

vertentes da
FILOSOFIA



Reflexão
44



REFLEXÃO

ISSN 0102-0269

**Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia
PUCCAMP**

Diretor Responsável: Tarcísio Moura

Editor Responsável: Constança Marcondes Cesar

Conselho Editorial: Constança Marcondes Cesar, Francisco de Paula Souza, João Carlos Nogueira, J. F. Regis de Moraes, Maria Cecília M. Carvalho, Nelson Carvalho Marcelino, Newton Aquiles von Zuben e Tarcísio Moura.

Colaboradores efetivos: Adão J. Peixoto, Antonio C. Bergo, Antonio C. Martinazzo, Augusto C. Novaski, César A. Nunes, Elisabete M. Marchesini de Pádua, Gabriel L. Santiago, Germano Rigacci Jr., Haroldo Niero, Hilton Japiassu, Jamil C. Sawaia, João Batista de Almeida Jr., João Francisco Duarte Jr., João Ribeiro Jr., José Benedito A. David, José Luiz Sanfelice, Lídia M. Rodrigo, Luis A. Peluso, Luiz Roberto Benedetti, Marcelo Fabri, Maria da P. Eça de Almeida, Maria Letícia Jacobini, Milton Aparecido Maia, Paulo de Tarso Gomes, Paulo Moacir G. Pozzebom, Renê J. Trentin Silveira, Ruy Rodrigues Machado, Vera Irma Furlan.

Correspondentes no Brasil e no Exterior: Agostinho da Silva (Lisboa), Ahmed Etman (Egito), Alain Guy (França), Alino Lorenzon (Rio de Janeiro), Antonio Braz Teixeira (Lisboa), Antonio Joaquim Severino (São Paulo), Antonio Quadros (Lisboa), Celina Lertora Mendoza (Argentina), Eduardo Abranches de Soveral (Porto), Evangelhos Moutsopoulos (Grécia), Francisco da Gama Caeiro (Lisboa), Georges Gusdorf (França), Javier San Miguel Beltran (Chile), Jean-Marc Gabaude (França), Ludmilla Perepiolkina (Finlândia), Margaret Chatterjee (Índia), Maria Vassiliadou (Grécia), Mário Castellana (Itália), Moacir Gadotti (São Paulo), Olinto Pegoraro (Rio de Janeiro), Venant Cauchy (Canadá), Yvon Lafrance (Canadá).

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Prof. Eduardo José Pereira Coelho

Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos: Profª Drª Vera Silvia Marão Beraquet

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos: Gilberto Luiz Moraes Selber

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

**INSTITUTO DE FILOSOFIA
PUCCAMP**

**REFLEXÃO 44
VERTENTES DA FILOSOFIA**

**CAMPINAS, SP
1989**

SUMÁRIO

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

ARTIGOS

Miguel Spinelli , Vertentes da Filosofia Grega – sobre modelos gregos de filosofar	7
Luis Alberto Peluso , Considerações sobre algumas vertentes do pensamento filosófico contemporâneo	19
Maria do Céu Patrão Neves , O problema do conhecimento como subsidiário da doutrina do pensamento em Maurice Blondel	26
Paulo Abrantes , Ciência, Epistemologia e História em Pierre Duhem	46
José Aparecido Gomes Moreira , Los existencialistas Mexicanos em torno a la cuestión de la utopía	60
Antonio Quadros , Delfim Santos – Introdução à Vida e à Obra	74

ESTUDOS CRÍTICOS

Elisabete M. Marchesini de Pádua , Terapia Ocupacional: reflexões sobre a herança positivista	95
Olinda Maria Noronha , Educação do Trabalhador: repensando categorias de conhecimento e práticas educativas.	101
José Carlos de Paula , Dimensões mítico-simbólicas e tecnologia	119

NOTÍCIAS	137
---------------------------	------------

RESENHAS	140
---------------------------	------------

EDITORIAL

VERTENTES DA FILOSOFIA: ONTEM E HOJE

A multiplicação das filosofias tem sido sempre motivo de discussão entre as pessoas, mesmo as menos chegadas aos círculos propriamente filosóficos. Muitos se dedicam a explicar o fato. Os historiadores da filosofia se empenham em fazer classificações, estabelecer famílias, mostrar continuidades e descontinuidades das diversas correntes. Outras encontram motivo para censura, denunciando a contradição entre os filósofos e a sua eterna falta de identidade. Há os que, ainda, se debruçam, sobre as filosofias para extrair modelos e partir para o próprio filosofar. Os filósofos fazem isto, e mesmo aqueles que, não se considerando filósofos, se dedicam de alguma forma à Filosofia.

Este último aspecto pode oferecer um certo pano de fundo à análise do material em destaque apresentado no presente número da Revista **Reflexão**. Ao menos dá ensejo a suscitar questões que possam motivar sua leitura.

É de fato necessário aderir a alguma filosofia para poder filosofar? Não criamos, desta forma, o paradoxo de ter a Filosofia, num processo de auto-geração, brotar de si mesma?

Ao que parece, em tal círculo, não haverá fecundidade autêntica na proliferação das filosofias.

Mas as filosofias jorram, vertem. Em todas as épocas. A partir mesmo da própria filosofia (ou das filosofias). A análise dos sentidos da palavra **vertente** nos leva a inúmeros aspectos que no, nosso caso, se aplicam muito bem. A fecundidade é patente.

O que acontece é que a filosofia se situa na condição essencial de se auto-pensar, e se apresenta necessariamente, de forma privilegiada, como seu próprio "lugar filosófico". Não o único. Por isso se pode criar filosofia a partir de modelos filosóficos antigos e contemporâneos.

Mas há outros "lugares filosóficos". E aí a Filosofia irá se encontrar fora dela mesma. Vamos encontrá-la na discussão da problemática do conhecimento, na discussão do papel da história, na discussão de temas da realidade humana (como a utopia) e de tantos outros como outras vertentes que se abrem à Filosofia para aí habitar.

VERTENTES DA FILOSOFIA GREGA

Sobre modelos gregos de filosofar

Miguel SPINELLI

Uma vez que nos dedicamos a estudar e "fazer" filosofia, carecemos, desde o início, de métodos de estudo e de pesquisa que caracterizem a especