano é só um sambista”). Assim, saber dançar bem o samba pode até consistir num “charme a mais” que uma pessoa dispõe; porém, ser apenas um sambista (não famoso, ou seja, não lucrativo), é pertencer inevitavelmente ao mundo dos indivíduos. Desta maneira, o terno e gravata é mantido para as atividades consideradas “sérias”: aquelas nas quais este tipo de corporeidade deve estar ausente.

Em sua obra já citada, Roberto da Matta empreende um minucioso estudo do carnaval brasileiro enquanto ritual de toda uma sociedade. Ali é demonstrado que esta festividade cumpre, de modo global, o papel de mantenedora da distinção entre indivíduos e pessoas em nossa sociedade, consistindo num mecanismo de inversão no qual, durante três dias, os indivíduos tornam-se pessoas e estas dissolvem-se na multidão anônima de indivíduos. Ou seja, o carnaval funciona como uma espécie de “válvula de segurança”, de válvula de escape para as tensões acumuladas durante o ano junto aos processos discriminatórios cotidianos que separam indivíduos de pessoas, ao mesmo tempo em que alimenta a ilusão de os primeiros converterem-se nos segundos, por se colocarem no centro das atenções nos blocos e escolas de samba. Sem dúvida isto é verdade, e a análise muito bem realizada. Nossa questão, porém, é um pouco diferente, pois trata-se de demonstrar que aquela expressividade corporal advinda principalmente de nossas origens negras e indígenas diluiu-se e espalhou-se por todo o corpo social. Como já notamos, hoje, ao contrário de tempos anteriores, chega a ser “de bom tom” entre as classes privilegiadas saber-se dançar o samba, por exemplo. Desta forma, aquela sensualidade que os estrangeiros freqüentemente identificam em nós, tem suas origens nos grupos étnicos que nos constituem, mas teve de atravessar certas barreiras sociais e ir-se adaptando às transformações da sociedade como um todo, até chegar ao ponto de tornar-se mesmo uma mercadoria lucrativa.

Como estas anotações foram iniciadas de maneira comparativa, é importante agora pensar-se um pouco na sociedade portuguesa, da qual,

apresso-me em acrescentar, meus conhecimentos são pouco extensos. Segundo Da Matta, nela (bem como nas sociedades espanhola e italiana), verifica-se também a mesma coexistência dos sistemas individualizadores e personificadores, dos esquemas centrados no indivíduo e daqueles centrados na pessoa. Para a nossa reflexão aqui deve-se notar, contudo, a inexistência, na sociedade portuguesa, de certos elementos presentes na brasileira, bem como a ocorrência de fenômenos diversos, ausentes da nossa.

Em primeiro lugar, Portugal nunca trouxe escravos para o seu território de forma constante e maciça como os enviou para as suas colônias, além de nunca ter tido em seus limites (ou próximo deles) a presença de nações e culturas tribais como ocorreu — e ainda hoje ocorre — conosco no Brasil. Desta maneira, a cultura lusitana não se formou com a influência sistemática desses grupos culturais nos quais a música e a dança ocupam papel central nos seus rituais, e nos quais a história do indivíduo e da comunidade são inscritas em seu próprio corpo (vide as pinturas corporais, incisões e aplicações, no corpo, de objetos e adereços, presentes nas sociedades tribais, especialmente nos chamados rituais de iniciação ou de passagem). Tal fato, associado à questão do clima (que não favorece o uso de pouca roupa), por certo contribuiu para que a corporeidade dos portugueses fosse assumida de forma diferente da nossa.

Depois, há que se notar a presença constante da Igreja Católica na história do país, de uma maneira peculiarmente forte, a propalar a noção de ser o corpo tão-só uma morada (provisória) para a alma, devendo, por isso mesmo, ser considerado secundário. Neste sentido, convém assinalar ainda que a Inquisição foi particularmente atuante em terras portuguesas, a partir da vizinha Espanha. No Brasil, por seu turno, as formas religiosas africanas e indígenas acabaram por misturar-se à religiosidade cristã, gerando um sincretismo que hoje chega a ocupar grande parcela do sentimento místico do povo. E aqui é interessante observar-se que uma das mais fortes características da umbanda, esta sincrética religião, consiste justamente no caráter corporal de seu culto, isto é, trata-se de um ritual centrado notadamente no ritmo e no movimento dos corpos, corpos que, inclusive, são “cedidos” às entidades espirituais para que neles se incorporem e, assim, relacionem-se com o mundo dos vivos.

Por fim, há que se assinalar uma pequena variante do samba, no Brasil: a marcha, ou marchinha, que decerta forma nos liga a Portugal e que também mereceu a atenção de Roberto da Matta. Este é um gênero musical presente nos dois países, ainda que em Portugal ela apresente um caráter mais seco, mais marcial, digamos assim, enquanto no Brasil, talvez pela influência do samba, ela se mostre mais sincopada, mais arredondada e dolente (tendo, inclusive, combinando-se com outros gêneros, como é, por exemplo, o caso da marcha-frevo, muito comum na Bahia). Em terras brasileiras este gênero é, junto com o samba, presença obrigatória nos

carnavais, ao passo que, do outro lado do Atlântico, as marchinhas são tocadas, cantadas e dançadas principalmente nas festas de Sto. Antônio, São João e São Pedro.

Comparando o samba e a marcha. Da Matta procura demonstrar que, enquanto o primeiro consiste numa manifestação muito mais corporal e está afeito às classes trabalhadoras, a segunda se coaduna bem mais com a tendência intelectualizadora e palavrosa das classes médias. Vejamos um trecho significativo de sua obra, a este respeito:

“De fato, são as marchas os veículos privilegiados para exprimir os dramas, as aspirações e as críticas implicadas numa visão de mundo pequeno-burguesa e cidadão. Essas marchas permitem também que o corpo seja remexido provocativamente, mas numa escala menos luxuriante que o samba. De fato, o samba permite dançar muito mais que cantar, ao passo que a marcha é muito mais falada (e cantada) do que dançada. Assim, num gênero a letra é mais importante que a música, pois é preciso dizer as coisas, proposta típica das idéias igualitárias das classes médias; ao passo que no samba se dançam as coisas, modo corporal e visceral muito mais ligado ao mundo dos trabalhadores e dos marginais do mercado de trabalho, dos ex-escravos.”

(Ob. cit., p. 113.)

Ora, numa sociedade como a portuguesa, com uma menor disparidade entre os mais ricos e os mais pobres, que não contou diretamente com o concurso do trabalho escravo nem teve contato com nações e culturas tribais, com uma forte tendência literária (bacharelesca, diria Oswald de Andrade) e abrigando em si os mais ferrenhos movimentos da contra-reforma católica, as marchinhas constituem realmente um espelho fiel a refletir o lado mais alegre (ou menos triste?) de sua visão de mundo, permitindo a expressão corporal própria a esta cultura. Por sua vez, no Brasil, ainda que mantendo uma certa inclinação palavresca, a própria marcha acabou por se ligar ao corpo e aos seus movimentos mais sensuais e luxuriantes, até mesmo por meio da palavra, como atestam as letras de muitas de nossas composições do gênero, como esta de Eduardo Dusek e Luís Góis, citada a seguir, e na qual a própria natureza é transformada em corpos sensuais e amantes:

“O mar passa saborosamente / A língua, na areia / Que tão debochada, cínica que é / Permite deleitada / Esses abusos do mar. / Por trás de uma folha de palmeira / A lua poderosa, mulher muito fogosa / Vem nua, vem lua / Sacudindo e brilhando inteira. / Palmeiras se abraçam fortemente / Murmuram, dão gemidos, soltam ais / Um coqueirinho pergunta

docemente / A outro coqueiro que o olha sonhador / Você me amará eternamente / Ou amanhã tudo já se acabou? / Nada acabará, grita o matagal / Nada inda começou. / Imagina, são dois coqueirinhos ainda em botão / Nem conhecem ainda o que é uma paixão / E lá em cima a lua / Já virada em mel / Olha a natureza se amando ao léu / E louca de desejo, fulgura num lampejo / E rubra se entrega ao céu."

(Folia no matagal.)

Encerrando estas sucintas comparações, uma menção ao "jogo" brasileiro de capoeira é impossível de ser evitada. Como se sabe, a capoeira originou-se entre os negros escravizados como uma (mortífera) forma de luta, sendo então praticada durante a noite, nas senzalas. Este caráter de luta fatal acabou gerando a sua proibição pelos senhores, a quem, por motivos compreensíveis, não interessava o desenvolvimento de qualquer tipo de "arte marcial" por parte dos seus escravos. Estes, então, habilmente introduziram em sua prática os cantos ritmados, acompanhados de berimbaus e atabaques, de sorte a camuflá-la para que parecesse uma dança e, assim, escapasse à proibição. Desta forma, é bastante significativa essa associação luta/dança, já que, neste caso, dançando luta-se pela vida e, inversamente, a luta pela vida se dá ao se fazer o corpo dançar.

Por sua vez, a luta característica do povo português é o "jogo dos paus", no qual os contendores se defrontam armados de longos e rijos bastões. Uma série de movimentos mais ou menos acrobáticos é executada, mas inegavelmente o centro da ação localiza-se da cintura para cima, mais especificamente nos braços e mãos que empunham o bastão. Muito diferente, portanto, da nossa capoeira, que exige movimentos muito mais acrobáticos, ao mesmo tempo que harmonizados ao ritmo marcado pelos berimbaus e atabaques. Tais movimentos são executados pelo corpo todo e os golpes mais violentos são desferidos com as pernas e pés, o que, decerta forma, centra a ação sob a linha da cintura, produzindo uma luta com mais "ginga" e "jogo de cintura".

Para finalizar as presentes anotações, gostaria de sugerir — não à guisa de conclusão, dado estas páginas visarem apenas ao levantamento de idéias acerca da corporeidade do brasileiro, sem pretender-se que elas sejam conclusivas — alguns desdobramentos dessa maneira de o brasileiro assumir o seu corpo, maneira que expressa bastante a sua história e as suas condições de vida.

Um ponto importante com relação ao papel que o corpo vem desempenhando na cultura brasileira (notadamente entre os **indivíduos**, como antes assinalado), talvez diga respeito à formação de um certo sentido estético, sentido que tenderia a constituir-se fortemente em torno do corpo e de sua movimentação. Deste modo, parece existir entre nós uma

inclinação para que o corpo inteiro, sem privilégio de partes ou de detalhes, seja tomado como imagem estética. Tal afirmação pode parecer um tanto gratuita, mas ela é feita aqui por comparação a um estudo do professor holandês Jan de Grauw, no qual ele demonstra, através de uma análise das artes produzidas nos Países Baixos, que a expressividade dos holandeses está basicamente centrada no rosto e em suas expressões, o que, por exemplo, teria gerado ótimos pintores de retratos naquela cultura.*

E indo um pouco além nesta sugestão, diria que o corpo entre nós, tomado como imagem estética, é muito mais o corpo em movimento do que em estado de repouso, do que em poses estudadamente elaboradas e estáticas. Pode ser mesmo que tal fato tenha também a sua origem junto às classes trabalhadoras, para quem lutar pela vida implica em colocar o corpo em movimento, em fazê-lo atuar. Isto, de resto, também é sugerido por Da Matta (ainda que com propósitos diferentes), como se percebe nas seguintes citações, retiradas de sua obra:

“Assim, quem tem que ganhar a vida é pobre e precisa engajar-se em alguma forma de atividade, donde: pobreza = atividade, trabalho, mudança. Ao passo que quem está rico já não precisa de movimentação alguma, pois o estado de riqueza é igual à inatividade, que por sua vez é função da satisfação plena. Ganhar a vida, assim, é equivalente a ‘ter que se mexer’, o que significa ter que sair de casa na busca do trabalho, do ‘pão de cada dia’, na ‘luta’ que, afinal, permite a grande e digna complementariedade com o mundo como um todo.”

(Ob. cit., p. 219.)

“Do mesmo modo, a representação do corpo não se contenta em mostrá-lo parado, como nas esculturas chamadas ‘nus artísticos’ (onde a nudez é ritualizada, congelada e tornada digna e moralmente viável). Ao contrário, o corpo não só se desnuda, mas se movimenta, revelando todas as suas potencialidades reprodutivas.”

(Ob. cit., p. 109.)

Apesar de a segunda citação acima referir-se especificamente ao carnaval brasileiro, creio que ela pode ser generalizada para outras manifestações estéticas nossas devido ao seu espírito, qual seja, a idéia do corpo como fonte do pão, do prazer e da beleza, mostrar-se fortemente arraigado em grande parcela de nosso povo, que é (como vimos) majoritariamente composto de indivíduos, indivíduos que dependem da força do próprio

(*) Devo esta informação à Profª Maria Raquel dos Reis Rodrigues, presidente da Associação Portuguesa de Educação pela Arte, que promoveu um curso com o referido professor.

corpo para sobreviver e que podem, inclusive, ascender à categoria de pessoas, na medida em que corporalmente demonstrem excelência em determinadas áreas de desempenho, como o futebol e o samba.

Resta então atentarmos agora para um último dado presente em nossa cultura: a proliferação acelerada de gírias e expressões verbais novas, gerando uma mutação constante da nossa linguagem coloquial, processo este menos presente em Portugal, cujo português coloquial se transforma num ritmo bem mais lento que o falado em terras brasileiras. Não se pode aqui pretender discutir essa diferença na velocidade do processo de transformação da língua, sendo minha intenção mostrar apenas que grande parte dessas expressões que constantemente surgem entre os brasileiros diz respeito ao corpo e aos seus movimentos. Numa pequena listagem de tais expressões, além daquela citada por Da Matta, o "ter que se mexer", teríamos: "eu me viro", "vira e mexe", "volta e meia", "jogo de cintura", "pisar na bola (ou no tomate)", "baixar a bola", "dar uma mancada" (ou simplesmente "mancar"), "meter a cara", "meter o peito" (ou "peitar") e "dançar", no sentido de se dar mal, quando se diz, por exemplo, "Fulano dançou" — isto, para ficarmos apenas nuns poucos exemplos dessa nossa tendência em corporificar o mundo e as relações, digamos assim.

Se Roberto Gomes, em seu *Crítica da Razão Tupiniquim*, afirma ser necessário que voltemos os nossos olhos para aquilo que constitui a nossa brasilidade, e se Roberto da Matta tem procurado fazer isso por meio do estudo sócio-antropológico da sociedade brasileira, creio seja uma tarefa a ser empreendida a realização de uma análise mais detida da corporeidade do brasileiro. Aqui, contudo, através destas poucas anotações, minha pretensão não vai além do levantamento de algumas idéias e pistas que talvez possam conduzir a uma pesquisa mais sistemática desta questão. De acordo com Nietzsche, o corpo é a nossa **grande razão**, a serviço da qual deveria sempre estar a outra, a "pequena" razão, o raciocínio intelectual. Tomando-se as coisas por este lado, parece que no Brasil o mundo dos indivíduos, a classe trabalhadora, tem estado mais próxima dessa grande razão do que o nosso intelectual típico, intelectual que "refugia-se numa constelação de conceitos esvaziados e de sonoras palavras que visam exorcisar isto do que tem tanto pavor e julga de tão pouca classe: a nossa brasilidade." (Roberto Gomes, *ob. cit.*, p. 76.)

A CONTRADIÇÃO NO PENSAMENTO DE ARISTÓTELES

Francisco de Paula Souza
 Instituto de Filosofia PUCAMP

INTRODUÇÃO

É surpreendente a multiplicidade e a importância das atribuições que os defensores da dialética lhe conferem em virtude, afirmam eles, da capacidade que a dialética possui de alcançar as contradições do real e expressar, de forma adequada, o dinamismo que caracteriza, segundo pensam, a realidade contraditória das coisas que compõem o universo no qual se insere o homem.

Conseqüentemente — sustentam os defensores da dialética — a lógica aristotélica, pelo seu formalismo, se revela impotente na execução da tarefa que o pensamento tradicional lhe conferiu de oferecer ao homem contemporâneo o instrumental adequado para a interpretação do mundo que o desafia enquanto contemplado à luz das mais recentes conquistas da ciência e da técnica. Essa impotência — conforme dogmatizam os defensores da dialética — procede fundamentalmente da inadequabilidade do princípio de não-contradição, que sustenta a lógica tradicional, para a hermenêutica do real. Na verdade, o real — segundo as posições que defendem — recusa a fixidez da identidade e da não-contradição enquanto se demonstra sujeito às mais profundas e amplas contradições que lhe garantem e determinam o dinamismo intrínseco e as mais ricas e expressivas evoluções. Apenas uma realidade estática, inerte, seria compatível — na opinião dos defensores da dialética — com uma visão do real fundamentada no princípio de não-contradição.

Constitui responsabilidade do filósofo, hoje, porquanto “o filósofo deve pensar não apenas por si mas por todos”¹, exercer sua meditação no sentido de verificar, com o máximo de isenção possível, se a contradição dialética representa, de fato, o instrumental teórico indispensável e exclusivo para a análise das oposições que presidem ao dinamismo com que se estruturam as realidades do mundo. Trata-se, fundamentalmente, da busca, a todo instante renovada, de uma sempre mais adequada hermenêutica² do real. Essa busca incessante de compreensão do ser representa o sopro de vida que anima os verdadeiros filósofos e coloca “de Parmênides a Heidegger o problema do ser (...) no centro da filosofia

ocidental"³. Compete, por conseguinte, ao filósofo, com seus riscos e perigos – para utilizar a expressão de L. Althusser⁴ – refletir sobre o conceito de contradição para aferir-lhe a funcionalidade e a eficácia no contexto de uma interpretação dialética da realidade.

O estudioso que pretende concentrar sua atenção sobre a problemática da contradição não pode prescindir, entretanto, em suas considerações, da análise das posições assumidas por Aristóteles no exame da contradição ao se confrontar o Estagirita com os discípulos de Heráclito, os "dialéticos" de sua época. Se o fizer, correrá o risco de menosprezar injustamente uma das contribuições mais sérias e profundas oferecidas, em todos os tempos, ao estudo da contradição.

1. A impossibilidade da contradição no interior da consciência.

Com o propósito de estabelecer as condições indispensáveis à construção da ciência, revela Aristóteles, inicialmente, sua preocupação quanto à necessidade de se firmar, como sustentáculo inabalável de todo o edifício a ser construído, o princípio realmente fundamental, o "axioma primeiro", "ponto de partida natural de todos os demais axiomas" e cuja conceituação cabe àquele "cujo campo de pesquisa são as coisas existentes enquanto existentes"⁵. Tal princípio, segundo Aristóteles, "o mais certo de todos" é o que hoje denominamos princípio de não-contradição⁶. O Estagirita oferece desse princípio a seguinte formulação: "o mesmo atributo não pode, ao mesmo tempo, pertencer e não pertencer ao mesmo sujeito com relação à mesma coisa"⁷. E, à guisa de comentário à formulação anterior, Aristóteles acrescenta: ninguém pode crer que a mesma coisa seja e não seja, como pensam alguns que Heráclito tenha afirmado", porquanto "um mesmo homem não pode acreditar, na mesma ocasião, que a mesma coisa é e não é..."

Para sustentar a validade fundamental e irrecusável do princípio de não-contradição, Aristóteles recorre inicialmente à demonstração indireta, negativa, mediante o expediente da refutação (Elentikiús). A demonstração direta envolveria, conforme observa Aristóteles, "petição de princípio" e revelaria ignorância ou espírito mal cultivado (Apaideusía) por parte de quem a exigisse, porquanto estaria pleiteando a demonstração do indemonstrável⁸.

Na execução do processo de demonstração indireta, negativa, por refutação, lembra o Estagirita que basta apenas solicitar àquele que nega o princípio de não-contradição "que diga algo que tenha significação... definida". Na verdade, enfatiza Aristóteles, "não significar uma coisa só equivale a nada significar e, se as palavras não têm nenhum significado, as nossas argumentações... ficam reduzidas a nada, pois é impossível pensar se não se pensa uma determinada coisa..."⁹.

Toda a força da argumentação indireta de Aristóteles, mediante o expediente da refutação, na defesa da validade fundamental do princípio de não-contradição firma o seu ponto de apoio na essencialidade para a palavra ou para a expressão lingüística de que ela seja portadora de significado determinado, unívoco, para que possa exercer sua função natural de comunicação. Desprovida de significação determinada, a palavra se esvazia de seu poder comunicante. Aquele que a utiliza se vê expoliado da capacidade específica do ser humano de se servir da linguagem para transmitir a outrem suas mensagens, constringido pela impossibilidade ainda mais radical de encontrar a palavra, o código lingüístico mais adequado para a expressão do seu pensamento. Admitida a contradição, instala-se o caos semântico no interior da consciência, restando aquele que nega o princípio de não-contradição impossibilitado de travar consigo mesmo¹⁰ ou com outrem qualquer diálogo, prisioneiro de sua incapacidade de emitir discurso no qual o que se enuncia não seja frontalmente desmentido pela indeterminação que contamina radicalmente o próprio conteúdo da enunciação.

A argumentação aristotélica não consiste, por conseguinte — como Aristóteles argutamente adverte — em imputar contradição àquele que nega o princípio de não-contradição. Tal atitude se demonstraria totalmente ineficaz, pois implicaria certamente petição de princípio.¹¹ Consiste, porém, em apontar àquele que nega a validade do princípio de não-contradição e pretende, assim mesmo, dizer alguma coisa, o conflito insuperável existente entre essa sua intenção e a possibilidade efetiva de dizer, de qualquer forma, seu pensamento.

Na verdade, se o princípio de não-contradição — como sustenta Aristóteles — é válido não obstante a sua indemonstrabilidade, porquanto qualquer tentativa de demonstrá-lo implica a pressuposição de sua validade; se, apesar da sua indemonstrabilidade, ele se propõe como ponto de partida irrecusável e fundamental para a construção da ciência, saber demonstrativo por excelência; se até mesmo a negação desse princípio, para que apresente eficácia, o implica com toda a sua validade, é mister concluir que o princípio de não-contradição representa lei primordial do pensamento, lei que expressa o modo natural e espontâneo de operar da mente humana, lei que reflete a coerência inata que preside às operações da inteligência e que deriva da própria estrutura natural da mente humana normal.

Poderia, a esta altura, parecer, entretanto, que a argumentação de Aristóteles visando sustentar a validade do princípio de não-contradição paire exclusivamente no nível de uma lógica puramente formal em que o princípio de não-contradição se proponha apenas como suprema lei da lógica, pura expressão de exigência fundamental do pensamento, totalmente divorciado de qualquer compromisso com o real. Esse formalismo puro,

que tem representado acusação freqüentemente assacada contra a lógica aristotélica, está longe de coincidir com o pensamento de Aristóteles. Significa, ao contrário, exatamente aquilo a que Aristóteles se opõe como conseqüência de sua renúncia às pressuposições idealistas do mestre Platão. Para Aristóteles, o princípio de não-contradição só é lei do pensamento porque primordialmente se contata como lei do ser, princípio noético e dianoético ao mesmo tempo, princípio ontológico e lógico, princípio que expressa exigência imposta pela estrutura mesma do ser profundo das coisas do mundo sensível.

É razoável, entretanto, admitir que Aristóteles, empenhado em rejeitar a concepção negativa do real implícita no idealismo platônico, não tenha visto o princípio de não-contradição como lei derivada também da própria estrutura inata da mente humana. Viu-o, sem dúvida, levado pelas preocupações realistas de seu pensamento, como reflexo na mente da coerência e da não-contradição incorporadas ao ser.

Estamos convencidos, porém — à luz de nossa “teoria da conaturalidade ambivalente”¹² entre o homem e os seres todos do universo — de que a não-contradição se impõe tanto como expressão de exigência inelutável derivada da estrutura básica do ser quanto como norma irrecusável imposta, de modo natural e inato, pela própria estrutura da mente humana como expressão de certa exigência fundamental de coerência e ordem no exercício da atividade pensante. Ao lado de um pensamento imanente nos seres, de uma lógica fundamental que os estrutura e ordena, que lhes dá sentido e expressa a verdade originária que os define, no contexto do universo, há também, no pequeno universo de cada inteligência humana normal, incoercível exigência embrionária e inata de coerência e ordem, sujeita a contínuo processo de maturação e aperfeiçoamento, capaz de espontaneamente dar coerência e racionalização às coisas do cotidiano independentemente das sofisticadas formalizações da lógica e em condições de alcançar as mais arrojadas realizações do pensamento humano no terreno extremamente organizado e sistematizado da ciência e da técnica.

Fundamentados na “teoria da conaturalidade ambivalente” entre o homem e as coisas da natureza, “concebemos o homem, na integralidade 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 a estrutura das coisas do universo se apresentam, sem dúvida, diferentes, mas os elementos integrantes dessas estruturações 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 as estruturas 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 imanente, 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 da natureza. 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”¹³.

Assim, o conhecimento humano, em todos os níveis de realização em que ultrapasse o plano do conhecimento puramente sensível, só é efetivável em base a conaturalidade ambivalente existente entre o pensamento do homem e o pensamento imanente nas coisas. Essa conaturalidade estrutural e básica entre pensamento e ser-portador-de-pensamento é que possibilita a realização daquela conaturalidade específica em que consiste o conhecimento como processo de compreensão e assimilação do ser pelo pensamento humano. O ser, na sua absoluta materialidade, sem que nele se incorpore e se encontre imanente um pensamento, é irreduzível

ao pensamento humano e, por conseguinte, é incognoscível para a inteligência do homem.

Por isso, somente um pensamento portador da exigência natural e inata de não-contraditoriedade apresenta condições de se abrir **intencionalmente** para o ser não-contraditório do mundo real no processo de assimilação vital em que consiste o conhecimento. Por outro lado, somente um ser estruturalmente não-contraditório pode se oferecer **intencionalmente** como capaz de satisfazer, de modo eficaz, à exigência inata de não-contradição da mente humana. Na realização dessa intencionalidade, que consideramos bidirecional¹⁴, em que o pensamento humano se abre intencionalmente para o ser em busca da realização sempre mais plena do homem que pensa e em que o ser se oferece intencionalmente, carregado de pensamento e de sentido, para a satisfação da ânsia humana de conhecer, não há lugar para a contradição. Existindo em qualquer dos pólos do processo de conhecimento, a contradição frustraria o próprio processo, tornando o ser irreduzível ao pensamento e o pensamento incapaz de alcançar efetivamente o ser. O homem pode pensar a contradição mas não pode pensar por contradição se quiser preservar para o pensamento a consistência necessária para a elaboração de uma hermenêutica efetiva do real, capaz de descobrir e desvelar, embora precariamente, o sentido e a verdade imanentes nas coisas do mundo.

Em face das tentativas de formalização da dialética hegeliana como também de elaboração de lógicas paraconsistentes¹⁵ estruturadas sobre a negação do princípio de não-contradição, acreditamos, conseqüentemente, tratar-se de tentativas válidas enquanto capazes de auxiliar o pensamento no processo de demarcação das fronteiras de suas possibilidades. Reduzem-se, entretanto, em última análise, a exercícios mentais cujo artificialismo de linguagem constrange o pensamento que se deixa aprisionar no interior de suas próprias fronteiras e nelas se compraz, iludido, talvez, pelo brilho incontestável das sofisticacões técnicas alcançadas por certos modelos lógicos contemporâneos. A determinação das linguagens artificiais desses modelos lógicos — embora, em si mesma desejável a ponto de animar os esforços de abalizados pesquisadores — impossibilita, sempre mais, a abertura do pensamento para o ser. A impossibilidade dessa abertura isola o pensamento do mundo real e se opõe frontalmente à conaturalidade que se revela existir entre o pensamento humano e as coisas do mundo portadoras de um pensamento nelas imanente¹⁶. Precisamente por isso, a para-consistência inicial termina por descambar na inconsistência total dessas tentativas quando se objetiva a elaboração de adequada hermenêutica do real e quando se pensa em termos de construção efetiva da ciência para a integração natural, viva, harmoniosa e enriquecedora do homem no mundo das coisas e dos outros homens.

2. A inviabilidade da contradição no âmbito da linguagem

Como sustentar, entretanto, a validade do princípio de não-contradição no terreno das realidades individuais e concretas do mundo sensível sujeitas ao fluir incessante que ameaça continuamente destruir-lhes a consistência ontológica e conferir-lhes certa aparência de contradição? A validade do princípio de não-contradição passa a constituir problema cuja solução se insere profundamente no contexto de uma interpretação global da realidade e que condiciona as possibilidades de objetividade e eficácia dessa mesma interpretação.

Determinado a ultrapassar as possibilidades da argumentação dialética na defesa da validade do princípio de não-contradição — argumentação que revela, como vimos, àquele que sustenta a contradição, a inviabilidade radical até mesmo de pensar, isto é, de elaborar um discurso interior que não se desfaça e se anule no caos e no vazio de pensamento — Aristóteles, buscando fugir do mobilismo de Heráclito, do fenomenismo de Protágoras e do idealismo de Platão para sustentar o realismo que informa sua hermenêutica do real, recorre a considerações de ordem lingüística e semântica. Tais considerações, aliás, se encontram presentes em todas as etapas da argumentação de Aristóteles em defesa da validade do princípio de não-contradição.

O recurso à intermediação da linguagem representa, por parte de Aristóteles, não apenas a preocupação lógica de se esquivar da ineficácia demonstrativa da petição de princípio decorrente da argumentação direta na defesa da validade do princípio de não-contradição mas, antes de tudo, revela o reconhecimento do papel fundamental da linguagem como instrumento de expressão do pensamento humano na interpretação do mundo.

Tal reconhecimento, entretanto, está longe de significar — contrariamente ao que já se afirmou por alguns estudiosos apressados do pensamento aristotélico — a consagração inconsciente por parte de Aristóteles de particularidades da língua grega como condições necessárias e universais do pensamento humano a ponto de que se possa sustentar que a Metafísica aristotélica do ser e, por conseguinte, suas posições no que tange a problemática da contradição representam puro reflexo das estruturas espontâneas da língua grega¹⁷.

Muito ao contrário, Aristóteles apela para a função mediadora da linguagem indiferente sempre às particularidades de uma única língua, a língua grega, para se apoiar sobre a função natural e, por isso, universal de qualquer língua de representar, para o homem de todos os tempos e lugares, instrumento indispensável e eficaz para a expressão de sua hermenêutica do real. Constrói, assim, Aristóteles uma filosofia aberta à compreensão dos falantes das mais diversas línguas que sempre a estudaram e a estudam ainda hoje¹⁸, filosofia que alcançou níveis altamente expressivos de penetração e assimilação por parte da inteligência árabe e latinomedieval. Conseqüentemente, o princípio de não-contradição não representa

invenção arbitrária da lógica aristotélica, ditada por particularidades da língua grega, mas se impõe tanto pela própria estrutura íntima do real que, se envolvesse contradição, não poderia ser expresso por nenhuma língua deste mundo, como pela própria estrutura inata da mente humana.

Justifica-se, ainda, o apelo de Aristóteles à intermediação da linguagem na defesa da validade do princípio de não-contradição pelo fato de que tal princípio representa, como já enfatizamos, norma absolutamente primeira, fundamental, expressão natural e espontânea do modo de operar da inteligência do homem, modo esse que traduz e realiza certa disposição inata de coerência¹⁹ suficiente para a racionalização espontânea do comportamento humano na esfera do quotidiano, como, aliás, com grande perspicácia, lembra o próprio Aristóteles²⁰.

A negação da validade do princípio de não-contradição, portanto, ao envolver oposição frontal à coerência natural e inata com que opera o pensamento humano, necessita fatalmente de encontrar na linguagem expressão forte, incisiva, capaz de significar, de forma reflexa e, por conseguinte, não espontânea, aquela oposição. Impõe-se a utilização da função instrumental da linguagem para significar e dizer explicitamente, contrariando todas as expectativas, a própria negação de tal princípio.

Enquanto a admissão natural e espontânea da validade do princípio de não-contradição basta apenas ser vivida, certamente com as inevitáveis e espontâneas repercussões no terreno da linguagem e dos relacionamentos humanos, a negação desse princípio não pode se revestir da mesma espontaneidade. Não lhe basta apenas ser vivida. Necessita ser explicitamente afirmada e expressa na linguagem em razão da incompatibilidade que essa negação imediatamente estabelece com a coerência natural que racionaliza o comportamento humano ao se efetivar a inserção espontânea do homem no seu quotidiano. Tal afirmação e expressão, entretanto, já trazem no bojo a própria inanidade e inconsistência em força exatamente de tudo aquilo que nelas é afirmado e expresso.

Por isso, Aristóteles, ao renunciar à argumentação direta na defesa da validade do princípio de não-contradição, recorre à intermediação da linguagem, não na sua realização através das estruturas de uma língua particular, como a língua grega, mas na sua função natural e universal de instrumento para a expressão do pensamento do homem sobre o ser.

Começa, então, Aristóteles observando que a palavra "ser", assim, como todas as palavras na linguagem comum utilizada pelas pessoas para se intercomunicarem, "tem uma significação definida", isto é, "tem um significado só" ou "um número limitado e não um só número infinito de significados". É óbvio, por conseguinte, que se as palavras funcionam na linguagem como instrumento de comunicação entre os homens — como indiscutivelmente o atestam as realizações humanas ao longo da

história — é porque possuem significado unívoco e tendencialmente específico e não infinitos significados. Na verdade, observa Aristóteles, “não significar uma coisa só equivale a nada significar”²¹ e nada significar importa, evidentemente, em tornar impossível a função da linguagem como instrumento de comunicação entre os homens. É impossível, por conseguinte, admitir que as palavras possam ser dotadas de significação contraditória. Se apresentassem significação contraditória, todos os significados lhes seriam igualmente atribuíveis e elas nada significariam, restando o homem radicalmente impossibilitado de significar e dizer efetivamente alguma coisa. A existência real da linguagem como instrumento eficaz de comunicação entre os homens impede, portanto, que se possa sensatamente admitir a contradição no âmbito dos significados das palavras.

3. Impossibilidade da contradição nas coisas do mundo real

O problema de Aristóteles, entretanto, não é apenas semântico. Não pretende apenas constatar se as palavras podem possuir significados contraditórios mas busca averiguar se as coisas podem ser em si mesmas contraditórias. De fato, observa Aristóteles, “o ponto em discussão não é saber se o mesmo ente pode a um tempo ser e não ser um homem quanto ao nome e sim quanto ao fato”²². Assim, inicialmente, Aristóteles sustenta a impossibilidade da contradição no interior da consciência; em seguida, comprova a inviabilidade da contradição no âmbito da linguagem. Passa agora a investigar a possibilidade da contradição no âmbito da realidade.

Conduzido por essa preocupação, mostra Aristóteles a enorme diferença existente entre “significar uma coisa só” e “significar alguma coisa a respeito de um só sujeito”. “Significar uma coisa só” importa em dizer dela aquilo que lhe é essencial, ao passo que “significar alguma coisa de um só sujeito” implica em propor aquilo que lhe é puramente acidental e acessório. Se do real pudermos dizer que é homem ou não-homem da mesma forma como podemos dele afirmar que é branco, sábio ou que possui uma série indefinida de outros atributos, estaremos — pensa Aristóteles — reduzindo aquilo que é essencial ao homem àquilo que lhe é puramente acidental. Os que assim procedem — adverte Aristóteles — “suprimem a substância e a essência, forçados que são a afirmar que todos os atributos são acidentais e que não existe isso que se chama ‘ser essencialmente um homem’ ou ‘um animal’”.

Tal supressão elimina do real o seu núcleo fundamental de consistência ontológica, de estabilidade, de permanência, impedindo à palavra que o expressa na linguagem o exercício efetivo de sua função de instrumento de comunicação. Se tudo se reduz a determinações acidentais, não existindo o sujeito (sub-jectum) dessas determinações, se não existe a substância, aquilo que “sub-está” a todas as determinações acidentais, essas

mesmas determinações se esvaziam de si mesmas, se despem de qualquer significado, pois serão determinações de nada e, portanto, não serão determinações. “O acidental — argumenta Aristóteles — sempre implica a predicação de algo a respeito de um sujeito”²³ e, conseqüentemente, “algo deve haver que denote substância”²⁴, algo cuja estabilidade ontológica exige dele que permaneça irredutível à função de predicado e não possa ser comprometido pela contradição.

Quando afirmamos de um homem real que ele é branco ou sábio, estamos reconhecendo a presença nele de atributos que, evidentemente, não lhe são essenciais, cuja ausência, por exemplo, não compromete radicalmente sua realidade de homem, não quebra e nem destrói o núcleo de estabilidade que garante a sua permanência como homem não obstante, a ausência dessas determinações puramente acidentais e periféricas. Por outro lado, a presença nele desses atributos atesta inquestionavelmente a existência nele de algo que representa sua estrutura fundamental, que faz dele aquilo que básica e efetivamente ele é, que lhe permite ser realmente branco, sábio, etc., que subsiste apesar da ausência nele dessas determinações e que funciona, por conseguinte, como suporte necessário de todas as determinações que eventualmente possam lhe sobrevir. Esse algo — que Aristóteles denomina “ousia” e que os medievais chamaram “substância”, que se identifica com a estrutura básica do ser e representa, como dissemos, o apoio, ontologicamente imprescindível, sobre que as implantam os atributos e as determinações acidentais e periféricas do real — não pode evidentemente, funcionar como predicado e jamais poderá se identificar com sua própria negação. Conferir-lhe a função de predicado importa em negar-lhe a realidade de substrato, de substância, de sujeito real, de suporte das determinações acidentais. Significa, por conseguinte — e aqui se abre o abismo no qual se perdem, inadvertidamente, todos os defensores da contradição real — transpor o ser, vazio de sua realização existencial e concreta, para o plano da idéia, do pensamento, da lógica. Nesse plano, a função de sujeito atribuída a certos termos responde a exigência puramente lógica de substancialização de realidade que adquirem consistência apenas no mundo das abstrações e não no mundo real. Tal exigência, entretanto, não deixa de ser reflexo inevitável, no âmbito do pensamento, da estruturação fundamental como que se afigura o real, independentemente de Aristóteles e de sua terminologia. O pensamento pode se desvincular do real e formular juízos e raciocínios cuja autonomia em face do real pode avançar até à contradição. Mas, se o fizer, se fechará em si mesmo, sem possibilidade de abertura para o mundo e para os homens.

Segundo Aristóteles, como condição natural da eficácia do pensamento na interpretação do real, está a ousia, na sua consistência ontológica, na sua irredutibilidade à categoria de acidente e à função de predicado, jamais idêntica à negação de si mesma e, por conseguinte,

suporte e garantia, no plano do real, da incontraditoriedade que, no, âmbito do pensamento, se expressa mediante o princípio de não-contradição.

Mais uma vez transparece, com meridiana evidência, o antiformalismo da posição aristotélica na defesa do princípio de não-contradição. Para ele, o princípio de não-contradição só é lei do pensamento porque, antes de tudo, é lei imposta pela consistência ontológica da substância que, embora também sujeita a mudança em consequência de sua composição estrutural, não pode ser e não ser, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, ela mesma.

Resguardada a consistência ontológica da substância, a sua irredutibilidade à categoria de acidente e a função de predicado e, por conseguinte, vedada a transposição do ser, na sua realização existencial e concreta, para o plano do pensamento, Aristóteles busca ainda a incontraditoriedade do real no reduto da própria substância. De fato, argumenta Aristóteles, "se todas as declarações contraditórias são verdadeiras do mesmo sujeito ao mesmo tempo, evidentemente, tudo será uma coisa só"²⁵. E exemplifica: "a mesma coisa será uma trirreme, um muro e um homem..." Nesse monismo universal em que todas as coisas se identificam, "nada realmente existe". Abre-se, assim, à luz dessa concepção negativa do real, o espaço em que se instala o mundo das realidades meramente pensadas em cujo interior, somente, é possível a contradição. O esvaziamento da substância de sua consistência ontológica promovida por essa concepção negativa do real segundo a qual "nada realmente existe" na sua individualidade existencial e concreta, constitui condição imprescindível para a redução do real a ser de pensamento e para a consequente afirmação de sua possível contraditoriedade. O ser real, na sua individualidade existencial e concreta, apenas afirma a própria realidade, resguarda a própria consistência, é simplesmente o que é, jamais podendo se identificar com a negação de si mesmo, exatamente porque a negação é produto do pensamento e não do real.

Aristóteles opõe, assim, à concepção negativa do real, derivada de Heráclito e presente no pensamento de Platão, sua concepção positiva do sensível. Para ele, "é impossível que os objetos que produzem sensação não existam também independentemente da sensação. De fato, a sensação não é sensação de si mesma, mas há por trás dela alguma coisa que lhe deve ser anterior..."²⁶.

À luz dessa sua concepção positiva do real – em que o sensível, na sua individualidade existencial e concreta, tem assegurada inteiramente sua consistência ontológica, representando, por conseguinte, o ser real na sua autenticidade, objeto do conhecimento humano – Aristóteles contesta frontalmente o idealismo de Platão. Para o mestre de Aristóteles, o mundo sensível se reduz a um mundo de aparências, de sombras, de nada, perante a plenitude de realidade das Idéias. O conceito platônico de

“participação” (méthexis) esvaziara o sensível de realidade para conferir realidade em plenitude apenas às idéias. Realiza o pensamento platônico a hipostatização ou substancialização do abstrato, do universal lógico, a confusão de sujeito e predicado, transpondo o ser real para o mundo do pensamento onde ganham existência de substância predicados e atributos reais.

Para Aristóteles, ao contrário, o mundo real é o mundo que os sentidos do homem lhe manifestam como imediatamente existente. É o mundo constituído de realidades estruturalmente consistentes, em que cada coisa se apresenta portadora do seu “eidos”, do seu sentido imanente que lhe define a realidade na multiplicidade e mutabilidade dos seres e que o pensamento humano pode alcançar no processo de conhecimento, não obstante todas as transformações e mudanças a que possa estar sujeita.

De fato, toda mudança real implica oposição efetiva entre algo existente no momento inicial do processo de mudança e algo existente no momento final desse mesmo processo. Conseqüentemente, toda oposição implica fundamentalmente posição, consistência dos extremos que se opõem, os quais, enquanto consistentes, jamais poderão estabelecer entre si oposição absoluta, radical, como a oposição meramente pensável entre o ser e o nada. O nada, na sua inconsistência radical, não tem condições de sustentar qualquer oposição real.

A contradição, por conseguinte, implica a negação de toda e qualquer mudança, porquanto elimina toda oposição real ao pretender realizar a identificação do ser com a negação radical dele mesmo. A contradição instaura, assim, um mundo sem oposições onde — repetindo aqui a expressão do Aristóteles anteriormente mencionada — “a mesma coisa será uma trirreme, um muro e um homem”. Nesse mundo sem oposições, nada está sujeito a mudança porque nele “nada realmente existe” na sua individualidade e consistência ontológica. Por mais paradoxal que isso possa parecer, a oposição é fruto da ordem. O caos não contém oposições. As oposições e conflitos presentes na sociedade revelam a existência de certo ordenamento dos grupos sociais que se opõem precisamente enquanto se estruturam solidamente como grupos distintos e se enrijecem na defesa intransigente dos próprios interesses.

Conclusão

A esquematização que conferimos ao desenvolvimento de nossa análise do pensamento aristotélico sobre a problemática da contradição nos possibilitou, segundo acreditamos, não apenas a exposição dos argumentos utilizados por Aristóteles na defesa da validade fundamental e irrecusável do princípio de não-contradição. Permitiu-nos ainda atribuímos especial destaque a alguns aspectos que reputamos decisivos não somente para a análise adequada da contradição mas, especialmente, para a definição de posições no âmbito de uma interpretação metafísica do

real capaz de sugerir e, eventualmente, determinar conseqüências relevantes no terreno da gnoseologia, da epistemologia e, por conseguinte, da hermenêutica.

Apontamos, por um lado, a oposição de Aristóteles a uma lógica puramente formal, desvinculada de qualquer compromisso com o real. Sustentamos, por outro, a necessidade de admitirmos — à luz de nossa “teoria da conaturalidade ambivalente” entre o homem e os seres do universo e fundamentados no resultado de pesquisas recentemente desenvolvidas no terreno da lingüística — a existência de certa exigência inata de não-contradição derivada de predisposições estruturais da mente humana que presidem às atividades da razão e lhe garantem fundamentalmente a coerência no processo de racionalização espontânea do comportamento humano no embate com o cotidiano.

Tais posições nos conduzem ao reconhecimento da validade das tentativas de elaboração de lógicas paraconsistentes estruturadas sobre a negação do princípio de não-contradição e nos impoem, ao mesmo tempo, apontar as deficiências radicais desse artificialismo lógico que isola o pensamento do real e se demonstra estéril sob o prisma da elaboração de adequada hermenêutica do real capaz de integrar, de forma efetiva e rica, o homem no contexto das coisas e dos outros homens.

Precisamente por isso, a negação da validade do princípio de não-contradição termina por se opor radicalmente à função essencial da linguagem como instrumento de comunicação entre os homens e tem contra si tudo quanto o homem construiu em termos de civilização, de ciência e de cultura exatamente em virtude de sua capacidade de falar.

Finalmente, a negação da validade do princípio de não-contradição, fundamentada sobre a afirmação da existência real da contradição nas coisas do mundo, representa tese profundamente imobilista na interpretação do real: se existissem oposições por contradição nas coisas do mundo a ponto de que, para interpretar adequadamente a realidade se impusesse a negação do princípio de não-contradição, toda e qualquer mudança se apresentaria, como vimos, absurda e impossível e o mundo em que tais “mudanças” se verificassem se configuraria como um mundo caótico absolutamente irredutível ao conhecimento humano.

Conseqüentemente, a defesa da validade do princípio de não-contradição se impõe como exigência do ser e do pensamento. Ela se estrutura em base a uma concepção profundamente positiva do real que afirma a própria individualidade e concretude ao abrigo de pretensões insustentáveis de predomínio e autonomia do pensamento e, mais ainda, no reconhecimento de uma conaturalidade estrutural básica entre pensamento e ser, conaturalidade que possibilita a abertura recíproca e bidirecional de ambos no processo de conhecimento e que exclui,

portanto, a contradição entre os pólos das oposições indiscutivelmente presentes no mundo real.

NOTAS

(1) Fabro, Cornelio. **Appunti di un itinerario**. Università degli Studi di Perugia. 1984. p.17.

(2) Entendo hermenêutica basicamente como a entende Paul Ricoeur, isto é, como processo de pensamento que visa "decifrar o sentido oculto no sentido aparente". (Paul Ricoeur. **O conflito das interpretações. Ensaios de hermenêutica**. Rio de Janeiro, Imago, 1978. p.15). Considero, entretanto, que o texto de leitura para a decifração do sentido oculto no sentido aparente coincide com o mundo em que as coisas se apresentam todas elas portadoras de um sentido imanente que se oferece intencionalmente à capacidade hermenêutica da inteligência humana.

(3) Moreau, Joseph. Remarques sur l'ontologie aristotélicienne. **Révue Philosophique de Louvain**. 75(28): 577, nov. 1977.

(4) Althusser, L **A favor de Marx**. 2. ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979. p. 80.

(5) Aristóteles. *Met.* IV, 3, 1005b 10-15.

(6) Não obstante a terminologia tradicional dos manuais de filosofia consagre a fórmula "princípio de contradição", tornou-se usual a inserção do "não" na formulação desse princípio com o objetivo de afirmar mais claramente ainda o seu conteúdo e contrapô-lo melhor ao princípio da "contradição dialética", inspirado na dialética hegeliana, pelo qual se sustenta a presença da contradição no seio da realidade, exatamente em oposição ao sentido que esse princípio assume no pensamento de Aristóteles.

(7) Aristóteles. *Met.* IV, 3, 1005b 15-20. As citações são extraídas de Aristóteles. **Metafísica**. trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre, Editora Globo, 1969. 311 p.

(8) Aristóteles. *Met.* IV, 4, 1006a 5-15

(9) *Ibid.*, 1006b 5-10

(10) *Ibid.*, 1006b 20-25

(11) *Ibid.*, 1006a 20-21

(12) Paula Souza, Francisco de. O filósofo e os problemas de ecologia. **Reflexão**. 9(29): 105-108, mai/ago. 1984.

(13) *Ibid.* 105-106

(14) Segundo nossa maneira de ver, a presença intencional da coisa conhecida no interior da consciência se processa de modo bidirecional, quer mediante a participação da própria consciência como através da participação da coisa conhecida. Esta se abre, naturalmente, à consciência e lhe oferece, estimulada pela conaturalidade que com ela mantém, o pensamento de que é portadora, o sentido que lhe é imanente, participando, assim, ativamente, na instauração de sua presença intencional na consciência. A intencionalidade afirmada pela Escolástica e a proposta pela fenomenologia de Husserl supõe a atividade unidirecional da consciência. Na intencionalidade afirmada pela Escolástica o "esse apparens" e intencional da coisa conhecida na consciência depende inteira e exclusivamente da ação do intelecto. Cfr. Sofia Vanni Rovighi. Uma fonte della teoria husserliana dell'intenzionalità. In: _____. **Studi di filosofia medioevale**. Milano, Vita e Pensiero, 1978. v.2. p.296. Da mesma forma, a intencionalidade proposta pela fenomenologia de Husserl, coloca, pela redução fenomenológica, "entre parênteses" o objeto, na sua existência exterior à consciência, e a consciência pura "constitui" o objeto enquanto pensado. Cfr. Júlio Fragata. **Problemas de fenomenologia de Husserl**. Braga, Livraria Cruz, 1962. p. 31.

(15) Marconi, D. **La formalizzazione della dialettica. Hegel, Marx e la lógica contemporânea**. Rosenberg & Sellier, Torino, 1979. 474 p. Cfr. também a resenha dessa

obra por Sérgio Cremaschi. *Rivista di Filosofia neo-scolastica*. 72 (4): 743-748, ott./dic. 1980.

(16) Veja a analogia desta posição com a tese de Paul Ricoeur segundo a qual “a própria linguagem, enquanto meio significante, exige ser referida à existência” e a observação: “aquilo que anima o movimento de utrapassamento do plano lingüístico é o desejo de uma ontologia”. (Paul Ricoeur. *O conflito das interpretações. Ensaio de hermenêutica*. Rio de Janeiro, Imago, 1978. p.18.

(17) Não é este o momento de entrarmos em detalhes sobre a participação da língua grega na elaboração da *Metafísica* de Aristóteles. Para isso, remetemos a Joseph Moreau. *Remarques sur l'ontologie aristotélicienne*. *Revue Philosophique de Louvain*. 75 (28): 577-611, nov. 1977.

(18) Seria suficiente recordar o Congresso mundial sobre Aristóteles realizado em Salônica, de 7 a 14 de agosto de 1978, destinado a comemorar o 23º centenário da morte do grande filósofo. Esse Congresso reuniu cerca de 300 participantes, vindos de 40 países diferentes. Os trabalhos do Congresso (mais de 200 comunicações apresentadas) revelaram a atualidade de Aristóteles, a fecundidade de suas idéias no mundo de hoje e não apenas a importância de sua influência no passado. (Cfr. *Revue Philosophique de Louvain*. 77 (33): 75-76, fev. 1979.

(19) Desejamos lembrar aqui, ao tecermos considerações sobre a contradição na linguagem, o paralelismo que admitimos existir entre o inatismo dessa disposição de coerência e dessa lógica estrutural básica que afirmamos caracterizar o pensamento humano e o inatismo que Noam Chomsky defende no terreno da linguagem ao mencionar “princípios que são universais por necessidade biológica e não por simples acidente histórico e que decorrem de características mentais da espécie”. (Noam Chomsky. *Reflexões sobre a linguagem*. S. Paulo, Cultrix, 1980. p.10) Deixaremos, entretanto, para outra oportunidade o estudo aprofundado desse paralelismo.

(20) O próprio Aristóteles se pergunta “porque vai um homem até Mégara em vez de ficar em casa quando pensa que deveria ir lá? Por que, numa manhã bem cedo, não se deixa cair um poço ou num precipício, se depara com ele no seu caminho? Por que o vemos abster-se de tal ato, se não é por não pensar que tanto faz cair como não cair?” (Met. IV, 4.1008b 10-20)

(21) Aristóteles Met. IV. 4,1006b 5-10

(22) Ibidem. 1006b 20-25

(23) Ibidem. 1007b 1-5

(24) Ibidem. 1007b 15-20

(25) Ibidem.

(26) Ibidem. 1010b 35-40

A EPISTEMOLOGIA DE PLATÃO

Marcelo Fabri

Licenciado em Filosofia – PUCCAMP

1. A IMAGEM DA CAVERNA

Já foi dito que a filosofia ocidental não passa de notas de pé de página sobre a filosofia de Platão (Whitehead). Longe de nós querer confirmar este dito. Só uma palavra queremos dizer sobre isso: “Mais de dois mil anos já se passaram desde o dia em que Platão ocupava o centro do universo espiritual da Grécia e em que todos os olhares convergiam para a sua Academia, e ainda hoje se continua a definir o caráter de uma filosofia, seja ela qual for, pela sua relação com aquele filósofo”¹. Creio ser desnecessário, depois disso, justificar nossa escolha.

Certo, a filosofia platônica desvia-se da atitude dos pensadores pré-socráticos na investigação da **physis**. Na sua busca da verdade, Platão se esforça por realizar a comunidade perfeita, uma espécie de “espaço” onde se realizaria a suprema virtude humana. Neste ponto vemos a nítida posição socrática em relação aos assuntos humanos. Aspira-se à “finalidade da vida”. É preciso dar ao homem condições para alcançar o fim autêntico de sua existência.

Em primeiro lugar, quando estudamos a epistemologia platônica, não podemos omitir seu conflito com a sofística. Os sofistas vão operar aquilo que poderíamos chamar de uma separação entre **physis** e **nomos**. Contrapondo-se a isto, Platão faz referência ao **paradigma**, ao **modelo absoluto**, dos quais temos uma lembrança em potencial. Já protágoras nos fala da **physis** destituída de **nomos**. Os homens inventaram a religião, a linguagem, as leis, etc. O que há são convenções. Ao natural se opõe o arbitrário. Contra isso se coloca Platão, esforçando-se por reintegrar a separação estabelecida pela sofística.

No que diz respeito ao problema da verdade, creio ser bem conhecida a célebre alegoria da caverna de Platão. Os homens estariam acorrentados em uma caverna, acostumados a ver somente as imagens refletidas na parede, tendo como “verdadeiras” estas imagens. Para esses homens acorrentados, o “real” são as sombras. As coisas mesmas, as “idéias”, estão lá fora: a luz, os homens, as árvores, etc. Tudo o que se

observa na caverna são sombras, reflexos, desse mundo perfeito, verdadeiro. O homem é cativo, mas não sabe disso. Ignora o fato. Acredita que o que vê refletido seja o real por excelência.

Há, entretanto, a possibilidade de sair da prisão. Os olhos devem, para tanto, acostumar-se à claridade da luz do sol. É preciso adaptar-se, lentamente, progressivamente, a esta nova condição. Tudo deve vir a seu tempo, pois o que está em jogo é o próprio "ser" do homem. Jaeger diz: "A posição que esta (a filosofia platônica) ocupa na história dos sistemas do pensamento grego é caracterizada pelo fato de ser uma **paidéia** que aspira a resolver, com a mais vasta ambição, o problema da educação do Homem"². Trata-se de uma mudança essencial na vida humana. Uma passagem, se se quer, da "não-formação" à "formação". Todo o vigor desta alegoria está justamente em mostrar que não se trata de um depósito de conteúdos de conhecimentos, mas de uma transfiguração da própria alma. Eis a união da **paidéia** e **alétheia**.

Com relação aos olhos ainda ofuscados devemos dizer o seguinte: aquele que sai da caverna deverá ver as coisas de maneira confusa e embarçada. Há, portanto, o perigo de considerar as imagens refletidas na caverna como mais "reais" do que o caos aparente. Além disso não devemos esquecer, também, outro ponto importante em relação a este mito. Trata-se da "volta" à caverna, a fim de livrar os demais que estão acorrentados. Tarefa difícil. Risco de morte. Não foi isso que aconteceu com Sócrates? Tal a dimensão pedagógica da filosofia platônica.

Mas, enfim, o que é que, segundo Platão, permite o conhecimento das idéias? Como é possível que a verdade se manifeste?

"Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder, é a idéia do bem. Entende que é ela a causa do saber e da verdade, na medida em que esta é conhecida, mas, sendo ambos assim belos, o saber e a verdade, terás razão em pensar que há algo de mais belo ainda do que eles"³.

Platão estabelece uma analogia entre o sol e a idéia do bem, mas é preciso nos deter um pouco no que consiste tal idéia. A idéia do Bem, semelhante à luz do sol, é aquela que torna possível o conhecimento das demais. Mais ainda: é a idéia do Bem que propicia o aparecimento das outras idéias.

"Reconhecerás que o Sol proporciona às coisas visíveis, não só, segundo julgo, a faculdade de serem vistas, mas também a sua gênese, crescimento e alimentação, sem que seja ele mesmo a gênese"⁴.

O Bem está acima do Ser. A possibilidade de os objetos do conhecimento serem conhecidos lhes é proporcionada por esta idéia.

Estamos falando, com Platão, da idéia de Bem como fonte de possibilidade, possibilidade de “desvelamento”, da alétheia.

“(...) no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a idéia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública”⁵.

1.2. Platão e Heidegger

Depois da difícil saída da caverna, nossa vista se dirige para aquilo que realmente deve ser visto. É preciso **dirigir** o olhar para o real, o verdadeiro. Neste sentido, nas linhas do pensamento de Heidegger, em lugar da intuição original dos gregos que apreendia o ser das coisas como sendo um poder desvelador, desdobrador, a teoria das idéias de Platão reduz esse ser a traços inertes da realidade que, seguramente, expressa o status essencial do real mas também, e por esta razão, comete injustiça para com o genuíno ser das coisas. É o homem quem assume, em Platão, o papel que na verdade deveria ser atribuído ao próprio Ser. A teoria das idéias promove, segundo Heidegger, o poder absoluto do homem que passa a manifestar-se na emergência concorrente da subjetividade e objetividade, fatores estes que irão dominar o pensamento ocidental. Para os gregos as raízes-significantes das palavras escolhidas ainda não tinham sido soterradas sob as camadas dos conceitos formalizados tais como os encontramos no pensamento ocidental subsequente. Nesta raiz-significante a palavra eidos significa: vista, aspecto, objeto de percepção. Aceitando a palavra-chave para a natureza do ser, Platão chega de fato a conceber o ser das coisas em termos de vista, aspectos ou objetos percebidos que as coisas ostentam. Mas somente o que pode ser visto e observado como um aspecto poderá ser tido como o ser da coisa, e tudo o mais será excluído como não-ser ou, quando muito, como uma aparência.

Vamos recapitular. A idéia do Bem surge, a princípio, como possibilidade da alétheia, do desvelamento. Em seguida, é o eidos que, sobrepondo-se à alétheia, ocupa o primeiro plano. O critério de verdade são as idéias. Mesmo a palavra “objeto”, que ganhou uma enorme proeminência no pensamento ocidental, adquiriu essa proeminência, segundo Heidegger, somente em virtude do espírito subjacente do eidos.

2. PLATÃO E OS MITOS

Uma outra questão que podemos levantar sobre a epistemologia platônica refere-se à relação entre o mito e a dialética. Vamos explicar.

Platão recebe nítida influência "órfico" pitagórica em sua filosofia. Uma vez postulado o universo arquetípico das idéias, era mister explicar como e quando os homens tiveram contato com essa realidade. As doutrinas órficas vão, assim, servir de base para a explicação do destino da alma.

Há que se ler o belíssimo diálogo **Fedro**, onde o primeiro princípio do Cosmo é declarado idêntico ao primeiro princípio da alma. Neste diálogo temos duas imagens míticas da alma. A primeira refere-se a um cocheiro que conduz seu carro; e a segunda é a imagem das "asas da alma"⁶. Recuperando uma tradição órfico-pitagórica, Platão transpõe o plano religioso do ritual para a práxis da vida pitagórica, no pitagorismo, e para uma teologia mito-poética, no orfismo⁷. Assim, Segundo Eudoro de Souza, "Platão é o primeiro filósofo da Grécia que faz da 'expressão' original mistério religioso uma decidida 'aplicação' à expressão do mistério gnosiológico"⁸.

Não pretendemos, de modo algum, atribuir a Platão a construção de uma doutrina esotérica, diversa daquela relatada em seus livros. Atendemos somente para os **motivos** míticos, o pano de fundo sobre o qual o pensamento se constrói. "Transposição intelectual do mistério", diz Eudoro de Souza.

"A dialética, pela qual se 'friccionam, uns contra os outros, nomes, definições, etc.', tornou-se numa *áskesis*, na preparação de uma *visão*; só que esta não se efetua agora através do desempenho do drama ritual dos mistérios religiosos, mas sim do exercício puramente intelectual do pensamento lógico-discursivo"⁹.

Por que Platão apela para os mitos na elaboração do conhecimento filosófico? Ao que parece, Platão teve a intenção de integrar duas correntes de pensamento, quais sejam, a religião dos mistérios e a especulação naturalística. A expressão lógica é, muitas vezes, insuficiente. Trata-se de uma tarefa de harmonização, se se quer, entre formas distintas de expressão. Nesse composto, o mito, mesmo pressupondo o pensamento conceptual, representa-se por uma narrativa não apreensível pelo pensamento conceptual puro.

3. A DIALÉTICA

Já tratamos, num primeiro momento, da idéia do Bem e do que ela representa no pensamento platônico. Falamos, outrossim, de uma

sobreposição do *eidos* em relação à *alétheia* (Heidegger). Num segundo momento, seguindo o raciocínio de Eudoro de Souza, mencionamos a chamada "transposição intelectual do mistério", lembrando sempre as afinidades e influências de um arcabouço mítico na epistemologia de Platão. Pois bem. Chegamos ao momento de abordarmos a dialética propriamente dita. Em que consiste tal "exercício"? Ora, para se obter um conhecimento exato, rigoroso, o fim supremo de toda conduta humana, é necessário, segundo Platão, orientarmo-nos através da ciência da dialética, elaborada a partir da arte socrática do diálogo.

Antes, porém, cumpre-nos salientar mais uma vez que a meta suprema para a qual o espírito deve se dirigir é, sem dúvida nenhuma, a idéia de Bem, uma vez que, sem o conhecimento desta idéia, qualquer outro saber não teria nenhuma utilidade ou sentido. Tudo aquilo que é "bom", "belo", etc., somente o é em virtude de uma **participação** na idéia do Bem.

Mas não devemos pressupor que a aquisição do conhecimento seja coisa fácil, sem nenhuma implicação na existência humana concreta. Queremos dizer que:

"A presente discussão indica a existência dessa faculdade na alma e de um órgão pelo qual aprende; como um olho que não fosse possível voltar das trevas para a luz, senão juntamente com todo o corpo, do mesmo modo esse órgão deve ser desviado, juntamente com a alma toda, das coisas que se alteram, até ser capaz de suportar a contemplação do Ser e da parte mais brilhante do Ser. A isso chamamos bem"¹⁰.

Trataremos, agora, de definir os pontos essenciais da dialética platônica. Lembremos, todavia, que é de importância fundamental termos ciência do tema da **participação**, que implica, por sua vez, na problemática do ser.

3.1. Eros e Episteme

O diálogo **Fedro** se inicia com uma bela descrição: Sócrates é levado por Fedro para longe das portas da cidade; estão às margens do Rio Iliso, e a paisagem é maravilhosa. Cassirer diz: "Platão reproduz até aos menores detalhes a paisagem onde se desenrola esta cena; para mais, sobre essa representação flutua um brilho e um perfume como raramente se encontra nas descrições da natureza na antiguidade."¹¹. À sombra de um plátano, sentindo as delícias de um manancial refrescante, a brisa estival vem acariciar os corpos dos dois "amantes"; o ar está repleto do canto das cigarras.

O primeiro fato que nos chama a atenção é a metáfora do **caminhar juntos**. Certo, a inspiração filosófica vem beber nesta fonte, a fonte refrescante do “delírio amoroso”. De que se trata? Émile Bréhier diz¹² que a filosofia, em Platão, não é meditação solitária, “mas geração espiritual na alma do discípulo, já que ‘não se engendra senão no belo’ e sob a influência do amor” (Banquete, 206c). O delírio amoroso é a reverberação de uma alma que, no mundo sensível, reconhece a imagem da beleza eterna, já conhecida um dia, no momento em que esta mesma alma acompanhava o cortejo dos deuses para além de abóbada celeste, a fim de contemplar, nem que fosse por alguns momentos, a verdadeira e maravilhosa realidade, o mundo eterno e perfeito, o mundo inteligível¹³.

Esta inspiração vem mostrar claramente o fundo afetivo da epistemologia platônica. Não se trata de um método especificamente intelectual. Na verdade, esse mito da alma revela toda uma trajetória espiritual, onde, depois de decaída, a alma torna-se prisioneira da caverna escura. As costas estão voltadas para a luz. E é através do exercício da dialética que poderemos voltar nossos olhos para esta luz. Árdua tarefa, traumática até, semelhante ao nascimento.

3.2. A Dialética Propriamente Dita

Há a necessidade de se ultrapassar, segundo Platão, a tese de Parmênides segundo a qual o ser permanece sempre fixo, não vive, nem pensa, e é vazio de inteligência¹⁴. Por outro lado, é mister, outrossim, rejeitar a hipótese de um mobilismo puro, uma vez que só há ciência do universal. Nem a imobilidade do todo, nem o movimento do ser em todos os sentidos. Como solucionar esse problema?

O que é o ser? Ora, o ser não pode ser não pode ser nem repouso absoluto nem movimento permanente. Diz gerd Bornheim; “A superação do impasse só pode estar no reconhecimento de que o ser é um terceiro termo, que compreende em si os dois primeiros”¹⁵.

Platão vai, assim, estabelecer uma relação entre ser e não-ser, utilizando, para tanto, o problema da predicção. Há, por assim dizer, uma participação entre o sujeito e os predicados, entre o ser e o não-ser. Exemplo: ao dizermos que o homem é bom, atribuímos algo ao ser-homem, embora o ser-homem não seja o ser-bom. A questão é: como é possível essa participação?

Certo, não é possível uma comunicação de tudo com tudo, nem tampouco a posição contrária. É preciso compreender que algumas coisas participam de certas coisas. É por isso que é possível a participação entre ser e não-ser.

A dialética divide por gêneros a realidade, e ensina a “não tomar por outra uma forma que é a mesma, nem pela mesma uma forma que é outra”¹⁶. É preciso encontrar a participação certa, a correlação exata. “O ser está na relação, diz Bornheim, o ser só é na relação”¹⁷ Assim “o ser não é apenas a mobilidade e a imobilidade, e sim aquilo que estes dois termos apresentam de comum”¹⁸.

Na verdade o que está em jogo é a compreensão de como o real se articula, ou seja, a realidade é, em si mesma, dialética. O ser como que “corre” entre os gêneros.

Uma questão importante levantada por Bornheim se configura da seguinte forma: se Platão concebe o ser como terceiro termo, como relação, temos que o movimento e o repouso não são termos absolutos. Se assim é, já não anteciparia isso a essência da contradição, daquilo que é e não é, ao mesmo tempo? Devemos, portanto, elucidar aquilo que Platão entende por realidade. Para Platão a realidade é a idéia, eidos, o mundo arquetípico, o modelo absoluto. Não se trata de fazer uma dialética das aparências (sofística), senão tentar libertar-se dessas aparências. A dialética não se restringe, portanto, ao mundo sensível, mas aos “objetos que só o raciocínio pode atingir”¹⁹.

O tema da participação vai, por sua vez, suscitar o da separação. Explico. A participação implica numa separação, uma vez que o filósofo deve, cada vez mais, separar-se de suas impressões sensíveis, colocando, por isso mesmo, a alma em uma postura metafísica.

O que a dialética deve proporcionar é justamente “o abandono do sensível a favor da idéia”²⁰. O filósofo deve superar o elemento negativo, ou seja, a finitude. O ser corre através dos gêneros supremos, garantindo certa unidade, isto é, a transcendência das idéias estabelece uma espécie de unidade em relação à multiplicidade do mundo sensível. Segundo Bornheim, o corolário dessa unidade é que há uma hierarquia no mundo inteligível, sendo a idéia do bem, já o dissemos, o ponto mais elevado desse universo arquetípico.

CONCLUSÃO

Nossa vida o que é? Somos seres exilados, estamos distante da verdadeira realidade. A dialética é o caminho, caminho que nos pode levar a reencontrar nossa verdadeira morada. É a questão do humano que está em jogo. O homem, fundamentando o conceito, se fundamenta. Mas isso é um caminhar (ver o início do Fedro), dialético, uma trajetória, que permitirá o acesso à filosofia.

“O espaço que se estende acima do céu não foi cantado ainda por nenhum poeta daqui de baixo e não será jamais cantado dignamente”²¹.

NOTAS

- (1) Werner Jaeger, **Paidéia**, pág. 401.
- (2) Werner Jaeger, **op. cit.**, pág. 407.
- (3) **República**, 509 a.
- (4) **República**, 509 b.
- (5) **República**, 517 b-c.
- (6) Ver maiores detalhes em ELIADE, Mircea, **História das Crenças e Idéias Religiosas**, Tomo II, vol. I. § 183.
- (7) Eudoro de SOUZA, Mito e Dialética em Platão, in **Dioniso em Creta e Outros Ensaios**, Duas Cidades, São Paulo, 1973, pág. 245.
- (8) *Ibid.*, pág. 246.
- (9) Eudoro de SOUZA, **op. cit.**, pág. 247.
- (10) **República**, 518 d.
- (11) **Mito e Linguagem**, pág. 5.
- (12)
- (13) Ver discurso de Sócrates, no **Fedro**, 244 b – 257 c.
- (14) Ver **Parmênides**, 249 c.
- (15) **Dialética, Teoria e Praxis**, pág. 30.
- (16) **Sofista**, 253 d.
- (17) **Op. cit.**, pág. 31.
- (18) *ib.*, pág. 32.
- (19) **Parmênides**, 130 a.
- (20) Bornheim, Gerd, **op. cit.**, pág. 37.
- (21) **Fedro**, 247 e.

BIBLIOGRAFIA

- BORNHEIM, Gerd, **Dialética, Teoria e Praxis**, Editora Globo, Porto Alegre, 1977.
- BRÉHIER, E. **História da Filosofia**, Mestre Jou, São Paulo, 1978.
- ELIADE, Mircea. **História das Crenças e Idéias Religiosas**, Zahar, Rio de Janeiro, 1983.
- HEIDEGGER, M., **Sobre o “Humanismo”**, Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1983.
- , **La Doctrine de Platon Sur la Vérité**, in Question II, Paris, Gallimard, 1978.
- JAEGER, W., **Paidéia, A Formação do Homem Grego**, Martins Fontes, São Paulo, 1986.

PLATÃO, **República**, Trad. Maria Helena da Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1983.

_____, **Phèdre**, Trad. E. Chambry, Paris, Garnier, 1964.

_____, **Parménide**, Trad. E. Chambry, Paris, Garnier, 1964.

_____, **Sofista**, Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa, Abril Cultural, Os Pensadores, São Paulo, 1983.

SOUZA, Eudoro, de, **Dioniso em Creta e Outros Ensaios**, Duas Cidades, São Paulo, 1973.

PLATÃO: ONTOLOGIA E TEORIA DO CONHECIMENTO

Rui Pedro D. C. Lobo Loundó

Dept^o de Ciências Sociais - UFRJ

“É aqui onde, pela primeira vez, o espírito suficientemente maduro se percebe a si mesmo como conteúdo do seu querer e do seu saber.” (HEGEL)

É assim que Hegel, nas suas Lições de Filosofia da História, se refere ao espírito grego: o primeiro que efetivamente se dá conta de sua própria existência, ainda que determinado e vinculado à própria realidade objetiva, à qual retorna depois da mediação da alma. Mas é esta passagem, ainda que condicionada e elemento de transição, que significa para Hegel o despertar da própria consciência do homem, o primeiro indício de que ao espírito cabe a determinação no sentido último da realidade, o sintoma primitivo de que ao homem cabe fazer sua própria história e seu próprio destino.

Herdeiro da nova realidade sócio-política, a democracia, Platão encara o estigma e a essência desse novo espírito. Da mitologia à filosofia, do naturalismo à espiritualismo, Platão é, sem dúvida, o pensamento brilhante e vivo dessa ruptura histórica.

Que restaria ao homem enquanto peça engrenada do naturalismo, enquanto determinação mitológica dos deuses? Platão nos responde: pensar. Mas pensar diríamos nós, muitos antes dele o fizeram, outros povos. Assim, distinguimos radicalmente o exercício intelectual que se inaugura com Platão: o pensar não significa um simples exercício ordenador das realidades empíricas enquanto singulares e múltiplas. Pensar significa abstração, significa um longo e doloroso processo dialético, significa distância da realidade observada, significa em último caso “descobrir” na multiplicidade da singularidade, a unidade que nela (realidade) não se encontra e que só ao espírito cabe e é possível atingir.

Para empreender um estudo mais profundo sobre o pensamento platônico cabe-nos remeter a quatro grandes linhas da filosofia grega clássica que, de uma ou de outra forma, influenciaram o jovem Platão: Heráclito, Parmênides, Sócrates e os Sofistas.

Heráclito, considerado o filósofo-obscuro, partilhava da opinião de que na observação do mundo sensível a instabilidade, a mutabilidade, o movimento e a efemeridade eram uma característica determinante.

A tentativa de se conhecer, para Heráclito, implicava em apreender um fenômeno num determinado momento, mumificá-lo, para que dele se pudessem inferir relações de causalidade e efeito. Mas ora, diria Heráclito, ao final do processo, o Ser considerado já não seria mais o mesmo. O conhecimento seria assim como que um saber passado e instântaneo. A verdade seria um ato fugaz sempre defasada no tempo, em completa discrepância com a autêntica e verdadeira realidade. Ou seja, o conhecimento seria finalmente, um desconhecimento.

O pensamento de Heráclito, sustentado então, na mutabilidade do Ser no tempo, aparentemente inviabilizava o próprio processo de conhecimento. Platão, sensível às observações do filósofo, reconhece a ciência de suas palavras admitindo que efetivamente o mundo sensível, observável, apresentava as características denunciadas por Heráclito. Por outro lado, observa também que ao universo, considerado como um todo, preside uma certa ordem, uma certa beleza, uma certa interrelação conseqüente, enfim, que o mundo não configura um caos absoluto. Mas, então, se a verdade, o Ser, o saber, não se acham no observável onde poderão se encontrar, de onde emanaria a suprema sabedoria, a verdade última dos fenômenos? Ou ainda, se admito a possibilidade do conhecimento, se admito a constituição de uma ciência máxima, onde se encontra o objeto dessa ciência? Responder a estas questões não foi, certamente, um movimento fácil para Platão. A influência de Parmênides se me afigura aqui fundamental.

Parmênides, contestador primeiro de Heráclito, considerava absurda a possibilidade das coisas serem, e não serem num instante posterior. Essa possibilidade, para Parmênides, não constituía erro somente em se considerar a aparência como existência, mas principalmente numa contradição de razão lógica: ainda que no observável pudesse existir algo semelhante, o que efetivamente dava base ao argumento parmenídico era a impossibilidade do pensar que algo é para no momento seguinte se constituir em diferença de si mesmo. Parmênides decreta assim a existência do que é pensável. O que não posso pensar não existe. "O Ser é e o não ser não é". O princípio da identidade do Ser é a herança que Parmênides lega a todo o pensamento ocidental e Platão certamente dele se utiliza como fundamento de positividade para o método discursivo-dialético. Reconhecendo embora a impossibilidade de Heráclito, Platão a coloca no mundo sensível, o mundo que aos sentidos se dá, resgatando o princípio da identidade como máxima para mais uma vez ratificar a impressão de que o saber, a verdade e o Ser ontológico se localizariam mais além do mundo sensível.

Aqui se desenvolve então a ontologia platônica.

O Ser como verdade residiria afinal no próprio espírito? Certamente que não, pois o próprio espírito pensa ainda no sensível, ou melhor, o "logos" observa e pensa o não-ser. Assim sendo Platão nos aponta para

um mundo transcendente onde se localizariam os seres ontológicos, as idéias puras, as causas primeiras de tudo o que constitui o mundo sensível. Da multiplicidade do mundo aparente à unidade de sua idéia ontológica. A existência real da idéia do Homem, de Cavalo, de Árvore, etc, para as quais o Homem Sócrates, o cavalo de Sócrates e a laranjeira seriam simplesmente manifestações fenomênicas do sensível. Ou melhor, cada ente sensível, teria na transcendência, seu substrato no Mundo das idéias, sendo aquele uma cópia distorcida deste. A pureza das Idéias não admitia sequer a existência dos opostos como seres ontológicos. Por exemplo, a injustiça não constituía um ser real como idéia e sim, uma distorção radical ou mesmo uma ausência da idéia pura de justiça.

A relação entre a idéia pura e sua cópia é expressa por Platão na Teoria da participação. Obscura e altamente questionável como brilhantemente o fez seu discípulo Aristóteles, simplificadamente ela nos informa de que o ser sensível "participa" de sua idéia ontológica, no sentido de que dela deriva, dela constitui efeito, e dela retira seu substrato essencial. Mas não nos esqueçamos: a Idéia não está na coisa, está mais além, no mundo da transcendência. Fica então a pergunta: como se estabelece essa relação, qual o envolvimento essencial comum a ambos que me permite distingui-los?

A trágica morte de Sócrates certamente que levou Platão a considerar a democracia como responsável potencial que permitira, em nome de uma maioria, injustiça tamanha. A ditadura da ignorância, diria Platão. Que sabe o povo, oprimido pelo mundo da aparência, amarrado no "fundo da caverna", da idéia pura de justiça à qual só poucos têm acesso? Quem são e em que se sustenta o discurso demagogo dos sofistas? Para essas perguntas, Platão, seguindo o caminho aberto por Sócrates, terá certamente uma resposta incisiva tanto na elaboração de uma teoria do conhecimento quanto na conseqüente idéia da "polis" perfeita.

A primeira lição que Platão aprende com seu mestre, Sócrates, é a de que o ponto de partida para todo o processo do saber é o reconhecimento da ignorância. E Sócrates, foi, certamente, um sábio em desmascarar e denunciar a ignorância que alicerçava o discurso dos sofistas. Verdadeiro símbolo da democracia ateniense, o pensamento sofista pode ser muito sumariamente descrito numa frase daquele que foi considerado um dos mais legítimos representantes desse pensamento, Górgias: "O Ser não existe, se existisse não poderia ser pensado, se fosse pensado não poderia ser comunicado".

A inexistência do Ser, de uma verdade última, é a grande bandeira do pensamento sofista. Este modo de encarar a realidade pode ser visto como sendo, por um lado, fruto da herança de heráclito quanto à perecibilidade do Ser no tempo e, por outro, efeito da crença quanto a subjetividade sensível na apreensão do próprio Ser: a alteridade diacrônica

e a alteridade sincrônica. Quanto a esta última admitiam os sofistas a independência relativa no uso dos sentidos cada qual concedendo ao ser uma realidade distinta; o que implicava, em último caso, em admitir uma existência múltipla para um mesmo objeto, dependendo do sentido acionado na operação perceptiva. Negando, pois, a existência de uma verdade última, de um Ser ontológico, as opiniões (“DOXA”) multiplicavam-se sem que delas se pudesse emitir qualquer juízo axiológico. E o discurso daí surgido, como um confronto de opiniões, transformava-se num embate de artifícios lógicos da palavra. O discurso como uma técnica de convencimento, de conteúdo vazio ou secundário.

Eram estes os demagogos da democracia grega, que transmitiam sua “arte” em escolas formadoras de políticos. Suas leis produto do melhor discurso, estavam, como consequência, sujeitas à efemeridade e perecibilidade no tempo, acarretando enorme instabilidade institucional. Platão, quando na República comenta sobre a Democracia, traça-nos um belo perfil do tipo demagogo-sofista, e o quanto a cidade sofreria com um regime sujeito à verdade multifacetada, contingente, e à ação ativa dos discursos vazios. A maioria ignorante, diria Platão, governando a “polis” querida.

A tarefa de Sócrates consiste, então, em denunciar o conteúdo dos discursos. Mostrar a insuficiência da opinião (“DOXA”) portadora de uma verdade ilusória, desocultar a estrutura contraditória do diálogo, destruir as certezas aparentes, arrancar o véu da habilidade oratória. Que restaria então, depois da teimosia, insistente e irônica maiêutica socrática? Sómente a dúvida, ou melhor a certeza da ignorância.

Cabe agora a Platão prosseguir a tarefa de seu mestre. Se Sócrates teve por missão dissipar as certezas, cabe a ele afirmar agora uma autêntica teoria do conhecimento. Cabe passar da “negatividade” do trabalho de Sócrates para a positividade da construção de um caminho metodológico que conduza os homens efetivamente à verdade.

Que a verdade existe, Platão já nos disse: na transcendência, no Mundo das Idéias. Mas como chegar para atingi-las? Como poderemos contemplá-las?

Não estariam obviamente nas opiniões (“DOXA”), fruto de uma estrita elaboração sensível. Por outro lado, o pensamento se desencadeia no sensível, logo no não-ser. Resta então ao Homem se afastar do empírico, e entabular um processo intelectual de raciocínio exaustivo e doloroso. “Portanto, nas afecções sensíveis não há conhecimento, mas apenas no raciocínio sobre elas; pois, neste, pelo que parece, é possível alcançar o Ser e a Verdade, e naqueles é impossível.” (TEETETO, PLATÃO) Platão reconhece que o processo se inicia por uma intuição sensível, e nisso já se distancia largamente dos sofistas. Esta intuição não é produto deste ou daquele sentido, mas da atividade sintética da alma, da elaboração

ordenadora do espírito que concede ao indivíduo a coisa com sentido único, ainda que ligado à percepção e à sensibilidade. De posse da "matéria-prima-bruta" resta então ao sujeito o exercício da abstração, da plena e absoluta contemplação espiritual, num distanciamento máximo dos sentidos e do universo empírico. O desenrolar do processo pode-se dar pelo diálogo ou individualmente através da argumentação-contra-argumentação. Começa assim a crítica à opinião primeira ou intuição. Segue-se a contra-crítica, e assim por diante, até se atingir o grau de irrefutabilidade. Constitui-se esse processo na dialética do discurso, ou seja, a dimensão gnosiológica da filosofia de Platão. É como que uma purificação da intuição sensível para se atingir a intuição pura ou a idéia ontológica.

Contudo, torna-se necessário que exista a priori uma relação paradigmática que me "conduza" e me "informe" sobre o desenvolvimento da dialética. Ou seja, que me permita inconscientemente, no decorrer do caminho discursivo, saber onde me situo relativamente ao meu escopo final. Aqui Platão introduz a Teoria da Reminiscência: a alma seria depositária das idéias puras já contempladas numa existência originária anterior (Platão acreditava na transmigração das almas). No entanto, a alma envolvida pelo corpo e particularmente influenciada pelos sentidos, não teria a consciência das Idéias. Elas estariam como que adormecidas no subconsciente da alma. A experiência sensível seria como que um primeiro despertar, um "relembrar" ainda profundamente distorcido mas o primeiro passo para a conscientização plena das Idéias puras. Contudo, esse despertar não teria como consequência um automatismo na intuição e memorização das Idéias ontológicas. Seria requerido ao indivíduo uma atitude ativa da vontade. Seria necessário um estímulo interno que fizesse desencadear o processo dialético através da abstração e distanciamento do sensível. E isso não seria extensível a todos os indivíduos: somente para aqueles que reconhecendo a ignorância do saber sensível se lançavam na tarefa de achar dentro de si-mesmo a verdade e o autêntico conhecimento. Essa vontade individual que viabiliza o "achado" interno está ligado à Teoria do Amor (EROS), que se liga então decisivamente à Teoria da Reminiscência como condição gnosiológica. Platão afirma no MÉNON que "pôr achar-se toda a Natureza aparentada consigo mesma e considerando que a alma, em sua contemplação originária, aprendeu todas as coisas, nada impede que ao recordar apenas uma — processo que os homens chamam de aprender — possa achar todas as demais, contando que sejam valiosas e não se canse de buscar". Fica claro assim, que o processo cognitivo em Platão é objetivamente descrito pelas Idéias Transcendentes mas subjetivamente dependente da vontade e do querer individual. Detonado assim o processo dialético, as idéias já contempladas vão progressivamente se conscientizando para o sujeito e servindo como que orientador padrão, paradigmático, de todo o caminho a percorrer até se atingi-las. Essa condição é por si só fundamental para que se saiba que efetivamente se trata dela e não de uma ilusão do espírito subjetivo do Homem.

Vimos assim, que o legado que Platão nos deixa, tão profundamente influenciador do pensamento ocidental, inclui uma Ontologia Metafísica e uma Teoria do Conhecimento: constituintes básicos para a configuração da ciência máxima, a FILOSOFIA.

A Ontologia é caracterizada pela transcendência das Idéias puras, eternas, imperecíveis, modelares, paradigmáticas. Esses são os seres reais e ontológicos. Do mesmo modo os seres que ora contemplamos no mundo sensível são sombras efémeras, imperfeitas, reproduções distorcidas, transitórias dessas "idéias". Podemos dizer que algo é injusto porque possuímos em nós mesmos um paradigma de justiça, uma idéia pura de justiça. Esta existe sómente na transcendência, ainda que ao espírito se faça aparecer pelo processo dialético. Mas jamais se concretiza no mundo sensível.

A Teoria do Conhecimento nos informa do caminho a percorrer, do método a seguir, para alcançarmos o objetivo final¹: o conhecimento das verdades puras e eternas. Da experiência sensível e do reconhecimento da ignorância, o método discursivo-dialético se afirma como condição única para se atingir o objetivo final tendo a Teoria da Reminiscência como garantidora do final do processo. Doloroso é certo, e desse modo só para aqueles que sentem amor ao conhecimento e a vontade última de se aponderar da Verdade.

Verificamos assim que, na filosofia de Platão, a essência (IDÉIA) precede a existência (SUJEITO). As "Idéias" precedem e se configuram autônomas e independentes ao ato de conhecer. Do mesmo modo, o problema antológico precede e dá movimento ao problema gnosiológico. Assim, é comum denominar-se a filosofia metafísica de Platão de realista. No sentido exato de que o Objeto tem ontologia própria independentemente do Sujeito, sendo por isso mesmo real e objetivo. Contudo a importância dado ao sujeito, que se afirma na vontade de conhecer e no doloroso processo dialético, concede certamente ao espírito grego, aqui encarnado em Platão, uma dimensão interior e subjetiva, reconhecida nas palavras do filósofo Hegel com que iniciamos o presente trabalho.

NOTAS

(1) A introdução da Idéia como meta serve de referencial a todo o comportamento. O indivíduo nasce e cresce na distância e no afastamento do real ontológico. O reconhecimento dessa existência essencial e transcendente, em confronto com a própria condição do cotidiano, acerreta aquilo que poderíamos chamar de sentimento de culpa. E da culpa nasce a retaliação, a necessidade de se seguir o "bom-caminho", aquele que se diz ser a Verdade e a Pureza. Para o pensamento sofista certamente não existiria essa culpa já que o discurso não é orientado por nenhuma relação ideal de conteúdo, como meta a atingir. Em contrapartida fica claro entendermos a importância que o pensamento platônico exerceu sobre a teologia e a filosofia cristã,

marcadamente em Santo Agostinho. Cristo é o paradigma da Verdade. "O meu Reino não é deste mundo". Logo a Verdade está mais além de onde nos encontramos.

Ainda que distantes quanto à topologia (ou não) da Verdade, Platonismo e Cristianismo se aproximam quanto à relação de transcendência dessa Verdade. Evidentemente que na sua dimensão gnosiológica as filosofias se separam radicalmente: uma, a platonica, exposta no presente trabalho, a outra, a Cristã, através da fé.

BIBLIOGRAFIA

CHÂTELET, François. "A Filosofia Pagã". Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1981.

HERÁCLITO. "Fragmentos — Origem do Pensamento". Rio de Janeiro, Editora Tempo Brasileiro, 1980.

MONDOLFO, Rodolfo. "O Homem na Cultura Antiga". São Paulo, Editora Mestre JOURNAL, 1968.

MORENTE, Manuel G. "Fundamentos da Filosofia". São Paulo, Editora Mestre JOURNAL, 1980.

PLATÃO. "A República". Mina - Sintra - Nem Martins (Portugal), Editor Francismo Lyon de Castro, Publicações Europa-Americana, 1975.

TEMPO, ETERNIDADE E DINÂMICA DO FUTURO, EM LAVELLE

Maria Vassiliadou

Universidade de Atenas — Grécia

“Nada mais se pode pedir a um filósofo quando se lhe solicita a feitura da história do seu espírito, que evoque estas instituições fundamentais às quais pode fornecer uma data, mas que só têm interesse na medida em que em seguida receberam nele um caráter intemporal, em que se tornaram o clima de sua existência e formaram esta atmosfera de eternidade onde são alimentados os pensamentos sucessivos”.

(Louis Lavelle, *Testemunho, Estudos Filosóficos*, Setembro — 1951).

Neste texto, Louis Lavelle, identificado com sua mensagem filosófica, apresenta uma vez mais esta dialética incessante do tempo e da eternidade que domina todo o seu pensamento. Pois “estas instituições fundamentais” das quais fala, são somente a descoberta de si, a identificação do mundo das coisas e do mundo dos pensamentos e sobretudo o próprio tempo. Com efeito a teoria da participação, fio condutor de todo o pensamento do filósofo, mais do que uma teoria do eu e de Deus, é também uma concepção do tempo da eternidade. Sua obra **Do tempo e da eternidade**, estabelece a necessidade do tempo que nos permite constituir nossa essência intemporal e, que nos conduz a considerar o tempo como a chave da participação. Pois é ele que permite explicar por que a participação é uma operação que tem sua fonte no ato puro, mas, que deve ser permeada de passividade a fim de fazer aparecer na consciência, estados que a limitam e que formam precisamente seu conteúdo. Estes estados que se desenrolam no tempo, não se evadem nunca do presente, pois este é o ponto de cruzamento de um passado que nos foge, e, que é preciso ressuscitar e de um futuro que nos tenta e que é preciso realizar. O presente não pode deixar de continuamente se fazer, para que o indivíduo possa a cada instante encontrar, por um ato novo, uma vida que subsista eternamente. Todavia o passado limita-nos e, constrange-nos, pois está realizado, é a única coisa que é e não se torna mais. Assim pode ser contemplado. O futuro nos limita mais ainda, pois é nos escondido e exprime o que nos falta. Permite-nos, contudo, participar do ato criador, fazendo de nós os

instrumentos da potência divina. O passado é único e fixo: o futuro é duplo e incerto. O presente é sem realidade, pois é a passagem de um passado que não é mais, para um futuro que ainda não é. O passado se conserva no presente. Tem um caráter profundo, venerável e sagrado, enraíza nossa vida na eternidade. O futuro parece trazer uma revelação que dará ao nosso destino e ao do mundo, o seu sentido e seu desfecho. Existe também um futuro do universo com o qual nosso próprio futuro deve estar em acordo. Se o passado é a atmosfera que clareia toda a nossa vida, se o futuro lhe traz todas as promessas de esperança é na graça do presente que se nos deve fazer sentir sua luz e seu impulso. Mas a ligação ao presente só pode ser mantida por um ato constante de inteligência e vontade.

Para Lavelle o tempo é “o artesão da vida” aquele que pode criar, conservar e destruir tudo o que é: “ele chama ao ser todos os indivíduos pelo nascimento, os mantém no ser pela duração, realiza, o seu ser voltando a chamá-los no seio imenso do passado pela morte, lugar de todas as gêneses e de todas as aniquilações, o tempo poder-se-ia considerar Deus. Em realidade ele é o meio que Deus fornece a todos os seres, para se criarem a si próprios e realizarem seu destino. Um meio para exercer sua liberdade e participar da obra da criação. Ele é a condição, sem a qual nenhum indivíduo poderia constituir sua própria natureza e, sem a qual nossa personalidade não se poderia constituir como uma oposição e uma transição sem cessar renovadas, no interior de uma presença eterna. Sem o tempo o homem não seria mais um ser particular, ele se identificaria com Deus que é eterno. Em relação ao ser infinito é uma imperfeição viver no tempo: pois que o tempo não cessa de me retirar o que me deu. Mas é a perfeição da minha natureza finita, sem o tempo ela não poderia se desenvolver e conseqüentemente não poderia ser. Ora o homem não vive nem no tempo totalmente descontínuo nem na eternidade pura, mas, num presente que se esforça por condensar em si toda a duração; é este modo de existência dum ser temporal, por que se torna eterno, por que ele é o que descobre a cada instante a eternidade no tempo. É justamente neste ponto, que devemos conceber a relação do tempo e da eternidade na filosofia de Lavelle. Pois os dois são contemporâneos; o tempo é uma operação de eternidade, a eternidade está presente no tempo. Poder-se-ia melhor esclarecer esta relação, introduzindo a noção de instante, como ponto de cruzamento do tempo e da eternidade. O instante pode ser considerado, seja como um lugar de passagem entre 2 estados particulares, seja como posto de junção com o ser. Neste último caso é necessário sair do instante para entrar no presente. Instante, ato e presença são um só no eterno presente. “Nossa atividade interior permanece sempre presente e disponível, capaz de ser suspensa e retomada, por que precisamente em lugar de ser a seqüência do que nós éramos, ela rompe ao contrário com o que nós somos e exprime a possessão daquilo que nós vamos ser”. Assim, o ato nos arranca ao tempo para nos fazer encontrar o princípio intemporal de toda a

criação para nos permitir inserir nossa liberdade e a causalidade de nosso querer, no curso natural das coisas, ao mesmo tempo, constituir nosso próprio ser e, no seio do ser, onde nós explicamos, que nossa experiência ontológica, o inscreve. O eterno presente é, então, a forma imutável que todos os modos finitos se devem revestir, para se reconhecer as formas de ser, visto que o ato que faz ser as coisas, só pode realizar-se no presente, lugar do ser. E a passagem de um momento do tempo a outro, não nos arranca ao presente no qual podemos, graças à memória ou a antecipação, atualizar lembranças ou imagens do futuro. Esta operação temporal é o próprio ato da nossa liberdade e a condição de participação, pois, sustenta distância entre o todo do ser o meu eu. O futuro são as nossas possibilidades ainda abertas, logo nossa liberdade, o passado, as possibilidades fechadas ao nosso poder ser, logo a necessidade. “Áxis do movimento intencional”, “recuo do impulso”, “chamado do possível”, “exigência do dever ser”, o tempo permite à liberdade, passar da potência a ato.

Desde que surge, o tempo abre um duplo caminho perante nós: podemos permanecer no interior do todo como uma parte no meio das partes; estas são apenas aparências variáveis; aprisionam-nos com elas nos laços da mais dura necessidade; o passado esmaga-nos com o seu peso. O futuro nos fascina com suas miragens. Mas o tempo é também o meio de nossa libertação. A insuficiência de cada parte, entendida em si mesma não exige somente uma perpétua mudança; manifesta também um parentesco e uma comunidade de natureza entre as partes e, conseqüentemente, entre cada parte e nos próprios, no interior do mesmo todo. Juntemos a unidade através da dispersão, não somente apesar dela mas também e em certo sentido através dela.

Pode-se, por intermédio do tempo tornar intelegíveis as diferentes formas do ser, graças a uma dedução de funções psicológicas: sensibilidade e entendimento, memória e imaginação, desejo e vontade; é através delas que o eu se confronta progressivamente com o todo, a fim de resgatar sua própria originalidade e nele inscrever seu desenvolvimento autônomo. É então por que o ser é a presença absoluta, que o eu, que participa da existência, mas que dela se distingue, será sempre presente perante ele mesmo e será presente alternativamente aos diferentes estados, pelos quais sua vida se realiza, na duração.

Assim o sentido do tempo se encontra envolvido no desejo ou no querer pelo qual antecipamos o futuro e procuramos, realizando-o, incorporá-lo à nossa própria vida. “No que diz respeito à orientação do tempo, o conhecimento vai sem cessar do passado para o futuro, isto é, do conhecido para o desconhecido”. Mas quando examinamos a ordem da existência é o futuro que precede o passado e que se muda nele pouco a pouco. “Realizar o futuro é fazê-lo presente, que se torna logo passado”. Assim “ao tempo do determinismo, que entendo como um impulso de traz

para a frente, se opõe o tempo da criação que é uma chamada de frente para traz". O tempo ilustra "a relação da atividade e da passividade", e suas três fases são penetráveis de espiritualidade, pois que o futuro encobre os possíveis que são indivisíveis no ser, que a liberdade deve antecipadamente dissociar para os encarnar e torná-los instrumentos do meu destino... a relação do passado com o futuro exprime" a composição da liberdade e da necessidade". O passado enquanto realizado, imóvel, necessário e irrevogável não tem nada de material e pode "ser definido como um presente espiritual". Contudo, é em direção ao futuro que se olha, por que seu impulso é um incentivo que convida á conquista o futuro ligado à eternidade é o lugar do esforço. "É a nossa própria vida considerada como insegurança e como um risco". Pois o futuro separa-nos de nós próprios, desliga-nos do que éramos, do que tínhamos Mas é também o perfeito despojamento que nos torna aptos a receber todos os dons. No futuro a vida é nos revelada pela primeira vez. É um nascimento de todos os instantes. O futuro é para nós uma aventura, mas, que vai determinar nosso destino através da colaboração da nossa liberdade e dos acontecimentos. E o "conceito de angústia" considerado freqüentemente como trazendo-nos a revelação da existência, pode muito bem ligar-se ao futuro, pois a angústia é a experiência da vida enquanto se reduz à experiência do futuro e que a si própria se eleva até ao absoluto. No futuro é o nosso próprio eu que está em questão e que não paramos de recriar.

Em Lavelle o tempo é a conversão da possibilidade em atualidade. O tempo surge como privilegiado pela introdução do possível que se atualiza, que desenha o movimento da liberdade criadora e prefigura a encarnação dos valores. A temporalidade é apenas um modo de nossa consciência finita o enquadramento que ela se dá para nele estender-se sob forma de estados, o reflexo dos seus atos de participação, e ai dirigir seu esforço, jamais acabado, em direção ao absoluto. Podia-se então falar de uma experiência de eternização através do tempo ou pelo menos de nosso esejio de eternização do que posse? Seja um ou seja o outro, para Lavelle, o tempo é o próprio drama da existência humana, considerado na sua forma mais abstrata.

Tradução de Maria da Piedade Eça de Almeida

PENSAMENTO ORIENTAL: A CHINA *

Maria da Graça de Campos Mendes

Universidade de São Paulo

O tema proposto por esta semana de Filosofia era: O Pensamento Oriental. Como se pode ver, muito vasto e amplo para uma abordagem que se tornaria no mínimo reducionista. Como minhas pesquisas vêm sendo desenvolvidas no campo da Cultura chinesa, mais especificamente na Área de História Social, escolhi um tema relacionado a minha dissertação de Mestrado que versou sobre "A Revolta dos Taiping", revolta esta ocorrida na China — em meados do Séc. XIX — de 1851 a 1864. Podemos caracterizá-la como um movimento político-religioso que se fundamentou na tradição e tendo como movente o cristianismo, recebido do ocidente.

Em virtude de ter sido um movimento que se pretendia transformador, mas que tinha suas raízes plantadas na tradição chinesa, tentarei mostrar inicialmente, em rápidos traços, como nasceu esta tradição. Em seguida, mostraremos o que foi esta revolta dos Taiping, e como se estabeleceu este diálogo entre o antigo e o novo como uma proposta de transformação.

A escolha deste esquema de abordagem do tema deve-se principalmente a pretender-se, através de forma mais clara e didática, possibilitar uma melhor compreensão do assunto.

De acordo com documentos encontrados através de escavações arqueológicas, é com o dinastio Shang que se inicia o período plenamente histórico na China. A partir aproximadamente do 2º milênio antes de Cristo.

Na historiografia chinesa, o período anterior aos Shang é considerado lendário, porque até então nenhuma prova encontraram da existência dos "cinco imperadores" ou dos "imperadores primitivos" a que se refere a tradição. Sob estes imperadores primitivos teria prevalecido um estado paradisíaco perfeito, onde os homens eram felizes devido às condições de vida e a um governo prudente atuando em harmonia com a natureza. O curso posterior da história, já plenamente histórico, é concebido como a cessação desta perfeição original.

(*) Conferência apresentada na IX Semana de Estudos de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Posteriormente, a idéia que se pode ter deste paraíso inicial é dada pelas escolas filosóficas. "Cada uma dessas escolas atribuiu sua idéia de um estado ético e sócio-político ideal na atuação dos diversos imperadores dos tempos primitivos"¹.

À dinastia Shang seguiu-se a dinastia Zhou, que representou a sucessão dinástica mais longa da História da China. Pareceu ter herdado em linhas gerais a cultura dos Shang, cuja organização política e social já esboçava em sua monarquia o futuro império. A veneração dos antepassados e os primeiros elementos de um Estado de burocratas e funcionários podem servir como exemplos que aproximaram a monarquia dos Shang e a posterior unificação da China no Império.

O período de dominação da dinastia Zhou que absorvia os anos 770 a 221 a. C., subdividiu-se em período de primavera e outono (770 a 476 a.C.) e período dos Reinos Combatentes (476 a 221 a.C.). Este último corresponde a uma época de desintegração e de transição do período feudal² para o Estado centralizado, com o sistema de prefeituras e distritos.

Devido à profunda comoção social por que passava a China na época Zhou, no período de Primavera e Outono e dos Reinos combatentes, o monopólio da cultura detido pela nobreza pouco a pouco foi quebrado, desenvolvendo-se então a prática do ensino individual. Nos últimos anos do período de Primavera e Outono, Confúcio imprimiu certo destaque à educação. Está nova prática de ensino refletia em certo grau o desejo dos que não tinham título de nobreza de interferir na política. Além disso, a preocupação de intelectuais em solucionar e direcionar com suas teorias os destinos do país. Ensinando seus princípios, Confúcio talvez pretendesse fazer dos seus discípulos homens com condições de interferir na política. Com seu trabalho itinerante, Confúcio contribuiu para que o conhecimento se propagasse para além da nobreza.

Em razão principalmente do objetivo do nosso trabalho deixaremos de tratar de todos os princípios que regem as diferentes escolas na China da época. Limitar-nos-emos àquelas cujas influências se alicerçaram mais efetivamente na formação do império. Não podemos descartar, no entanto, que as opiniões dos diferentes mestres se entrecruzavam, existindo pontos de confluência e divergência entre elas.

Uma segunda corrente de pensamento, existente no período dos reinos combatentes, foi a Taoísta tendo como seu maior representante Lao Zi e a legista, aqui representada por Han Fei Zi.

Os princípios filosóficos destas três correntes de pensamento apresentavam pontos básicos de oposição e veremos agora quais são eles e como, historicamente, o confucionismo se sobrepôs às outras correntes, adaptando-se às circunstâncias da história chinesa, e norteando o império até o séc. XIX.

Um dos princípios básicos que o pensamento da China antiga apresentava em comum "era a noção do Tao, como princípio e fonte do real, a idéia das alternâncias regidas pelo ritmo do Ying e do Yang. Mas enquanto alguns cuidavam que uma existência desenvolvida sob o signo do Tao e em perfeita harmonia com os ritmos cósmicos só era possível no começo (ou seja na fase que antecedeu a organização social e o desenvolvimento da cultura), outros consideravam que este tipo de existência era realizável sobretudo numa sociedade justa e civilizada.

Tanto os taoístas e legistas quanto os confucionistas buscavam o fundamento dos seus princípios político-religiosos na tradição. É necessário no entanto colocar uma distinção fundamental entre esta noção de Tao para as três correntes de pensamento. A preocupação dos confucionistas era adaptar as condutas e rituais tradicionais (modelo na dinastia Zhou) à sociedade complexa e hierarquizada que então existia. Desta feita, Confúcio acertava a idéia da autoridade constituída, considerando-a natural, se fundada na relação familiar, e nas longas experiências dos antepassados. O equilíbrio social seria mantido pelos ritos que teriam a função de manter o homem e o estado em harmonia com a ordem natural. Este equilíbrio entre homem e natureza, quando quebrado, devia ser restituído através do Li, que constituía a base da educação do indivíduo ou os padrões de comportamento da humanidade. Confúcio transpôs da religião para a política o conceito de Li, uma permuta do sacro ao social.

Os taoístas de saída rejeitavam a sociedade complexa e consequentemente a autoridade constituída. Para eles a sociedade urbanizada era repudiada e eles propunham a fuga desta sociedade. Do ponto de vista dos Taoístas o homem devia viver em harmonia com a natureza não lhe sendo dado o direito de interferir. De acordo com Duyvendak, o Dao significa em Confúcio e Mêncio o caminho percorrido pelo homem, o modo de sua conduta, o método. Para Confúcio, o homem é que faz o Dao e não o Dao que faz o homem, enquanto na Escola Taoísta Dao é o caminho seguido pela natureza. No Taoísmo, o Dao não se prescrua intelectualmente. Pode-se chegar ao Dao mas não pelo caminho da percepção e do raciocínio lógico. A lei e o Dao no Confucionismo adquiriram principalmente uma conotação ético-racionalista.

Citando o prof. Mário Sproviero no seu trabalho sobre o legismo³, ele nos diz que a Lei vai abrigar-se muito mais nesta vertente da cultura chinesa, a confucionista, do que na vertente mística.

O legismo de Han Fei Zi realizou uma síntese das várias correntes: de um lado ingeriu-se na tradição confuciana, quer na passagem do rito à lei, quer na tendência racionalizante. Por outro lado, aceitou a idéia fundamental do Dao de Lao Zi.

Quando Han Fei Zi tenta fundamentar o Fa, ou seja, a lei, cita na sua obra, nos capítulos dedicados ao Taoísmo (20 e 21) o seguinte: "a

lei origina-se na natureza do Dao Celestial (Cósmico), consumindo-se de novo nesta natureza". Alguns estudiosos afirmam que o pensamento de Hau Fei Zi origina-se em Lao Zi e depois dele se separa. Hau Fei almeja um tipo de governo onde a lei impere, sem necessidade de um poder para fazer cumpri-la. No entanto, há necessidade daquele que aplique a lei, o qual deve estar a ela submetido.

De um lado, diz o prof. Mário, Han Fei apresenta-se como um revolucionário social por não aceitar a sociedade tradicional de Confúcio, e, de outro lado, tenta absorver o dinamismo do Dao de Lao Zi no Fa (Lei), ou seja, a ordem que auto regulando-se, efetiva-se por si.

O legismo vai se opor radicalmente à ordem social idealizada pelo confucionismo, ordem esta fundamentada não só na virtude e no talento dos homens superiores, em contraposição ao homem comum, mas também nas diferenças portadas pelo sistema de parentesco. Para Han Fei Zi, os méritos que qualificavam uma pessoa para certa função deveriam ser determinados pela própria função. Eram exclusivamente admitidos intelectuais que organizassem uma sociedade conforme um Estado a pretender eficiência e força. O Legismo vai considerar a ordem Estatal o fim a ser obtido através das leis operantes. Assim, os legistas se opunham ao Li dos confucionistas que adquiria a função de discriminar as pessoas de acordo com sua hierarquia, além da importância em governar. Os exemplos do passado fundados no parentesco, no instinto social dos homens, na benevolência, era rejeitado pelos legistas que tomavam base a igualdade natural para uniformizar os comportamentos através das leis aplicadas imparcialmente.

Estas escolas, que buscavam a ordem numa época de caos, discutem seus princípios e vão influir nos períodos seguintes: o do império constituído.

Na luta travada entre os estados, no período dos reinos combatentes, no reino de Qin e outros, houve várias tentativas da implantação do legismo. O prof. Mário Sproviero afirma, que embora o legismo não tenha concretizado seu fundamento teórico no Império, foi o agente ideológico da conquista de Qin. Na prática, convergiu para o fortalecimento e centralização do poder.⁴ No ano de 221 a.C. Qin Shi Huan, do reino Qin, torna-se o primeiro imperador chinês.

A dinastia Qin não conseguiu manter-se no poder. A tirania do primeiro imperador onerou o povo chinês, já desgastado por guerras sucessivas e pela realização de obras suntuosas como a Grande Muralha, além da edificação de grandes palácios e de sua própria tumba. Os erros de sucessão não foram menores. As contradições se avolumaram no seio da classe dominante.

Qin foi derrotado e substituído pela dinastia Han (205 a.C. 220 d.C) que retomou a idéia imperial implantada pela dinastia Zhou. Era

o chamado conceito arcaico de Estado em que todos debaixo do céu deveriam unir-se sob um único imperador. Justamente os estados periféricos e de formação posterior, como Qin e Chu não se integraram no ideal imperial de Zhou.

O Legismo tinha introduzido o conceito nacionalista de Estado, permitindo a cada grupo impor sua autonomia num certo território, não tendo de submeter-se a nenhum poder espiritual como o de Zhou.

Com a queda da dinastia Qin (ainda que o Legismo não houvesse sido implantado nos moldes de Han Fei Zi), o Legismo foi derrotado, porque identificado com Qin, cujo fim tinha sido tão desejado.

A centralização necessária, tanto política quanto ideológica foi realizada pelos Han, aos moldes do Confucionismo, o 1º imperador Han Wu Di e outros que o sucederam foram praticamente convertidos ao Taoísmo, mas a concessão de Han Wu Di ao Confucionismo, deu-se porque ele era dominante. A maioria dos intelectuais da época era Confucionista. O imperador Han, portanto, preferiu assimilá-lo, oficializado, que desgastar-se no confronto com ele.

O legismo no entanto já havia cristalizado algumas formas de poder que permaneceram no agora estado Confucionista. A burocratização, como diz o prof. Mário, imputada ao Confucionismo e apontada como um fator responsável pela estagnação da ciência na China, na medida que intentava um controle rigoroso do pensamento, era legista. O governo da China entregue a funcionários escolhidos por concurso é um traço legista, assim como o critério de relação destes concursos, baseados na ortodoxia confucionista que valorizava o intelectual humanista, é um traço marcante da ética confucionista.

Assim, resta-nos ressaltar que o Taoísmo vai permanecer como uma força ideológica agrária, em oposição à ideologia urbana do confucionismo. Subsiste principalmente como religiosidade popular e vai inspirar a maioria das revoltas camponesas ocorridas na China em oposição ao sistema vigente. É sobretudo dos cultos populares dissidentes, tanto taoístas quanto budistas, mal vistos pelas autoridades oficiais, que vão se alimentar as revoltas camponesas. Inclusive o milenarismo, segundo J. Chesneaux, faz-se presente, através da esperança na vinda do Messias Budista — o Buda Maitreya.

OS TAIPING:

A revolta dos Taiping (1851-1864) tema da nossa pesquisa, seguiu na esteira desses movimentos populares existentes na China desde a dinastia Qin, unificadora do império. Apresenta no entanto algumas diferenças básicas das revoltas tradicionais anteriores ao século XIX.

Opõem-se radicalmente à dinastia manchua reinante no plano social e econômico posicionando-se assim contra o sistema vigente, apresentando no seu programa capazes de transformar o regime tradicional. No plano político e nacional, opõem-se aos manchus como dominação estrangeira; do ponto de vista religioso, apresentando alternativas de adoção da doutrina cristã protestante adaptada ao contexto chinês, definindo-se como anticonfucionistas ferrenhos.

Esta adaptação do cristianismo embora contraste com o conservadorismo confuciano, demonstra certa preocupação com a roupagem do “novo”, sempre revestido de valores e idéias contidas na tradição chinesa.

Podemos ressaltar que o próprio nome escolhido para o grupo já refletia uma preocupação e valorização do tradicional. No título Taiping tienguo a expressão “taiping” parece ter sido herdada de uma seita antiga, cujos fiéis deflagaram a revolta dos Turbantes Amarelos na China, no ano 140. Esta seita seguia princípios taoístas e anunciava uma era dourada de prosperidade e igualdade. Os taiping apresentavam em suas propostas e organização, certa similitude com os turbantes amarelos.

Ainda nesta linha de preocupação com a tradição, Hong Xiu-quan, o líder da revolta dos Taiping, nos seus primeiros escritos, tentou relacionar os ensinamentos da moral tradicional do confucionismo e o sistema ético cristão: Tomou como ponto de partida a fraternidade de todos os homens como filhos de Deus e, dizia ele: “O homem deve tornar-se sempre uma ‘pessoa reta’ que se abstém de maus pensamentos e de más ações e que desempenhe todos os deveres éticos ensinados na literatura clássica chinesa. Utilizou as palavras ‘correto’ ‘reto’ — e ‘errado/desviado’, da terminologia confucionista clássica para definir ‘moral’ e ‘imoral’”.

Seu ideal social era baseado na crença na fraternidade do homem que faz de todas as nações do mundo, membros de uma grande família. De acordo com Hong, o mundo de “justiça” e “retidão” tomaria o lugar do mundo de opressão e violência mútua.

Do livro dos **Anais da Primavera e Outono** Hun Jan Ken, um dos chefes taiping, retirou o princípio confucionista que justificava sua luta contra os bárbaros manchus. Neste livro, Confúcio ensinava o espírito do Nacionalismo e a discriminação contra os bárbaros.

No texto **San Zi Jing**, objeto da nossa pesquisa, escrito em 1853 pelo líder da revolta, podemos apontar muitos trechos que mostram esta característica dos Taiping de realizarem uma síntese entre os padrões culturais antigos com o “novo”, representado pelo cristianismo.

A própria forma do texto é calcada no modelo tradicional, no entanto, veicula novas idéias como um Deus único, que não é senão aquele

que era adorado nos primórdios, desde Pan Gu até o período das 3 dinastias: Xia, Shang e Zhou. Nesta época, segundo Hong Xiu-quan, Deus cuidava também familiarmente dos países estrangeiros. Vemos aí que a China seguia “no mesmo curso” com os países estrangeiros na adoração de Deus. Portanto, é na tradição que o seu povo deve buscar o exemplo. É interessante notar que usando o mito cosmogômico chinês, o autor incorpora as suas tradições, não incompatibilizando um Deus criador chinês com o Deus do Cristianismo.

A referência no texto às dinastias Xia, Shang e Zhou, (a 1ª é considerada lendária), reforça a crença entre os chineses, num período considerado “perfeito” quando viveram em plena felicidade, principalmente no que se refere à época lendária.

O autor nos faz ver que com a unificação da China, com os Qin, o país se abisma no mal. Os erros do curso histórico culminam na desordem em que se encontrava a China no séc. XIX. A desordem teria sido instaurada pelos demônios (os manchus), mas tinha suas raízes naqueles imperadores que se desviaram do culto a Deus (Shang Di – o antepassado deificado). Aqui o autor faz uma crítica aos governantes simpatizantes ou convertidos ao Taoísmo e ao Budismo. A China agora deverá buscar sua salvação. O próprio Hong seria enviado de Deus para levar o país ao curso correto.

Na sua constante tentativa de adaptação do cristianismo à tradição chinesa, Hong, no texto San Zi Jing, nos dá a idéia de Deus, já que ele próprio não concebia um Deus nebuloso, idealizado no firmamento. “De acordo com Ren You Wen, o encaixe da idéia contida na expressão clássica ‘a grande virtude do Universo é a produtividade’ serviu para exemplificar um Deus concebido por ele e conseqüentemente por seus seguidores como um pai universal, um pai humano, que gera um filho, ao invés do significado simbólico do amor espiritual”⁵.

Tendo como apoio este conceito de extrema praticidade, não pareceria estranho a um chinês o novo Deus apresentado por Hong. Assim, no texto ele narra o seu encontro com uma família no céu. O pai celestial – a mãe celestial – “o irmão mais velho” – a “cunhada celestial”. Esta família é perfeitamente aceitável e admissível numa sociedade em que celibato era deplorado, e onde a célula familiar é vista como base social rígida, e importante para a sobrevivência da comunidade e do Estado. Do ponto de vista do Confucionismo, a família constituía a própria praxis educativa para o Estado, a garantia de sua sobrevivência, uma extensão dos seus próprios valores.

Continuando sua exortação para que os fiéis sejam o caminho de Deus, o autor do texto tranqüiliza-os dizendo que esse Deus cuida dos antepassados, desta forma dispensa o seus seguidores de venerá-los. Ele,

esse Deus, é também “o pai das almas celestes”, e se situa acima delas. A expressão “almas celestes” — situa-se num conceitual tipicamente taoísta. Ora, como existiam outras palavras para denominar espírito, alma, surge a interrogação: por que teria ele utilizado exatamente um termo que era de domínio dos Taoístas, e amplamente reconhecido como tal pelo povo chinês? Talvez fosse estratégico de sua parte, utilizar-se de vocabulário que pudesse atingir mais profundamente àqueles que liam ou ouviam suas pregações.

A montagem do texto *Son Zi Jing* é feita de maneira sutil e coerente com o objetivo dos chefes Taiping de atingir a massa através de uma proposta para a mudança de comportamento, ou melhor, de correção de costumes, proposta clara na “sexta parte” do texto. Esta “correção, (conceito confucionista) só poderia ser efetivada através do novo” revestido de valores contidos na tradição.

A própria linguagem do texto, como vemos, aproxima o Deus da nova doutrina de seus fiéis. Este Deus, “ensina”, “conduz”, “cuida familiarmente”, “possui muita habilidade”. Estas expressões metafóricas ajudam a vivenciar melhor a idéia de Deus, esse Deus que ao mesmo tempo castiga sem piedade se for desobedecido. É o Deus do velho Testamento.

O texto mostra que a adaptação desse Deus à cultura tradicional seria indispensável para a mobilização das massas. Foi necessária a aproximação da doutrina cristã às crenças e valores da cultura de um povo cuja tradição estava profundamente arraigada ao seu cotidiano. Podemos ver, por exemplo, as probabilidades de prêmios dados por esse Deus. “a vida longa” — “o cuidado” e zelo que ele pode dispensar aos antepassados, viabilizando assim a felicidade para cada um. O sacrifício religioso do mártir não possibilitava um engajamento nem do líder, nem das massas.

Embora descartando a metodologia histórica romântica, de prevalência da atuação do indivíduo na História, não podemos deixar de considerar no nosso trabalho a atuação da liderança de Hong Xiu Quan, que captou no quadro cultural, de forma sagaz e eficiente, talvez inconscientemente, as melhores sugestões ideológicas (fragmentárias ou não) que a China de então lhe oferecia, quer partindo da própria cultura chinesa com o seu alto índice de racionalidade, quer partindo da influência progressiva e desestabilizadora do ocidente. Para Hong Xiu Quan, pareceu-nos que o melhor a capturar das sugestões ocidentais era a instrumentalidade de ação ideológica que se capta nos textos bíblicos, e que foram capazes sempre, desde o seu aparecimento em Israel, de mobilizar grupos humanos para uma destinação específica.

Dá a importância do *San Zi Jin*, para mim, fruto maduro de uma rebelião que se firmara como a mais importante dentre os movimentos na China e que intriga os estudiosos da matéria por sua precariedade ideológica e seu sucesso político indiscutível.

NOTAS

- (1) Frank, Herbert e Tranzettel, Rolf. **El Imperio Chino**. Siglo Veinteuno, Madrid, 1973.
- (2) O termo feudal deve ser considerado aqui como o período anterior à unificação e centralização do Império. Foi um período de guerras, não havendo conceitualmente correspondência direta com o feudalismo da Idade Média. Os historiadores comunistas chineses contemporâneos consideram esta passagem como do regime escravista ao feudal.
- (3) O Legismo na Unificação Política da China (221 a.C) Efetivação e Supressão. Tese de Doutorado apresentada no Departamento de História da FFLCH-USP em 1985.
- (4) Op. cit., p. 381.
- (5) The Taiping Revolutionary Movement. Rainbaw Bridge Book Co., Taiwan, 1973.

BIBLIOGRAFIA

- CHESNEAUX, Jean – **Le Mouvement Paysan Chinois, 1840-1949**. Editions du Seuil, Paris, 1976.
- CREEL, H. G. – **El pensamiento chino desde Confucio hasta Mao Tse Tung**. Alianza Editorial, Madrid, 1976.
- ELIADE, Mircea – **História das Crenças e das Idéias Religiosas**. Vol. I. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1979.
- FRANKE, Herbert e RALF Tranzettel – **El Imperio Chino**. Siglo Veinteuno, Madrid, 1973.
- GRANET, Marcel – **La Religion des Chinois**. Editions Imago, Paris, 1980.
- – **La Civilization Chinoise**. Editions Albin Michel, Paris, 1968.
- LOMBARD, Denys – **La Chine Imperiale**. Presses Universitaires de France, Paris, 1974.
- MONTENEGRO, Angel – **História de la China Antigua**. Editions Istmo, Madrid, 1974.
- REN, You Wen – **The Taiping Revolutionary Movement**. Rainbow Bridge Book Co., Taiwan, 1973.
- SPROVIERO, Mário Bruno – **O Legismo na Unificação da China (221 a.C.) Efetivação e Supressão**. Tese de Doutorado apresentada no Departamento de História da FFLCH da USP, São Paulo, 1975.
- WEBER, Max – **The Religions of China**. Free Press Paperback Edition. New York, 1968.

A SEGUNDA ESCOLÁSTICA PORTUGUESA – FRANCISCO SUAREZ E A RATIO STUDIORUM

Ligia Costa Moog

Doutoranda em Filosofia da UGF

INTRODUÇÃO

A cultura ocidental, em sua origem, recebe a influência direta de três vertentes do pensamento, a grega, a hebraico-cristã e a romana. Estas, ao se amalgamarem, transformaram-se, enriqueceram-se aqui e ali e irão constituir o fundamento de tudo aquilo que vivemos e pensamos hoje.

Em seu longo processo de formação, esta cultura sofreu influências várias e peculiares de acordo com os eventos específicos que marcaram a história de cada país.

Assim é que, na Península Ibérica, o contato prolongado com o hebraísmo puro, e com um grande contingente de povos árabes muçulmanos, permitiu a formação de um modelo próprio de cultura, porque estes fatores modelaram, em um espaço geográfico tão limitado, uma configuração peculiar da ocidentalidade. Mais ainda, distingue-se a maneira específica como estes povos que aí vivem, (portugueses e espanhóis), aceitaram, repeliram e transformaram as várias correntes culturais que receberam ao longo dos séculos. Deste modo, os ibéricos, portugueses e espanhóis, a despeito das grandes afinidades culturais que os unem, possuem características próprias. Podemos, pois, falar de uma hispanidade que em muitos aspectos se contrapõe àquilo que chamamos de lusitanidade, devido à maneira própria de vivenciar as coordenadas culturais comuns a ambos os povos.

1. CARACTERÍSTICAS DO PENSAMENTO PORTUGUÊS

1.1 A vocação teológica

Sabemos que em sua formação histórico-cultural Portugal absorveu as premissas básicas do pensamento hebraico cristão e muçul-

mano; três ordens de pensamento diferentes, mas que se encontram em um ponto chave da sua compreensão e do seu desenvolvimento; uma visão teológica do homem e do mundo.

Desta maneira, parece-nos acertado afirmar que o fio condutor da história e do pensamento de Portugal é uma interpretação teleológica dos fatos, sendo esta decorrência natural da característica acima descrita.

Esta marca do pensamento português se encontra impressa em quaisquer de suas demais características. Não contradiz sequer a praticidade atribuída ao povo português por Lothar Thomas.

Na verdade, da maneira como um povo desenvolve as linhas de pensamento que incorporou ao longo de sua formação, ressalta ora uma ora outra peculiaridade das fontes originais, resultando daí as incontáveis feições particulares de cada povo.

1.2 As características particulares da cultura portuguesa

Os estudiosos dos assuntos de Portugal costumam apontar duas principais qualidades como uma constante explícita ou subjacente da cultura; a praticidade e o messianismo.

A praticidade, o gosto pelo conhecimento imediato, o empenho em solucionar os problemas sem ir até os fundamentos dos fenômenos, é explicada como resultante de dois fatores; um geográfico e outro histórico.

Portugal se encontra no extremo leste do continente europeu, voltado para o mar aberto, para o mistério aparentemente insondável do Oceano Atlântico, e, por isso mesmo, sempre atraente.

Cercado por um lado pelas fronteiras com a Espanha, e tendo o outro voltado para o mar, o povo português se viu, assim, inclinado a buscar a expansão territorial, através das grandes navegações, em terras de além-mar.

Como resultante deste projeto, houve no país, entre a Idade Média e o início da Renascença, um grande surto de progresso científico, notadamente no que diz respeito à ciência náutica.

A praticidade deste povo, tão decantada por autores tão diferentes como Lothar Thomas, Ivan Lins, Cruz Costa, Antônio Paim, teria sido confirmada historicamente pelos eventos deste período.

Por outro lado, não podemos esquecer que a evangelização levada a cabo pelos franciscanos no séc. XIII, cuja nota dominante era a busca da harmonia entre Deus o homem e a natureza, resultou em um gosto acentuado pela observação dos fenômenos naturais, e pelo conhecimento empírico que daí provém.

Em contrapartida, (não, porém, em oposição; o povo hebreu era prático e messiânico), um outro elemento se impõe fortemente na cultura portuguesa; o messianismo. Este mostra-se, sobretudo, como inclinação para o governo universal e salvador. Aparece de maneira clara no momento histórico em que viveu e morreu D. Sebastião, o Desejado, herdeiro da coroa portuguesa, desaparecido na batalha de Alcácer Quibir sem haver sido coroado.

A expectativa criada em torno do retorno do infante e de sua coroação, malograda pelo anti-clímax de sua morte prematura, catalisou na figura do herói legendário as esperanças libertárias do povo, que transformou em mito o desejo inconsciente do triunfo de D. Sebastião. O sebastianismo se tornou algo tão entranhado na mentalidade portuguesa, que se transportou para além-mar, revivendo em terras brasileiras.

Do entrelaçamento destas características culturais é que aparecem as diversas variantes do pensamento português. Quer no momento escolástico teocêntrico, quer no empirismo e humanismo que o sucedeu e, até mesmo no momento contemporâneo, os pensadores portugueses admitindo ou não a metafísica, crendo ou não em Deus, manifestam, de um modo geral, um pensamento marcadamente "religioso" e o defendem com o ardor de verdadeiros cruzados. Assim os jesuítas, assim Pombal e Verney, com propostas pedagógicas tão diferentes e, no entanto, tão semelhantes em sua vocação teleológica, lusitana, apesar dos modelos hispano ou anglicano que pretenderam seguir.

2. A ESCOLÁSTICA COMO FILOSOFIA MEDIEVAL

2.1 Conceito e evolução histórica da Escolástica

O termo tem origem no sistema de ensino das escolas medievais. "Ciência conforme a escola"¹. Estas escolas estavam sempre ligadas aos conventos e escolas paroquiais.

Os mestres da Idade Média se chamavam escolásticos, e suas lições ficaram conhecidas como escolástica. Com o tempo, grandes sistemas filosóficos foram se formando em torno do debate destas escolas, e os filósofos que os formularam foram chamados de escolásticos, sendo sua filosofia a Escolástica.

Não se suponha, porém, que existe uma estrita unanimidade no seio desta filosofia; já Lothar Thomas percebeu isto e afirmou: "...não se entenda isto num sentido excessivamente rígido, que jamais lhe foi conhecido pelos filósofos escolásticos"².

Os debates entre agostinianos e aristotélicos, entre os diferentes modelos do humanismo cristão, as divergências com relação à teoria do conhecimento e às interpretações da linguagem, irão constituir o cabedal multiforme, às vezes até incoerente, mas sempre instigador, que servirá de húmus fértil ao pensamento moderno.

Desde modo, Pedro Hispano no séc. XII já se preocupava com o problema tão presente na lógica atual, da quantificação do predicado; Tomás de Aquino no séc. XIV, afirma que o poder provém do povo que o delega ao soberano; Ockam prevê a possibilidade do conhecimento sem que necessariamente o enunciado evidencie a realidade da coisa; Scoto sublinha a importância do homem como um particular que é único; enfim, há uma infinidade de teses que fermentam na Idade Média, enriquecendo-a.

Contudo, a visão teocêntrica do homem e do mundo será uma fonte comum da filosofia medieval, e esta característica irá subsistir por todo o pensamento escolástico, constituindo-se, assim, a sua marca mais forte e generalizada.

Nos primórdios da Escolástica, todo o trabalho produzido pelos mestres constituía na cópia dos autores antigos, resumos das correntes de pensamento conhecidas, comentários e súmulas.

Em seu apogeu, (séc. XIII e XIV), aparecerão os grandes sistemas, através da formalização sistemática do pensamento dos grandes autores. O mais importante deles é, sem dúvida, o tomista. Sto. Tomás pretende, dentro da ótica do seu tempo, e com o instrumental metodológico mais apropriado, (o debate de teses), e à luz do pensamento aristotélico, analisar as fontes do conhecimento medieval, inserindo-o em um contexto filosófico novo, que lhe possibilitasse restabelecer as certezas da razão e da fé, chegando à conclusão que razão e fé não se excluem, são duas ordens de pensamento diferentes, mas que se completam. A razão não exaure toda a realidade, embora se esforce por a descobrir, chegando até à existência da última realidade; Deus. Contudo, o conhecimento de Deus só a fé pode propiciar.

3. A SEGUNDA ESCOLÁSTICA

3.1 A Escolástica primitiva em Portugal

Da primitiva Escolástica portuguesa quase nada de importante se sabe.

Sabe-se que em Portugal já existiam escolas desde o séc. IV, em torno das Igrejas paroquiais. Segundo Joaquim Serrão, no início deste

século já haviam sido criadas as dióceses de Évora e Ossonea³. O pensamento que predominava nestas escolas era o agostiniano, que aí se manteve mesmo depois do séc. XI, quando D. Dinis criou a Universidade de Lisboa. Deve-se, talvez, à evangelização franciscana, a permanência das teses agostinianas da teoria da iluminação e do voluntarismo até os primórdios do séc. XV.

Assim é que, enquanto no resto da Europa se desenvolvia em sua versão aristotélica, Portugal ainda desconhecia estas propostas. E quando o pensamento escolástico foi se fragmentando e se tornando insuficiente para responder às diferentes questões impostas por uma nova visão do mundo, em Portugal, em pleno séc. XVI, floresceu um dos ramos mais vigorosos da Escolástica.

3.2 O pensamento da Segunda Escolástica

A Europa inteira, no séc. XVI, encontrava-se envolvida pela rutura protestante, que ocasionou a reforma religiosa promovida por Lutero e pelos movimentos que a ela se opunham e que constituíam a Contra-Reforma.

Nesta ocasião, os portugueses mantinham relações estreitas com a Itália, Alemanha, França e Espanha, onde já dominavam mais ou menos fortemente, as idéias da Renascença.

Na Espanha, Inácio de Loyola funda a Ordem dos jesuítas, cuja finalidade será defender o papado, a hegemonia de Roma e a unidade eclesial. Esta ordem irá constituir um dos movimentos mais eficazes da defesa da catolicidade, e se espalhou rapidamente por todo território europeu continental, notadamente em Espanha e Portugal.

Chegando às terras portuguesas, os jesuítas assumem diversas cátedras nas universidades e, por outro lado, criam uma vasta rede de escolas. Assim é que, no final do séc. XVI, o ensino universitário e todo o plano educacional do reino encontravam-se em mãos dos jesuítas.

Inicia-se então o movimento cultural que irá propiciar o surgimento da Segunda Escolástica em Portugal.

“A denominação de Segunda Escolástica para o período da filosofia portuguesa que se inicia com Pedro da Fonseca, (1523 – 1597), e se estende até meados do séc. XVIII, foi sugerida a Joaquim de Carvalho pela obra de Carlon Giaccon (La Seconda Scolastica, Milão, 1946)”⁴.

Nela podemos distinguir, como aponta com justeza Ferrater Mora, duas fases; o período barroco que vai de 1550 a 1650, e o período escolástico propriamente dito, que prossegue daí até meados do séc. XVIII.

As características do período barroco são; a dependência do pensamento espanhol e a introdução das idéias modernas por Pedro da Fonseca e Francisco Sanches⁵.

Trataremos sucintamente de Pedro da Fonseca e Francisco Sanches, uma vez que a parte do trabalho que nos coube refere-se preferencialmente a Francisco Suarez e à *Ratio Studiorum*.

Pedro da Fonseca (1528 – 1599), nascido em Cortizada, Portugal. Jesuíta, ensinou em Coimbra. Escreveu o *Curso Coimbreense* em oito volumes, obra editada a partir de 1592, na qual comenta a metafísica aristotélica.

O que o caracteriza é ter se voltado preferencialmente para as questões de ontologia, como; o conceito do ente, da analogia, da substância etc. Foi notável teólogo, tendo criado a tese da ciência média, adotada pelos jesuítas, segundo a qual entre a inteligência e a visão mística existe um modo intermediário para o conhecimento de Deus.

Na oponião de Ferrater Mora, na obra deste autor já se insinua o espírito da modernidade.

Francisco Sanches (1551-1623). Nascido em Braga, formou-se em medicina em Montpellier e foi médico em Toulouse, onde tornou-se padre. Combateu o aristotelismo e toda autoridade em matéria científica.

A experiência e o juízo são, para ele, as únicas formas de se conhecer e, assim mesmo, só os acidentes, uma vez que as essências não se podem conhecer. Começa sua investigação com uma dúvida (“Que nada se sabe”, título de sua principal obra). Não chegou jamais ao ceticismo, porém fundou o probabilismo.

4. FRANCISCO SUAREZ – “DOUTOR EXÍMIO E PIEDOSO”

4.1 Vida e Obras

Foi sem dúvida o maior vulto da Escolástica portuguesa.

Nascido em 1548 em Granada, Espanha, morreu santamente em 1617 em Lisboa, onde está sepultado na Igreja de São Roque.

Em 1561, iniciou seus estudos em Salamanca, porém somente em 1564, devido ao fato de ter sido considerado carente de dotes intelectuais, ingressou na Companhia de Jesus, começando seu noviciado em Medina do Campo⁶.

Tendo regressado a Salamanca, continuou seus estudos universitários, concluindo o curso de teologia, no qual revelou talento extraordinário.

Professor em 1571 e se ordenou em 1572.

Ensinou Filosofia e Teologia em Salamanca (1570), Segóvia (1571-74), Ávila e Valladolid (1575-80).

Em 1580 tornou-se mestre de teologia no Colégio Romano dos jesuítas, regressando à Espanha em 1585, onde continuou a lecionar, Alcalá (1585-93), Salamanca (1593-97), onde publicou a sua obra principal, *Disputationes Metaphysicae*.

Em 1597 doutorou-se em Évora e, a pedido de Felipe III assumiu a cadeira de teologia de Coimbra, aonde permaneceu até o ano de seu jubileu, 1615.

4.2 Objetivos da obra de Francisco Suarez

Suarez escreveu no séc. XVI. As grandes modificações que iriam diferenciar o mundo moderno já se manifestavam há quase dois séculos na Europa continental.

A imagem do mundo e do homem passava por uma transformação radical na medida em que eventos históricos e culturais se sucediam, trazendo novos problemas que ensejavam a busca de soluções originais.

A amplificação do espaço geográfico conhecido, como consequência das navegações empreendidas por Portugal e Espanha, colocam o teólogo diante de uma nova circunstância à qual o filósofo irá tentar compreender. Deste modo, os problemas da evangelização dos índios, da justificação da conquista por meio das armas, dos limites da autoridade real, serão questões que levarão este homem de pensamento a refletir sobre aquilo que já estava, havia muito, estatuído pelo pensamento medieval. Suarez pretende deixar claras, para os mestres e teólogos de seu tempo, algumas destas questões fundamentais. Todo o seu pensamento terá um fundamento teológico e sua antropologia é uma antropologia calcada na visão da fé, assim como sua cosmovisão é a do criacionismo total. Suarez, contudo, faz filosofia, e de tal maneira se dedica a ela, que se torna um dos principais expoentes da metafísica tomista. Sua filosofia jurídica e política serão também uma aplicação prática de sua teologia e metafísica. O autor, porém, não se prendeu estritamente às posições aristotélico-tomistas. Sua reflexão busca a verdade em todas as vertentes conhecidas sem se prender a este ou aquele autor; analisa-os criticamente, e, conforme sua afirmação, não buscava criar polémicas, mas encontrar em cada um aquilo que mais se pareça com a verdade.

É chamado de eclético por Thonard⁷, discordando desta opinião, porém, Ferrater Mora. Contudo, parece-nos que pode ser chamado de eclético na medida em que seu ecletismo não se deve à ligeireza de opinião; que procura o caminho mais curto entre duas posições, obscurecendo as

discordâncias para promover à força uma suposta unidade. Seu ecletismo advém de sua enorme erudição e de sua inquebrantável vontade de encontrar respostas razoáveis para os problemas de sua época. Cita, assim, em sua obra, Aristóteles, Sto. Tomás, Scoto, Agostinho, Caetano, Avenroes, Durando, Platão, Avicena, Alexandre de Halles etc.

Somente nas *Disputationes* menciona 245 autores, segundo Fraille.

4.3 A Obra

Sua obra está contida em 28 volumes e inclui três aspectos principais; teológico, metafísico e jurídico.

Nas *Disputationes Metaphisicae* trata de ontologia, teologia natural e filosofia natural.

De Anima de *De Angelis* referem-se à psicologia. Ética e política são os temas do *De Legibus ac Deo Legislatore in X Distributus*, *De Ultimo Fine Hominis ac Beatitudine*. *De Humanorum Actuum Bonitate et Malitia*. *De Passiones et Habitus*; *De Virtus atque Peccatus*, *Defensio Fidei contra Iacobem Regem Angliae*.

Pela primeira vez é usada a forma de “cursos filosóficos”, que será utilizada durante séculos. E seus cursos, propriamente, alcançaram grande difusão nas universidades alemãs nos séc. XVII e XVIII, mas não em Portugal, certamente porque Suarez e os jesuítas de um modo geral não aceitavam a tese do poder absoluto dos reis, o que iria formalmente contra o pensamento que lhes sucedeu, o de Pombal e sua Reforma.

4.4 O pensamento filosófico

Preliminarmente é preciso saber como se processava o conhecimento e a que tipo de verdade chegamos através do mesmo, para em seguida buscar certezas sobre a realidade.

4.4.1 A teoria do conhecimento

O ato do conhecimento provém da potência cognoscitiva informada pelo objeto. Dá-se, pois, pela atividade combinada entre o objeto conhecido e o sujeito cognoscente, daí resultando a espécie intencional que é uma imagem representativa do objeto. Prova-se a realidade das espécies não só através da experiência, mas, também, pela necessidade que a potência cognoscitiva possui de ser determinada pelo objeto.

As espécies sensíveis resultam das faculdades cognoscitivas sensíveis e das faculdades cognoscitivas intelectuais.

Para as espécies sensíveis não há necessidade de um agente intermediário, pois se produzem imediatamente pelo contato entre o objeto e os sentidos.

As espécies sensíveis se transformarão em intelectivas pela atividade de uma potência, no caso o intelecto agente, ao qual se deve a abstração.

O intelecto passivo que recebe as espécies intelegíveis não é, de modo algum, uma outra faculdade, mas a mesma faculdade intelectual da alma humana que opera de forma distinta do intelecto agente.

Da inteligência das coisas, do próprio conhecimento do objeto, resulta o "verbum", que é um conceito objetivo, que é aquilo que é conhecido. Os sentidos conhecem imediatamente o singular, e, no estado natural o objeto proporcional do entendimento são as coisas materiais ou sensíveis; contudo, o objeto adequado do conhecimento humano é todo o ser.

Ora, sendo a razão superior aos sentidos, ela não só pode fazer o mesmo que estes, isto é, conhecer imediatamente, como ultrapassá-los. É, pois, pela intuição intelectual que se chega ao universal. Mais ainda, (e aí Suarez se distancia de Tomás de Aquino), o intelecto pode "ver", conhecer a natureza das coisas singulares.

O universal é real e se encontra nas coisas, não como forma subsistente, mas como unidade formal da realidade.

Explicita Suarez de modo bastante claro quais as classes de universal que podemos distinguir; o **físico** — a própria natureza que chamamos de universal; o **metafísico** — a natureza representada como comum pela abstração das notas individuantes e o **universal lógico** — aplicando-se o universal à natureza como se ela existisse realmente.

O primeiro tipo de universal é **real**; o universal metafísico se produz por abstração de entendimento e é algo **real**, (de algum modo); o universal lógico é apenas um ente da razão.

Determinadas as possibilidades e os graus do conhecimento, passamos à exposição da metafísica de Suarez.

4.4.2 A metafísica

A metafísica é o conhecimento resultante do terceiro grau de abstração.

Na primeira parte das Disputationes o conceito de metafísica é semelhante ao de Aristóteles; trata-se de uma ciência prévia e muito geral que busca e define um conjunto de noções básicas e indispensáveis ao conhecimento da realidade e de todas as ciências.

Na segunda parte da obra, contudo, ele trata do ser não apenas como ser, mas como **ente real** ao qual todas as noções prévias deverão ser aplicadas.

Sua divisão dos seres considera o ser como ente infinito, Deus Criador e entes finitos as criaturas.

A própria criação estabelece relações intrínsecas essenciais entre os entes finitos e o ente infinito, e Suarez sublinha que a metafísica não trata somente dos conceitos, mas dos entes reais. Sua grande preocupação teológico-metafísica é, assim, estabelecer quais são as relações de dependência e participação entre os seres. Deus, aí, não é apenas causa do ser finito, com o qual se relaciona extrinsecamente (relação aristotélica movente — movido), mas diretamente, como ser real, mais ser e mais real entre todos. Considera, portanto, o ser como essência real, prescindindo ou não da existência, e só exclui de sua metafísica os entes de razão ou lógicos.

4.4.3 O estudo do ser

Como vimos, o ser é distinto dos conceitos formais. Acrescenta Suarez que o ser é uno enquanto se distingue do gênero e do particular.

O ser pode, assim, compreender-se como um **nome** quando expressa a possibilidade de existir, e como **participio**, isto é, existente em ato.

Quanto à maneira de existir, podemos considerar o ser sob dois aspectos; o negativo — quando em sua essência não existe contradição e não é uma invenção intelectual. O segundo modo de considerar o ser existente é o positivo — enquanto é uma essência apta a existir em ato. Explica ainda que a essência possível sem a existência é nada, pois a potência não é.

São três as propriedades transcendentais do ser; é **uno**, isto é, corresponde **numericamente** ao indivíduo; também corresponde **formalmente** à natureza essencial do indivíduo. Estas duas primeiras características da unidade não possuem distinção real, mas distinção de razão, uma vez que a natureza só existe nos indivíduos; a unidade **universal** existe apenas no intelecto, realmente, quando este contempla o singular e o vê como universal.

Outra qualidade do ser é a **verdade** — é a essência que deve conformar-se primeiramente com o entendimento divino e secundariamente com o entendimento humano. Por último — a **bondade do ser** — é a perfeição de cada coisa conforme aquilo que é. A maldade seria, então, a privação de ser.

Com relação às causas e à causalidade entre os seres, Suarez parte da causa material e da formal para estudar, na causa eficiente, a criação, conservação e concurso divino, realidades fundantes da metafísica suareziana. Deus é também o fim último e concreto — causa final.

4.4.4 Teologia

Embora Suarez defenda a possibilidade de demonstrar a existência de Deus através da razão, não aceita, como Scoto, o que considera “argumentos físicos”, (aristotélicos), atendo-se àqueles que considera “metafísicos”.

Para ele, a razão deverá alcançar a causalidade pura e chegar à verificação de que tudo que existe é criado ou incriado e a partir da constatação deste fato, desenvolver a tese que levará a Deus ou ao absurdo.

Também como Scoto, toda relação entre Deus e criatura se funda no fato da **criação**, que, para ele, é **produção total do ser**.

Toda metafísica de Suarez, segundo Fraille, depende desta proposta básica; a criação é divina e a partir do nada¹⁰. Por este motivo, todos os seres dependem totalmente do criador.

A analogia não será, pois, proporcional, mas baseia-se na completa dependência ontológica.

Para ele, podemos conhecer as essências, uma vez que todas as criaturas são criadas e contingentes. “As criaturas são essenciais existentes finitas, limitadas intrinsecamente por sua própria natureza e extrinsecamente em virtude de que ser ser ou sua entidade é recebida, participada, dependente da Causa Primeira que é Deus”¹¹.

Já que entre essência e existência há uma identidade, a **matéria-prima**, criada, é uma essência real e tem um ato de existência independente da forma. Não é pura potência, mas está em potência para receber qualquer forma. Deus poderia tê-la criado sem forma substancial e mesmo assim ela seria real, física e cognoscível. Suarez reduz, contudo, o caráter atual da matéria-prima ao considerá-la um ato entitativo imperfeito.

Quanto ao princípio de **individuação**, cada coisa é individual em si mesma, e a individuação é própria de cada uma, e não comum.

Discorda, assim, claramente, da “haeceitas” de Scoto e da “signata quantitate” de Aquino.

Seu estudo sobre a **pessoa** afirma que o suppositum nas criaturas racionais é persona, mas não existe distinção real entre essência e existência. A natureza da pessoa, que é seu modo real de subsistência, depende da matéria quantitativa.

4.4.5 Direito e Política

Embora as questões políticas, em Suarez, possuam um fundamento metafísico, elas foram elaboradas pela necessidade de explicitar as leis morais numa época de transição. Saber se as guerras de conquista

seriam legítimas e qual a posição dos conquistados em face ao Evangelho, foram preocupações que suscitaram as propostas políticas do autor. Por outro lado, a questão do poder absoluto dos reis, com o qual ele se defronta e do qual foi contemporâneo, irão suscitar seus estudos com relação à legitimidade da autoridade civil. Neste campo, desenvolve as doutrinas de Sto. Tomás, mas ao estilo da Escola de Salamanca. Reforça, nestas questões, indo mais além do que seu inspirador, o problema da liberdade da pessoa e do caráter democrático do poder, inserindo-se assim, no pensamento político moderno, do qual sem dúvida é um dos mais importantes precursores.

Ainda aqui o conceito de criação vai fundamentar suas teorias sobre a moral, o direito e a política.

A lei será sempre uma manifestação de uma vontade; a lei divina do ato criador decorrente da vontade criadora. A lei humana depende, assim, da vontade dos legisladores. O ato da vontade, contudo, (ao contrário da proposta de Ockam), supõe sempre o ato racional da **deliberação**. Talvez por isso, não se possa considerá-lo voluntarista no sentido total do termo.

A lei propriamente dita deve se restringir ao âmbito humano e as leis positivas manifestam a escolha justa do legislador.

A lei é, pois, "um preceito comum, justo e estável, suficientemente promulgado"¹².

São muito visíveis as semelhanças com o conceito de lei de Tomás de Aquino; "a lei civil é a ordenação da razão imposta para o bem comum pelo que está encarregado do cuidado da comunidade e suficientemente promulgada" (Suma I, II q 9094, citado por Fraille na H. de la Filosofia, vol. III).

Suarez distingue vários tipos da lei; eterna e temporal; natural e positiva; divina e humana; civil e canônica.

A lei eterna se estende a toda a criação, e a natural a todos os homens; a lei humana se dirige aos súditos das comunidades sociais e políticas perfeitas.

A lei eterna é origem de todas as outras e é essencial em si mesma; as outras só o serão por participação.

A lei natural está escrita no íntimo de cada homem, no coração e na mente, e por causa disto é que o homem pode distinguir entre o bem e o mal.

Esta lei não se identifica com a consciência, posto que; "na primeira é uma regra geral constituída, enquanto na segunda é tão somente um ditame prático particular"¹³

A lei natural é o fundamento do direito natural e este inclui classes diferentes de preceitos; os preceitos muito gerais, que são os princípios morais; os mais particulares e que dependem dos primeiros por uma inferência evidente, necessitam, porém, serem explicitados através do discurso.

O direito das gentes é considerado por Suarez como tendo sua origem em uma lei não natural, mas, humana e positiva. Difere do direito civil, que tem realidade apenas em um espaço geográfico limitado, em uma cidade ou território.

Os preceitos do direito das gentes não estão escritos, porém, encontram-se sedimentados pelos costumes da maioria das nações. Seu fundamento é o gênero humano, que conserva uma certa unidade ainda que dividido em cidades e nações. A unidade entre as mesmas não é somente essencial, mas também constituída por **hábitos morais**.

Existem, assim, preceitos que são de estrita necessidade, (como não matar, os preceitos que valorizam a vida) e outros apenas de conveniência, como os que dizem respeito ao comércio.

A razão chega a estes preceitos partindo dos princípios da lei natural, mas não por uma ilação necessária, porém em função das necessidades das circunstâncias. Sua obrigatoriedade atinge todos os homens quer sejam cidadãos ou estrangeiros.

A Sociedade

O homem vive em três estados comunitários; no primeiro, existe uma multidão inorgânica, amorfa, de indivíduos e famílias. No segundo, vive em estado de sociedade onde existem relações estritas entre grupos; e, no terceiro, vive em estado de organização política e civil.

A passagem de um estado primário a outro mais perfeito deve-se ao pacto livre entre os homens, uma vez que, por natureza, todos os homens são livres e homem algum tem poder sobre os demais.

A sociedade natural é a família, porém a sociedade política não é constituída pelo agrupamento de famílias, uma vez que a sociabilidade familiar é natural, e a constituição de uma sociedade civil é voluntária, portanto escolhida.

Resulta daí a necessidade de um pacto tácito ou expresso, ao qual Suarez chama de "consensus", que é o consentimento de todos em torno de um bem.

Sendo o homem originariamente um animal político, precisa se organizar sob uma autoridade que constituirá o princípio de unidade do grupo, cujo fim é a sociedade perfeita. Deste modo, as quatro causas

aristotélicas são relacionadas à existência da sociedade. A matéria da sociedade será a multidão que necessita se organizar. Esta organização é formalizada pela autoridade investida do poder. A sociabilidade é causa eficiente como necessidade política e plenamente humana de organização racional, e a finalidade da sociedade será o bem comum.

O vínculo social arbitrário visa sempre o bem comum.

O povo é o sujeito do qual deriva o poder, mas não a origem do poder, assim é que a causa formal de uma sociedade se refere, em última análise, ao poder de Deus, que criou o homem livre.

Quando os homens se tornam conscientes deste fato, nenhum particular pode usurpar o poder à sociedade. Somente a sociedade poderá transmiti-lo a uma autoridade que, mediante um pacto social, deverá manter a unidade da mesma em forma perfeita (que se refere ao bem comum).

O princípio de toda autoridade é Deus; assim, todo poder vem de Deus, que é o autor da natureza. Decorre daí a autoridade da sociedade, que, em alguns casos, parece até ir além de si mesma como no caso da condenação à morte.

Deus, porém, não transmite sua autoridade através de uma ação especial, (além da própria criação). Foi dado a todo gênero humano o poder de se conservar e de se governar. Esta propriedade só aparece, contudo, através do pacto social — somente a vontade dos homens pode constituir uma sociedade perfeita: “Nenhum rei ou monarca, (de modo geral), teve o principado político imediatamente de Deus ou por instituição divina, mas através da vontade e da instituição humana” (Suarez Def. Fid. 3, 2, 10)¹⁴.

O poder provém assim do consentimento comum entre os homens que o delegam a uma autoridade. Tanto assim, que, se uma sociedade constituída se bastasse e se governasse a si mesma sem dissensões em busca do bem comum, não seria necessário que se criasse um sistema político ou forma de governo. Neste sentido, somente a democracia seria uma instituição natural. Contudo, sendo os homens muito diferentes, há necessidade de uma unidade interna na sociedade, para que se mantenha a identidade de propósitos. A esta autoridade constituída por um ou mais homens outorga-se o poder.

Sendo pois uma instituição humana, a forma de governo pode receber todas as formas que não repugnem a razão e que possam ser alvo da escolha plenamente humana. Deste modo, para Suarez, uma sociedade consciente não pode desejar formas de vida e de governo incompatíveis com a natureza humana e o bem comum.

A maneira pela qual os cidadãos transmitem o poder a alguém ou a um grupo, é a eleição, o consentimento do povo, a guerra justa, a

sucessão legítima; o autor, porém, prefere o regime monárquico, que deve se apoiar no consenso.

Em sua obra contra o poder ilimitado dos reis, preocupa-se Suarez em estabelecer as limitações do poder.

Assim, o governante só possui o poder quando este é delegado pelo povo, e isto não lhe confere um poder absoluto, uma vez que o povo, ele próprio, não pode renunciar a seus direitos naturais que provém da criação.

Além disto, a autoridade deve concordar com os limites e condições impostas pelo pacto: "O poder do rei é maior ou menor conforme o pacto ou convenção que houve entre ele e o reino" (Def. Fid. 3, 3, 13)¹⁵.

Uma vez que o povo concede o poder através de um pacto, não o poderá quebrar a menos que o rei o tenha feito. No caso de abuso do poder pela autoridade constituída o povo tem o direito de legítima defesa, e pode destituir o rei, declarar-lhe guerra ou mesmo condená-lo à morte. É preciso ressaltar, contudo, que tudo isto deverá ser feito através da autoridade comum da nação, e não por obra de um cidadão ou de um cidadão ou de um grupo.

CONCLUSÃO: BREVE CRÍTICA DA OBRA DE SUAREZ

Embora Suarez seja um metafísico por excelência, (suas *Disputationes* tiveram 19 edições entre 1597 e 1751, oito das quais na Alemanha), insere-se plenamente na modernidade através de suas propostas políticas. Talvez por isto suas obras, que na época não foram apreciadas em Portugal, obtiveram grande celebridade em outros países, onde foram usadas como manuais, substituindo os de Melancton e persistindo até Wolff. A forma destes cursos foi, pela primeira vez, utilizada por Suarez.

Segundo Fraille e confirmado por Ferrater Mora, ele influenciou direta ou indiretamente Descartes, Spinoza, Leibnz, Vico, Wolff e Heidegger.

Embora considerado um tomista, difere de Sto. Tomás de Aquino nas questões relativas à distinção real entre essência e existência; quanto ao conhecimento intelectual dos singulares e quanto ao modo de explicar o concurso divino em relação às ações das criaturas.

Não considerando este último ponto, creio que podemos afirmar que as questões levantadas por Suarez não só podem ser consideradas atuais no pensamento filosófico moderno, como, certamente, podem ser consideradas atuais ainda hoje, no que concerne aos problemas ontológicos e gnosiológicos.

5. A RATIO STUDIORUM

Torna-se claro, assim, através do estudo de Francisco Suarez, que os autores pertencentes à Escolástica barroca, conquanto confirmem inúmeras teses aristotélicas tomistas, possuem uma liberdade de pensamento e uma abertura para o moderno que os distingue nitidamente do último período da Segunda Escolástica. Assim, o segundo período da Escolástica Portuguesa se identifica mais com o modelo de ensino descrito por Lothar Thomas: “A verdade transmitida pelas escolas não era uma verdade cuja procura tivesse de se fazer primeiro; era, antes, uma verdade pré-existente e já encontrada”... “Competia-lhes mantê-la e comunicá-la, e sempre que surgisse uma atividade excepcionalmente rica e criadora, sistematizá-la e prová-la por meio de renovado raciocínio”¹⁶.

Segundo o mesmo autor, suas características principais seriam:

1. vinculação à tradição
2. dependência da autoridade
3. sistematização das matérias em manuais
4. busca da relação entre razão e fé
5. vigor lógico dedutivo
6. comentário e coletânea de sentenças

Vê-se, por aí, que as características mais marcantes da Escolástica primitiva na Europa foram, contudo, em Portugal, prevalentes no último período de sua Escolástica, contemporânea da Renascença.

5.1 As escolas jesuítas em Portugal

Como é sabido de todos, a ordem dos jesuítas foi fundada por Inácio de Loyola com o intuito de defender a cristandade das investidas cada vez mais ousadas dos reformadores protestantes. O programa de ensino formulado pelos jesuítas é, assim, uma peça chave da Contra – Reforma.

Seja por necessidade de evangelização dos povos de além mar, (São Francisco Xavier fundou a primeira escola em 1543 em Goa), seja em defesa da fé do mundo europeu, cristão, seja a pedido de pessoas ilustres (em 1548 o Vice-Rei pede a Inácio a fundação do primeiro colégio em Messina), os jesuítas fundaram escolas que se espalharam por todo território europeu e, sobretudo, por Portugal e Espanha, onde todo o aprendizado, até a Universidade, se encontrava sob seu controle.

O método empregado nestas escolas seguia o modelo da Universidade de Paris – *modus parisiensis* – que enfatizava o conhecimento dedutivo universalizante.

O rigor lógico deste método era de tal porte que Bacon a ele se refere assim: “No que concerne à Pedagogia basta uma palavra; consulta as

escolas dos jesuítas; não encontrarás melhor" (De dignitate et argumento scientiorum 1 III c. 4)¹⁷.

A diversidade dos costumes, a grande extensão territorial que estas escolas cobriam, criaram certa dificuldade na unificação do plano pedagógico jesuíta.

Sto. Inácio havia traçado o plano básico da educação a ser ministrada aos futuros padres de sua ordem (não era sua intenção, inicialmente, criar colégios para leigos). Contudo, devido ao êxito e à proliferação das escolas para o público em geral, criou-se a necessidade de formular um plano de estudo, o mais minucioso possível, para que não houvesse deturpações.

A *Ratio Studiorum* foi, assim, um plano geral de estudos comum a todos os colégios jesuítas.

Em 1581, Aquaviva, geral da Ordem, nomeia os mestres mais ilustres, de procedências variadas, conquanto fossem todos jesuítas, para elaborarem um plano pedagógico. Pedro da Fonseca foi um destes e, mais tarde, Francisco Suarez.

Procurava-se analisar uma longa prática de ensino (A *Ratio* definitiva saiu 50 anos depois de fundada a primeira escola), e dela extrair tudo o que houvesse de melhor e compendiar os ensinamentos considerados indispensáveis. Para isto, procurou-se escutar a opinião de cada superior de colégio e de cinco dos seus melhores colaboradores. Assim é que este plano de ensino, através de várias comissões e de enfoques diversos, foi se desenvolvendo aos poucos.

Nas primeiras propostas, ainda que utilizando oficialmente a filosofia aristotélica tomista, havia um certo grau de liberdade e abertura para as discussões. Com o decorrer do tempo, contudo, o plano foi fechando suas perspectivas, e já em 1591 a *Ratio* atque *Institutio Studiorum* eliminava as disputas e "codificou-se todo o sistema de estudo numa série de regras relativas aos administradores, professores e estudantes"¹⁸.

Desta primeira *Ratio*, através de sugestões recebidas dos vários colégios, reduziram-se as páginas, (de 873 para 467).

Em 1599 Aquaviva enviou uma circular a todos os colégios comunicando a implantação definitiva da última edição da *Ratio* atque *Institutio Studiorum Societatis Jesu*.

Este plano permaneceu idêntico por quase dois séculos.

5.2 A *Ratio* em Portugal

É assunto extremamente controvertido a influência da *Ratio* em Portugal — não que se discuta a extensão da mesma — porém, os seus benefícios ou malefícios.

Não se pode negar a eficiência dos jesuítas. Num país pequeno, onde grande número da população era analfabeta, havia, em 1588, em Lisboa, um colégio com 2000 alunos.

O que se discute, portanto, nem sequer é a eficiência do método jesuítico, mas o valor da educação ministrada nestes colégios.

Segundo Antônio Paim, “na Contra-Reforma portuguesa predomina o espírito escolástico — se por isto entendemos um estilo de pensamento circunscrito à repetição de princípios já estabelecidos, onde não se fazem presentes a inquirição, a dúvida ou a pesquisa liberta de preconceitos”¹⁹.

É questão indiscutível que todo sistema de ensino unificado e sob a mesma direção leva a uma visão unilateral do mundo e do homem. Desta maneira, o sistema de ensino dos jesuítas, largamente difundido e com a finalidade explícita de difundir a visão cristã católica do mundo, cerceia a livre iniciativa do pensamento e também, de certo modo, a mentalidade portuguesa dos séc. XVI e XVII em seu movimento de inserção, começado pela Escolástica barroca, no mundo da modernidade. Diz Lopes Praça: “Vamos assistir na Europa a um movimento Filosófico de que não encontramos vestígio no nosso desditoso país. Culpa... do destino, dos déspotas que aspiraram à nossa subserviência, culpa dos jesuítas e da Inquisição”²⁰.

Embora reconhecendo o mérito enorme dos grandes pensadores como Pedro da Fonseca, Manuel de Góis, Lopes Praça, que viveu no século XIX, atribui muito do atraso de Portugal em relação ao resto da Europa, à influência dos jesuítas.

Já Antônio Sardinha reconhece no trabalho incessante dos jesuítas o motivo da unidade e aperfeiçoamento da linguagem, o acesso dos menos favorecidos às escolas secundárias, a difusão da cultura e denomina o século XVII de “puro e castiço lusitanismo”.

Referindo-se aos jesuítas diz: “Defensores da liberdade política contra a concentração absolutista, os jesuítas mostraram-se da mesma maneira e com a mesma veemência, defensores da “liberdade interior” e da “autonomia individual”, seriamente ameaçada pelos excessos da doutrina da Predestinação que suprimia toda a humana iniciativa”²¹.

Elogia, inclusive, a Restauração promovida por D. João III e os insígnies mestres que ensinaram neste período.

Diante de opiniões tão discordantes, resta-nos apenas constatar, através dos fatos, que os jesuítas certamente possuíam um bom plano de ensino e os mais elevados objetivos em sua proposta educacional. Acreditamos que tiveram tanto êxito em terras lusitanas porque sua proposta se adequava de vários modos às características culturais do povo português.

Não podemos afirmar que os jesuítas constituíram o maior entrave ao conhecimento moderno, porque devido a seu trabalho, da Escolástica Barroca, os portugueses tiveram acesso às teses básicas do pensamento moderno; a reforma do método, o probabilismo, as sementes do pensamento liberal. Por que não as desenvolveram com Pombal, cuja Reforma do ensino se propunha a ser iminentemente moderna e científica? Porque até hoje não se inseriram na contemporaneidade científica? Porque seu pensamento é tão desconhecido e algumas vezes arcaico?

Estas perguntas foram repetidamente feitas por aqueles que estudam o pensamento português.

Os filósofos contemporâneos de Portugal, cada um a seu modo, buscam dar uma resposta a estas questões porque dela, de alguma forma, depende a compreensão da identidade do seu povo.

NOTAS

- (1) Thomas, Lothar, *Contribuição, para a História da Filosofia Portuguesa*, pág. 40, Livraria Clássica, Ed. Lisboa, 1944.
- (2) *Idem*, pág. 41.
- (3) Serrão, Joaquim, *História de Portugal*, vol. I, pág. 53; Editorial Verbo, 2ª ed.
- (4) Paim, Antônio, *História das Idéias Filosóficas no Brasil*, pág. 205; Editora Convívio, 3ª ed.
- (5) Paim, Antônio, *História das Idéias Filosóficas no Brasil*, pág. 207 e 208; Editora Convívio, 3ª ed.
- (6) Fraille, Guillermo O. P., *Historia de la Filosofia*, pág. 495; Bac; Madri MCMLXVI
- (7) Thonard, F. J., *Précis D'Historie de la Philosophie*, pág. 342; Desclée Cie. Ed. Pontificaux, Paris, 1952.
- (8)
- (9)
- (10) Fraille, G., *Historia de la Filosofia*, vol. III pág. 457; B. A. C., Madri, MCMLXVI
- (11) Fraille, *idem* pág. 458.
- (12) *Ibidem*, pág. 462.
- (13) *Ibidem*, pág. 462.
- (14) Fraille, G., *Historia de la Filosofia*, vol. III, pág. 466. B. A. C., Madri.
- (15) *Ibidem* pág. 467.
- (16) Thomas, Lothar pág. 40 e 41.
- (17) Franca, Leonel pág. 14.
- (18) Franca, Leonel pág. 21.
- (19) Paim, Antônio pág. 209.
- (20) Praça, Lopes, *História da Filosofia em Portugal*, pág. 209.
- (21) Sardinha, Antônio, *O Seiscentismo em Portugal*, Revista Lusitânia, fasc. I, vol. II, pág. 59.

BIBLIOGRAFIA

FRAILLE, G., *Historia de la Filosofia*, vol. II e III; BAC, Madri, MCMLXVI.

- FRANCA, Leonel, O Método Pedagógico dos Jesuítas; Agir, 1952.
- LOTHAR, Thomas, Contribuição para a História da Filosofia Portuguesa; Livraria Clássica, Ed. Lisboa, 1944.
- MORA, Ferrater, Diccionario de la Filosofia, vol. 4, Alianza Editorial.
- PAIM, Antônio, História das Idéias Filosóficas no Brasil; Convívio, 3ª ed.
- PRAÇA, Lopes, História da Filosofia em Portugal; Coleção Filosofia e Ensaio, Guimarães e Cia. Editora.
- REVISTA Lusitana, Fasc. I, vol. II – Sardinha, Antônio, “O Seiscentismo em Portugal”.
- REVISTA Portuguesa de Filosofia: “Dois Centenários; Suarez e Balmes” – Alves, Durão, “O Doutor Exímio” – Braga, Outubro, Dezembro. Tomo IV Fasc. 4.
- SARAIVA, José Antônio, História da Cultura em Portugal; Lisboa, 1955.
- SERRÃO, Joaquim, História de Portugal; Editorial Verbo 2ª ed.
- THONNARD, F., Précis D Histoire de la Philosophie; Desclée Cie. Editeurs Pontificaux, Paris, 1952.

DEBATES

O PRAZER DA FILOSOFIA

Luiz Gonzaga Godoi Trigo
Curso de Filosofia – PUCCAMP

A filosofia é muito importante em nossas vidas, mesmo que nem sempre atentemos ao fato de vivermos cercados por especulações filosóficas.

Temos vários níveis de exigência em nossa existência. O mínimo que devemos exigir é o direito à alimentação, saúde, educação básica, habitações decentes, transporte, trabalho e lazer. Este deve ser o patamar inicial de nossas necessidades a serem satisfeitas.

Um outro nível de exigências do ser humano, diz respeito ao pleno desenvolvimento de seu potencial cultural, artístico e político. Neste nível está tudo o que caracteriza o "Homo Sapiens": o desenvolvimento de sua capacidade intelectual, a busca do conhecimento e a reflexão feita sobre a sua relação com outros homens e com o mundo.

Ao refletirmos sobre estas questões e relações, entramos no campo da filosofia. Para os antigos platônicos a filosofia era o uso do saber em proveito do homem. Não era apenas o conhecimento em si, mas sim o uso que se deveria fazer deste conhecimento. Para outros pensadores, a filosofia seria a indagação primeira, profunda e radical (até as raízes) que fazemos sobre os problemas humanos. Estas questões humanas passam pela produção do conhecimento, pela política e sociedade, a natureza e a cultura, a ética e a estética.

A filosofia não é um meio exclusivo para se conhecer, pois o conhecimento pode ser produzido ainda pela ciência ou pela arte, e a questão humana pode ser ainda encarada sob uma ótica religiosa.

Na antiga Grécia, berço da filosofia, teve esta a predominância sobre todos os outros aspectos da vida cotidiana, chegando Platão e Aristóteles a afirmarem que a atividade humana mais sublime e sofisticada era a contemplação filosófica.

Durante a Idade Média, na Europa, foi a religião que predominou na vida dos homens. Hoje, na nossa sociedade pragmática e com um discurso materialista, a ciência e a tecnologia preponderam na organização sócio-política e econômica do nosso mundo.

A arte esteve sempre presente na vida destas diversas sociedades, nestes diversos modos de sistematizar o conhecimento nas várias culturas humanas.

As sociedades primitivas também organizaram um sistema para dar conta do conhecimento acumulado. Este sistema era na forma de mitos.

A mitologia foi a primeira estrutura teórico-explicativa que os homens formaram para entender o mundo e, segundo Mircea Eliade, todos os povos antigos e os grupos indígenas tiveram uma mitologia própria.

A filosofia e a religião, as artes e as ciências foram surgindo posteriormente à medida em que o homem conhecia mais e mais, e a filosofia continua a ser um importante caminho de conhecimento. Ela nos envolve e serve de referencial para nossas dúvidas e angústias e pode gerar algumas soluções para o nosso questionamento.

LER FILOSOFIA

A filosofia pode se expressar sob diferentes formas, e seu discurso vai se transformando através da história e dos pensadores.

Os primeiros textos filosóficos são os versos dos chamados pré-socráticos (século VI a. C.), que fizeram uma tentativa de compreender o universo pelos meios naturais, afastando-se da interpretação mitológica do mundo.

Em Platão (427-347 a. C.) podemos encontrar textos belíssimos sobre o amor e os homens, a organização social, a vida e a morte.

Estes autores da antiguidade foram pioneiros na expressão de conceitos abstratos e profundos das emoções e paixões humanas.

Aristóteles (381-222 a. C) nos apresenta em volumosa obra o vasto tecido de conhecimentos, composto ao longo da época clássica por inúmeros povos e culturas do Mediterrâneo e Oriente Próximo. Seu discurso é lógico, elucidativo e abrangente. A leitura das obras de Platão e Aristóteles nos remete às fontes primordiais da sabedoria humana.

Muitos pensadores dos primeiros séculos do cristianismo formaram o que se denominou a Patrística Helênica (grega) e Latina (romana), preocupados em tornar cristãs as idéias do mundo clássico e "pagão".

Santo Agostinho (354-430) e São Tomás de Aquino (1224-1274), continuam esta tarefa e São Tomás vai influenciar o pensamento ocidental por mais de seiscentos anos, no auge do Cristianismo, até o final da Idade Média de forma homogênea, formando nesta época uma vertente predominante e exclusiva no pensamento da Igreja Católica.

Encontramos muitos outros tipos de textos filosóficos, até mesmo algumas páginas irreverentes e capazes de provocar nos seus leitores risadas satisfeitas. Um exemplo é a obra "Elogio da Loucura" de Erasmo de Rotterdam. Há textos sobre a educação produzidos por uma infinidade de pensadores, obras sobre a filosofia da própria linguagem e, aqueles afeccionados pela lógica impecável na construção literária e intelectual, não podem deixar de ler Kant e Hegel. Há textos para todos os gostos.

Naturalmente há algumas obras mais áridas, mais abstratas e conceituais sobre Política por exemplo, Filosofia da História ou Teoria de Conhecimento, pouco acessíveis aos "não-iniciados", mas indispensáveis no aprofundamento da reflexão filosófica. Talvez estes textos repletos de elucubrações tenham sido os responsáveis pela imagem da filosofia como uma matéria "estéril", fora da realidade e sem aplicação prática na vida diária. Não é bem assim.

O filósofo Nietzsche já escrevia que "Aquele que se sabe profundo esforça-se por ser claro, aquele que deseja parecer profundo à plebe esforça-se para ser obscuro." Portanto a grande parcela da produção filosófica pode ser acessível a qualquer pessoa com uma cultura razoável. Se hoje, alguns estudantes saem de certas escolas com lacunas imperdoáveis na sua formação cultural, esta é uma questão da conjuntura nacional que deve ser reavaliada com urgência.

É uma pena que toda uma geração esteja tendo sua formação sistematicamente destruída, que crianças e jovens estejam sendo afastados das obras importantes da humanidade em todas as áreas do conhecimento e não apenas na filosofia, sem ao menos terem tido a chance de optar se desejam ou não estudar. Estes jovens (principalmente os mais pobres) estão simplesmente sendo ignorados por um sistema governamental corrupto.

A FILOSOFIA ATRAVÉS DA LITERATURA

Voltando à filosofia e aos seus diversos tipos de discursos, vamos encontrá-la na literatura em prosa (romances) ou na poesia. Entre muitos romancistas que trataram intimamente de temas ligados à filosofia, podemos citar Marcel Proust, Albert Camus, Thomas Mann, Jean-Paul Sartre, Dino Buzzati e Milan Kundera.

Entre os poetas lembramos autores de "escolas" tão diferentes como Fernando Pessoa, Allen Ginsberg, Carlos Drummond de Andrade, Walt Whitman e T. S. Eliot.

Há teóricos que não aceitam os romances e as poesias como textos filosóficos em si, por não disporem de uma metodologia científica na explanação de suas idéias. Porém a filosofia está nestes textos, às vezes profundamente. A diferença é justamente a utilização de um discurso informal ou poético que, no caso, é o discurso literário.

A situação do cinema e do teatro é similar. A filosofia vai então se utilizar da linguagem cinematográfica e teatral.

Alguns filmes de diretores como Bergman e Francis Coppola, transmitem ao espectador uma inquietação mental provocada pelas situações delicadas em que os personagens são inseridos na história.

O filme "*Koyaanisqats'*" do diretor Godfrey Reggio, elaborou, na tela, um longo discurso sobre a ecologia e as condições de vida humana nas cidades dos países super-industrializados, exclusivamente através de imagens e sons. Não houve nenhum diálogo no filme. A composição musical foi extremamente significativa e o trabalho com as câmeras "genial".

O filme *Kaos*, dos irmãos Taviani, falou em uma linguagem poética sobre os símbolos e os anseios profundos de um grupo humano do interior da Itália, suas histórias, suas recordações e suas esperanças. Neste filme a filosofia entrelaçou-se com a sensibilidade mais apurada, a estética e o mito.

O teatro foi utilizado no decorrer da história para várias funções junto ao seu público. O teatro grego antigo expressava a consciência de um povo e analisava, criticando, o seu modo de vida; os jesuítas na América colonial usavam o teatro para educar as populações nativas e passar o pensamento cristão; Ionesco se valia do absurdo no seu teatro para polemizar e Brecht para tentar conscientizar as pessoas de suas alienações políticas. Em suma, estes temas em sua maioria perpassam a filosofia.

Talvez fosse um certo abuso dizer que as letras de algumas músicas populares também se ocupam de uma temática relacionada à filosofia, mas se escutarmos com atenção algumas peças de Chico Buarque, Milton Nascimento e Caetano Veloso, de Pink Floyd e Joan Baez, veremos que, ao lado de sua harmonia musical e poética, insere-se discretamente a filosofia e, mais explicitamente, a política.

Nestes casos a literatura, o cinema, o teatro e a música serviram-se da filosofia para expressar o seu conteúdo. Também a filosofia pode servir-se das artes para expressar-se informalmente, esteticamente.

Se formos para um outro campo, o da análise dos objetivos da ciência, ou o modo pelo qual se processa o conhecimento, ou ainda utilizarmos pressupostos lógico-matemáticos na construção de textos para elucidar nossas idéias, estaremos entrelaçando a ciência à filosofia.

Se entrarmos no discutível campo da metafísica (que os cientistas positivistas não aceitam de forma alguma) começamos então a jogar a filosofia e a religião na elaboração de raciocínios puramente hipotéticos, numa tentativa de explicar as últimas fronteiras do universo e da aventura humana. Em um campo ao lado da teologia, a metafísica é o exercício de abstração mais distante da realidade humana cotidiana. É o campo das hipóteses sem o amparo das experiências práticas para comprová-las — ou não. É quase o domínio da fé.

As ciências, as artes, a religião e a filosofia nos envolvem mais do que normalmente as reconhecemos no nosso dia-a-dia.

Nossa cultura provém de uma teoria apreendida em todas estas áreas e na prática vivenciada. Quanto mais fontes utilizarmos em nossa formação cultural, mais condições teremos de ter uma visão geral de mundo. Um sentido de vida.

Ou até mesmo a falta deste suposto sentido. Com a diferença de que esta posição perante o mundo e os homens será conseguida com um trabalho mental e uma reflexão profunda.

Por tudo isto é que a filosofia é importante. Para a nossa mente. Para que as nossas vidas não sejam inconscientes e direcionadas. Para que desfrutemos o máximo deste universo belo, misterioso e perigoso no qual vivemos.

ESTUDOS CRÍTICOS

**A ABORDAGEM DA ANTROPOLOGIA PROFUNDA SOBRE
A DISSIDÊNCIA RELIGIOSA:
imaginários e transgressões da cristandade ocidental***

José Carlos de Paula Carvalho
Faculdade de Educação – USP

Para Renate Viertler.
para Metropolita Ignatios Ferzli

“...Entfliehe dem Entstandnen
In der Gebilde losgebundne Reich!”

(Goethe)

“La transgression est un geste qui concerne la limite... Le jeu des limites et de la transgression semble régi par une obstination simple: la transgression franchit et ne cesse de franchir une ligne qui, derrière elle, aussitôt se referme en une vague de peu de mémoire, reculant ainsi à nouveau jusqu’à l’horizon de l’infranchissable.”

(M. Foucault)

“Sequitur itaque, ut video mutari nolimus, quia nos optimus esse credimus.”

(Sêneca)

“Le phénomène de la “prise de conscience” et ses moyens importe plus finalement que l’objet dont on prend conscience. Aussi en dernier ressort est-ce toujours à l’exegèse des moyens de prise de conscience que se réfère toute vérité anthropologique.”

(G. Durand)

“Plus profondément et au-delà, se situe l’aristocratie ésotérique, spirituelle et supérieure, d’où toutes création, découverte et révélation prennent naissance et qui permet à l’homme de franchir les bornes de ce monde-ci. Elle est le royaume de la sainteté, du génie et de la chevalerie, celui des hommes grands et nobles.”

(N. Berdiaev)

“Elthe to phos to alethinon...”

(S. Simeão, o Novo Teólogo)

Nossa exposição constará de três partes.

Na primeira delas apresentaremos os traços gerais, a proposta e o sentido de uma “antropologia profunda”; aqui tomada

(*) Texto-base apresentado na ANPOCS-1986 (Grupo “Religião e Sociedade”)

como referencial, não poderemos nos excusar tocar na correlata “questão paradigmática”.

Nossa abordagem encontra “legados” com os quais deve se haver. Na segunda parte cuidaremos da “problemática ortodoxia/heresia” e daquela envolvida numa “sócio-tipologia da dissidência religiosa” que, entretanto, serão “pilotadas” e “trabalhadas” visando-se ao redimensionamento que a elas nos propomos dar.

Por fim, na terceira parte, enfocaremos as dinâmicas da dissidência religiosa, sua estruturação imaginária, suas funções e sentido, até chegar à abordagem profunda da “morfologia religiosa das teofanias” instaurativas da “fides christiana” no Ocidente.

1. SOBRE A “ANTROPOLOGIA PROFUNDA”

“... L’anthropologue ne doit-il pas en général prêter- en son âme et conscience et sous peine d’insignifiance- ce que j’appellerai le Serment d’Hermès? Triple serment, comme il se doit, qui d’abord affirme que l’homme est une constante et que l’on ne peut bien prévoir que les récurrences, ensuite que l’homme est l’ambigüité paradigmatique, la multiplicité antagoniste, le paradoxe créateur, enfin que l’homme est le modèle primordial- l’image même d’Hermès- pour lequel tout l’univers dont il use n’est qu’un miroir, c’est-à-dire, un symbole et quelquefois un signe. Triple serment qui fonde précisément l’art et la science de l’anthropologue sur la récurrence, le paradoxe et la similitude.”

(G. Durand)

Quando perspectivamos¹ a “antropologia do imaginário” de Gilbert Durand e a “antropologia da complexidade” de Edgard Morin fizemo-lo, por um lado, desvendando-lhes o caráter de “antropologia profunda” e, por outro lado, nos quadros epistêmicos dos “projetos de unidade de uma Ciência do Homem”. Em ambos os casos, definir os traços básicos de uma “antropologia profunda”, sobretudo deles retendo os mais pertinentes para nosso propósito atual, não seria tarefa passível de ocorrer de modo independente de se considerar aquilo a que chamamos de “questão paradigmática”². A “questão paradigmática” veio ao nosso encontro por uma via dupla: por um lado, pelas reflexões epistemológicas de Collingwood, Kuhn, Lakatos-Musgrave já lançando, entretanto, suas iscas antropológicas através das considerações de M. Douglas; por outro lado, elaboradas desde 1960, de modo quase contemporâneo, as investigações de Durand – sobretudo com “L’imagination symbolique” e “Les structures anthropologiques de l’imaginaire: introduction à une archétypologie générale” – e de Morin – sobretudo em “Le paradigme perdu: la nature humaine” – tematizavam, de modo percuciente e incisivo, uma “razão

outra". E, assim, por tais vieses de uma epistemologia da antropologia, chegávamos a um ponto de não-retorno. Tal ponto se vira reforçado, reforçando um repensamento, quando, estudando a "mentalidade mágica" e a "polêmica anti-mágica" em De Martino — e algumas etapas da historicidade do conceito ocidental de magia³ —, os desenvolvimentos dados por Isambert à leitura da "eficácia simbólica", ficamos com a noção de "etnologocentrismo". A isso se juntavam as críticas de Dan Sperber⁴ ao "obstáculo epistemológico" representado pelo relativismo cultural etnológico. Exploramos, pois, as nuances do "etnologocentrismo", vendo-o não só como "etnocentrismo" e "etnologocentrismo", mas sobretudo como "etno-logos-centrismo": as denegadas operações daquilo que De Martino chamara de "colonialismo cognitivo" explodia, então, como um "logos" civilizacional, ou como uma "questão paradigmática". E lembramo-nos da advertência sugestiva de Tart⁵: a exploração e discussão científicas são obstaculizadas porque nelas se fala mais "contra o outro" do que "com o outro". Eis porque não podíamos, como agora não podemos deixar de aflorar, "à vol d'oiseau", a "questão paradigmática": situar o lugar de onde parte a Voz, como nos lembra Foucault nas pegadas de Husserl.

1.1 A "questão paradigmática" e os "projetos de unidade da Ciência do Homem"

O "paradigma" é essa "estrutura de pressuposições absolutas" (Collingwood) — os "epistemas" de Foucault — que, progressivamente, instaura e é instaurada pela "comunidade científica" promovendo, entretanto, e aos poucos, um "discurso competente"⁶ que se desconhece como "lacunar e pleno" (pois se pretende objetivo e neutro), e mais, denega outros "estilos" de conhecimento, pretendendo-se o único e eficaz, portanto universal, porque suas motivações profundas cognitivo-axiológicas tornaram-se inconscientes, tendo tal discurso científico se tornado norma de existência social de um grupo e de uma antropolítica de conhecimento. Essa normatização faz deslizar o paradigma para o nível do funcionamento inconsciente e o discurso para o nível da ideologia. Morin mostra⁷ o progressivo destino dessa "racionalidade", daquilo que chama de "paradigma simplificador/disjuntor"⁸, que Durand chamara de "paradigma clássico" e cuja política cognitiva da "razão técnica" é tão bem caracterizada por Lefebvre⁹ como "projeto de redução ampliada". Por isso, lembra-nos Morin, é tão importante o esforço de "re-paradigmatização", "... pois é ao nível do **paradigma** que mudam a visão da realidade, a realidade da visão, a face da ação e que, em suma, muda a realidade."¹⁰ Entretanto, essa "re-organização conceitual e perceptiva" para "des-aprender" e "aprender a aprender", essa "re-paradigmatização" pelo "pensamento da complexidade" (pelos "estilos" cognitivos Outros) "... deve correlativamente ser posta

nas molduras gnoseológicas (o pensamento da realidade) e nas molduras ontológicas (a natureza da realidade). Ou seja, a complexidade simultaneamente diz respeito aos fenômenos, aos princípios fundamentais que regem os fenômenos, aos princípios fundamentais metodológicos, lógicos, epistemológicos — que regem e orientam nosso pensamento...¹¹ Não teremos aqui condições de realizar tal exploração¹²; não obstante, “grosso modo”, em se adotando o quadro de Bentov¹³, poderíamos — descurando matizes — contrastar o paradigma “clássico” (simplificador/analítico/disjuntor) e o “paradigma holista” (que caracteriza os “projetos de unidade da Ciência do Homem”) do seguinte modo:

PARÂMETROS	MECANICISMO	HOLISMO
Ontologia	Dualismo.	Monismo/Pluralismo
Gnoseologia/Epistemologia	Objetiva/Disjuntiva	Interativa/Holonômica
Lógica	Binário-digital	Polivalentes do “tertium datum” Fenomenológica/Analógico-holológica/Transdutiva
Metodologia	Empírico-analítica	Probabilismo/Teleonomia/Sincronicidade
Causalidade	Determinismo Reduccionismo/Sobre-	
Análise	determinação	Estrutural
Dinâmica	Entrópica	Neg-entrópica
Estruturação imaginária	Esquizomorfa	Sintético-disseminatória

Tanto a antropologia do imaginário quanto a antropologia da complexidade reconhecem-se nessa busca de re-paradigmatização pela “razão holonômica”, o que progressivamente pôde convergir no que chamamos de “projetos de unidade da Ciência do Homem”. Ambas as vertentes, nutridas pela epistemologia da nova física e da nova biologia, desenvolveram uma crítica epistemológica ao universo das “ciências humanas e sociais”; conquanto provenientes de setores diferentes convergiram, entretanto, numa plataforma epistemológica de transdisciplinaridade, não-reduccionismo integrativo e pilotagem de uma “noologia” (a futura perspectiva “meta-disciplinar” centrada na estruturação e funcionamento da “esfera noológica” ou do “Imaginário”, como lembra Morin¹⁴). No esteio de Bachelard e do “NES” (“nouvel esprit scientifique”¹⁵), mas também da “razão aberta” de Gonthier¹⁶ e da “lógica da energia” de Lupasco (lógica do antagonismo contraditorial¹⁷), Gilbert Durand pensa o “NEA”

(“nouvel esprit anthropologique”¹⁸), centrado numa releitura do universo da hermenêutica antropológica mediando-se a “hermetica ratio” e o “princípio de similitude”, por onde integra, resgatando-as antropológicamente, o pensamento hermenêutico-fenomenológico, a etnologia simbólico-humanista e a psicologia profunda, numa densa “exploração do Imaginário”¹⁹. Certas tendências à unificação da Ciência do Homem haviam, entretanto, já aparecido e apresentavam como centro perspectivador a “função simbólica”: trata-se das “formas simbólicas” de Cassirer e da “ciência da comunicação” de Lévi-Strauss, Nessa integração persistira, entretanto, desde Kant, e a despeito dos trabalhos etológicos, a ruptura epistemológica, reforçada por Dilthey e Rickert, entre Natureza e História (ou Cultura). Edgard Morin enfatizará, pois, ao mesmo tempo em que propõe a “nova racionalidade” e a “nova lógica”²⁰, a “sutura epistemológica” entre Natureza e Cultura²¹, carreando as contribuições de uma hermenêutica cibernética em “La Méthode”²². Em suma, as teclas dos projetos são a função simbólica e a sutura epistemológica e, respectivamente, nas obras de Durand e Morin, o destaque dado ao Imaginário e à esfera noológica. Enquanto Durand, ao pensar o “estatuto do Imaginário”²³, lembra-nos que as “polissemias simbólicas” recobrem do crêodos-arquétipo ao conceito-sintema, o campo do que exploramos como “aparelho simbólico e instrumentos simbólico-organizacionais”²⁴ centrando-se, entretanto, fundamentalmente nas produções do universo das imagens simbólicas e configurações mítico-rituais, por seu lado Morin — retomando sérias considerações de Brillouin e Castoriadis — evidencia a esfera noológica como um fluxo de ideações que, por um lado, no seu aspecto de “dura condensação”, cristaliza-se nos núcleos ideativo-paradigmáticos e, por outro lado, no seu aspecto “pervasivo” de turbilhões do “onirismo coletivo”, é constante e retomado engendramento de imagens. Eis como esse “pensamento imaginante”²⁵ é extremo “potencial de complexificação neg-entrópica”. Assim, não só a re-paradigmatização é nutrida pelos domínios do Imaginário, mas sobretudo sua onto-lógica é a onto-lógica da “energia psíquica” (o sistema T de Lupasco ou a energia psíquica de Jung²⁶) e de seus produtos por excelência: os símbolos-imagens e os símbolos-macroconceitos recursivos (em Morin). Essa onto-lógica é a “dialógica”²⁷ de que nos fala Morin: a coesão é dada pelo “antagonismo contraditorial”, pela “conflitorialidade” (Derrida), pela “tensão de opostos re-unidos” (expressão da velha “coincidentia oppositorum” do cusano), em suma, pela re-união “complementar, concorrente e antagonista”²⁸ daquilo que até então fôra simplificado, separado, disjunto e ...exorcizado pelo paradigma clássico e a “paciência do conceito”. Tal é, pois, a natureza do pensamento simbólico.

1.2 Alguns traços da antropologia profunda

Referindo-se à obra exemplar de Mircea Eliade como “antropologia profunda” — mais modestamente Durand pretende desenvolver

uma “sociologia profunda” — diz Durand que se trata de uma “antropologia que vai procurar, por trás dos acontecimentos etnológicos ou das incidências etnológicas, mesmo etnográficas, que vai procurar a coerência significativa profunda.”²⁹ Trata-se do engendramento do sentido no jogo das formas, ou seja, a problemática da antropologia profunda é a resolução (no sentido musical do termo) da “unitas multiplex”. É, pois, como lembra Ricoeur³⁰, um “pensamento das estruturas” articulando o “arqueológico” e o “escatológico”; é, pois, como mostramos³¹, uma “eidética figurar”: por um lado, a reflexão sobre as “formas” — e aqui poderíamos lembrar a tradição do “formismo” de Simmel que, pela eidética de Husserl, de Schütz, hoje despontam nos trabalhos da antro-sociologia do quotidiano e da sociologia compreensiva de Michel Maffesoli³², mas sobretudo nas densas investigações de Raymond Ledrut³³ relacionando forma e sentido, sócio-morfologia e semiologia, domínios desconectados desde Durkheim e Saussure — dos fenômenos e sobre o engendramento do sentido nas “figuras” (as “fisionomias” de Spengler, as “mentalidades” e as “paisagens mentais” da “nouvelle histoire” e da antropologia histórica); por outro lado, a reflexão sobre os “transcendentais” (no sentido kantiano) e os “existenciais” (no sentido heideggeriano) da historicidade, ou seja, sobre as condições de possibilidade lógica e de possibilidade real das manifestações históricas das estruturas, de sua fenomenologia, por onde cruzamos com a problemática da diferença e da repetição. A “resolução” como “unitas multiplex” não pode ignorar quer, por um lado, a diferença e a alteridade — daí a “pedagogia da escuta” que a obra de Ricoeur sugere, daí o reconhecimento de um irredutível “pluralismo” e de uma “irredutível aprendizagem da tolerância” pelos matizes schelerianos do “Mitgefühl”, daí as lições da etnologia simbólico-humanista de um Griaule, Dieterlen, Leiris, Zahan e Servier quer, por outro lado — como Lévi-Strauss³⁴ se refere aos “níveis” de análise —, a recorrência estrutural do mesmo, esse “metabolismo” e essa “metalepse” (são expressões de Durand³⁵) de formas-figuras que não são, entretanto, “vazias”. Eis como, em termos de Deleuze, lidamos com uma “diferença livre” e uma “repetição complexa”. Eis como poderemos nos aproximar dos “universais do comportamento humano como comportamento simbólico”, pois o símbolo — e confronte-se a investigação de Leroi-Gourham³⁶ —, “Sinn-Bild”, como “Sinn” (sentido) remete às “raízes idiográficas” (sócio-culturais, diferenciadas) do simbólico, ao passo que, como “Bild” (forma), o faz às “raízes etológicas” (às persistências arquetípicas). E a antropologia profunda será a construção reflexiva dessa “unitas multiplex” por uma pilotagem do “universo do símbolo”³⁷, num jogo entre sócio-morfologia e epifanias do “imaginário social e cultural”. Por isso que a apreensão dos fenômenos religiosos, sobretudo aqueles onde se cotejam a norma/limite e a dissidência/transgressão, deverá articular sócio-morfologia e teofanias, como adiante veremos.

O centramento no universo das imagens simbólicas desenvolve-se, na obra de Durand, por meio de quatro níveis de abordagem específicos a dimensionar essa “profundidade plural e pluridimensionalmente conflitiva”: temos, inicialmente, uma “arquetipologia geral” (que capta as invariâncias do “trajeto antropológico”, e que será generalizada como “sociologia profunda”), uma “mitocrítica” (que reflete sobre as “obras de civilização” e sobre os “mitos pessoais”), uma “mitanálise” (que amplia tais reflexões rumo aos “mitos coletivos” e propõe uma “mitodologia”³⁸) e, enfim, a “sociologia profunda”. O epíteto “profundo” deve ser entendido, como as considerações acima já prenunciaram, não só no sentido em que Bleuler se referia à psicologia complexa de Jung, de que a “sociologia profunda” é um contra-ponto, mas no sentido em que Gurvitch usa o termo³⁹. De qualquer maneira, situa-a Durand no esteio de Jung, Weber, Pareto, Dumézil e, atualmente, das investigações de René Thom. Intimamente unida ao pluralismo antagonista dos dados sócio-psico-organizacionais, Durand observa no texto primeiro que a formula — “La Cité et les divisions du Royaume: vers une sociologie des profondeurs”⁴⁰ — que, infelizmente “o admirável pluralismo de Jung não acolheu, ao lado das instâncias arquetípicas do Selbst, os grandes devaneios sobre a Cidade... etologicamente tão inelutáveis quanto os demais famosos arquétipos... Pensamos que seria promissor completar a psicologia profunda por meio de uma sociologia profunda que, à construção do Homem primordial, acrescentasse os parâmetros arquetípicos da cidade sonhada e vivida...⁴¹” Assim, “as relações contraditórias do um/múltiplo e seus paradoxos” apresentam-se de modo diferente e complementar na psicologia profunda e na sociologia profunda pois, “para o psicólogo, é a proliferação do múltiplo que é problemática e pode obstaculizar a unificação do eu, ao passo que na Cidade (polis), que o sociólogo estuda, é a Unidade, por vezes a unicidade da Cidade histórica, da “consciência coletiva” transbordando as consciências individuais múltiplas, que coloca o problema da variedade, da multiplicidade, por vezes da liberdade dos cidadãos. Do sociólogo ao psicólogo a problemática é semelhante mas inversa; do mesmo modo que em psicologia o indivíduo... parece firmemente dado como unidade ou a menos como princípio unificador, em sociologia a variedade, a “diferencialidade” dos indivíduos, dos papéis e dos costumes prima, de modo “natural”, sobre a unicidade histórica da Cidade...⁴²” Assim — essa obra conjunta sócio-psicológica definiria a visão mais ampla, a nosso ver, da antropologia profunda — Durand, confrontando “arquétipo “tipo ideal” e “resíduo”, como as “funções” em Dumézil, mostra como há “Grandes Imagens tão pregnantas para o comportamento social como o são os arquétipos junguianos para o comportamento individual. Assim a noção antropológica de Arquétipo é universalizada e... no Inconsciente específico da espécie humana, não só as grandes imagens arquetípicas são reitoras da individuação mas, por um mesmo movimento, são normativas da socialidade do indivíduo... O In-

consciente Coletivo é de natureza plural, sendo constituído por arquétipos irredutivelmente heterogêneos, de modo tal que a axiomática da pluralidade está intimamente ligada à própria noção de profundidade... que sempre implica uma “dualidade”, i.e., uma dualidade conjunta “ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto”, senão uma “pluralidade”, onde as “profundidades” sempre são corolários de uma “superfície”, de uma “superficialidade”⁴³.” Não desenvolveremos aqui a extensa fundamentação que já fizemos alhures⁴⁴ dessas “ordens” e “funcionalidades” da Cidade. Esse texto de Durand é a primeira elaboração da “sociologia profunda”, como o texto que teremos a explorar nessa comunicação — “La notion de limite dans la morphologie religieuse et les théophanies de la culture européenne” — trata-se da segunda elaboração, como veremos. Caberia tão só, a título conclusivo desse traços de uma “antropologia profunda”, sintetizar a modo de “sumário” do “objeto” dessa “antropologia profunda”.

Gilbert Durand⁴⁵ indica como traços: a complexidade, a totalidade solidária, a profundidade ou pluri-dimensionalidade, o corte e a bi-frontalidade, a diferencialidade e o simbolismo. Remetemos o leitor ao texto referido acima.

2. SOBRE A ORGANIZAÇÃO E A PROTESTAÇÃO ECLESIAIS

“Le Mème, n’est-il pas dans l’Autre? Mème fonction, mème structure, mème signification? ”

(H. Desroches)

“El final de la historia sólo es referible en metáforas, ya que pasa en el reino de los cielos, donde no hay tiempo. Tal, vez cabría decir que Aureliano conversó con Dios y que Éste se interesa tan poco en diferencias religiosas que lo tomó por Juan de Panonia. Ello, sin embargo, insinuaría una confusión de la mente divina. Más correcto es decir que en el paraíso, Aureliano supo que para la insondable divinidad, él y Juan de Panonia (el ortodoxo y el hereje, el aborrecido y el aborrecido, el acusador y la víctima) formaban una sola persona”.

(J. L. Borges)

Aqui consideraremos, por um lado, a problemática das relações entre ortodoxia e heresia tal como tem sido escalonada, pela dogmática — contudo, fundamentalmente referente à “fides christiana”, com que temos de nos haver nesse trabalho —, desde a primitiva apologética e hereziologia cristã até os atuais debates doutrinários; nesse percurso, entretanto, tão só reteremos o “caráter categorial” e seu provável sentido, não seu conteúdo normativo e axiológico; além do mais, o referido “caráter categorial”, ao longo da análise, será trabalhado num duplo sentido: no sentido

de nossa “pilotagem” e no sentido da releitura que dele podemos fazer desde as considerações conclusivas do Simpósio “Hérésies et sociétés dans l’Europe pré-industrielle: IIème-l’ème siècles”. Por outro lado, visto como integram também o “legado” com que devemos dialogar, examinaremos a sócio-tipologia da dissidência religiosa, especialmente destacando a síntese integrativa da sociologia fenomenológica das religiões de Joachim Wach.

2.1 Sobre a problemática ortodoxia/heresia

Começemos com as considerações de dogmática, logo após retomadas pelas observações de M. Chenu e G. Duby no referido Simpósio e reconsideradas de modo histórico.

Dentre as primeiras levaremos em conta a “teoria clássica”, as críticas de Bauer e o questionamento de Turner.

A “teoria clássica” estabelece a anterioridade, em termos lógicos e históricos, da ortodoxia sobre a heresia. Tal opinião que, “grosso modo”, encontramos, com alguns retoques críticos, nas histórias da Igreja e dos Dogmas, foi essencialmente obra dos próprios teólogos ortodoxos da primitiva Igreja empenhados na luta contra os “desvios”, sobretudo contra os “hereges exemplares”, como diz Eliade⁴⁶, os gnósticos, contra quem será mobilizado todo o aparelho apologético-dogmático da Igreja para enfrentar a crise do século II. É, aliás, interessante marcar como origem da polêmica as diatribes anti-gnósticas: por um lado a ortodoxia posicionar-se-á contra o “gnosticismo” e, ampliadamente, contra a gnose: por outro lado, a exemplaridade herética será definida como recorrências de temática gnóstica. Ambos os pontos serão de vital importância para nossa pilotagem e recondução da problemática, sobretudo na parte final desse trabalho. Sigamos, pois, as sumárias indicações de Eliade na confrontação de princípios. As heresias das seitas gnósticas incidiam em dois pontos-chaves da tradição judaico-cristã: pregavam o dualismo anti-cósmico e o docetismo; ignoravam, pois, como comenta CL. Tresmontant, os princípios reitores do pensamento hebraico e negavam a Encarnação, ou seja, respectivamente, por um lado não compartilhavam da doutrina vetero-testamentária sobre a gênese do mundo e da natureza do homem depreciando, de modo fundamental, as específicas contribuições judaico-cristãs, quais sejam, a Criação e a História e, por outro lado, fundamentavam sua doutrina na noção de “retorno”. Tresmontant anota que “(na perspectiva judaico-cristã) não se visa ao “retorno” a nossa anterior condição, primitiva, como no mito gnóstico mas, ao contrário, tende-se para o que se situa à frente, sem se olhar para trás, visa-se à criação que advém e que se produz. O cristianismo não é uma doutrina do “retorno”, como a gnose ou o neo-platonismo, mas uma doutrina da criação.”⁴⁷ Vimo-lo noutra lugar⁴⁸,

assim como Leisegang, Jonas e Puech⁴⁹ amplamente explicitaram, a “gesta do gnóstico” é uma “enosis” que, pelo docetismo, relativiza o mundo como casa e faz incidir o caminhar na rememoração e na libertação da história, exatamente pelas dimensões do “imaginal” e da “meta-histórica” (segue-se, daí, a tão criticada pelos ortodoxos, importância da “alegoria”, do simbolismo e do mito...). O caráter “pessimista” do gnosticismo (constante em quase todo o “corpus” de escritos⁵⁰) defronta-se com a glorificação da criação e santificação da vida, com a esperança escatológica, tais como firmadas pela “visão otimista” do cristianismo ou da escola judaica de Yabna, de Yochanan ben Zaccai; mesmo certa “recusa da vida” — que, logo mais, com a crise do século IV, de onde emergirá o movimento monástico, como vimos⁵¹ — é uma atitude “atletica” a desmontar no triunfo sobre a derrelição e a dejeção mundanais “ad majorem Dei gloriam”. Essa função polêmica no engendramento da ortodoxia, como normatização e profilaxia da vida do espírito, é que levará a “teoria clássica” a firmar a anterioridade da ortodoxia sobre as heresias pois, como dirá Tertuliano, “em tudo a verdade antecede a imagem”...; pode-se, não obstante, tratar de uma ilusão retrospectiva... e por isso situamos a funcionalidade no campo da luta anti-gnóstica... Considerando-se, assim, os grandes heresiólogos, Irineu, Hegesipo e Tertuliano, vemos que a “transmissão do Evangelho, i.e., da reta doutrina, inicia-se com o próprio Cristo, passa pelos apóstolos e chega aos bispos e sucessores: é, em suma, o ministério instituído, o episcopado, que garante a ortodoxia.”⁵² Trata-se pois, como a imediata exegese da Primeira Epístola de Clemente⁵³ deixa estabelecido, de um crivo histórico de sucessão apostólica onde ainda inexiste, entretanto, a noção de “charisma veritatis”, por onde se reforçará a mecânica do instituído em institutos/instituição eclesial, o que tornará suspeitos a muitos “heréticos”, como posteriormente, aliás, os “místicos” estarão às voltas com a Santa Sé... e a Santa Fé. Para sua defesa, muitos “heréticos” valer-se-ão do mesmo argumento da ortodoxia, provando uma sucessão que, ademais, será considerada, pelos heresiólogos, como fantasiosa, a menos que se refira exclusivamente a Simão, o Mago... Não obstante, como se pode observar, em Epifânio, na carta de Ptolomeu a Flora, é na literatura herética que, pela primeira vez, aparecem os termos “tradição” e “sucessão”... Assim, infelizmente, as “heresias” são um fato; Tertuliano mostra-as mesmo antecipadas no próprio texto evangélico. Então, por que as heresias? Sendo posteriores à “ortodoxia” não são exclusivamente seqüela do pecado do homem: suas raízes estão na contaminação do Evangelho pelo pensamento filosófico; assim afirmaram Irineu e Hipólito... continuados pelos trabalhos de Harnack; a “heresia” é um fenômeno secundário enxertando-se na ortodoxia... poderíamos, para eufemizar a “teoria clássica”, e dotá-la de alguma verossimilhança antropológica falar, com Duvignaud, nos “buracos e claros” da memória ortodoxa...

Passemos às críticas de Bauer. Em "Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum", procedendo à uma crítica de ordem histórica, tentando determinar como então se constituiu a oposição entre ortodoxia e heresia, Bauer procura desmontar a "tese clássica". O texto, publicado em 1939, gradativo e de modo perfunctório mostra que a oposição ortodoxia/heresia não é primitiva: aparece tardiamente, durante a depuração da crise do século II. As primeiras manifestações cristãs foram heréticas, ou melhor, retrospectivamente vistas desde aquilo que posteriormente se convencionou ser a "ortodoxia", tais formas aproximar-se-iam daquilo a que se chamaria de "heresias". Como, no seu texto clássico de 1968, sintetiza Benoit, "nas origens, não há, a rigor, um cristianismo ao qual conviriam os epítetos de ortodoxia ou de heresia, pois temos como que um cristianismo indiferenciado, entretanto apresentando fisionomia mais próxima e maiores pontos de contato com o que posteriormente seria identificado como heresia mais do que como ortodoxia."⁵⁴ Bauer se propõe examinar as práticas vigentes nos grandes centros cristãos conhecidos nos dois primeiros séculos: Edessa, Alexandria, Ásia Menor e Roma. Pelo que diz respeito aos três primeiros, as origens são inequivocamente heréticas: para Edessa, Bauer estabelece rigorosa crítica à conversão de Abgar veiculada em Eusébio, ademais do fato incontestável de as crônicas se referirem explicitamente a Marcion, Bardesane e Mani, ou seja, a primeira forma de cristianismo aqui fôra herética e marcionita; só com o bispo Palut, e posteriormente com Ephrém, é que se introduz a ortodoxia. Com relação a Alexandria, sabemos os mistérios e as omissões, nas histórias eclesiásticas, que envolvem o cristianismo egípcio, onde são nítidas as influências gnósticas; Bauer levanta a hipótese, em parte posteriormente confirmada, de um cristianismo constituído por sincretismo de caráter pagão e pelo judeu-cristianismo. Marcos não passa de uma lenda de fundação e sucessão apostólica legitimadora a posteriori: só com o episcopado de Demétrius, em fins do século II, assistimos à implantação da ortodoxia. Na Ásia Menor, idêntica é a situação: só o grupo constituído em torno de Ignácio de Antióquia, pelo episcopado monárquico, arca com o peso da ortodoxia. Somente em Roma vemos a triunfal implantação de uma ortodoxia, não só porque a flutuante minoria de heréticos é imediatamente alinhada, recuperada pelos institutos jurídico-administrativos e eclesiásticos, mas porque, não-lo evidencia a ação evangélico-persuasiva, sobre Corinto, da Primeira Epístola de Clemente, a ação romana estende-se a modo de árbitro mediador, e mais, de exemplo de retidão, coerência e... homogeneização. Assim, "a vitória da ortodoxia na Antigüidade é a vitória do cristianismo romano". Como resultados persistem o que as investigações de Bultmann sobre as teologias do Novo Testamento, estruturando de modo pluralista comunidades cristãs plurais e diferentes, ademais das investigações candentes sobre o cristianismo helenizante e sobre o judeu-cristianismo, viriam a confirmar: não houve, nas origens do cristianismo, uma orto-

doxia oposta a uma ou a várias heresias; não houve um monolítico bloco de fé cristã, mas uma pluralidade de formas de expressão, de modo que a oposição ortodoxia/heresia não é originária mas sim um construto dogmático do século II. Permanece, entretanto, em Bauer, uma lacuna: ortodoxia é, para ele, só o cristianismo romano, uma instituição assente no episcopado jurídico-político; heresia é o que não é cristianismo romano. Precisamos, entretantes, de uma análise também teológica do conteúdo de tais fatos históricos incontestes. É o que fará, em 1954, Turner, em "The patterns of the christian truth".

A análise de Turner atesta sobre a inverossimilhança de uma cristandade primitiva existente sob a égide homogeneizadora de uma elaborada ortodoxia a fazer face judicante à população gerética, e mais, evidencia também que a referida potencial ação judicante está intimamente vinculada, mas de modo posterior, à proliferação original de toda fé, que sempre se apresenta de modo plural e contraditório, tendo-se como referencial a ortodoxia romana, vale dizer, um arcabouço de instituições e institutos de caráter jurídico-político-administrativo-eclesástico. Pergunta-se, entretanto, o autor sobre a relação existente entre a pluralidade das práticas písticas dos agentes de Cristo e o pluralismo das manifestações das comunidades cristãs, ou seja, "procurará definir as relações entre a unidade e a diversidade na primitiva Igreja ou, em termos de Turner, a relação entre os "elementos fixos" e os "elementos flexíveis" do primitivo cristianismo."⁵⁵ São considerados "fixed elements": os fatos definidores da "lex orandi", anteriores à "lex credendi"; a revelação bíblica e a questão da canonicidade vetero e neo-testamentárias; os símbolos e o "Símbolo de Fé" (o "Credo"). "Flexible elements" são instrumentos que provém, para a exegese, por vezes, da língua filosófica e dos métodos hermenêuticos, assim como da criatividade individual apropriando-se, pela experiência vivida, pela "lex credendi", dos dados revelados. O cristianismo primitivo é um jogo entre tais elementos, pois que não existem símbolos sem interpretação... Resta tão só a questão, e esse é o cerne, da dosagem "adequada": a "ortodoxia é a sadia tensão e a recíproca interação entre as duas séries de elementos", elementos que, por um lado, definem a tradição e que, por outro lado, acolhem as perspectivas de desenvolvimento e novação. Mas, então, o que é a "heresia"? Por um lado ela rejeita explícitas doutrinas eclesiais; por outro lado, deteriora, faz degradarem os específicos conteúdos da fé cristã; em suma, diz Benoît, "a heresia representa um desvio com relação à fé tradicional", ou seja, ao padrão de normatização, como depois trabalharemos em a dinâmica da dissidência. Assim é que Turner, no cap. III, pp. 97-163, especifica os "modos de desvio" (com relação à Norma, acrescentaríamos). Teríamos pois: 1. a "diluição" da tradição disseminada por e em motivos/temas alheios ao universo cristão específico (p.e., os gnósticos); 2. a "mutilação" dos dados tradicionais, seja por seleção fragmentária que rejeita e destaca de modo invertido elementos "bem"

distribuídos (normatizados) (p.e., o marcionismo); 3. a “distorsão” dos princípios fundamentais da fé unilateralizando, p.e., a profecia, a escatologia, o ascetismo (p.e., o montanismo); 4. o “arcaísmo”, espécie de conservadorismo litúrgico-simbólico-ritual (p.e., o binitarismo dinâmico e o monarquianismo modalista). Assim, “em profundidade a heresia não é de natureza diferente da ortodoxia, é somente a superação da sadia tensão que se torna tensão malsã; representa um exagero, um extravazamento dos elementos flexíveis sobre os fixos, uma perversão dos próprios elementos fixos. Assim os limites entre a ortodoxia e a heresia são extremamente variáveis, de delimitação difícil: freqüentemente há uma gradação de difícil e clara distinção...”⁵ ⁶ Sublinhando sempre a dificuldade das zonas limítrofes, e a indecibilidade que impõem, as “regiões de penumbra”, as franjas gradativas, os gradientes de passagem, insidiosos, de uma a outras regiões, em suma, a problemática dos limites, não obstante Turner acentua — e “avalia”... — o caráter de “desenvolvimento retilíneo” da ortodoxia e o “desenvolvimento anárquico” da heresia, na combinatória de elementos fundamentais comuns a ambas as tendências: a base doutrinal constituída pela Escritura, pela Tradição e pela Razão Humana. Nos cap. IV a VII, Turner desenvolve essa combinatória que, segundo o autor, justificaria traçar o perfil e o campo de forças de tais desenvolvimentos. Se considerarmos a Escritura: é em “função da sensibilidade da Igreja”, uma como que “epignósis” (Orígenes e São Gregório de Nissa falam em “sensus Dei”, em suma, o senso comum da cristandade na sua condução pelo Santo Espírito), que possibilita a constituição dos cânones vetero e neo-testamentários. A origem apostólica e a antigüidade matizam a canonicidade na ortodoxia, ao passo que a “escolha” fragmentar das heresias atém-se ao arbítrio (?) e ao preenchimento de lacunas por meio de textos clássicos. Já a Tradição desponta, na ortodoxia, na elaboração simbólica e no Símbolo de Fé, ao passo que, prescindindo da sucessão apostólica e das mediações eclesiais — ponto de capital importância na posterior qualificação da via mística e na perda da “dimensão do Anjo”⁵ ⁷ e, pois, redução ao monopólio da distribuição de bens de salvação independentemente de “charisma veritatis”...—, como já anteriormente introduzira “elementos míticos e alegóricos”, as heresias falam numa tradição por canais de transmissão “esotérica”, por onde a “lógica se torna logística” (Turner), ao passo que, na ortodoxia, temos uma “teologia científica” (?) ... Bem, é escuso dizer como são altamente contestáveis, como depois evidenciaremos, tais capítulos, onde aliás Turner tem pelo menos o mérito de não ocultar predileções... Do balanço que Benoît faz da polêmica teológica, nessas suas duas etapas, ficaria o seguinte: “Se nos situarmos sob um ponto de vista estritamente histórico, a vitória da ortodoxia é a vitória do cristianismo romano, do catolicismo romano. É a vitória de uma instituição jurídica, de uma política eclesíástica. Parece entretanto que, do ponto de vista histórico, de história das idéias, do ponto de vista do pensamento cristão, a vitória da

ortodoxia é a vitória da coerência sobre a incoerência, de uma certa lógica sobre elocubrações fantasiosas, de uma teologia elaborada de modo científico frente a doutrinas sem organização. E, na realidade, isso é a face do antigo cristianismo. A ortodoxia aparece ligada a uma instituição jurídica, a uma sociedade com sua história e sua política. Mas aparece também ligada a um sistema de pensamento, a uma doutrina. Simultaneamente participa da instituição jurídica e da teologia.⁵⁸ Trata-se da definição gradativa, de modo dogmático e, pois, axiológico — que o texto do próprio Benoît não faz por também ocultar —, da racionalidade da “fides christiana”. E seríamos levados a realmente grifar “racionalidade da “fides christiana” pois assistimos realmente à definição do que Balandier⁵⁹ chamaria de “imaginário da ordem ou da segurança” que, aqui, se alia ao que Durand chama de “logomaquia” e “iconoclasia”. Aliás, o balanço de Eliade é melhor “dosado” e mais “sadio”. Diz: “Em suma, a ortodoxia define-se por: 1. fidelidade ao Velho Testamento e a uma tradição apostólica atestada pelos documentos; 2. a resistência contra os excessos da imaginação mitologizante; 3. a reverência pelo pensamento sistemático (assim, a filosofia grega); 4. a importância dada às instituições sociais e políticas, em suma, ao pensamento jurídico, categoria específica do gênio romano.”⁶⁰ É exatamente contra essa racionalidade da instituição e dos institutos jurídico-eclesiásticos, contra essa administração burocrática de bens da salvação, contra essa logomaquia, contra essa iconomaquia, contra essa desviada vida de realização simbólica, contra essa tendência anti-pneumatófora, em suma, por um imaginário Outro, que veremos lutarem as “heresias” e, posteriormente, a “mística” e o “esoterismo”, em suma, a “ecclesia spiritualis” de Pascal.

Consideremos, agora, as observações de M. Chenu e de G. Duby, respectivamente abrindo e encerrando o já referido Simpósio sobre a época de turbulência das heresias: a Idade Média.

Como historiador e teólogo, M. Chenu propõe captar o campo semântico da noção de heresia através de uma “definição nominal” desse “fenômeno mental complexo”. Não descarta, entretanto, considerações sobre a operatividade, ou injunções praxeológicas da heresia, motivo porque, nas entrelinhas, vislumbramos uma “pragmática” que, exatamente, permitirá certa recondução da dogmática rumo à historicidade. E, ao invés das referências técnicas aos mestres heresiólogos — no que se correria o progressivo risco de gradativamente vermos dissolvidos, pelas práticas que a política eclesial subsumiu na noção de heresia (cisma, apostasia, simonia, seita, judaísmo, magia, feitiçaria), os matizes do campo histórico de forças definidoras do semantismo —, o que, se é de extrema importância histórica para o estudo de uma mentalidade da exclusão e do estigma, assim como dos instrumentos de operacionalização desse exorcismo por via semântica, de aspectos de práticas simbólico-sociais, realmente corre o risco de ter por

noção a um “saco de gatos...”, o autor prefere repetir, tornando a chamar para testemunhar sobre a “autêntica” noção — como o fôra também contra o dominicano Jean de Saint-Gilles —, ao grande Robert Grosseteste, de Oxford. Ele declara ao dominicano: “Eu os considero manifestamente hereges... O que é a heresia? Qual sua definição?” E ante a hesitação do outro, que não mais se lembrava com clareza do conceito e da definição, retoma Grosseteste a “exata interpretação do termo grego: haerresis est sententia humano sensu electa — scripturae sacrae contraria — palam edocta — pertinaciter defensa. Haerresis graece, electio latine...”⁶¹ Assim, observa Chenu, “heresia-haerresis é escolha. Diante de um dado que intrinsecamente se apresenta como homogêneo, decide o espírito desfazer essa unidade objetiva para eliminar, segundo o próprio alvitre, tal ou qual dos elementos considerados. Desde que os teólogos ocidentais refletiram, nos séculos XII e XIII, sobre o que seria a fé, sobre as condições e os valores de seu assentimento, lucidamente recorreram a tal sentido etimológico, tornando-o o centro dos diversos elementos psicológicos e sociológicos observáveis no fenômeno da heresia.”⁶²

Estabelece o autor os seguintes pontos decorrentes dessa “definição nominal” e do campo de forças engendrado com várias práticas simbólicas “categorizáveis”, conquanto de modo não rigoroso, sob a injunção de “heresia” (o que, entretantes, tornou-se num eficaz instrumento de política sócio-eclesiástica do estigma, da disjunção, da exclusão...). O primeiro ponto é o seguinte: ortodoxia/heresia são, no sentido próprio ao campo religioso, usadas de “modo correlativo” e com referenciação a uma “fé” instituída. “... tais categorias ocorrem com pleno sentido no assentimento a um dado — que comporta a comunhão com a divindade — que, em si, é supra-racional e mistérico. É ortodoxo aquele que consente no conjunto das verdades recebidas, de modo totalmente leal e confiante no diálogo com Deus. É herege aquele que, por motivos e ampla contestação de caráter psicológico e sociológico, separa, por “escolha” própria, tal ou qual conteúdo do mistério. Heresia é, pois, verdade, mas verdade parcial que, como tal, torna-se erro exatamente na medida em que se concebe como verdade total, exclusiva e excludente de verdades primitivamente conexas.”⁶³ Observemos que, a despeito de acima, nas entrelinhas, haver persistência da idéia, já criticada de anterioridade; a despeito da “ilusão monolítica” em contradição com a referencialidade da fé instituída; apesar da sutil operação de deslize “verdade parcial”, por onde a heresia se apresenta como “dia-bólica” (no sentido etimológico), por onde a ortodoxia aparece como o sistema da verdade total; apesar dessa interessante e global argumentação de “viração” e disfarçada “ilusão retrospectiva”, por onde, mais uma vez persiste, no fundo, com toques críticos, a posição “clássica”; apesar disso tudo, se concebermos o “modo correlativo” definicional, com rigor e clareza epistemológicos, poderemos ter outras interessantes observa-

ções críticas. Não só a heresia — como é claramente definida acima —, mas a própria ortodoxia — como acima é silenciada no engendramento histórico de que Bauer e Turner já nos deram elementos com relação à “operação da anterioridade”... —, como “definições correlativas”, são passíveis da seguinte observação: em ambos os casos, e de modo correlato, mas diferentemente assumido e apresentado (pois a heresia é “verdade parcial” e erro quando pretende à totalização, ao passo que a ortodoxia é verdade sistêmico — total porque a fé é garantida pela Sé na sua pretensão monolítico — original de apreensão da totalidade...), como nos mostraram M. Chauí e M. Maffesoli⁶⁴, estamos a lidar exatamente com um dos mecanismos básicos de constituição do discurso lacunar e pleno, na realidade profunda, que é a ideologia; nessa operação o local, sempre dentro de uma denegada pluralidade das diferenças, manipuladas pela obsessão homogeneizante, como diz Lupasco, esse local se aventa, mediante a distorsida promoção do particular ao geral, como condições de possibilidade, e únicas, de todo e qualquer equacionamento e questionamento num referido campo de conhecimento. Ademais, não só na heresia, mas na ortodoxia, correlativamente definidas, detectamos a mesma e referida operação patrocinada pelo “paradigma clássico” (a operação de simplificar, disjuntar e separar), conquanto a “heresia” possa, de fato, ainda ser salva pelos “excessos de alegoria, simbolismo e mitologização”, e a “ortodoxia” pela antropolítica cognitiva da Sé e seus rituais de ocultação/reversão: trata-se da operação de “separar” (que parece “natural” para a heresia, mas “contraditória” para a ortodoxia, se considerarmos o referencial, que se esquece como tal, da fé instituída...) que aliás define, em termos de figura mítica, a política do próprio Adversário... não importa se “extra muros ecclesiam” ou “intra muros ecclesia”: “dia-bolos” ou “Anti-Cristo” tomam água benta, como “demônio” ou como a “grande prostituta”... Em suma, com essa rápida “lecture du soupçon” estamos a fazer deslizar uma “poética da sugestão” como Maffesoli nos mostra que, dentre outros, no caso acima, está — se denegando uma “poética da quotidianidade” do plural contraditório irreductível. Porque realmente ali o que se denega, como Bauer e Turner já reconheceram, é o pluralismo contraditório, ou seja, “para se retomar uma expressão de Jung, “o homem não pode ser descrito senão como um complexo de antinomias”. Uma luta permanente o animará, constituindo-o desde então. Esse conflito também se faz presente na sociedade. É vão pensar num consenso sem fricções, numa sociedade plana sem asperezas, sem qualquer perturbação. O “terceiro”, como tão bem evidenciado o foi por J. Freund, é a origem de múltiplas perturbações mas, ao mesmo tempo, é a fonte de todas as sociedades. O problema da alteridade sempre e novamente renasce e invalida as teorias unidimensionais. Aquilo que não sabemos ritualizar, considerar, gerir, acaba sempre ressurgindo, e cada vez mais exigentemente quanto mais tempo tenha sido denegado. A complexidade do cosmos e do societal precisa de prudências, pede a arte do equilí-

brío. E do mesmo modo os deuses tectônicos vingam-se, por vezes, de uma exploração descabida da natureza, e também lembram que é perigoso brincar de aprendiz de feiticeiro; assim também a homogeneização social, o controle, a assepsia exagerada, acabam sempre por acarretar revoltas “perversas”. Ao contrário, a aceitação do homem contraditorial permite manter, sem querer “superar”, todos os elementos da complexidade. Isso constitui o que poderíamos designar por poética quotidiana.”⁶⁵ Passemos ao segundo ponto de que nos fala Chenu. Se o par correlativo remete às estruturas e dinâmicas da fé, essa, entretanto, “ao menos no seu estatuto normal e explícito, comporta dois elementos estreitamente coerentes, apesar de uma tensão assaz delicada em equilibrar, prática e teoricamente: uma adesão interior do espírito à divindade com quem estamos em comunicação de mistério, e isso, em segundo lugar, numa comunidade cujo laço íntimo é precisamente constituído pela adesão supra-referida de cada um dos participantes. Assim, a fé pessoal estrita não encontra espaço e regulação senão por meio de e no meio de uma comunidade de crentes, caso eminente da dialética da pessoa e da comunidade.”⁶⁶ Assim, apesar das várias religiões, desde a “regra de fé por um magistério instituído” (a fides christiana), por uma Igreja, até ao “consenso comunal” (o Islão), nesses gradientes, da eclesialidade instituída até os “grupos místicos”, como logo mais veremos numa sócio-tipologia religiosa, “o condicionamento sociológico da crença é uma exigência interna e estrutural da fé”; por isso a heresia como “escolha”, como ruptura de assentimento é, ao mesmo tempo, ruptura não só de crença, mas ruptura com a comunidade, que é o “locus” da ortodoxia. Desse modo o herege, i.e., o crente que “escolhe”, comete: “1. uma impertinência com relação ao Deus cuja Palavra ele escuta; e 2. um desvio, logo uma ruptura com relação à comunidade cujo “consenso” é, se não uma regra jurídica, ao menos a superfície que suporta e transporta a comunicação dos mistérios divinos. O crente não tem o “direito à heresia”.⁶⁷

A exposição de Chenu conclui com quatro observações. Em primeiro lugar, “o ato herético se produz no interior da fé”: o herege não é apóstata e, por outro lado, não é também infiel: é um “crente fervoroso”, “intelectualmente apaixonado, antes de o ser sociologicamente”; o “intellectus fidei” é responsável pela “ávida curiosidade em penetrar o mistério”. Chenu diz que a “intimidade dessa santa exigência é comovente na grandeza do herege” e, se pensarmos nos grandes heresiarcas, poderíamos até nos perguntar se a “escolha” não é realmente “Schicksal” (no sentido do romantismo alemão) e se a grandeza da figuração não provém — como sugerem a psicocrítica de Mauron, Baudouin e a mitocrítica de Jung e Durand — da vivida realização do “mito pessoal” que, ampliadamente, é “mito coletivo”. Mesmo que não lidemos com heresiarcas, mas com a mera dramaturgia da massa que flui, como nos quadros de N. Cohn e de E. Canetti, ficamos com a impressão que as fronteiras de conversão

entre “escolha” e “heimarmene” são fluidas e tênues. A grandiosidade das figurações simbolicamente vividas na vida pessoal/nos movimentos coletivos, essas figuras míticas e suas gestas, fazem com que a comunidade “simultaneamente ame e tema” — seu “charisma” é o trajeto do que Otto chamara de “numinoso”, o mistério que “fascina” e “horroriza” —, pois se trata da passagem pela ambivalência do sagrado, da alteridade radical como “alienidade”, daquilo que “promove e rompe” porque é desordem portadora de uma ordem mais complexa — como veremos na dinâmica da dissidência, trata-se de algo destruidor e fundador — que angustia e seduz... Heresiarca/movimento coletivo são portadores de um destino mítico que faz a história implodir, irrompendo a dimensão da meta-história ou do imaginal. Configura-se, aqui, em oposição ao que Balandier chamara de “imaginário da segurança”, o “imaginário da con-testação”, e mais, da “ruptura”: a angústia sócio-institucional assiste à parturição do “rebelde”. Por isso, em segundo lugar, a “marca” distintiva na ruptura com as fronteiras, com os limites da verdade revelada: o herege é “pertinax” e, independentemente do “capital homogêneo” da eclesialidade, da comunidade, mais do que um “insano” (veja-se o texto de Foucault no Simpósio⁶⁸) é o mítico portador de um destino, é um transgressor por missão de fundação. Assim, em terceiro lugar, “sutil confirmação de seu caráter sociológico, ora a heresia se apresenta como inovação progressista, ora como um retorno à pureza primitiva; e mais, simultaneamente como os dois, como aliás transparece até na trama das palavras “renovatio”, “re-formatio”, de tão significativa ambigüidade, cuja dialética estonteante é perfeitamente coerente com a noção de fé, desde que identificada por uma comunidade na história.”⁶⁹ E aqui seria preciso lembrar toda a dinâmica “mythopoiética” das utopias e dos milenarismos nutridos, respectivamente, segundo J. Servier⁷⁰, pela “imago materna” e pela “imago paterna”, pelo “regressus ad uterum” e incubação, e pelo “eschaton/apocatástasis”. O belo texto de J. Wunenburger explora, em tais conexões, aquilo que Laplantine chama de “as grandes construções do desejo”, as “vozes do imaginário”... “crítico” (no sentido de “crise”).⁷¹ Por isso, em último lugar, afirma-nos o próprio Chenu, “atendo-nos à autêntica etimologia, a noção de heresia pode ser estendida além dos limites das confissões religiosas propriamente ditas, rumo às ideologias que, persistindo como profanas no seu objetivo e na sua intencionalidade, envolvem um total engajamento do ser humano, entregue a uma causa, com o absolutismo que envolve tal destino supremo, tal o profundo assentimento, e apaixonado, a uma concepção política de mundo...”⁷² E aqui só poderíamos remeter ao magnífico tratamento dado por J. P. Sironneau⁷³ às “religiões políticas”, em suas dimensões mítico-ideológicas, rituais, comunitário-organizacionais e fideístas. O texto de A. Reszler⁷⁴ ampliaria, por fim, sobretudo em relação à massa como herói, essa leitura das ortodoxias/heresias políticas da modernidade, de suas figuras e dinamismos míticos. Afinal, essas progressivas ampliações, desde as

“definições correlativas” às linhas de força de uma sócio-morfologia do imaginário, especialmente, em saudosista maneira durkheimiana lembrando as conexões entre o (imaginário) mágico-religioso e o (imaginário) sócio-político como reverberações da organizacionalidade social, lembrar-nos-ia a afirmação, tão cheia de vida... e de reflexões, de R. Debray⁷⁵: em 1968 fazia-se política e pensava-se religião... agora fazemos religião e pensamos política...

Progressivamente vimos como as heresias — fundamentalmente formas plurais e ainda não unificadas, em comunidades plurais, de expressão de “elementos” religiosos — acentuam uma pluralidade de base do dado sagrado e do dado comunal; entretanto evoluem, paralelamente à unificação eclesial ou à dispersão sectária, rumo à ortodoxia ou às confrarias internas, se a dispersão não conduzir, ao invés do alinhamento, à morte pura e simples do aglomerado. Assim, as heresias precedem a ortodoxia; foi tal o resultado da exposição teológica. Mas a constituição da “fé” como referencial e, no nosso caso, da “fides christiana”, leva a uma peculiar projeção retrospectiva (ilusão projetiva?) que, suscita duas observações de G. Duby. Por um lado, a questão de investigar o que é a “heresia” — a concepção histórico-teológica da heresia como “escolha” e como “verdade parcial” tendo, entretanto, como referencial o já constituído “símbolo da fé” e a sugestão de que as heresias procedem da “curiosidade do intellectus fidei” e do “jogo alegórico-simbólico” e das especulações “mitológicas” — deveria, em se considerando os resultados da investigação do referido Simpósio, ser re-posta como investigação do “contorno do meio herético em dados momentos históricos”, como “perfil heresiogênico” (parafraseando Bachelard), por onde elidiríamos a insensata impressão de um arbítrio na imputação de heresia que, além do mais, diz Duby, pesa sobremaneira na (des) — “orientação” do trajeto herético, visto como “a parte imediata e fundamental assumida pela ortodoxia, no engendramento e na secreção da heresia, afeta o próprio conteúdo das doutrinas heterodoxas. Com efeito, é a sentença de condenação pronunciada por “clérigos” que isola um corpo de crença nomeando-o e, por vezes erroneamente o que é um meio de assimilá-lo... —, assimilando-o a conjuntos dogmáticos já conhecidos e inventoriados. Não se segue, daí, uma manipulação que faz a doutrina herética se nutrir às expensas de antigas heresias? Não manipulará a própria evolução da crença herética?”⁷⁶ Entretanto, não só o repensamento em termos de “contorno”, ou mesmo melhor, de “entorno” (de balizas da/na ortodoxia) viria a dar um enfoque mais dinâmico, ainda que estrutural como o tentará Durand, ao fenômeno das heresias; mas também, como propõe Duby, um estudo sobre as “fases da história da heresia” seria de molde a possibilitar explicitar, por um lado, a gênese de uma sócio-tipo-logia religiosa e seus móveis e, por outro lado, perceber-se da própria dinâmica recorrente dos fenômenos heréticos e de sua eventual recuperação, atenuação, alinhamento, complementação ou paroxismo. Assim, por um

lado, "... quando uma heresia emerge no âmago de uma heresia, é porque uma parte do meio herético tornou-se Igreja. Talvez seja a heresia sempre uma Igreja potencial; mas apesar disso, para que em seu seio secrete suas próprias heresias, é preciso que se tenha tornado uma verdadeira Igreja, ou seja, tendo-se posto a excluir e a condenar... Por outro lado, se considerarmos as fases, não poderemos pensar que os períodos em que a violência parece se atenuar, onde os testemunhos sobre a heresia desaparecem das fontes, são talvez aqueles em que a ortodoxia se torna menos tensa, mostrando-se indulgente e acolhedora? Por preguiça ou porque a Igreja ocupa-se com a própria reforma e assume, pois, em parte, a inquietação herética ou porque ela se esforça, ao contrário, debilitada, às reconciliações. O estudo da heresia cai no estudo da tolerância e de suas diversas motivações⁷⁷". Ora, essa frase final é de suma importância para nossa pilotagem porque, por um lado, o aprendizado da tolerância acaba por recortar o pluralismo herético inicial e, por outro lado, porque recoloca a questão da vida das heresias e da Vida que veiculam. Duby observa que o "tempo medieval" é o "tempo das heresias vencidas ou implodidas"; entretanto, a despeito de, ela persiste, de modo recorrente, "permanente, prolífico, endêmico, vital, orgânico... mas sempre elidida". E se considerarmos os dois períodos a "fase das curtas heresias", séc. XII, e a "fase da tenacidade e da resistência herética", séc. XVI, com o luteranismo assistimos, e daí por diante, a uma redistribuição territorial e de poder, à transformação das heresias em "sociedades externas" — veremos que, não obstante um destino mais domesticado e um destino mais refulgente, persiste o problema da recorrência herética quase como um dado de "universal de comportamento simbólico-religioso (e político)". A "heresia-hidra", de que nos fala Duby, na primeira das conclusões ao Simpósio, pede situar-lhe "a permanência, a persistência, a recorrência, a ubiqüidade, o proteiforme renascimento... e as constantes decapitações". Por que? Tentaremos mostrar, na dinâmica transgressiva da dissidência, o por que dessa situação recorrente de "violência fundante" (ou reformista). Mas a segunda conclusão de Duby é de intensa valia para nossa pilotagem e, conquanto estejamos a ler nas entrelinhas, por nossa conta, já encaminha, de modo antecipado, não só uma resposta para o fato acima mencionado, mas também a própria abordagem da antropologia profunda. Progressivamente, no correr do Simpósio, o termo heresia deslizou para "heterodoxia", e com felicidade: poderíamos ler esse deslocamento ao modo de como Rickert propôs a substituição de "antítese" por "heterótese": de heresia para heterodoxia teríamos, a nosso ver, as mesmas vantagens em termos de compreensão profunda do fenômeno, como mostramos em outro lugar⁷⁸. A comutação realmente introduz com autonomia e dignidade a voz da Alteridade, do Outro, e sua dinâmica própria, ainda que "complementar, concorrente e antagonista", como diz Morin, mas não "anti", mera negatividade definida por uma centralidade hipostasiada, mas "negativo do negativo" ("contra", diriam os institu-

cionalistas franceses, “meta”, diria Durand) e, desse modo, vida desvivida resgatada no seu potencial de transformação. Realmente o caminho se torna outro, como veremos. Mas o texto de Duby, também nas entrelinhas, já sugere o real e profundo enfoque — não o instituído plano de leitura das “definições correlativas” — do par ortodoxia/heresia, ou melhor, agora, ortodoxia/heterodoxia: a dinâmica das polaridades e uma lógica outra, que Derrida chamou de “conflitorialidade”, nova versão da velha “coincidentia oppositorum”. Duby afirma: “É preciso refletir com profunda seriedade sobre o fato que todo herege se torna herege por meio de uma decisão das autoridades ortodoxas. É inicialmente, e persiste sendo-o sempre aos olhos de todos, um herético. Especifiquemos: aos olhos da Igreja, aos olhos de **uma** Igreja. Consideração essa de suma importância porque evidencia como historicamente indissolúvel o par ortodoxia-heresia. Também não deveríamos considerá-lo como duas províncias vizinhas delimitadas por uma clara e inequívoca fronteira. **Trata-se realmente de dois pólos** entre os quais se espriam amplas margens, enormes zonas, talvez de indiferença, talvez de neutralidade, em todo caso, franjas indecisas e movediças. Semoventes, constatação que pode se tornar fecunda para aqueles que se perguntam não só sobre os contornos do meio herético, mas sobre as fases da história da heresia e sobre o próprio conteúdo das doutrinas heterodoxas⁷⁹”. A aproximação heresia/heterodoxia/heterótese e, pois, a tolerância da alteridade e do pluralismo; as conseqüentes relativizações do monolitismo ortodoxo da “definição nominal”, pela lógica das polaridades entre ortodoxia/heterodoxia; os balizamentos e delimitações crepuscularizados e as zonas de indecibilidade limítrofes, tudo isso sugere — e esse será o eixo de leitura da antropologia profunda, que já estamos a pilotar — a ironia daquilo que Heráclito chamara de “enantiodromia” (ou “enantiomorfia”), pois estamos a assistir, realmente, nesse questionamento desde os heresiólogos, a uma “reversão enantiodrômica”⁸⁰, e mais, a uma irônica “heterotelia” da ação depuradora da fé central ortodoxa, valendo-nos de Monnerot⁸¹: realmente, quando Duby menciona o risco de os conteúdos (ortodoxo e heterodoxo) se comutarem, o melhor comentário a essa ironia, mas tão real e profunda que, cedo ou tarde acaba por pegar as unidimensionalizações dando-lhes a roupa contrária, o melhor comentário seria o dialógico diálogo de um conto de J. L. Borges: Os Teólogos. Mas, em profundidade, vamos assistir ao cheque-mate do paradigma clássico (simplificador/reductor/disjuntor) através de uma progressiva “dialetização do simples e claro” (Bachelard): chegamos à “questão paradigmática” das profundas subjacências à problemática ortodoxia/heresia, ainda que por muitos meandros, entretanto circulando no próprio campo examinado... e caberia somente evidenciar o que já está preparado por todas as aproximações acima feitas, anunciadoras de irônicas reversões: a problemática do símbolo e a “mitodologia” (Durand). Não diz a ortodoxia que a “curiosidade do intellectus fidei” (pense-se sobretudo na diatribe contra os gnósticos...)

manifesta-se, sobretudo no que mais se criticou na apologética heresiológica primitiva assim como nos debates teológicos da modernidade, nas interferências filosóficas do helenismo alegorizante e nas especulações mitológicas dos gnósticos? Não foram essas as sobretudo apontadas fontes de “parcelização” da verdade? A defesa da verdade “plena” (entenda-se, monolitismo da fé-Sé) não estaria destinada a ser uma empresa histórica com os avatares da logomaquia, da iconomaquia, da desmitologização, da secularização, etc... da “libertação”? Realmente, vimo-lo com Eliade — que, aliás acentua as dificuldades por que passou a “gnose cristã”, e mais, prolongando a ironia, mostra como toda a “universalização” do cristianismo só foi possível, por um lado, pela assimilação “batizada” de um “cristianismo cósmico” ao mesmo tempo em que, por outro lado, denegava essa cultura-folk...⁸² —, como a denegação ortodoxa/acusação de heresia incidirá sobre a problemática simbólica e, mais amplamente diríamos, com H. Corbin e G. Durand, sobre a problemática das mediações não-instituídas; e eis porque a “catástrofe averroísta latina”⁸³ marca a regressão da angelologia e do contato amical, denegando a “dimensão do Anjo”⁸⁴ frente ao colonialismo “cognitivo” sobre o “saber do coração” (não obstante tão intenso no cristianismo oriental...⁸⁵), empreendimento esse capitaneado pela Igreja como administradora/gestora dos bens de salvação. Eis porque regride o universo das imagens simbólicas e do mito. Eis também porque a contestação (no sentido etimológico) testemunhará pela “ecclesia spiritualis” e eis porque uma re-condução hermenêutica será uma “mitodologia”, o que já se explicita com a fenomenologia da dissidência religiosa, das formas de “organização especificamente religiosas da sociedade” como o prefere J. Wach.

2.2 Alguns aspectos da sócio-tipologia da dissidência religiosa

De certo modo poderemos, assim como DUBY observou que entre ortodoxia e heterodoxia (heresia) havia uma polarização, homologar a mesma polaridade entre Igreja e Seita que, desde Max Weber, passando por E. Troeltsch, H. Niebuhr, J. Wach e J. Séguy, é mantida, com matizes, sendo somente abandonada por B. Wilson. De qualquer maneira, é a partir dessa homologação de polaridades, e dessa homologia, que pode ser abordada uma sócio-tipologia da dissidência religiosa como sendo uma sócio-tipologia da seita, que tem como referencial ao universo eclesial.

Y. de Gibon observa que, “no sentido original, a seita é um grupo de contestação da doutrina e das estruturas da Igreja, freqüentemente engendrando a dissidência. Num sentido mais restrito, será todo movimento minoritário de caráter religioso. O termo foi tomado à língua latina pela linguagem teológica: significava um modo de seguir a um mestre (“sequi”), a que posteriormente se acrescenta a noção de recusa, de ruptu-

ra ("Secare"). A conotação pejorativa conservada pelo termo é consequência da valorização do termo "Igreja", quando essa atinge, no século IV, o triunfo político."⁸⁶

Para nosso propósito reteremos, como "legados", dos referidos autores, só a caracterização geral, concentrando-nos mais na persistência dessa homologia — entretanto agora abordada de modo sociológico-político — entre ortodoxia/heterodoxia (heresia) e Igreja/seita, além de a análise incidir, por razões de uma maior amplitude de visão, na obra de Wach.

O conteúdo sociológico foi inicialmente elaborado por Weber; aqui a "Igreja" é a instituição de salvação, enquanto a "seita" é um grupo contratual. Na "associação hierocrática" há dominação na exata medida em que há "coação hierocrática", ou seja, a coação psíquica obtida graças à distribuição, ou a sua recusa, de bens de salvação. E para a associação hierocrática não é traço característico a classe de bens de salvação (desse ou de outro mundo, internos ou externos): sua administração sim que é o fundamento da dominação espiritual sobre grupos sociais. Para Weber, então, a "igreja é um "instituto" hierocrático de atividade contínua quando e na medida em que seu quadro administrativo mantém a pretensão ao "monopólio" legítimo da coação hierocrática... Para o conceito de "igreja", ao contrário, é característico seu caráter de instituto racional e de empreendimento (relativamente) continuado, como se exterioriza em suas ordenações, em seu quadro administrativo e em sua pretendida dominação "monopolista". À sua "tendência" normal de instituto eclesiástico corresponde-lhe a dominação "territorial" hierocrática e sua articulação territorial (paroquial)... O caráter de "instituto", sobretudo a condição de "nascer-se" dentro de uma igreja, separa-a da "seita", cuja característica é ser "união" que só acolhe pessoalmente aos religiosamente qualificados."⁸⁷ Posteriormente Weber observa ainda que "a hierocracia desenvolve-se até formar uma "Igreja": 1. quando surge um estamento sacerdotal separado do "mundo" e cujos ingressos, ascensões, deveres profissionais e específica conduta (extra-profissional) estão submetidos a regulamentação própria; 2. quando a hierocracia tem pretensões de domínio "universais", tendo superado a vinculação local, clânica, tribal, sobretudo quando se esmaeceram as fronteiras étnico-nacionais existindo, portanto, completo nivelamento religioso; 3. quando o dogma e o culto foram racionalizados, consignados em escrituras sagradas, comentados e convertidos, não só como rotina técnica, mas como objeto catequético; 4. quando tudo isso acontece dentro de uma comunidade "institucional". Pois o ponto decisivo... é a separação entre o carisma e a "pessoa" e sua vinculação à instituição e especialmente ao "cargo". Pois a "igreja" distingue-se da "seita", no sentido sociológico, pelo fato de considerar-se administradora de uma espécie de fideicomisso dos eternos bens de salvação oferecidos a todos, e onde não se ingressa normalmente de modo espontâneo, como numa associação,

mas onde se nasce submetendo-se à disciplina. A Igreja não é, como a “seita”, uma comunidade de pessoas carismaticamente qualificadas segundo um ponto de vista pessoal, mas é a portadora e administradora de um carisma “oficial”...⁸⁸ Vemos, assim, a solidariedade entre “racionalidade técnica”, “burocratização” e “dominação hierocrática”, mediando-se a gestão autorizada, pelo “carisma oficial” e investidura institucional, dos bens de salvação. Já a “seita”, em sentido sociológico, sintetiza-o o próprio Weber, “não é uma comunidade religiosa “pequena”, nem necessariamente uma comunidade que se desgarrou da Igreja e que, por conseguinte, “não é reconhecida” por ela, sendo mesmo perseguida e considerada herética... Trata-se de uma comunidade que, “por seu sentido e natureza”, recusa necessariamente a universalidade e deve basear-se, assim, num pacto completamente livre de seus membros. Assim deve necessariamente ser por se tratar de uma organização aristocrática, de uma associação de pessoas “qualificadas” desde o ponto de vista religioso. Não é, como a “igreja”, um instituto dispensador de graça, que projeta luz sobre justos e injustos e queira reconduzir cabalmente os pecadores ao redil dos que cumprem os mandamentos divinos. A seita apresenta o ideal da “ecclesia pura” (daí o nome “puritanos”), da comunidade “visível” dos santos... Quanto menos puro for seu tipo, recusará as indulgências eclesiásticas e o carisma oficial. Por causa da predestinação divina desde a eternidade (como nos “particular baptist”...), ou da “luz interior”, ou da capacidade pneumática para o êxtase ou (como entre os antigos pietistas) pelo “arrependimento” e o “desdobramento psíquico”; de qualquer modo, em virtude de uma capacidade pneumática específica (como entre os precursores dos quakers, ou entre esses mesmos, ou nas seitas pneumáticas em geral) ou por causa de um carisma específico outorgado à pessoa ou por ela adquirido, o indivíduo está qualificado para se tornar membro da “seita”. O motivo metafísico pelo qual os membros da seita se reúnem em comunidades é vário. Sociologicamente importa o seguinte motivo: a comunidade é o aparelho seletivo que separa os qualificados dos não qualificados...⁸⁹.

Essa caracterização-mãe foi ampliada por Troeltsch. Salientando que a mensagem cristã primitiva é uma “instável mistura de ideologia de mudança e de princípio de ordem” sem postular, entretanto, uma organização social determinada, Troeltsch identifica “três lógicas sociais” que constituem tipos de expressão da idéia cristã na história: o “tipo Igreja”, a “seita” e o “tipo místico”. Interessante observar que, para o autor, entre o “tipo Igreja” e a “seita”, recobrimo-se como “conservadorismo” e “radicalismo”, não há uma oposição, mas uma dialética, também uma polarização. Assim, o “tipo Igreja é a instituição que, tendo recebido, em conseqüência da obra de redenção, o poder de dispensar a salvação e a graça, pode se abrir para as massas, adaptando-se ao mundo, porque pode, em certa medida, fazer abstração da santidade subjetiva em

prol de bens objetivos, que são a graça e a redenção.”⁹⁰ Já a “seita” é uma “livre associação de cristãos austeros e conscientes que se reúnem, separando-se do mundo e restringindo-se a pequenos círculos”; acentua a lei do amor e a expectativa da Redenção e, por isso, sua prática colide conflitivamente com a sociedade global. A Igreja como “ordem estabelecida por Deus” é uma “instituição transcendente, permanente, dominante e gestora da graça”, fundando-se na sucessão dos chefes; integra-se ao mundo e à sua gestão, celebra liturgias rituais para o fiel coartado; como “instituição de multidões”, caráter “extensivo” de suas práticas, pretende-se co-extensiva à sociedade global e procura cristalizar sua teologia num sistema filosófico; desenvolve as mediações, não só como instrumento de engendramento do Reino, na ação continuada de administração dos sacramentos e da prédica, mas também como membro da sociedade global desenvolve uma ética do compromisso com os poderes instituídos e realiza uma confraternização dos Reinos de Deus e de César. Já a “seita” apresenta um caráter “intensivo” de “comunidade orante”, recusando-se a agir no sentido de administrar a salvação, que é essencialmente de caráter pessoal; como “profética”, é “evangelho puro”, o que lhe dá a liberdade interior de romper com as rígidas dogmatizações por inspiração pneumática oposta; como “comunidade interior” centra-se no sacerdócio universal, na santidade, na espontaneidade das confrarias ou fraternidades espirituais e prefere o estatuto de adepto voluntário; sua ação, fundada num agrupamento seletivo, implica freqüentemente a contestação da sociedade e da cultura. Eis como, resumidamente⁹¹, acontece a dialética popular entre Igreja e seita. Entretanto Troeltsch ainda fala no “tipo místico”, que “representa a interiorização e a imediatez do universo das idéias esclerosadas sob a forma de dogmas e cultos vigentes na Igreja, tendo-se em vista a apropriação verdadeiramente pessoal, sem mediações e íntima dos itens de fé”⁹², como se expressa A. Rousseau. O referido tipo reúne “grupos flutuantes estruturados por laços pessoais”, como diz Troeltsch⁹³. Por fim, “como a seita, a mística postula um espaço social pluralista que tolera as redes informais... e sua teologia da salvação acentua a união da alma com Deus; a ascese radical e individual, e não comunitária, como na seita, e o culto exagera no sentido de uma indiferenciação de papéis, relativamente presente na seita e recusada na Igreja.”⁹⁴ Eis onde, com o tipo místico potenciando a ação da seita, exagerando-a, acentuamos a polarização, sobretudo quando aqui se refere ao “espaço social pluralista”.

Antes de nos atermos à obra de Wach lembremos que J. Séguy⁹⁵ pontua também no sentido de uma polarização onde a seita, mais que “contra-Igreja” é vista como uma “contra-sociedade”, ou seja, a contestação e a compensação por desfavoráveis situações culturais, ao invés de agenciar estruturas políticas e sociais, aparece como uma contestação religiosa. Assim, “com J. Wach, acreditamos de bom grado que a seita (ou

qualquer outra forma de não-conformismo) representa um esforço global de uma sociedade religiosa para se repensar e se reintegrar num complexo emergente de transformações. Protestação, a dissidência também é uma busca de um contato, tentativa de responder melhor a uma nova realidade repelida pelo corpo primitivo."⁹⁶

Passemos a destacar os pontos fundamentais da obra de J. Wach, que também acata, ao final da análise, ainda que com restrições, a polarização, e a relativa homologia, entre ortodoxia/heresia ou Igreja/seita, em termos do autor, uma dialética entre "corpo eclesiástico-organização" e "tipos e formas de protestação". Wach observa que, nas culturas menos complexas, os "tipos de organização religiosa e social são "idênticos" mas, com a complexificação seja estrutural, seja do teor e gama das experiências religiosas, poderemos especificamente lidar com uma "organização especificamente religiosa da sociedade". Isso significa que o enfoque da diferenciação e da pluralidade religiosa e organizacional, meramente em termos de "origens" históricas e "evolução linear", pode deixar a desejar porque, quer consideremos o "maximalismo", quer o "minimalismo", há um processo de diferenciação de ordem fenomenológico-estrutural, vale dizer, interno aos fenômenos, porque os "tipos" remetem aos "princípios" que refletem características religiosas específicas dadas em "experiências religiosas características". Eis porque Wach matiza certa tendenciosidade a conduzir de modo historicista as leituras de Weber e Troeltsch. Eis porque convém que, aqui, partamos da polarização entre "corpo eclesiástico"/organização e universo das "protestações".

Com relação ao primeiro dos termos Wach mostra que a designação "Igreja" é melhor abordada, e especificamente como "instituição", se a considerarmos mais propriamente como "organização eclesial" ou "corpo eclesiástico". O exame do seu processo de formação é instrutivo porque jogará com as três variáveis "doutrina, culto e organização" por onde, não só se definirão os tipos maximalista e minimalista, mas a própria dinâmica da protestação. O ponto de partida, o "dado", será sempre a já referida pluralidade inicial de "grupos minoritários" cujo encaminhamento da ação pode conduzir ao "corpo eclesiástico" ou ao que poderíamos chamar corpos alternativos, se tivermos em mente as perspectivas maximalista ou minimalista, conquanto a regra geral seja a constituição de uma estrutura doutrinária, ritual e organizacional que encampe ou manipule as tendências minimalistas, como nucléolos que, posteriormente, podem acionar a dinâmica da protestação. Essa "homogeneização" define já, entretanto, os heréticos. Se considerarmos as constantes que Harnack aponta nessa primeira etapa do processo (a elaboração polêmica de uma tríplice estrutura, entretanto centrada na ação conjunta de um corpo doutrinário e de práticas organizacionais), teríamos como "caminho para o dogma": 1. idéias provenientes das escrituras canônicas; 2. tradição primitiva

va; 3. necessidades culturais e constitucionais; 4. ajustamento às idéias do tempo; 5. condições políticas e sociais; 6. mudança dos princípios morais; 7. coerência lógica e analogia; 8. tendência à harmonização das diferenças; 9. a exclusão e o expurgo dos erros; 10. a força do hábito e da rotina. À medida que se esmaece o carisma das origens, acentua-se, com a fundação do colégio apostólico, a organização eclesiástica como corpo de funcionários: é o processo de constituição da "instituição" ou do "corpo eclesiástico". Entretanto, nessa formação, é de extrema importância acentuar os caminhos da forma de poder ou "governo da Igreja", seja porque destacaremos as formas e os tipos maximalista e minimalista, seja porque teremos as pistas para detectar os indícios e as vias da contestação e da dissidência. Tudo se reduz, em suma, à organização (que operacionaliza a doutrina e a ritológica); e temos o "tipo maximalista" e o "tipo minimalista": esse desenvolve "uma concepção altamente espiritual da fraternidade que rejeita, em parte ou na totalidade, a organização, a lei, a disciplina no interior do corpo e que insiste sobremaneira no princípio da igualdade, assim periodicamente retornando ao ideal inicial; aquele é caracterizado, em primeiro lugar, pela aceitação mais ou menos absoluta da tradição, atitude que não é um simples resultado de um processo histórico... mas é justificada por razões de princípio (continuidade do carisma, "sucessão apostólica"); uma segunda característica é o vigoroso impulso dado à evolução, à standardização e à codificação da expressão das experiências religiosas julgadas em conformidade com o todo da doutrina... E, além da elaboração da doutrina e das devoções, há o desenvolvimento de uma estrutura hierárquica, a distinção entre o laicato e o clero, esse organizado em graus que outorgam privilégios e prerrogativas próprios, um direito canônico e uma disciplina..."⁹⁷ Devemos, ainda considerar, pois que reforçam os contrastes, a questão da "definição dos critérios de admissão" e o "problema da ortodoxia/autoridade". Quanto à admissão, os grupos minimalistas, coerentemente com a concepção da natureza da comunhão religiosa, são adeptos do princípio da adesão voluntária e da idéia de contrato ou de sociedade que une os "membros" de uma organização "livre" ("Freikirche"). O termo "Igreja livre" significa, ao mesmo tempo, liberdade com relação às intervenções seculares (p.e., pelo Estado) e liberação de qualquer coerção em matéria religiosa (p.e. disciplina de ingresso obrigatória). Os partidários do maximalismo insistem no fundamento metafísico (revelação) sobre que se apoia a instituição eclesiástica, ademais dos canais sacramentais da graça, e na necessidade essencial de seus instrumentos e de sua disciplina salvífica ("Anstaltkirche"). Insistem reforçadamente sobre a pureza de uma doutrina expurgada de erros e compromissos. A restrição imposta à definição de adesão implica limitações que podem originar crises e eventualmente um cisma com a exclusão das minorias, por razões teológicas, disciplinares ou éticas (ou mesmo étnicas, como na exclusão do judeu-cristianismo)..."⁹⁸ Com relação ao problema da orto-

doxia/autoridade, poderíamos sintetizar dizendo que o “fantasma piramidal” e o “complexo de poluição” caracteriza os maximalistas, ao passo que a “inspiração pneumática” marca os minimalistas, ou seja, um “complexo de Penteu” em oposição a um “complexo de Proteu”, lembrando Bachelard... J. Wach mostra que Sohm descreveu e interpretou de modo eficaz o funcionamento da primitiva Igreja cristã segundo um ponto de vista minimalista que, aliás, encontra “paralelos” nas “comunidades cristãs de tipo dissidente ou nas seitas”. Grupos cristãos minimalistas são representados, por exemplo, pelas comunidades protestantes dissidentes (anabatistas, batistas, quakers, mennonitas, os discípulos, espiritualistas, os místicos e os racionalistas, as seitas da Christian Science ou dos russelitas), pelas fraternidades fundadas por Marcion, Montan, Arius, Nestorius, Novaciano, Donat (apesar de sua intencionalidade eclesial...), pelos gnósticos (apesar da interessante combinação entre seita e sociedade de mistérios), etc. Como maximalistas temos: a Ortodoxia oriental, o Catolicismo romano e oriental, o Anglicanismo e, com atenuantes, o presbiterianismo, o luteranismo, o metodismo episcopal, etc.

Passemos à dinâmica da protestação. Wach afirma que, em se considerando os três elementos (teologia, culto, organização), temos “três grandes categorias de protestação: divergência no plano doutrinal, crítica à expressão cultural e objeção, contra a natureza ou a evolução da estrutura organizacional. Na maioria dos casos, há a tendência ao retorno à experiência originária do fundador ou à comunidade primitiva. Essa reorientação rumo ao fundador pode variar da contemplação mística, visando à união espiritual, à imitação e emulação praticada por um indivíduo ou um grupo intencionando reencontrar os hábitos e a conduta de vida do mestre ou de seus discípulos.”⁹⁹ Ademais, há dois “tipos de protestação”: individual e coletivo. E duas “formas de protestação”: individualismo e novo agrupamento. Assim, temos quatro gêneros de protestação: “1. a protestação isolada, crítica individual e desvio com relação ao “modus vivendi” da comunidade; 2. a protestação coletiva: ambas podem persistir no interior da comunidade; ou 3. e 4. sair do grupo e dele se separar.”¹⁰⁰ Criticando a imprecisão de Troeltsch sobre o “misticismo”, Wach mostra que ele pode “orientar” (no sentido weberiano) o “individualismo, por onde teríamos conseqüências sociais de certas atitudes religiosas: no caso, aqui estariam ligadas as possibilidades organizacionais de emergência da sociedade de mistérios, da fraternidade e da seita, como amplamente Wach expõe¹⁰¹. Há, também, a forma-possibilidade de uma “nova comunidade religiosa”, por remanejamento eclesial interno ou paralelo que, entretanto, não é o “paralelismo de espontaneidade” (a fraternidade humana quotidiana e o “esprit de corps” na crítica institucional) com o qual Troeltsch identifica o protesto místico. Em ambas as “formas” surge a possibilidade da “heresia” e do “cisma” também¹⁰². Assim, “apesar das diferenças de conteúdo evidentemente consideráveis, há semelhanças no aspecto geral de todos os

movimentos “heréticos”. Os desvios podem afetar certos pontos dados da doutrina (cosmologia, antropologia, soteriologia, escatologia, moral) ou então princípios gerais de método e procedimento.”¹⁰³ A consequência sociológica da “protestação interior”¹⁰⁴ é dada pelo princípio “ecclesiola in ecclesia” (expressão do pietismo de Spener) e algumas formas de arranjo estruturais e conjunturais são: o “collegium pietatis”, a “fraternitas”, o monaquismo e as ordens. Não detalharemos aqui essas “saídas”. Mas se a “protestação é radical”, a consequência social é a “secessão” e assistimos à emergência do “grupo independente” e da “seita”¹⁰⁵. Eis como a tipologia de Wach é mais matizada que a de seus antecessores, ao mesmo tempo que mais abrangente de óticas: dogmática, histórica, fenomenológica, estrutural, sócio-política e... arque-tipológica, de modo larvar... Em suma, a orientação “maximalista” propiciaria os traços da ortodoxia/“corpo eclesial”/Igreja, ao passo que a orientação “minimalista” definiria as dinâmicas da protestação, em gradientes do “ab intra” ao “ad extra”, das “ecclesiolas” às “seitas”, da protestação (no sentido etimológico) à dissidência/contestação (ambas no sentido etimológico); entretanto, em quaisquer casos passando pela ordália das “heresias e cismas”. Eis por onde evidenciamos, conquanto impossivelmente nos detalhes, a pregnância simbólica daquela já referida polaridade, e daquela já referida relativa homologia. Há mesmo como que um “esquema mental”, ou melhor, “ideativo” em “forma social” a captar uma constante do comportamento humano simbólico-religioso: arquétipo e tipo-ideal seriam o Mesmo? E, no caso, o que expressariam? Daremos só algumas indicações nesse sentido, por onde conectaremos a primeira parte com a segunda, antecipando/introduzindo as partes finais.

2.3 Mais que meras sugestões... o quê?

Realmente temos, para o que se seguirá em termos de abordagem de antropologia profunda, que encaminhar, ao menos em linhas gerais, três questões: 1. a questão de uma evidenciada sócio-morfologia do imaginário religioso presente através das considerações anteriores polarizadas, dinamizadas, em torno do par correlativo “ortodoxia/heterodoxia (“heresia”) ou Igreja/“seita ampliada”; 2. a questão das relações entre “Idealtypus” e “arquétipo” e, em profundidade, através das já consideradas observações em torno das “polaridades”, a explicitação da “questão onto-lógica” (sempre com Korzybski¹⁰⁶ marcamos o hífen para evidenciar os matizes semânticos de um enfoque não-aristotélico) e “sócio-antropo-lógica”, em suma, lógica, do “dualismo” e/ou “polaridade”; 3. as questões específicas dos simbolismos no arquétipo/tipo ideal, por onde seriam “figurais” e não meras “formas vazias”¹⁰⁷.

Não teríamos aqui condições de examinar quer a conceituação de imaginário, que se desprende de uma teoria antropológica do imaginário¹⁰⁸, quer o estatuto antropológico do imaginário e sua cibernese¹⁰⁹. Não obstante, algumas indicações sumárias fazem-se necessárias como mediações. Assim, por um lado, se o imaginário “é o capital inconsciente de gestos e “schèmes” constitutivos da atividade simbólica do sapiens”, como diz Durand ou, como diz Morin, se o “pensamento imaginante é o potencial imaginário criador de neg-entropia” e especificamente definidor, sob seu duplo aspecto (o núcleo “duro”, paradigmático, e o núcleo com as franjas “turbilhonares”, respectivamente, as ideações e o onirismo coletivo), da “esfera noológica” (ou “noosfera”¹¹⁰), teríamos definidas as condições de possibilidade, a universalidade do comportamento simbólico, como as obras de Leroi-Gourham e Château¹¹¹ exprimem o engendramento paleo-antropológico. Teríamos, aqui, pelo “trajeto antropológico”, em Durand, ou pelo “processo de hominização”, em Morin¹¹² expresso o Imaginário e o “homo symbolicus” como a instauração das polissemias simbólicas sob as formas da ideação/ideário e da imaginação/imaginária. Teríamos captadas as “raízes bióticas” (os invariantes que são o crêodos/arquétipos), no polo de imersão na physis/bios, e as “figurações” (que são as “imagens simbólicas”) no polo de imersão no eidos/nous. Ou seja, teríamos a “unitas multiplex” representada pelo próprio “sím-bolo” (“Sinn-Bild”) e sua lógica da “complementaridade, da concorrência e do antagonismo”¹¹³, como diz Morin. Assim teríamos, por outro lado, que o imaginário não acontece, não se configura histórico-socialmente e culturalmente, independente de uma “sócio-morfologia do imaginário”¹¹⁴ e de “estruturas antropológicas do imaginário”¹¹⁵; vale dizer que, em cada ocorrência sócio-cultural das configurações e processos simbólicos mediadores da vida social, deveremos captar as “estruturas”, “... o isomorfismo dos “schèmes”, dos arquétipos e dos símbolos no âmago dos sistemas míticos ou de constelações estáticas que nos levam a constatar a existência de certos protocolos normativos das representações imaginárias, bem definidos e relativamente estáveis, agrupados em torno de “schèmes” originários...”¹¹⁶; esse trabalho deve ser feito caso a caso e, para nós, deveríamos — o que é matéria de um outro trabalho, conquanto logo mais encaminhemos sugestões — assim ler as “estruturas do imaginário” no conteúdo plural das “heresias” e da ortodoxia de per si; mas tal trabalho já está em parte facilitado pela obra taxionômica (ou melhor, isotopia das imagens) de Durand, pela “formulação experimental do AT-9”, feita por Y. Durand¹¹⁷ e sobretudo pela sua ampliação (padronização) rumo ao imaginário sócio-cultural feita por D. Rocha Pitta¹¹⁸. Mas, de modo mais genérico, também precisamos de uma sócio-morfologia do imaginário que permitiria, “ab initio”, situar as manifestações do imaginário em linhas de força captadas segundo a constituição de tipos e mentalidades; e aqui, a despeito do trabalho em andamento, há mais a fazer conquanto já

possamos, de modo heurístico, utilizar as indicações de Duvignaud, Balandier, Laplantine, Kaes, e a nossa própria “cibernese do imaginário”¹¹⁹. Seria um modo denso de se a-presentar a fenomenologia do pensamento imaginante, que posteriormente deveria ser nutrida pela démarche antes mencionada. E, no nosso caso, de nossa primeira questão, eis por onde encaminharemos essas “mais que sugestões”. Dissemos que, na problemática polar da ortodoxia/heresia, ficara evidenciada uma possível forma de imaginário, que deveríamos “pilotar” pela nossa ótica. Realmente, como conclusão de uma investigação de caráter de história das mentalidades, Le Goff afirma, com relação à Idade Média, que “numa sociedade acuada entre o medo da poluição ideológica e a hesitação em excluir aqueles que talvez possam contraditoriamente concorrer para a Salvação dos puros, prevalece uma atitude ambígua com relação aos marginais. A cristandade medieval parece detestá-los e simultaneamente os admira, temendo-os numa estranha mistura de atração, fascínio e temor. Ela os mantém à distância, fixando-a, entretanto, de modo próximo para que os possa ter às mãos. Aquilo que ela chama de caridade, com relação a eles, assemelha-se à atitude do gato brincando com o rato... A sociedade medieval precisa desses párias expulsos porque perigosos, mas visíveis, porque, por meio deles, pelos cuidados e atenção que lhes dá, ela se constrói uma boa consciência, e mais ainda, neles projeta e fixa, magicamente, todos os males que visa dela afastar.”¹²⁰ E B. Vicent acentua que “os processos de marginalização e de exclusão são o mesmo. É marginal aquele que voluntariamente se despede da sociedade ou aquele que é rejeitado, pelo mundo da produção, rumo às fronteiras e limites. É excluído quem é deliberadamente condenado pela legislação ou pela cultura dominante. A marginalidade é um estado transitório, efêmero, a exclusão é persistente, em muitos casos é mesmo definitiva. Viver na marginalidade será tanto mais precário quanto devido ao fato de o marginal não poder romper todos os laços com a sociedade dominante. Está permanentemente sob seu olhar e, cedo ou tarde, acaba por ser excluído ou “reinserido”...”¹²¹ Assim, por um lado, o texto de Le Goff permite-nos ver o herege exatamente como portador do “numinoso” — prova a ambivalência da atitude sócio-instituída com relação a ele —, no que reside seu poder de estranho-estrangeiro e os remédios sócio-simbólicos que lhe são aplicados, ao mesmo tempo em que, de certo modo, deve ser preservado como “manancial futuro” propulsor de eventuais transformações, como exemplo de “espaço potencial”; e, por outro lado, Vincent nos mostra o sentido dos graus de exclusão e, por conseguinte, de protestação e tolerabilidade. Como estudamos, com Bourdin¹²², longamente sobre as dinâmicas da anomia, podemos tanto assistir a uma “transgressão em circuito fechado” (em ambos os textos prevista), e correlatos “rituais de inversão”¹²³, como ao “resgate recuperador” (que, lembra-nos Duvignaud, em nada diminui o poder do imaginário “recuperado” na sua protestação, haja visto a série de estudos sobre

o “reversible word!” e sua ação simbólica¹²⁴), mas também ao “vazio institucional” e à ação instituinte: em qualquer dos casos o par “ortodoxia/heresia (heterodoxia) e formas de contestação oscilaria entre a polaridade e o dualismo. Eis por onde poderemos caracterizar a forma de imaginário envolvida no par e nas contestações (pois que um estudo dos imaginários específicos envolvidos por caso, como mostramos, seria obra de posterior investigação), o que nos daria a forma de estruturação mais abrangente de um imaginário das contestações. E para isso lembremos, com Balandier¹²⁵, que as “linguagens do imaginário envolvem a comunicação entre o sagrado, o político e o histórico”. Realizamos¹²⁶ a “convergência de hermenêuticas” entre as sugestões sócio-morfológicas do imaginário de Laplantine, Balandier, Kaës a nossa, a que agora poderíamos acrescentar a de Wunenburger¹²⁷. Utilizando-a, em parte, poderíamos dizer o seguinte: “de um modo genérico e tendencial” poderíamos homologar ao par “ortodoxia/Igreja, heterodoxia (heresia)/seita” e, respectivamente, aos termos que o constituem: em Laplantine (onde temos três formas de “imaginação social”, o despeito dos nomes restritos a determinados fenômenos que estuda, e que demandaria uma ampliação, feita por Balandier e por nós)¹²⁸, a “atitude utópico-eclesial” e as “atitudes extático-anarquista e messiânico-revolucionária”; no redimensionamento de Balandier¹²⁹, e na precisão definicional, teríamos o “imaginário da segurança e da ordem” e os imaginários do “conflito e da ruptura”, esses recobrando exatamente os “conflitos domesticados” e as “vetorializações escatológicas” o que nos daria as heresias mitigadas, ou a “contestação interna” de Wach, e as heterodoxias profundas e cismas, ou a “contestação radical” de Wach; no interessante texto de Wunenburger teríamos, exatamente na definição das relações entre “marginalidade e heresia”, como abrangentes das vias heréticas da imaginação utópica, as “utopias de alternância e as utopias de alteração”, fundamentalmente abrangentes da alteridade à “alienidade”, em suma, as heterodoxias eficientes¹³⁰; no estudo sobre as “mentalidades do ideal”, Kaës¹³¹ propõe a “mentalidade de sutura” — no nosso caso homologável à ortodoxia/Igreja e, em termos do autor, a definir a “ideologia” e a “posição esquizo-paranoide” —, a “mentalidade de Ruptura” — a definir a “mytho-poiésis” e a “posição depressiva”, homologável à “contestação radical” — e a “mentalidade paradoxal”, bastante próxima à “contestação interior”, “utópica” segundo Kaes; por fim, em termos nossos, onde a convergência de hermenêuticas possibilitou a “redução” das tríades à díade¹³², teríamos exatamente os imaginários da ordem e da “conflitorialidade” a recobrirem os pares ortodoxia/Igreja e heterodoxia (heresia)/seita. Como dissemos, essa primeira “tipificação” introduziria o trajeto de uma detalhada análise dos imaginários e suas estruturas específicas subsumidas pelos “tipos e formas” dessa provisória sócio-morfolgia do imaginário religioso. Retomamos, desde aqui, a segunda e terceira questões de modo conjunto, mesmo porque já encaminhadas conjuntamente, Tra-

ta-se do desenvolvimento de três aspectos que permitirão, como já o introduziu a primeira questão, uma articulação entre “tipologia” e “arquetipologia” e, portanto, entre níveis e patamares de abordagem de uma sociologia e antropologia profunda: as relações entre “Idealtypus” e “arquétipo”, o conteúdo “figural” dessas formas sócio-psico-antropo-organizacionais e, por fim, a questão da lógica profunda subjacente ao par ortodoxia/heresia, Igreja/seita, por onde deixarão seus termos de serem tratados de modo binário-dicotômico e “escotomizados”, passando-o a ser de modo “dialógico-conflitorial” ou “polar”, como já vimos introduzindo.

Consideremos o primeiro aspecto. Fundando a sociologia profunda, ao mostrar o dilema da “unitas multiplex” ao nível psicológico e sociológico, ao salientar a necessidade de se desenvolver os aspectos sócio-culturais da dinâmica arquetipológica, ao evidenciar o inconsciente coletivo como imaginário social, Durand — numa tarefa que seria aprofundada posteriormente tanto por M. Maffesoli como por R. Ledrut, ambos através do “formismo” — observava que podemos dizer que “... Jung, Weber ou Pareto se completam, se não se corrigirem reciprocamente... Os sociólogos da primeira metade de nosso século nos ensinaram, de modo contrário ao individualismo preferencialmente focado pela demarcação psicanalítica, que há grandes instâncias sociais e não somente arquétipos puramente psíquicos e individuais. Com naturalidade o “Idealtypus” se prolonga no “Arquétipo”. A etologia contemporânea ensina-nos que a socialidade é inseparável da individualidade e, para a espécie humana, inseparável da realização do si-mesmo humano. Mas, reciprocamente, e de modo contrário às concepções de um Pareto ou de um Weber, aquilo que os sociólogos detectam como constantes normativas ou axiomáticas, mais que “resíduos” (Pareto) ou “tipos”, ainda que “ideais”, são símbolos universalizáveis na espécie, Imagens Primordiais tão pregnantes para o comportamento social como os arquétipos junguianos o são para o comportamento individual. A noção de Arquétipo antropológico e, assim universalizada. Eis porque a mais moderna matemática, a teoria das catástrofes de R. Thom, tendo-o evidenciado, apropriou-se da noção de “arquétipo”... no Inconsciente específico da espécie humana não somente as grandes imagens arquetípicas são reitoras da individuação, mas pelo mesmo movimento são normativas da socialidade do indivíduo...^{1 3 3}”. Assim, por um lado, “Idealtypus” e “arquétipo” não só designam campos, patamares e estratégias específicas de abordagem do “mesmo” mas, por outro lado, tendo-se em vistas as considerações da antropologia profunda, poderemos “pilotar” a tipologia “ortodoxia/heresia” — “Igreja/seita” (o que não implica dissolver o “multiplex” na “unitas” mas, ao contrário, como veremos logo mais, tentar elaborar um “macro-conceito recursivo” ou “polar”) como uma arquetipologia de formas sociais do imaginário (ou de formas do imaginário social) religioso: os arquétipos, como “formas”, seriam empuxos-orientações no sentido de dotar de tendências a um fluxo e re-

vesti-lo com determinadas imagens, por onde cruzamos com o segundo aspecto da questão. Seria preciso explorar não só o texto de Durand¹³⁴ sobre as “figurações arquetipais”, por onde não teremos formas vazias nas estruturas, por onde acolhemos as diferenças e as “imaginários”, mas sobretudo o denso texto de R. Ledrut — dele destacando-se sobretudo o cap. 8¹³⁵ —, onde o autor investiga os “arquétipos do imaginário social” e, ao lado dos “patterns” (os “logoi arquetipais em R. Thom¹³⁶) e da abordagem “formista”, destaca a bela dialética de preenchimento e dação figural às formas, a dialética entre o “desejo e o imaginário”, onde o “arquétipo sempre será uma Face do Desejo existenciado”... Ficamos por aqui com o segundo aspecto da questão.

E, realmente, esse tópico só poderá introduzir sugestões. E mais o quê? Não meras sugestões, porque o material que aventamos está, de há certo tempo, já equacionado. Entretanto, por um lado, dada a impossibilidade de ele aqui ser desenvolvido mas, por outro lado, porque é fundamental, no sentido de “fundante” da abordagem que introduzimos, a ele não poderemos deixar de nos referir e, assim, mais que meras sugestões, mas também sugestões, vai mais uma sugestão: a de abertura da “comunidade científica” para universos antropológicos relativamente comezinhos em outras paragens — e mesmo entre nós, é claro, não no universo do saber universitário instituído... — e que muito têm a nos dar, desde que estejamos abertos para desaprender e aprender a aprender, como diz Morin, como aliás todo e qualquer programa de educação científica permanente de há muito vem nos propondo. Desafio? Sem dúvida. Trabalho? Mais ainda, como temos os depoimentos de um Bachelard e de um Morin, por exemplo... e por que não nos lembrarmos da ética do conto de J. L. Borges, “El etnografo”? Por isso que, mais ainda, com o terceiro aspecto da questão, de suma importância epistemológica e metodológica, e ainda de caráter “conteudístico” para nossa exposição, logo mais, sobre a arque-tipologia e dinâmicas envolvidas em nosso “par diádico”, por isso que, seguindo o espírito desse item, limitar-nos-emos a fazer as indicações basais, deixando um como que possível fermento de interesse... é evidente, para aqueles não familiarizados com esse universo. Entretanto, uma vez mais cremos não estar, com a pouca de exposição desadensada, deixando de fornecer as linhas gerais de situacionamento para a compreensão, ao mesmo tempo em que — por vezes nem sempre é fácil... — tentamos passar o rigor científico dessas construções teórico-práticas. Passemos, pois, ao terceiro aspecto da questão.

É interessante observar, no manuseio dos documentos ortodoxos e heréticos, a recorrência das recíprocas e reversíveis acusações, após a sintomática divisão do mundo em duas metades, feita por uma cabeça dividida em duas metades — modo pitoresco de se falar numa “onto-lógica” de dualidades e metades... —, de “Anti-Cristo”, “Reino do Mal”,

“Grande Prostituta”, etc. que, com N. Cohn¹³⁷, podemos nos deliciar no campo religioso e, com Leach¹³⁸, no campo “profano”: a rixa entre o Eu e o Outro. Mas o Outro, mostrou-nos Jung é, no mínimo e inicialmente, nossa Sombra, a Sombra do Eu... e a ironia ocorre quando, não confrontado com a Sombra, nela projetando os conteúdos de nossos “bodes expiatórios”, o Eu se vê às voltas com uma velha lei, detectada já por Heráclito, que rege não só a dinâmica psíquica, mas sócio-organizacional (veja-se Monnerot¹³⁹): a enantiodromia ou reversão automática dos contrários. Por isso não era surpreendente não só vermos o par, a díade “ortodoxia/heresia” e “Igreja/seita” “correlativamente definida, mas também entre si comutáveis... nas acusações e nas identidades revertidas. Isso nos levou a pensar, mediando-se a noção de heterodoxia, em termos de polaridades e, mais que polaridades, polarizações. Pois bem, e aqui se situa prolongando-se o referido par com as referidas formas de imaginário social correlatas — uma densa problemática que, nas entrelinhas dos estudos de Durkheim e Mauss sobre os “sistemas de classificação”¹⁴⁰, procura estabelecer uma correlação entre sistema social e sistema lógico, ou entre lógicas dos sistemas sociais e sistemas de representações coletivas, para se preservar o pluralismo do dado societal, apesar das dominâncias. E é esse problema abarcante de sócio-morfologia das representações coletivas que subsume nosso par. Há três textos densos, um de Eliade e dois de Durand que discutem, exatadamente, essa questão, sobretudo no campo do imaginário mágico-religioso, das paisagens mentais e das funções sociais. Mais uma vez, nesse tópico, a título de indicação, lembremos que o texto de Eliade — “Remarques sur le dualisme religieux: dyades e polarités”¹⁴¹ —, ampliado por dois textos outros — “Méphistophélès et l’androgynie ou le mystère de la totalité”¹⁴² e “Le Créateur et son ombre”¹⁴³ —, apresentando, e resguardando os direitos e o campo de aplicação das “reduções sociológicas” e “historicistas”, encaminha a proposta “estrutural” e a proposta “hermenêutica”, ambas bastante próximas de nosso enfoque sobre o “par”. Se lembrarmos, fazendo-se o devido desconto, que o estruturalismo é tributário de uma lógica binária e, de certo modo, do paradigma clássico, como Ricoeur e Durand evidenciaram¹⁴⁴, não obstante tal senão poderemos reconduzi-lo, como o fizemos via Lacan¹⁴⁵, e, assim, acolher suas afirmações sobretudo no que ora está em pauta. Com clareza diz Eliade — e lembremos a “matriz algébrica” de que nos fala Leach — que, “para os estruturalistas, as polaridades, os pares de contrários, as oposições, os antagonismos não têm uma origem social e também não se explicam por meio de eventos históricos. Traduzem eles um sistema perfeitamente coerente que informa a atividade inconsciente do espírito. Em suma, trata-se de uma estrutura da vida, e Lévi-Strauss mostra que tal estrutura pode ser idêntica à estrutura da matéria. Em outras palavras, não há solução de continuidade entre as polaridades e as oposições registradas nos níveis da matéria, da vida, da psyche profunda, da linguagem ou da

organização social — e o nível das criações mitológicas e religiosas...¹⁴⁶. E, realmente, estaríamos a esperar pelas investigações de Lupasco sobre a “lógica da energia” e pelas investigações de McLean e Laboritt sobre o “triunic brain”¹⁴⁷, a fundarem as homologias lévi-straussianas, apesar da anterioridade de Jung, único autor a quem se refere explicitamente Lupasco como “antecessor”... Mas, em coerência com a postura hermenêutica e a crítica aos reducionismos, ainda que reconduzidos, Eliade faz a afirmação seguinte — que Durand citara como constitutiva por excelência das preocupações e do trajeto de uma antropologia profunda, como já evidenciámos —: “(com relação às criações espirituais)... é sua significação profunda que procuramos apreender. Apresentando um certo número de documentos colhidos em culturas diferentes, escolhêmo-los de modo a poder ilustrar a esfuziante variedade de soluções dadas ao enigma “sempre recommencado” da polaridade e da ruptura, do antagonismo e da alternância, do dualismo e da união dos contrários.”¹⁴⁸ Mais ou menos contemporâneo os dois textos de Durand — “Dualité et Drame: des winnebago à Victor Hugo” e “Polarité et Psyché individuelle et culturelle”¹⁴⁹ — explorariam, de modo erudito e rigoroso, o universo das onto-, cosmo-, antro-po-, sócio-, psico-lógicas e lógicas dos dualismos (absoluto e mitigado, bi-polar e polimorfo) e das polaridades, explorando fundamentalmente as várias vertentes da “heresia exemplar”, o gnosticismo e a formulação, também “exemplar”, de nosso par, agora “figurado” em torno de “Cristo-Satanael” (vale dizer que o par “ortodoxia-heresia” e “Igreja-seita”, na sua dialética argumentativa, disjuntora-excludente, separadora (“diabólica”) adquire rosto através das acusações que se “figuram” por Cristo e Satã conquanto, em profundidade, toda essa zelosa heresiologia e esse não menos zeloso sectarismo acabem sendo presas da ironia enantiodrômica). O que aqui afirmamos fôra em profundidade analisado por Jung, sobretudo em “Aion” e em “Antwort auf Hiob”. Poderíamos concluir com a citada epígrafe de J. L. Borges. Fazêmo-lo com a conclusão de Jung: “... prefiro não entrar no mérito da questão de saber se o exacerbamento dos opostos, que agrava o sofrimento, não corresponde a um grau maior de verdade, expressando simplesmente o desejo de que os acontecimentos mundiais do presente, que dividem a humanidade em duas metades aparentemente irreconciliáveis, sejam considerados à luz da regra psicológica acima proposta: quando um fato interior não se torna consciente, ele acontece exteriormente, sob a forma de fatalidade, ou seja: se o indivíduo se mantém íntegro e não percebe sua antinomia interior, então é o mundo que deve configurar o conflito e cindir-se em duas partes opostas.”¹⁵⁰

3. SOBRE A DINÂMICA DOS LIMITES NA CRISTANDEADE OCIDENTAL

“Il faut le système, il faut l'excès... Par exception la transgression illimitée est concevable... elle ouvre un accès à l'au-delà des limites ordinairement observées, mais elle réserve ces limites.”

(G. Bataille)

"L'Ange est à la fois le hiérophante de l'être, le médiateur et l'herméneute des Verbes divins."

(H. Corbin)

"Jeder Engel ist schrecklich... Fangen die Engel wirklich nur Ihriges auf, ihnen Entströmtes, oder ist manchmal, wie aus Versehen ein wenig unseres Wesens dabei? ..."

(Rilke)

"L'autorité pneumatophore des startzi, le monachisme intériorisé de tout laïc, le charismatisme de tout fidèle, s'apparentent à la théologie de l'Esprit Saint et non pas à la théologie de l'Institution dans le sens occidental. Il y a lieu de parler plutôt de "l'institution événementielle", donc inorganisable de par sa nature."

(P. Evdokimov)

Já que "pilotamos" e "orientamos" nosso material expositivo visando ao trabalho por uma antropologia profunda, a que agora propriamente chegamos, cabe-nos lembrar os principais passos dessa articulação, de modo remissivo.

Precisamos, inicialmente, situar nossa ótica em termos de epistemologia da antropologia — o que já é corriqueiro em outras paragens, por exemplo o trabalho de Schulte-Tenckhoff¹⁵¹ — por uma dupla razão: por um lado, para explicitar o quadro epistêmico de onde falamos tentando, assim, falar "com" e não "contra"; por outro lado — a despeito dessa abordagem ter começado, por vertentes diversas, na década de 70... — para dar certa notícia desse campo "transdisciplinar" e dessa abordagem também "transdisciplinar" que, tendo começado com a criação do "Centre de Recherches sur l'Imaginaire", sob direção de Gilbert Durand — paralelamente tínhamos, em linhagem paralela, as pesquisas de Duvignaud no "Laboratoire de Sociologie de Connaissance", de Morin no CNRS, para citar os mais destacados em resultados —, acabou por congregar (como CRI-Groupement de Recherches Coordonnées du CNRS-56) os grupos que, em França, e no exterior, desenvolviam uma pesquisa antropológica sobre o imaginário, social; e juntaram-se nomes como Durand, Morin, Vernant, Moles, Duby, Duvignaud, Balandier, Ledrut, Cazeneuve, Maffesoli, Leroi-Gourham, Starobinski, Milner, Eliade, dentre outros. Assim visamos, também, lembrando do que Kuhn nos dissera tocante às resistências das "comunidades científicas" instituídas com relação às "mutações paradigmáticas" e "re-paradigmatizações", naquele conluio institucional típico entre monopólio do discurso competente e tecnoburocracia do saber aliada ao desempenho de atividades como corpo de funcionários gestores do saber permitido/excluído... lembramo-nos que essas rigidezes denegadas é que obstaculizam a pesquisa, e mais, acabam por criar, na defesa da cidadela, os "obstáculos epistemológicos" de que Bachelard fornecera inúmeros exemplos e, em antropologia, Sperber, Durand e Morin não deixam constantemente de denunciar. Situamos, pois, de modo crítico a ótica de abordagem de uma antropologia profunda.

A seguir, pensamos as clássicas questões da dissidência religiosa seja em termos dogmático-críticos de “ortodoxia/heresia” — por onde a noção de “heterodoxia” apresentava um viés para uma leitura transversal rumo à antropologia profunda —, seja em termos de uma sócio-tipologia da dissidência religiosa como “Igreja/seita”. Trabalhamos as “definições correlativas” no sentido de transformar, como se expressa Morin, “círculos viciosos em círculos virtuosos” e, assim, já com a “/”, sugeríamos a existência possível de um “macro-conceito recursivo”¹⁵² — um foco relacional que torna a unir e pensar, de modo “complementar, concorrente e antagonista”, o que fôra simplificado, reduzido, separado e excluído pelo paradigma clássico — e, portanto, de uma “onto-lógica”. Outra implicada nessa releitura: configuraram-se os pares de opostos, as polaridades e as polarizações. Por fim, aos já referidos pares “ortodoxia/heresia”, “Igreja/seita”, homologamos uma sócio-morfologia do imaginário através do “imaginário da ordem/imaginário da “conflitorialidade”. E sugerimos, por fim, não só de modo psicológico (profundo), mas de modo histórico-socialmente verificável, por um estudo das mentalidades e dos imaginários específicos, nos referidos pares, a larvar “coincidentia oppositorum”. E, assim, passamos à parte final de nosso trabalho.

3.1 Mais uma vez... desde o solo paradigmático... a questão da dissidência

Desenvolveremos um peculiar, mas não original modo de reconduzir a problemática da dissidência, e o jogo entre normas e transgressão, a uma peculiar problemática dos limites e umbrais, que possibilitarão redimensionar as dinâmicas de nossos já referidos pares de opostos da/na cristandade do Ocidente.

Tanto as considerações de ordem dogmática (ortodoxia/heresia) quanto as de ordem sociológica (Igreja/seita) acabam por envolver, seja como contestação eclesial, seja como contestação radical ou secessão, uma visão agônica da relação, e mais, uma visão que agencia uma simples positividade e/ou uma simples negatividade como “afirmação”: trata-se do “trabalho” da Norma e/ou do “trabalho” “anti-” ou “contra-”. Ora, como já sugerimos pela “dialeitização dessas simplificações” nos/dos pares de opostos, trata-se de uma visão, em última instância, da realidade complexa de um fenômeno, então reduzido, “por cortes” e que, só em aparência, capta a complexidade de inovação da dissidência, assim como só em aparência capta a complexidade de organização da Norma. E os avatares “dialéticos” seguirão o mesmo caminho, como veremos. No fundo o que se deixará de ver é a ordem da diferença, o limite que põe o irredutível Outro num processo que desvincula e desolidariza interdito e transgressão o que, entretanto, a consideração da “heterodoxia” como “heterótese” possibilitaria já contornar... Num belo texto — “Dynamique de la dissidence”¹⁵² —, que já

capta de “modo complexo” a dissidência como “afirmação Outra”, como “vetor de antecipação escatológica”, como “parte de sombra e parte maldita” (remissão a Bataille), como “ordem simbólica” (remissão a Baudrillard), Maffesoli mostra como a “dissidência” encaminha o macro-conceito recursivo do “tetrólogo”¹⁵³ fundamental em Morin: ordem/desordem/interações/organização complexa. O fundamento desse mecanismo é a “normatização”, pois a “Norma cria um centro (ou os centros) e as periferias” e sua extensividade é “uma dominação insidiosa que se capilariza no complexo do corpo social engendrando o domínio da equivalência generalizada, o que significa que a imputação à normalidade não pode tolerar a diferença no que sempre ela apresenta de excessivo e mesmo cruel. Do “homo hierarchicus” ao “homo aequalis” há o referido processo de nivelamento que, negando a ordem do qualitativo (ou seja, da diferença), chega a desconstruir exatamente aquilo que permitia a coesão social e que, à maneira de Fourier, poderíamos chamar de arquitetônica das paixões...”¹⁵⁴ Assim, e é a tese do autor, “... a dissidência social inscreve-se num duplo movimento de destruição e fundação, ou ainda, ela revela uma desestruturação social mais ou menos pronunciada e conclama a uma nova fundação. Assim a dissidência (a violência) pode ser simultaneamente analisada com relação a um instituído de que testemunha (“con-testare”), ou com relação a si mesma como uma forma dotada de uma dinâmica própria.”¹⁵⁵ No primeiro sentido temos a dinâmica “tradicional” da contestação e da secessão eventuais como fatores de organizacionalidade social, entretanto, complexa, motivo por que, em sendo “afirmação Outra”, não se conjuga à visão antes criticada (visão “por cortes”), não só pelo fenômeno da alteridade afirmada, mas também em virtude da indução “tetralógica”. Mas é no segundo sentido que poderemos melhor reconduzi-la, pela transgressão, à problemática dos limites. E aqui nos valem sobretudo de Bataille e de Foucault sem, entretanto, retornar a um desenvolvimento ampliado já conduzido alhures¹⁵⁶.

Criticando-se tanto uma “visão kantiana” quanto uma “visão dialética” da transgressão, pois que ambas a tornam ontologicamente solidária dos interditos, da Lei e da Norma, reduzindo-lhe, pois, o dinamismo a um mero jogo de reforçamentos, para vermos a transgressão não como mera “negação de valores” nem como mera “afirmação por inversão”, em suma, para que a transgressão seja apreendida como “negatividade sem uso”, como “afirmação não positiva”, como “transgressão indefinida e interminável”, como “alteração/alteridade”, como “recondução aos limites do Outro”, citaremos, como síntese, só um texto de Foucault, do “Préface à la transgression”. Foucault diz que, “(a transgressão, essa existência tão pura e tão amaranhada) para se tentar pensá-la, pensar a partir dela e no espaço que ela perfaz, é preciso desvencilhá-la de seus canhestros parentescos com a ética, libertá-la daquilo que ó escandaloso ou o subversivo, i.e., daquilo que é animado pelo poder do negativo. A transgressão nada

opõe a nada, não faz nada deslizar no jogo do irrisório, não procura abalar a solidez dos fundamentos, não faz resplandecer o outro lado do espelho além da fronteira invisível e inabordável. Justamente porque ela não é violência num mundo partilhado (num mundo ético), nem triunfo sobre limites que ela apague (num mundo dialético ou revolucionário), justamente por isso ela adquire, no âmago do limite, a desmesurada medida da distância que nele se aprofunda, se cava e esboça a marca fulgurante que a faz nascer. Nada é negativo na transgressão. Ela afirma o ser limitado, ela afirma esse ilimitado onde salta, abrindo-o para a existência, por vez primeira. Mas podemos dizer que essa afirmação nada tem de positivo: nenhum conteúdo pode ligá-la, pois que, por definição, nenhum limite pode retê-la. Talvez ela não seja mais que a afirmação da partilha. Contudo ainda seria preciso atenuar nessa palavra o que possa lembrar o gesto do corte, ou a instauração de uma separação, ou a medida de um desvio, deixando somente aquilo que puder designar o ser da diferença. Talvez a filosofia contemporânea tenha inaugurado, descobrindo a possibilidade de uma afirmação não positiva, um desnivelamento de que encontraríamos o único equivalente na distinção, feita por Kant, do "nihil negativum" e do "nihil privativum", distinção que sabemos abriu o caminho ao pensamento crítico. Essa filosofia da afirmação não positiva, i.e., da provação do limite, é aquela que Blanchot definiu por meio do princípio de contestação. Não se visa, aqui, a uma negação generalizada, mas de uma afirmação que não afirma nada, em plena ruptura de transitividade. A contestação não é o esforço do pensamento para negar existências ou valores, é o gesto que reconduz cada um deles aos seus limites e, por aí, ao Limite onde se dá a decisão ontológica: contestar é ir até o âmago vazio onde o ser atinge seu limite e onde o limite define o ser. Lá, no limite transgredido, ressoa o sim da contestação...¹⁵⁷. Teríamos, pois, uma "proxêmica dos umbrais", o pluralismo das diferenças, a "transversalidade" de alteridades. E assim poderemos compreender, com Durand, a "estrutura religiosa da transgressão" e a noção de "limite" como definidores da ótica de abordagem da "fides christiana" e suas trans-gressões liminares.

Durand mostra que "toda religião é transgressiva", não por essência, natureza ou função, mas por funcionamento: funciona sempre como "algo que está aquém ou além de certo limite laico ou profano". Lembrando a etimologia de "transgressão" (trans-gradior, atravessar uma linha, passar além de) afirma que na origem do ato religioso (ou político) há uma transgressão que, através daquele que ultrapassou, se torna uma instituição e uma tradição (ambos os termos no sentido etimológico). Entretanto a transgressão se dá e se põe com relação a uma "norma dietética" e, estudando a estruturação de algumas festas do calendário litúrgico, Durand evidencia a realidade polar, e ambivalente, da transgressão pois, nas festas, temos períodos de contenção e de expansão, sendo que a Igreja regulou a ambos. Essa estrutura da transgressão que, por um lado, é polar e

ambivalente e, por outro lado, remete às duas formas de “contestar”, reconduzir aos limites a “norma dietética” sendo, pois, transgressão em “hipo” e transgressão em “hiper”, Gilbert Durand ancora-a no próprio “Schème” do sagrado. “Penso no velho esquema sefirótico que situa a manifestação do sagrado entre o Rigor e a Clemência, p.e., ou mesmo em Otto, para quem o sagrado é o “tremendum” e o “fascinendum”, penso no que chamaria de a fase privativa e a própria ascese do jejum, da abstinência e do sacrifício e, ao contrário, encontramos o “fascinendum” na fase orgiástica da grande festa. Ora, em ambos os casos, trata-se de transgressão... com relação à ordenação do quotidiano, que é uma regra dietética...”¹⁵⁸ Assim, com relação ao “dever antropológico horizontal” de um tempo banal, a religião instaura “segmentos verticais de transgressão”, dimensões e aberturas de “meta-história” que, rigorosamente codificadas nas suas atividades são, entretanto, transgressivas... e uma transgressão é, por definição, “sem limites”, conquanto reconduzora de limites... Além do mais, as “duas intervenções” ou os “dois tipos” de transgressão são “solidários”, “sempre apresentando-se conjuntamente. Em suma, “... a religião, senão o sagrado, é transgressiva por funcionamento porque sempre pretende introduzir uma direção de “sur-nature” coroando a natureza no fio quotidiano da história e das culturas. Porque a cultura não é diferente da natureza humana, há a necessidade da “superação” religiosa... Mas essa transgressão se dá em “hiper” e em “hipo”... A estrutura religiosa da transgressão é essencialmente constituída por variações em torno do eixo do quotidiano, do que se poderia chamar a quotidianidade. E é precisamente na vida religiosa que instantaneamente apreendemos de modo vivo essa vocação do homem para, como dizia Malebranche, “ultra-passar”...”¹⁵⁹ Mostremos, pois, como essa vocação transgressiva e contestadora do homem agencia uma “proxêmica dos limiares” e uma “poiética dos limites”. Porque a “dialógica” de nossos referidos pares de opostos é uma regência de polaridades, de polarizações pelo “princípio dos limites” numa “hipercomplexidade sistêmica” (Morin) que, em nosso caso, é o “sistema da fides christiana”.

No denso ensaio de Durand — “La notion de limite dans la morphologie religieuse et les théophanies de la culture européenne” —, que agora passamos a explorar detalhada e ampliadamente, o autor considera a noção de limite, desde seu campo semântico clássico, complexo e contraditorial — “limen” simultaneamente significa “a marca” e o que é marcado, o “território”, aquilo que rompe essa barreira, “o umbral”, o “limiar”, e o “alvo”, “o fim”, a cessação e a morte —, que é “declinado” em campos semânticos ampliados pelo acréscimo da preposição “trans”, passando fundamentalmente pelo seu campo definicional na moderna física e na topologia, em suma, naquilo que define o “N.E.S. 1980”, cujos paradigmas permitirão encaminhar uma concepção “sistêmico-sistemática” de limite “aplicável a um objeto antro-po-sociológico” pelo viés de uma antropologia

profunda. Vimos, anteriormente, que os pares de opostos como pólos (o significado simbólico do “pólo” é a orientação e imantação tendencial da ação) configurados em “ortodoxia/heresia (heterodoxia-heterótese)” e “Igreja/seita” (com Wach, matizando, “corpo eclesial/protestação interna/protestação radical/secessão”) e “imaginário da ordem/imaginário do conflito-ruptura” (“conflitorialidade” capta melhor essa dialética da “afirmação não positiva” pelo “princípio dos limites”) foram progressivamente reconduzidos à onto-lógica das polarizações, em suas dimensões sócio-psíquicas e organizacionais, e às dinâmicas profundas da “dissidência”. Entretanto também reconduzimos a “dissidência”, encampando-a num abarcante mais amplo, desde o movimento destruição/desordem e fundação/ordem complexa (a “tetralogia” da organizacionalidade em Morin), à “forma em si da dissidência”, por onde evidenciamos a “transgressão” que, então, fôra lida, mediando-se Bataille, Foucault e Blanchot, como a profunda instauração de (re-)conhecida alteridade, do Outro e da Diferença dinâmicos e plurais, através da “afirmação não positiva” e do “princípio dos limites”. Essa recondução não desfizera, entretanto — somente relativizara, na medida em que elidira o movimento do “anti-” e do “contra-” —, a Norma, centro da quotidianidade dietética, mas também “promovera” as “franjas”, “os interstícios”, os “espaços potenciais”, em suma, de emergência da alteridade, por onde as “margens” foram lidas como “transgressões”, essa também reconduzida a dois tipos e a uma estruturação re-religiosa. Teríamos perdido, então, a dinâmica da “contestação” radical aparentemente configurada no modo original dos pares Igreja/seita e ortodoxia/heresia? De modo algum, mesmo porque persistente um Centro-Norma relativizado no seu poder vinculador, definidor de uma mera negação ou de uma mera afirmação, avolumou-se o enfoque da dinâmica polar da dissidência como “conflitorialidade” (que, como a define Derrida, capta exatamente o aspecto mais tensional, o “sistema T” em Lupasco, da lógica da energia vital e suas configurações “complementares, concorrentes e antagonistas”: ao lado do “antagonismo contraditorial”, a “hipercomplexidade” nos embates desse “neóteno neg-entropo”, que é o homem, e na lógica de manifestações de suas formas de “socialidade”¹⁶⁰).

Em se considerando, pois, a noção de “limite”, se há uma exacerbação temos, no sistema, uma reação em “hiper”; ao contrário, se ocorrer uma atenuação acentuada, temos uma reação em “hipo” e, assim, respectivamente, duas séries de transgressões: no primeiro caso configura-se a “transgressão herética” e no segundo caso, a “transgressão cismática”, persistindo o “limite eclesial” como regulador do sistema. Como o movimento de dissidência-transgressão era uma afirmação não positiva da alteridade e da diferença, do Outro, na “transgressão herética” configura-se a “alteridade” e na “transgressão cismática”, a “alienidade” (Dauge). Assim deveremos evidenciar agora: 1. as funcionalidades da moderna noção de

limete: 2. seus alicerces epistemológicos; 3. sua aplicabilidade ao sistema histórico-sócio-antropológico de constituição da "fides christiana" ocidental.

Com relação ao primeiro item Durand afirma que poderemos evidenciar três funções: "1. a função de contraditorialidade sistêmica interna: as delimitações da cristandade são constitutivamente contraditoriais dois a dois; 2. a função neg-entrópica: a exasperação (a transgressão em hiper) obriga o sistema no seu todo a se reajustar e a se diferenciar; 3. a função contraditória entrópica: toda exasperação de um limite abre uma diáclase desequilibrando a totalidade do sistema."¹⁶¹

Com relação ao segundo item, Durand caracteriza-o que, em parte já introduzimos na primeira parte desse trabalho como NES de Bachelard e questão paradigmática — o NES. 1980 por meio da conjunção de três paradigmas: o paradigma da relação antagonista, o paradigma da complexificação organizacional e o paradigma da realidade operatória do negativo. Vejamos como cada paradigma trabalha a noção de "limite", o que nos possibilita a tríplice convergência e a novo enfoque da noção. Assim: 1. "paradigma da relação antagonista": elaborado, desde a lição da microfísica, por Lupasco, Beigbeder e Fajsse¹⁶², trata-se da lógica da energia e das orto-sistemogêneses¹⁶³ regidas pelo "princípio do antagonismo contraditorial" e pela lógica do "tertium datur"; a noção de limite é integrada mas de modo que "não se trata mais de distinguir para excluir, como na lógica cartesiana, mas graças ao novo princípio do "terceiro dado", de "incluir" o "limite" de A e de não — A no âmago, do próprio processo operatório. "O objeto" de nossas ciências contemporâneas inclui necessariamente, para existir, uma "membrana" teórica que "delimita", no próprio objeto, tensões antagonistas. "O objeto" de nossas ciências não é nem atomisticamente decomponível, nem unitariamente "holista": é constitutivamente contraditorial e o "limite" que inclui é precisamente formulado pelo princípio do "terceiro dado ou incluído". É um complexo "aparelho" formado de partes, órgãos, de "topoi" heterogêneos de onde decorre..."¹⁶⁴; 2. "paradigma da complexificação organizacional": elaborado, dentre a equipe de pesquisadores, sobretudo por Morin, desde as "etapas da revolução biológica"¹⁶⁵ e as contribuições da informática, da cibernética e da noologia¹⁶⁶, aqui "nenhum objeto" é simples pois a "distinção" é uma delimitação interna. Mas também tais objetos não apresentam mais os nítidos contornos exteriores das "primitivae simplices": não são mais substâncias ou mônadas "fechadas". Como tão bem evidenciou Morin, as ininterruptas descobertas, gravitando em torno da noção de entropia, que religam os dois princípios da termodinâmica e que especialmente constata a "degradação da energia" levam, desde Boltzmann (1877), Gibbs e Planck, à "degradação da ordem" constitutiva da estabilidade do objeto clássico. Em outras palavras, não só todo "objeto" é um complexo fechado sobre limites internos que o "aparelham", mas ainda, e

sobretudo, o “anel organizacional” assim definido “se abre” para uma dispersão constitutiva. A nova complexidade não é mais só “complementaridade” (Bachelard, Lupasco), mas implica que o limite que a define comporta brechas, claros, limiares de troca, mesmo a nível teórico. A complexidade é organizacional beneficiando-se constitutivamente daquilo que a desorganiza: por isso se refina a noção de “limite”.¹⁶⁷ Durand já observara que o limite define um equilíbrio homeostático podendo, entretanto, ser trans-gredido em “hiper” ou “hipo” (como na endocrinologia de Brown-Sequart). Em Morin, a noção de “limite” num sistema organizacional torna-se osmótica e, como vimos, ou bem se nega — e o sistema é ameaçado, segundo Thom, por uma catástrofe absoluta, explodindo fora de seus limites constitutivos — e teremos uma transgressão em hipo, um “cisma” e uma “alienidade”, ou bem se exaspera, e o sistema se abre, em hiper, para uma “alteridade”, uma “heresia”. Assim, tal paradigma acarreta uma diversificação dinâmica da noção de limite: “a. integração de “limites” internos constitutivos do próprio aparelho complexo; b. rejeição catastrófica (em hipo) de toda limitação externa: limite do limite, o aparelho não atinge num ponto seu limite funcional, ele se acaba mas não se limita mais; c. jogo homeostático (catástrofes elementares) entre o que é de-limitado e o limite (em hiper)...”¹⁶⁸. E, enfim, do paradigma empírico ao paradigma filosófico do limite, ou seja: 3. “paradigma da realidade operatória do negativo”: desde Hegel já fôra identificado o “trabalho do negativo”, conquanto se comprometesse, desde então, com uma dialética a que subjazia uma lógica “clássica”. Desde Morin, em 1972 Prigogine¹⁶⁹ desenvolve a teoria das turbulências, convergindo com o “ruído organizador”, de que tratara Atlan¹⁷⁰ desde 1970 que, por sua vez, nutrirá inspiração no não menos famoso “order from noise principle”¹⁷¹, formulado desde 1959 por Von Foerster. Por fim, o conceito topológico e morfogenético de “catástrofe” em Thom¹⁷², evidenciaria que “toda morfogênese, ou seja, toda delimitação, liga-se a uma ruptura de limite caduca, ou seja, inadequada e, assim, a idéia de catástrofe, ao invés de excluir, inclui a idéia de desordem de modo genésico porque a ruptura e a desintegração de uma antiga forma é propriamente constitutiva da nova forma.”¹⁷³ Eis, assim, os alicerces da nova noção de “limite”, o que nos permitirá “aplicar” o modelo ao “sistema da fides christiana” e, assim, evidenciar a linha das invariâncias e persistências estruturais, ao mesmo tempo que a agitada movimentação da história de constituição das figuras dessa cristandade ocidental. Por aqui a antropologia profunda executa seu projeto antropológico de evidenciar a “unitas multiplex” detectada na história social e na mentalidade instaurada por uma das práticas sócio-sêmicas do “homo symbolicus”. Passemos ao terceiro item.

As considerações epistemológicas indutoras de uma das aplicações da antropologia profunda, que aqui tomará por “objeto” o “sistema” da “fides christiana” na Europa, comporá com os seguintes traços:

“1. a fé cristã é um sistema complexificante e limitado, não se reduzindo nem à exclusiva e única prédica de um deus monoteísta, nem à redução a um kerigma monopolista; 2. a linha azul dos Vosges da ortodoxia é balizada por duas fronteiras, bastante diferentes, da Infidelidade: a. seja pelo exagero, pelo extremismo de um limite específico conduzindo a uma transgressão em hiper, onde as “heresias” fornecem bons modelos. “Catástrofes” homeostáticas que, paradoxalmente, contribuem para a vida da ortodoxia do sistema, solicitando aberturas sistêmicas, feed-back concretizados por alguns vinte Concílios Ecumênicos; b. seja por atenuação, pela dissolução de um traço limitado específico, em transgressão em hipo, onde todos os “concordismos” — o alinhamento pelo profano no que toca à fé — são bons exemplos. Trata-se do que poderíamos chamar de “cisma”, ou seja, radical neantização das marcas e traços dos limites identificatórios. Agora, catástrofe radical que leva o Ocidente a nada ser senão um “Terra Gasta” da profanação e da infidelidade: um país espiritual “totalmente outro” de sua tradição fundamental.”¹⁷⁴ Assim, o trabalho de Durand se reconhece um duplo “limite” na escolha: por um lado, lida com a “ortodoxia católica, apostólica e romana” e, por outro lado, reconhece o “aparelho cristão como aparelho “religioso” incluído num “campo cultural bem preciso””. Essa idéia provém de Schleiermacher: ligar o cristianismo a uma religião e toda religião a um complexo cultural significa reconhecer “todo fenômeno humano, inclusive a teofania cristã, como um sistema de conjunções sobretudo culturais, sociais, históricas, psíquicas”.

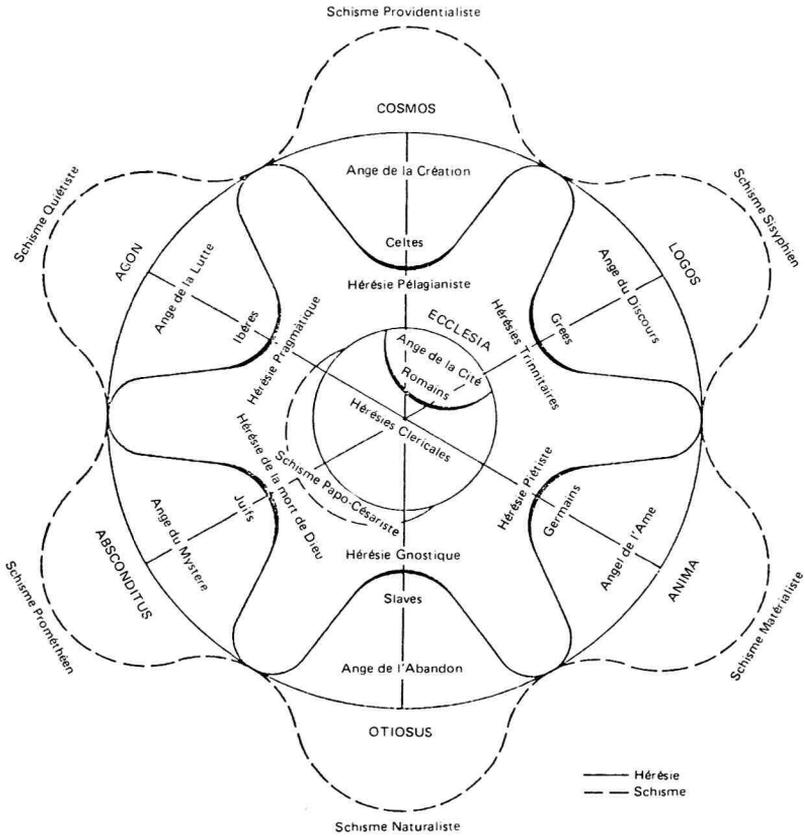
3.2 Pólos, Limites e Anjos da/na “fides christiana”

Durand acentua dois pontos: 1. “... porque a “teofania” cristã na Europa é, inicialmente, um complexo de fenômenos europeus incluídos nos limites plurais que são os próprios limites da Europa geográfica e étnica... Os limites que descreveremos são, simultaneamente, certamente etno-geográficos, mas também histórico-culturais. São o lugar de uma espécie de “geografia imaginária” no sentido em que os lugares geográficos integram os densos e lentos processos culturais da história...”¹⁷⁵; 2. os “limes” da “Fides Christiana” podem ser balizados por sete pólos e que, “se o Anjo que está no Centro da teofania (i.e., de todas as aparições visionárias, dos devaneios às densas especulações dos místicos e doutores da fé) da Europa é, sem dúvida, o Anjo de Roma — e não o de uma Jerusalém de Tibério! —, os limites dos seis orientes dessa cristofania são anunciados no Levante como no Poente, pelos Anjos da “eslavidade” e da “celticidade”, ao Norte e ao Sul, pelos Anjos da “germanidade” e da “hispanidade” e, enfim, no Zenite, pelo Anjo helênico, e no Nadir, pelo Anjo da “judaidade”.”¹⁷⁶

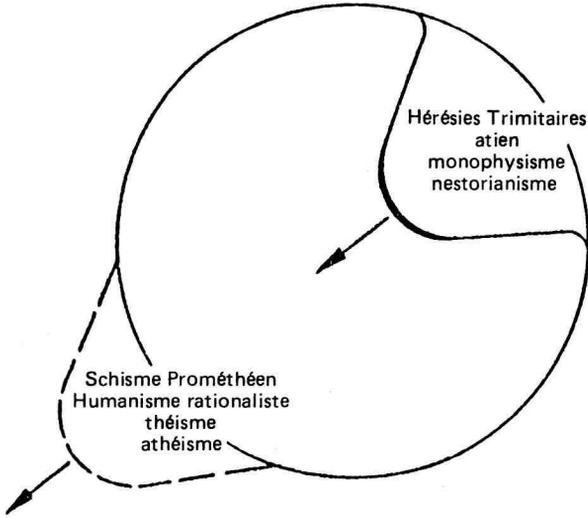
Consideremos o diagrama de Durand (cf. p. 47); veremos que a fig. 1 evidencia de modo descritivo, mas não exaustivo, “o sistema da fé cristã na Europa”, que se funda em sete limites dotados de uma realidade histórica e cultural. Dentre eles, “seis são claramente antagonistas: o paradoxo do mistério opondo-se à ratio teológica, a compaixão e a economia do pecado opondo-se ao otimismo criacionista, a introversão da intenção opondo-se às extroversões agonísticas.”¹⁷⁷ Observemos também, mesmo antes da apresentação que logo mais faremos de um quadro descritivo das temáticas e problemáticas polares, e dos comentários das figuras 2 e 3, que a “coerência desses seis limites antagonistas só pode ser feita pela regulação, por vezes regulamentação, constituindo o sétimo limite, que assegura o bom funcionamento e a coerência do sistema. Mas cada um dos sete limites pode se extremar (em hiper) e, assim, acarretar a atenuação dos demais, a própria supressão de outro limite preciso. Assim, a acentuação do mistério até ao absurdo, a heresia do “eclipse” de Deus, acarreta a supressão do limite lógico da teologia e o cisma da recusa, pelo super-homem, do Logos. Reciprocamente a exasperação do teo-lógico até as antinomias das grandes heresias trinitárias acarreta a supressão do mistério num teísmo racionalista e, enfim, num ateísmo humanista. Também a exasperação da teofania “natural” e da heresia pelagianista acarreta a supressão do problema do sofrimento e do Mal (pecado) no otimismo moralista tipo rousseauista, ao passo que, ao contrário, a exasperação do poder do Mal conduz os grandiosos dualismos do gnosticismo que, por sua vez, apaga o naturalismo criador em prol da dispensação providencial ou mesmo prática. A exasperação do personalismo da alma e de suas intenções leva, pela predestinação, à recusa das obras, da luta, i.e. ao quietismo, ao passo que, ao contrário, a exaltação da luta, do combate pelo combate cristaliza, num positivismo extravertido e conquistador, a própria existência da alma. Enfim, a exasperação do limite eclesial em clericalismo leva diretamente à sua reversão: a secularização exotérica pura e simples do papo-cesarismo.”¹⁷⁸

Apresentemos um quadro¹⁷⁹ sintético-indicativo das anunciações dos Anjos dos limites, das diferenças polares e dos correlatos jogos entre eclesialidade normativa, limites e transgressões, ou seja, entre centro-ordem eclesial e “orientações”.

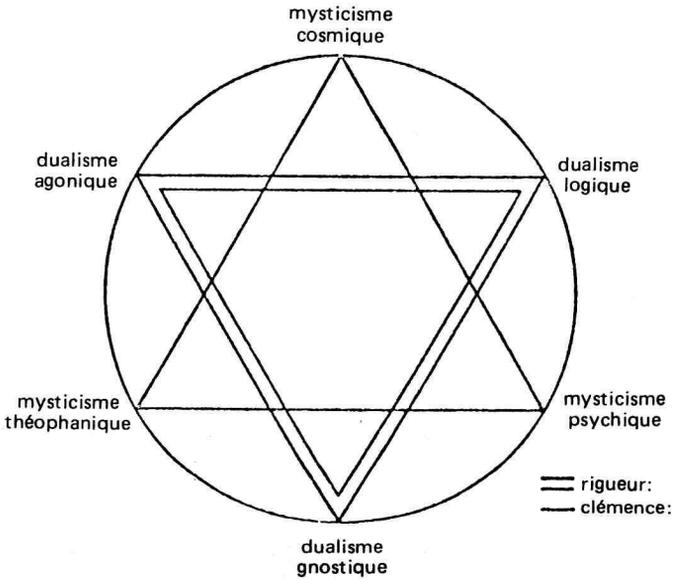
Figura 1: Schismes et Hérésies 179



**Figura 2. Systèmes des-transgressions
croisées**



**Figura 3. Trigones de-Rigueur et de
clémence**



NOME	DESCRIÇÃO TEMÁTICA PROBLEMÁTICA	HERESIAS (transgressão em hiper) (alteridade)	CISMAS (transgressão em hipo) (alienidade)
<p>1. Anjo do Nadir Anjo do Mistério Absoluto</p> <p>Anjo de Abraão e de Jacó Anjo do grande "Por quê?"</p> <p>Anjo da Sarça Ardente Anjo do Abismo</p>	<p>Judeus Mysterium Magnum (fascinendum et tremendum) Limite do mistério/limite absoluto da dimensão teofânica Kabbalah judaico-cristã Aliança Hermenêutica permanente Questionamento permanente O Limite dos limites Absconditus, apófase Ausência radical da Presença Ocultação de Deus</p>	<p>O montanismo</p> <p>A teologia do escândalo da "morte de Deus" A filosofia do Absurdo</p>	<p>Prometeísmo</p> <p>Deísmo Ateísmo humanista</p> <p>Religiões políticas</p>
<p>2. Anjo do Zenite Anjo do "Discurso Divino" Anjo do Logos</p>	<p>Helenismo Limite da "ratio" Logomaquia/antinomias da razão teofânica Gnose cristã Teo-fania como teo-logia Escolástica Teo-logia como "scientia"</p>	<p>Nestorianismo Monofisismo Artianismo</p>	<p>Irracionalismo Mística do Super-Homem Revolta Sisífica</p>
<p>3. Anjo da Cidade de Deus Anjo do Centro</p>	<p>Romanos Instauração da "Ecclesia" Regulação ortodoxa e institutos Limite eclesiológico Magistério pontifical potencial</p>	<p>Heresias clericais</p>	<p>Papo-cesarismo</p>

NOME	DESCRIÇÃO TEMÁTICA PROBLEMÁTICA	HERESIAS (transgressão em hiper) (alteridade)	CISMAS (transgressão em hipó) (alienidade)
<p>4. Anjo do Poente Anjo do Oeste Anjo da Natureza Anjo da Criação</p>	<p>Celtas Limite da Natureza Episteme céltica e ordem da metamorfose cósmica Cosmomorfismo Ritmologia cósmica Naturismo e ancestralidade Fecundidade, Feminino e Mariologia Eremitismo, monaquismo e clãs</p>	<p>Pelagianismo Franciscanismo Filosofia teonômica</p>	<p>Providencialismo Joachimismo Milenarismos historicistas Mitos de Prometeu e Pigmalião</p>
<p>5. Anjo do Levante Anjo do Leste Anjo do Oriente Anjo da Luz Satanael Anjo do Abandono</p>	<p>Eslavos Limite da compaixão ("penthos") Raízes pré-cristãs e folclore geto-dácio O Criador e sua Sombra Deus otíoso e mergulho cósmico ("humus") de de Satã Fraternidade e consangüinidade Deus/Atã Lúcifer/Satã Liberdade "meôntica" Pessimismo dualista e gnose Penthos Economia positiva do Mal Economia do pecado, glorificação do sofrimento, da aflição e do martírio Teoandrismo, carismatismo, pneumatoforia e visão iconosófica</p>	<p>Gnosticismo Marcionismo Paulicianismo Bogomilismo Maniqueísmo Catarismo</p>	<p>Naturismo Naturalismo Realismo Otimismo Esteticismo Ecologismo</p>

NOME	DESCRIÇÃO TEMÁTICA PROBLEMÁTICA	HERESIAS (transgressão em hiper (alteridade)	CISMAS (transgressão em hipo) (alienidade)
<p>6. Anjo do Norte Anjo da Alma O "Amigo da Alma"</p>	<p>Germanos "Seele" Limite da justificação gratuita pela Fé Familiaridade e abertura para a Natureza e a Noite Intimismo e introversão Individualismo pneumático "Nunc eternum" A graça, o carismatismo, a "unio mystica", as dispensáveis mediações eclesiais A subjetivização constante da teofania A mística e o barroco A mística renana A "Naturphilosophie" e a "pansophia" A teosofia e o esoterismo A mística romântica</p>	<p>Luteranismo "Shwärmer" Pietismo Quakerismo Fideísmo</p>	<p>A síndrome do Materialismo</p>
<p>7. Anjo do Sul Anjo Ibérico Anjo Agônico Anjo da Luta</p>	<p>Iberos Reconquistas "El sentimiento trágico de la vida" Desperados Limite agônico A obstinada ação, a praxis pela praxis, a indiferenciação axiológica entre combate e fé O Fado</p>	<p>Pragmatismo polemológico e cavalheiresco</p>	<p>Quietismo Naturalista</p>

Concluindo, comentemos as figuras 2 e 3 do referido diagrama.

A primeira enuncia a "lei das transgressões cruzadas", certa forma de enantiodromia (ou enantiomorfia e heterotelia, como prefere Monnerot) ou certa visão do "princípio dos limites" em Sorokin¹⁸⁰. Se considerarmos a "... estrutura coerente que religa "limites", mesmo exacerbados, à "supressão" dos limites, teríamos que um limite exacerbado acarreta para o sistema a negação de um limite contrário. Por exemplo, a exasperação do mistério desliza naturalmente das posições existenciais aos "mistérios" do sangue, da raça, do sobrehumano. Reciprocamente, todo "frenesi" (o termo é de Bergson) de racionalizações "lógicas" ao mesmo tempo em que envolve em disputas infindas engendradas pelas antinomias em cadeia do raciocínio teológico, acarreta uma atenuação, supressão de todo mistério, transparecendo um ateísmo. J. P. Sironneau evidenciou magnificamente como os processos de secularização de nossas terríveis "religiões políticas" contemporâneas — e sobretudo o nazismo — simultaneamente fundavam-se num cientismo tecnocrata avançado e num irracionalismo envolvendo sonhos milenaristas, nobiliárquicos, eugênicos, etc... Essa lei deixa-nos pressentir uma importante função dos "limites" plurais em qualquer sistema: se um desses limites se exaspera e, de algum modo, monopoliza, abre-se alhures uma diáclase, a supressão de um outro limite constituindo o "sistema" e desse desequilíbrio pode resultar, seja uma simples "catástrofe", fator de mudança do sistema, seja uma catástrofe fundamental, que volatiliza o sistema em sua totalidade..."¹⁸¹

A figura 3 mostra que os seis limites antagonistas" criam parentescos entre si, três a três, num triângulo de Rigor e num triângulo de Clemência"¹⁸²; essa configuração abre-nos perspectivas para identificar, em cada triângulo, a respectiva "estrutura antropológica do imaginário" (assim, no triângulo do Rigor, sempre segundo a arquetipologia mitanáltica de G. Durand¹⁸³, uma ampla estrutura esquizomorfa com tendências a sintético-disseminatória bi-polar; no triângulo da Clemência, uma ampla estrutura gliscromorfa ou antifráscica com tendencialidade a sintético-disseminatória polimorfa) e, a seguir, passar para o estudo peculiar de cada estrutura em cada ponto do triângulo, não só quanto à forma geral, mas quanto às figuras contedísticas envolvidas por cada imaginário especificamente diferenciado desde a unidade antropológica da estrutura-matriz de sentido. A seguir, teríamos a investigação, ainda mais detalhada dos "imaginários"¹⁸⁴ através da aplicação de uma classificação isotópica de imagens simbólicas. Só assim teríamos atendido — mas isso é etapa para trabalho posterior — a escopo de uma antropologia profunda — e da própria problemática antropológica, que é filosófica, da unidade e da diversidade —: a "unitas multiplex".

Concluamos com uma re-citação do Bahir (159.): "Dize com mais precisão: ele rega o coração, e a seguir o coração rega tudo o de mais".

NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1) CARVALHO, J. C. de Paula — Energia, símbolo e magia: para uma antropologia do imaginário — Tese de Doutorado em Ciências Humanas (Antropologia Social) — Depto. de Ciências Sociais da FFLCHUSP, 1985 — cf. Conclusões e Perspectivas, p. 929-953.
- (2) Idem — cf. Introdução, p. 2-46.
- (3) Ibidem — cf. vol. 1, C. II, p. 314 seg.
- (4) SPERBER, D. — Le savoir des anthropologues: trois essais — Hermann, Coll. Savoir, Paris, 1982, p. 83 seg.
- (5) TART, Ch. — States of consciousness — E. P. Dutton, NY, 1975, p. 206 seg.
- (6) CHAUI, M. S. — Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas — Ed. Moderna, SP, 1984, p. 3-38.
- (7) MORIN, E. — Science avec conscience — Fayard, Paris, 1982, p. 255 seg.
- (8) Idem — p. 309-312.
- (9) LEFEBVRE, H. — Manifeste différentialiste — Gallimard Coll. Idées, Paris, 1970, p. 93 seg.
- (10) MORIN, E. — La Méthode: 1. la nature de la Nature — Seuil, Paris, 1977, p. 282.
- (11) MORIN, E. — La Méthode: 2. la vie de la Vie — Seuil, Paris, 1980, p. 358.
- (12) Cf. ref. 1, vol. 2, B. p. 586 seg.
- (13) BENTOV, I. — The holographic model, holistic paradigm, information theory and consciousness, in The holographic paradigm and other paradoxes — K. Wilber (ed.) — Shambhala, London, 1982, p. 144.
- (14) MORIN, E. — La Méthode 1... — p. 340.
- (15) BACHELARD, G. — Le nouvel esprit scientifique-PUF, Paris, 1978.
- (16) GONSETH, F. — Motivation et structure d'une philosophie ouverte, in Philosophie néo-scholastique et philosophie ouverte — F. Gonseth — Éd. l'Âge d'Homme, Coll. Dialectica, Lausanne, 1973; La méthodologie ouverte, illustration du moment cybernétique, in Cahiers Internationaux de Symbolisme, n° 12, 1966 (Le symbole comme problème interdisciplinaire), Le CIEPHUM, Mons.
- (17) LUPASCO, S. — Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie-PUF, Paris, 1951; Du devenir logique et de l'affectivité: essai d'une nouvelle théorie de la connaissance-LIB. Ph. Vrin, Paris, 1973.
- (18) DURAND, G. — Science de l'homme et tradition: le nouvel esprit anthropologique — Berg International, Paris, 1979.
- (19) DURAND, G. — A exploração do imaginário, in O Imaginário e a simbologia da passagem — D. P. Rocha Pitta (org.) — Ed. Massangara/MEC, Recife, 1982, trad. H. Passos..
- (20) Cf. ref. 2.
- (21) MORIN, E. — Le paradigme perdu: la nature humaine-Seuil, Coll. Points, Paris, 1973, p. 19 seg.
- (22) MORIN, E. — La Méthode: 3. la connaissance de la Connaissance/1 — Anthropologie de la connaissance — Seuil, Paris, 1986.
- (23) DURAND, G. — Le statut du symbole et de l'imaginaire aujourd'hui, in La foi du cordonnier — G. Durand — Denoël, Paris, 1984.
- (24) Cf. ref. 1, vol. 2, C. II. 2. p. 835 seg.
- (25) Cf. ref. 14.
- (26) Cf. ref. 1, vol. 2, B.IV p. 638 seg.
- (27) Cf. ref. 12.
- (28) Idem.
- (29) DURAND, G. — Mito, símbolo e mitodologia — trad. H. Godinho — Ed. Presença, Col. Clivagens, Lisboa, 1982, p. 93.
- (30) RICOEUR, P. — Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique-Seuil, Paris, 1969, p. 325 seg.
- (31) Cf. ref. 1, vol. 2, C. II. 1. p. 764 seg.
- (32) MAFFESOLI, M. — La connaissance ordinaire: précis de sociologie comprehensive — Lib. des Méridiens, Coll. Sociétés, Paris, 1985.
- (33) LEDRUT, R. — La forme et le sens dans la société — Lib. des Méridiens, Coll. Sociologie des formes, Paris, 1984.

- (34) LÉVI-STRAUSS, Cl. — *Anthropologie structurale* — Plon, Paris, 1974, p. 386 seg.
- (35) DURAND, G. — *Le regard de Psyché: de la mythanalyse à la mythodologie*, in *L'âme tigrée: les pluriels de Psyché* — G. Durand-Denoël, Paris, 1980, p. 159.
- (36) LEROI-GOURHAM, A. — *Le geste et la parole* — 1. technique et langage; 2. la mémoire et les rythmes — Albin Michel, Paris, 1977.
- (37) DURAND, G. — *L'univers du symbole, in Figures mythiques et visages de l'oeuvre: de la mythocritique à la mythanalyse* — Berg International, Paris, 1979.
- (38) Idem.
- (39) GURVITCH, G. — *La vocation actuelle de la sociologie* — 1. vers la sociologie différentielle — PUF, Paris, 1968, p. 69.
- (40) DURAND, G. — *La Cité et les divisions du Royaume: vers une sociologie des profundeurs*, in *Eranos Jahrbuch 42 (Einheit und Verschiedenheit)*, E. J. Brill, Leiden, 1976.
- (41) DURAND, G. — op. cit. p. 166.
- (42) Idem, p. 166.
- (43) Ibid., p. 169-170.
- (44) Cf. ref. 1, vol. 2, C. I. 4, p. 745 seg.
- (45) DURAND, G. — *Les grands textes de la sociologie-recueil méthodique-Bordas*, Paris, 1969, p. 287 seg.
- (46) ELIADE, M. — *Histoire des croyances et des idées religieuses-2. de Gautama Bouddha au triomphe du christianisme* — Payot, Paris, 1978, chap. XXX, p. 377 seg.
- (47) TRESMONTANT, Cl. — apud M. Eliade, op. cit., p. 378.
- (48) CARVALHO, J. C. de Paula — *Aporia e Gnosis: a hermenêutica do símbolo do labirinto* — Dissertação de Mestrado em Filosofia — Depto. de Filosofia FFLCHUSP, 1976.
- (49) LEISEGANG H. — *La gnose* — trad. J. Gouillard — Payot, Paris, 1951.
- JONAS, H. — *La religion gnostique: le message du Dieu Étranger et les débuts du christianisme* — trad. L. Évrard — Flammarion, Paris, 1978.
- PUECH, H. Ch. — *En quête de la gnose* — 1. la gnose et le temps — Gallimard, Paris, 1978.
- (50) FOERSTER, W. (org.) — *Gnosis, a selection of gnostic texts* — trad. R. Wilson-2 vol. (1. Patristic evidence; 2. Coptic and mandaic sources) — Oxford University Press — 1972, 1974.
- (51) CARVALHO, J. C. de Paula — *Monaquismo, Imaginário e Transgressão (texto a ser apresentado no IV Ciclo de Estudos sobre o Imaginário, no C.P.I. da Fundação Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais (Depto. de Antropologia), Recife, 1986)*.
- (52) BENOIT, A. et SIMON, M. — *Le judaïsme et le christianisme antique* — PUF, Coll. Nouvelle Clio, Paris, 1968, p. 293.
- (53) *Les pères apostoliques: écrits de la primitive Église* — trad. F. Quéré — Seuil, Coll. Points, Paris, 1980, p. 37 seg.
- (54) BENOIT, A. et SIMON, M. — op. cit. p. 298.
- (55) Idem, p. 302.
- (56) Ibid., p. 304.
- (57) CORBIN, H. — *Nécessité de l'angelologie*, in *Cahiers de l'hermétisme: L'Ange et l'Homme* — Albin Michel, Paris, 1978; *L'Homme et son Ange: initiation et chevalerie spirituelle* — H. Corbin — Fayard, Paris, 1983.
- (58) BENOIT, A. et SIMON, M. — op. cit. p. 307.
- (59) BALANDIER, G. — *Imaginaire, religion et politique dans les cultures africaines*, in *Sociologie de la connaissance* — J. Duvignaud (org.) — Payot, Paris, 1983.
- (60) ELIADE, M. — op. cit. p. 380.
- (61) *Colloque Royaumont: Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle 1-18è. siècles* — J. Le Goff (org.) — Mouton, Coll. Civilisations et Sociétés 10, La Haye, 1968, p. 10.
- (62) Idem, p. 9.
- (63) Ibid, p. 11.
- (64) Cf. ref. 6 e M. Maffesoli — *Logique de la domination* — PUF, Paris, 1976, chap. IV a VI, p. 69 seg.
- (65) MAFFESOLI, M. — *L'homme contradictoirel*, in *La galaxie de l'Imaginaire: dérive autour de l'oeuvre de Gilbert Durand* — M. Maffesoli (org.) — Berg International, Paris, 1980, p. 45.

- (66) Colloque ... p. 11.
 (67) Idem.
 (68) FOUCAULT, M. — Les déviations religieuses et le savoir médical, p. 19-25.
 (69) CHENU, M. — op. cit. p. 13.
 (70) SERVIER, J. — Histoire de l'utopie — Gallimard, Coll. Idées, Paris, 1967.
 (71) WUNENBURGER, J. J. — L'utopie ou la crise de l'imaginaire — J. P. Délarge, Paris, 1979.
 (72) CHENU, M. — op. cit. p. 10.
 (73) SIRONNEAU, J. P. — Secularistaion et religions politiques — Mouton, Coll. Religion and Society 17, La Haye, 1982; O retorno do mito e o imaginário sócio-político, in Rev. Fac. Educação USP vol. 11, nº 1/2, 1985 (trad. Prof. Dr. J. C. de Paula Carvalho).
 (74) RESZLER, A. — Mythes politiques modernes — PUF, Paris, 1981.
 (75) DEBRAY, R. — Critique de la raison politique — Gallimard, Paris, 1982.
 (76) DUBY, G. — In Colloque... p. 400.
 (77) Idem.
 (78) Cf. ref. 1, vol. 2, B. IV e C. I. p. 685 seg.
 (79) DUBY, G. — op. cit., p. 399.
 (80) (81) Cf. ref. 78.
 (82) ELIADE, M. — op. cit. p. 383 seg.
 (83) (84) Cf. ref. 57.
 (85) HILLMAN, J. — The thought of the heart, in Eranos Jahrbuch 48 (Denken und mythische Bildwelt), E. J. Brill, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1981.
 (86) GIBON, Y. de — Secte, in Dictionnaire d'histoiredes religions — P. Poupard (dir.) — PUF, Paris, 1984, p. 1560.
 (87) WEBER, M. — Economia y Sociedad: esbozo de sociología comprensiva — trad. J. M. E. — chevarrfa et alii — 2 vol. — FCE, Mexico, 1964, p. 44-45.
 (88) WEBER, M. — op. cit., p. 895.
 (89) Idem, p. 932.
 (90) TROELTSCH, E. — The social teaching of the christian churches — trad. O. Wyon — George Allen & Unwin Ltd., London, 1950 (2 vol.), p. 993.
 (91) Cf. op. cit. p. 331 seg.
 (92) Cf. ref. 86.
 (93) TROELTSCH, E. — op. cit. p. 993.
 (94) Idem, p. 730.
 (95) SÉGUY, J. — Les non-conformismes religieux d'Occident, in Histoire des religions, t. 2-H. Ch. Puech (dir.) — Gallimard, Pléiade, 1972.
 (96) SÉGUY, J. — op. cit. p. 1302.
 (97) WACH, J. — Sociologie de la religion — trad. M. Lefèvre — Payot, Paris, 1955, p. 130-131.
 (98) Idem, p. 132.
 (99) Ibidem, p. 139.
 (100) Idem.
 (101) Cf. WACH, J. — op. cit. p. 145 seg.
 (102) Cf. op. cit. p. 151-152.
 (103) Idem, p. 152.
 (104) Cf. op. cit. p. 153 seg.
 (105) Cf. op. cit. p. 162 a 179.
 (106) KORZYBSKI, A. — Science and sanity: an introduction to non-aristotelian systems and general semantics — The International Non-Aristotelian Library Publishing Co./The Institute of General Semantics, Lakeville, Connecticut, 1958.
 (107) Cf. G. DURAND — Structure et figure: pour un structuralisme figuratif, in L'Âme tigrée...
 (108) (109) Cf. ref. 1, vol. 1, A. III, p. 537 seg.
 (110) Cf. ref. 14.
 (111) CHÂTEAU, J. — Les sources de l'imaginaire — Éd. Universitaires, Paris, 1972.
 (112) Cf. ref. 21, p. 92 seg.
 (113) Cf. E. MORIN — La Méthode 1... p. 144 seg.
 (114) DUVIGNAUD, J. — Pour une sociomorphologie de l'imaginaire, in Sociologie de la connaissance...

- (115) DURAND, G. — Les structures anthropologiques de l'Imaginaire: introduction à l'archétypologie générale — Bordas, Paris, 1969.
- (116) DURAND, G. — op. cit. p. 65.
- (117) DURAND, Y. — La formulation expérimentale de l'Imaginaire et ses modèles, in *Circé* n° 1 (Méthodologie de l'Imaginaire), Cahiers du Centre de Recherches sur l'Imaginaire — Lettres Modernes, Minard, Paris, 1969.
- (118) ROCHA PITTA, D. P. — (coord.) Padronização do teste AT-9 — Fundação Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, Dept^o de Antropologia, Centro de Pesquisas sobre o Imaginário, Recife, 1972, 369 p.
- (119) CARVALHO, J. C. de Paula — O paradigma holográfico e o imaginário mági-co-religioso: a eficácia simbólica como eficácia imaginal dos fenômenos numinosos (no prelo in *Revista Reflexão/PUC* n° 34, dez. 86).
- (120) Le GOFF, J. — Les Marginaux dans l'Occident Médiéval, in *Les marginaux et les exclus dans l'histoire* (Cahiers Jussieu/5. Univ. de Paris 7) — UGE, Coll. 10/18, Paris, 1979, p. 26.
- (121) Op. cit. p. 13.
- (122) (123) Cf. ref. 1, vol. 2 C. II. 2. 2. p. 835 seg.
- (124) BABCOCK, B. — The reversible word: symbolic action, inversion in art and society — Cornell University Press, Series: Symbol, Myth and Ritual, London, 1978.
- (125) Cf. ref. 59.
- (126) Cf. ref. 119.
- (127) Cf. ref. 71.
- (128) Idem.
- (129) Cf. G. BALANDIER — L'Imaginaire dans la modernité, in *Le détour: pouvoir et modernité* — G. Balandier — Fayard, Paris, 1985, p. 217-262.
- (130) Cf. ref. 71 p. 79 seg.
- (131) KAES, R. — L'idéologie, études psychanalytiques: mentalité de l'idéal et esprit de corps — Dunod, Coll. Psychismes, Paris, 1980.
- (132) Cf. ref. 119.
- (133) DURAND, G. — La Cité et les divisions du Royaume... p. 169.
- (134) Cf. ref. 107.
- (135) LEDRUT, R. — La révolution cachée — Casterman, Paris, 1979.
- (136) THOM, R. — Modèles mathématiques de la morphogénèse — UGE, Coll. 10/18, Paris, 1974; Morphogénèse et Imaginaire, in *Circé* n° 8/9 — Lettres Modernes, Minard, Paris, 1978.
- (137) COHN, N. — Les fanatiques de l'Apocalypse: millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen Âge — trad. S. Clémendot — Payot, Paris, 1983.
- (138) LEACH, E. — Un mundo en explosión — trad. J. Llobera-Anagrama, Barcelona, 1970.
- (139) MONNEROT, J. — Intelligence du politique: 1. L'anti-Providence; 2. Introduction à la doxanalyse: Pareto, Freud — Gauthier/Villars, Paris, 1977, 1978.
- (140) MAUSS, M. et DURKHEIM, E. — Catégories collectives et mentalités: de quelques formes primitives de classification, contribution à l'études des représentations collectives, in *Oeuvres: 2. représentations collectives et diversité des civilisations* — M. Mauss — Éd. Minuit, Paris, 1969, p. 13-89.
- (141) ELIADE, M. — Remarques sur le dualisme religieux: dyades et polarités, in *La nostalgie des origines: méthodologie et histoire des religions* — Gallimard, Coll. Idées, Paris, 1971, p. 231 seg.
- (142) ELIADE, M. — Méphistophélès et l'androgynie ou le mystère de la totalité, in *Méphistophélès et l'androgynie* — M. Eliade — Gallimard, Coll. Essais CIII, Paris, 1962, p. 95-154.
- (143) ELIADE, M. — Le Créateur et son "Ombre", in *Briser le toit de la maison: la créativité et ses symboles* — M. Eliade — Gallimard, Coll. Essais CCXXIX, Paris, 1986, p. 111-141.
- (144) DURAND, G. — Linguistique et métalangages, in *Eranos Jahrbuch 39* (Mensch und Wort), 1970 — E. J. Brill, Leiden, 1973; Tâches de l'esprit et impératifs de l'être: pour un structuralisme gnostique et une herméneutique docétiste, in *Eranos Jahrbuch 36* (Form als Aufgabe des Geistes), 1965 — Rhein — Verlag, Zürich, 1966.
- (145) Cf. ref. 1, vol. 1, B. I. 3. 3. p. 247 seg.
- (146) Cf. ref. 141, p. 239-240.

- (147) Cf. ref. 22, p. 85 seg.
- (148) Cf. ref. 141, p. 240.
- (149) DURAND, G. — Polarité et Psyché individuelle et culturelle, Dualité et Drame: des winnebago à Victor Hugo, in *L'Âme tigrée...*, p. 41-116.
- (150) JUNG, C. G. — *Atôn: researches into the phenomenology of the Self*, in *Collected Works* (vol. 9, II) — trad. R. F. C. Hull — Princeton University Press, Bollingen Series XX, NY, 1959, p. 70-71.
- (151) SCHULTE-TENCKHOFF, I. — *La vue portée au loin: une histoire de la pensée anthropologique* — Éd. d'en bas, Coll. Le forum anthropologique, Lausanne, 1985.
- (152) MAFFESOLI, M. — *Dynamique de la dissidence*, in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXIV, 1978 — PUF, Paris, p. 103-112 (retomado em *Essais sur la violence, banale et fondatrice* — M. Maffesoli — Lib. Méridiens, Coll. Sociologies au quotidien, Paris, 1984, p. 21-31) :
- (153) Cf. ref. 10, p. 33 seg., p. 144 seg.
- (154) MAFFESOLI, M. — op. cit. p. 104-105.
- (155) Idem.
- (156) Cf. ref. 1, vol. 2, C. II. 2. 4. p. 871 seg.
- (157) FOUCAULT, M. — *Préface à la transgression* (extraits), in *L'interdit et la transgression*, R. Ka'ës et D. Anzieu (org.) — Dunod, Coll. Inconscient et Culture, Paris, 1983, p. 95-96.
- (158) DURAND, G. — *La structure religieuse de la transgression*, in *Violence et transgression* — M. Maffesoli et A. Bruston (org.) — Éd. Anthropos, Paris, 1979, p. 24.
- (159) Idem, p. 33.
- (160) SIMMEL, G. — *The sociology of G. Simmel* — K. Wolff (ed.) — The Free Press, Glencoe, Illinois, 1950, "Sociability", p. 40 seg.
- MAFFESOLI, M. — *L'Outrepassement de l'individu*, in *Micro-sociologie et macro-sociologie du quotidien — Actes des journées d'études de Bruxelles 12-15 mai 1981* — Cl. Javeau (org.) — Institut de Sociologie — Université Libre de Bruxelles (trad. do Prof. Dr. J. C. de Paula Carvalho no prelo in *Rev. da Fac. Ed. USP*, vol. 12).
- (161) DURAND, G. — *La notion de limite dans la morphologie religieuse et les théophanies de la culture européenne*, in *Eranos Jahrbuch 49* (*Grenzen und Begrenzung*) — Insel Verlag, Frankfurt-am-Main, 1981, p. 78-79.
- (162) Cf. ref. 1, vol. 2, B. IV p. 638 seg.
- (163) Cf. ref. 17.
- (164) DURAND, G. — op. cit. p. 40.
- (165) MORIN, E. — Cf. ref. 21 p. 25 seg.
- (166) MORIN, E. — Cf. ref. 10 p. 236 seg.
- (167) DURAND, G. — op. cit. p. 38.
- (168) Idem, p. 39.
- (169) a (172) Cf. ref. 153.
- (173) DURAND, G. — op. cit. p. 40.
- (174) Idem, p. 41-42.
- (175) *Ibid.*, p. 44.
- (176) *Idibid.* p. 45.
- (177) DURAND, G. — op. cit. p. 77.
- (178) Idem, p. 78.
- (179) *Ibidem*, p. 55.
- (180) DURAND, G. — *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire...* p. 504.
- (181) DURAND, G. — Cf. ref. 161, p. 65-66.
- (182) Idem, p. 77.
- (183) Cf. ref. 180 p. 506; G. Durand — *A exploração do imaginário, seu vocabulário, técnicas de exploração e campos de aplicação: mito, mitocrítica e mitanálise* (trad. Prof. Dr. J. C. de Paula Carvalho, *Rev. Fac. Ed. USP*, vol. 11, nº 1/2, 1985).
- (184) Cf. ref. anterior; trabalho nosso em andamento sobre imaginários e mentalidades heréticas e/ou heterodoxas.

NOTÍCIAS

Criação da Associação Brasileira de Filosofia de Língua Francesa

Foi criada em dezembro de 1987 uma nova Associação de Filosofia em Campinas, a **Associação Brasileira de Filosofia de Língua Francesa**, cuja formação e fundação resultou de um convite do Presidente da Federação Internacional das Associações de Filosofia de Língua Francesa, o Dr. Venant Cauchy.

Esta associação brasileira, sem nenhum objetivo econômico, tem por finalidade o desenvolvimento da cultura de expressão francesa no Brasil, bem como o intercâmbio de conhecimentos e pesquisas entre a França, os países de expressão francesa e o Brasil.

Os membros fundadores desta associação são todos filósofos, professores universitários que tem um conhecimento geral da língua francesa, ou mesmo tendo curso superior de língua francesa e membros da Associação de Professores de Francês do Estado de São Paulo e da Aliança Francesa.

A nova associação conta com o apoio da PUC de Campinas, podendo utilizar as dependências desta Universidade para promoção de cursos e conferências.

Um corpo de associados residentes no exterior enviará sistematicamente colaborações, que serão traduzidas e publicadas na revista do Instituto de Filosofia, a **Reflexão**. Constituirão, assim, um Conselho de Redação estrangeiro que trabalhará vinculado ao Conselho de Redação brasileiro já existente da Revista. Estão compondo tal corpo de colaboradores os seguintes associados: Alain Guy, Georges Gusdorf, Jean-Marc Gabaude, André Camlong (França); Evangelhos Moutsopoulos (Grécia); Margaret Chatterjer (Índia); Leidmilla Perepiolkina (Finlândia); Venant Cauchy (Canadá). Como membro honorário, o Dr. Yvon Vache, adido cultural do Consulado da França em São Paulo.

A atual diretoria da Associação é composta pelos seguintes professores da PUC de Campinas: Dr^ª Constança Marcondes Cesar (Presidente); Prof. Tarcísio Moura (Vice-Presidente); Prof. Antonio Carlos Martinazzo (Tesoureiro); Prof^ª Maria da Piedade Eça de Almeida (Secretária); Prof^ª Vera Irma Furlan (Relações Públicas).

Encontram-se abertas as inscrições na Associação para os interessados; dirigir-se à Dr^ª Constança Marcondes Cesar, Rua Oscar Freire, 1606, apt^o 41-B, São Paulo — SP — 05409, solicitando ficha de inscrição.

Aula Magna do Curso de Filosofia

“O que é Filosofia? Algumas considerações em torno do ato de filosofar”.

Esse foi o tema da Aula Magna do Curso de graduação em Filosofia, da PUCCAMP. Desenvolvida pelo Prof. Dr. Francisco de Paula Souza, dentro do espírito de seriedade profissional que caracteriza o seu trabalho acadêmico, a Aula Magna mobilizou o corpo docente e discente do Instituto de Filosofia e representantes de outras Unidades da PUCCAMP.

O evento ocorreu no dia 06 de abril, às 19h30min, no Salão Nobre da Universidade.

A Questão da Educação em Paineis

Marcando o lançamento da Revista **Reflexão** nº 37, o Instituto de Filosofia da PUCAMP promoveu um painel sobre "A questão da Educação", tema principal da publicação.

Realizado no dia 11 de abril de 1988, no salão nobre da Universidade, o evento contou com a participação do Prof. Dr. Régis de Moraes (PUCAMP – UNICAMP) e da Profª Áurea Maria Guimarães, que abordaram a questão a partir dos seus artigos publicados naquele número da revista. Complementando o painel, os representantes das Faculdades de Educação da PUCAMP, Profª Drª Sônia Giubillei, e da UNICAMP, Prof. Dr. Augusto C. Novasky enfocaram o assunto de uma perspectiva geral.

Aberta ao público, a promoção atingiu principalmente estudantes, das áreas de Filosofia e Educação.

Seminário de Estudos de Stº Agostinho

A realização de Seminários de Estudos Interdisciplinares e Interclasses faz parte das propostas surgidas em reuniões de planejamento do Curso de Filosofia da PUCAMP (dentro do espírito do seu Projeto Pedagógico), visando atender fundamentalmente a necessidade de reflexão e aprofundamento em torno do pensamento de autores significativos para a formação filosófica dos alunos, assim como da integração entre as disciplinas.

O pensador escolhido para o 1º semestre de 1988 foi Stº Agostinho, dada a importância deste filósofo para a produção do pensamento ocidental.

Previsto para o período de 6 a 12 de maio, o evento prevê o engajamento de todos os professores e estudantes do Curso nas atividades que serão desenvolvidas, obedecendo a seguinte programação:

Dia 06-05

1. O contexto histórico da época de Stº Agostinho

Prof. Gabriel Lomba Santiago – Instituto de Filosofia – PUCAMP

Prof. Rui Ribeiro Machado – Instituto de Ciências Humanas – PUCAMP

2. O pensamento e a obra de Stº Agostinho

Prof. Gabriel Lomba Santiago

3. Debates

Dia 09-05

1. **Leitura do texto:** Por que ler Stº Agostinho? de Francisco Benjamim de Souza Neto e Carlos Artur R. do Nascimento in: NIELSEN, Neto, H. A Filosofia no 2º Grau, S. Paulo, Sofia Editora Seaf, 1976.

2. Conferência: A Filosofia de Stº Agostinho

Prof. Francisco Benjamim de Souza Neto – UNICAMP

Dias 10-11-12-05**Trabalho em torno dos seguintes textos de St^o Agostinho:**

1^{os} anos – “Confissões” – Livro VII – p. 129-147
 Livro XI – p. 241-257

2^{os} anos – “Livre Arbítrio” – Livro 2^o

3^{os} anos – “Livre Arbítrio” – Livro 1^o

4^{os} anos – Extratos da “Cidade de Deus” e das “Confissões”

Operacionalização:**Dia 10**

- a) Leitura individual do textos;
- b) Redação individual das respostas as questões propostas;

Dia 11

- a) Debate em pequenos grupos das questões propostas;
- b) Redação dos resultados dos debates;

Dia 12

Painel em sala de aula, envolvendo os seguintes passos:

- a) Apresentação dos resultados dos debates nos pequenos grupos;
- b) Debates envolvendo a sala toda;
- c) Síntese final das conclusões da sala;
- d) Redação das conclusões da sala;
- e) Avaliação do Seminário;
- f) Entrega à Comissão Organizadora do Seminário da redação final e da avaliação da sala.

Defesa de Dissertações:

1. Moral cristã ocidental: triunfo e decadência

Em dez de março de 1988, o Curso de Pós-Graduação em Filosofia da PUCAMP recebeu o Prof. Otaviano José Pereira, para defesa de dissertação de mestrado, na área de Filosofia Social.

O trabalho apresentado é composto de três partes, analisando o “triunfo da cristandade” (como tese), a “decadência da neo-Cristandade Moderna/Contemporânea” (antítese), e “o encontro necessário entre a cosmovisão cristã e o socialismo, como a solução para as inquietações contemporâneas refletidas na moral, na era futura... do novo homem e da conseqüente nova moral, mais ‘humanista’, por direito de conquista histórico, e mais ‘cristã, de fato’” (síntese esperada).

Fizeram parte da banca examinadora os seguintes Profs. Drs.: Moacir Gadotti (UNICAMP – PUC-SP), orientador da pesquisa, Antonio Joaquim Severino (USP – PUC-SP) e João Francisco Régis de Moraes (PUCAMP – UNICAMP).

RESENHAS

GUY, Alain.

Les Philosophes du Quercy Blanc: Numa Boudet, Jean Izoulet, Jean Delvolvé.
Toulouse. Académie des Sciences, 1986 (separata).

O Dr. Alain Guy, da Universidade de Toulouse — Le Mirail, apresenta nessa comunicação, feita à Academia de Ciências em 1985 e editada em 1986, três pensadores da Região de Quercy Blanc, que viveram entre o final do século XIX e inícios do século XX.

Estabelecendo como denominadores comuns aos filósofos estudados a preocupação com o Ser, o sentido religioso e o sentimento face-à Natureza, intuída esteticamente, bem como as propostas de reforma moral e educativa, Guy estuda cada um dos autores em foco, examinando suas contribuições.

Assim, vê Numa Boudet, poeta metafísico, que evolui de um pessimismo moral, denunciador do mal da existência e ateu, em direção à redescoberta do religioso, nas pegadas de Santo Agostinho. O amor pelo Absoluto, pelo Infinito, conduz Boudet a reconhecer, nos seres, “um vestígio do princípio” (p. 182) e até mesmo a sensibilizá-lo à condição dos operários.

Izoulet, professor de filosofia, autor de inúmeras obras e sob as influências Carlyle, Emerson, Roosevelt; amigo de pensadores como Maurice Barrès, de eruditos e poetas, propõe uma concepção evolutiva do homem e da Sociedade e um panteísmo imanentista aparentado a Parmênides, aos estoicos, a Bruno.

Por sua vez Delvolvé, o pensador cuja *akmé* dá-se em pleno século XX, pois faleceu aos 76 anos, em 1948; fundador, com Bruno de Solages, da Sociedade Toulousana de Filosofia, refletiu sobre a causa profunda da crise filosófica humana, desenvolvendo uma reflexão metafísica, mas também moral e pedagógica.

O encanto do texto é a erudição de Alain Guy iluminam, mais uma vez, a história da filosofia, convidando à descoberta do pensamento francês da transição entre os séculos XIX e XX.

Constança Marcondes Cesar
Instituto de Filosofia — PUCAMP

LARA, Tiago Adão

Caminhos da Razão no Ocidente
RJ — VOZES — 1986 — 175 páginas

Tiago Adão Lara é mineiro de São Tiago, estudou filosofia em São João del-Rei, realizou mestrado na PUC/RJ, doutorado na Universidade Gama Filho/RJ e sua especialização foi feita na Bélgica. Atualmente é professor na Universidade Federal de Uberlândia/MG.

Este livro consiste em uma iniciação à filosofia, uma tentativa de analisar as justificativas filosóficas do mundo ocidental, marcado pelo pensamento grego e o direito romano e posteriormente envolvido pelo cristianismo.

Após uma rápida abordagem histórica até a Idade Média, passase a uma análise das diversas concepções filosóficas que à partir daí foram se estruturando. Isso porque o mundo ocidental de hoje tem suas raízes no humanismo renascentista.

Num primeiro momento, são abordadas as grandes diferenças entre a civilização ocidental Moderna (que resulta dos grandes acontecimentos que vão do século XIV ao início do século XVI) e a civilização ocidental da Idade Média. A filosofia toma o lugar da religião na fundamentação da nova ordem sócio-econômica. A razão humana começou a ser valorizada mais que a fé, e a natureza passou a ser enfatizada.

Em meio ao processo de laicização da sociedade surgiram o racionalismo e o empirismo, esboço do novo tipo de cultura. Uma cultura que serviu de suporte ideológico para a classe social ascendente, a burguesia. À medida que o racionalismo e o empirismo se desenvolviam, ficavam mais patentes os limites aos quais o homem esta sujeito. Dessa forma, no século XVIII o ceticismo humeano e o criticismo kantiano dão novo enfoque ao antropocentrismo. Ao lado destas correntes aparecem como expressão política da nova ordem social, o iluminismo e o liberalismo; a partir destas idéias, a Europa se viu abalada pela revolução burguesa que finalmente conseguiu se impor como ordem social dominante.

Em meio à euforia da revolução vitoriosa surgiu o idealismo hegeliano. A idéia é absoluta, ela encerra todo processo histórico, a dialética é a estrutura e a lei da realidade, na totalidade e em cada uma de suas manifestações.

O século XIX é o século das interpretações da razão. É o século do materialismo; aparecem como manifestações filosóficas do século o materialismo histórico e dialético e o materialismo monista-evolucionista. Aparece ainda o Positivismo de Comte, como oposição aos princípios liberais. A filosofia positivista se valeu do sentimentalismo, da moralidade e sobretudo da teologia. O positivismo é por isso visto como contra-revolucionário, pois barrou o processo revolucionário das idéias.

No século XX é abordado o neo-positivismo, o existencialismo, o estruturalismo, o marxismo e a fenomenologia. Tentou-se ressaltar que o ideal racionalista e humanístico permaneceu vivo apesar das vicissitudes da razão. A razão humana, mesmo com suas limitações, é uma luz que ajuda o homem a ver-se no mundo.

Por fim, o autor aborda a problemática da razão teológica, que continua presente no mundo ocidental. São mostradas as tentativas de filosofia no Brasil, no período que vai dos fins do século XVI até nossos dias.

Como o próprio autor diz em seu prefácio, trata-se de um manual de iniciação ao estudo da filosofia, não tendo a pretensão de abordar com profundidade as diversas manifestações filosóficas da modernidade até a contemporaneidade, recomendado como subsídio para a disciplina de história da filosofia moderna. No que se refere à história da filosofia contemporânea, deixa algumas lacunas, que poderiam ser preenchidas dentro da proposta inicial do autor.

Humberto Guido

Curso de Filosofia – PUCCAMP

FARIA, Maria do Carmo Bittencourt.

O ser como substância: primeira leitura da Metafísica de Aristóteles.

Rio de Janeiro – UFRJ

Sem sombra de dúvida, apesar da distância cronológica que nos separa o pensamento aristotélico é, ainda, atual e de muito vigor, constituindo-se num modelo. É justamente esta a fonte da análise de Maria do Carmo B. de Faria.

Trata-se de uma tese de mestrado em filosofia, defendida em 1979, na Universidade Federal do Rio de Janeiro tendo o Professor Olinto A. Pegoraro como orientador.

Maria do Carmo Bittencourt de Faria faz uma análise do pensamento aristotélico presente nos livros da Metafísica do próprio Aristóteles. O conceito de Substância é o aspecto central para onde se dirige a autora. A partir daí, a análise, ao invés de buscar o significado dos diversos conceitos simplesmente, busca compreender a articulação desses conceitos entre si, como se encadeiam no sistema examinado e como tudo desemboca na concepção do Ser Primeiro. É importante colocar que toda esta tese é abordada à luz do pensamento heideggeriano que desmistificou o pensamento aristotélico, tido como "pensamento natural e espontâneo", para entendermos e analisar Aristóteles como aquele que deixou ao pensamento ocidental uma orientação determinante.

A dissertação quer traçar um esboço das grandes linhas desse modelo metafísico. Tudo começa com a análise do princípio considerado absolutamente primeiro, o Princípio da Identidade, posto como condição para todo conhecimento, no primeiro capítulo da tese. O conceito de Ser é analisado no segundo capítulo, observando-se a sua progressiva redução metafísica à categoria de Substância; esta problemática entra pelo terceiro capítulo onde é analisada a possibilidade do conhecimento no indivíduo. O quarto capítulo estuda um dos mais cruciais problemas da Metafísica, o Movimento, que em Aristóteles depende muito da concepção do Ser como substância e não como vir-a-ser. Da análise do movimento, atinge-se a necessidade do Primeiro Motor, posto por Aristóteles como atividade do Pensamento que pensa (energia), lembrando que a noção do Primeiro Motor sustenta e valida toda esta metafísica.

Pela clareza e profundidade com que Maria do Carmo B. de Faria trabalha os diversos conceitos da Metafísica de Aristóteles, sua tese torna-se um rico material para quem debruça-se inicialmente na Filosofia Primeira de Aristóteles. Conceitos trabalhados com uma visão analítico-sistêmica enriquecida com os elementos críticos de Heidegger. Um material que deve ser explorado: por ser didático e cheio de conteúdo.

José Eduardo Balikian
Curso de Filosofia — PUCAMP



LANÇAMENTO

O Inconsciente Maquínico
Ensaio de esquizo-análise
Félix Guattari

Félix Guattari como analista, no início da década de 60, ainda muito marcado pelo pensamento lacaniano (chegou a ser membro da Escola Freudiana) desenvolveu a análise institucional.

Uma crítica progressiva ao lacanismo, que se radicaliza após o encontro com Gilles Deleuze, o leva à criação da "esquizo-análise" a qual ele desenvolve brilhantemente neste livro.

Tradução: Constança Marcondes Cesar e Lucy Moreira Cesar

Nas livrarias a partir de agosto/88.

CONHEÇA OS TÍTULOS DA PAPIRUS:

Da Esperança
Rubem Alves

A Essência do Cristianismo
Ludwig Feuerbach

O Mal
Paul Ricoeur

As Razões do Mito
Regis de Moraes (org.)

SOLICITE CATÁLOGO — ATENDEMOS PELO REEMBOLSO POSTAL
Caixa Postal 736 — 13100 — Campinas — SP

Institutions interested in exchange of publications are requested to address to * **Las instituciones interesadas en el cambio de publicaciones son invitadas a dirigirse a** * Les institutions que désirent établir un échange de publications sont priés de s'adresser a * **Le istituzioni che vogliono ricevere questa pubblicazione in forma di cambio fare la richiesta.**

Revista Reflexão
Instituto de Filosofia
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Rua Marechal Deodoro, 1099 – Centro
Telefone (PABX) 2-7001 – Ramal 29
13100 – CAMPINAS – SP (BRASIL)



REFLEXÃO

ISSN 0102-0269

Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia
PUCCAMP

Diretor Responsável: Tarcísio Moura

Editor Responsável: Constança Marcondes Cesar

Conselho Editorial: Antônio Joaquim Severino, Constança Marcondes Cesar, Francisco de Paula Souza, João Carlos Nogueira, J. F. Regis de Moraes, Moacir Gaddoti, Newton Aquiles von Zuben e Tarcísio Moura.

Colaboradores efetivos: Alino Lorenzon, Alquermes Valvassori, Antonio Carlos Berço, Eduardo Chaves, Elisabete M. Marchesini de Pádua, Francisco Cock Fontanella, Gabriel L. Santiago, Germano Rigacci Jr., Haroldo Niero, Hilton Japiassu, Jamil C. Sawaia, Jefferson Ildefonso da Silva, João Batista de Almeida Jr., João Francisco Duarte Jr., João Ribeiro Jr., José Benedito A. David, José Luiz Archanjo, José Luiz Sanfelice, José Luiz Sigríst, Lídia M. Rodrigo, Luiz Roberto Benedetti, Maria Cecília M. de Carvalho, Maria da Piedade E. de Almeida, Paulo de Tarso Gomes, Paulo Moacir G. Pozzebom, Pedro Goergen, Roberto Gomes, Rubem A. Alves, Ruy Rodrigues Machado, Salma T. Muchail, Vera Irma Furlan.

Capa: Geraldo Porto — Lay-out e Arte Final: João Daniel de Araújo

Diagramação e Composição — Supervisão Geral: Anis Carlos Fares: Coordenadora: Celia Regina Fogagnoli Marçola; Equipe: Maria Rita A. Bulgarelli e Silvana Dias de Souza.

Impressão — Encarregado: Benedito Antonio Gavioli; Equipe: Ademilson Batista da Silva, Douglas Heleno Ciolfi, Eduardo Paulo Mageste, Jamil Aparecido Milani, João Divino Pereira Pardin, Luiz Carlos Batista Grillo, Nilson José Marçola e Ricardo Maçaneiro.

Auxiliares de Administração: Regina Delboni, Flávia D. Costa Moraes e Solange Carvalho

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

Redação e Administração: Rua Marechal Deodoro, 1099 — Centro
13020 Campinas SP — Tel.: (0192) 2-7001 — Ramal 29

Distribuição: Papirus — Livraria-Editora
Rua Barreto Leme, 1178
13020 Campinas SP — Tel.: (0192) 32-7268

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Prof. Eduardo José Pereira Coelho

Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos: Prof. Paulo de Tarso Barbosa Duarte

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

Pároco e Coordenador-Geral da Pastoral: Pe. Luiz Roberto Benedetti

Antonio Quadros

A paideia luso-brasileira e a filosofia de língua portuguesa

João Francisco Duarte Júnior

Anotações sobre a corporeidade do brasileiro

Francisco de Paula Souza

A contradição no pensamento de Aristóteles

Marcelo Fabri

A epistemologia de Platão

Rui Pedro D. C. Lobo Loundó

Platão: ontologia e teoria do conhecimento

Maria Vassiliadou

Tempo, eternidade e dinâmica do futuro, em Lavelle

Maria da Graça de Campos Mendes

Pensamento oriental: a China

Ligia Costa Moog

A segunda Escolástica portuguesa – Francisco Suarez e a Ratio Studiorum

Debate

Estudos Críticos

Notícias

Resenhas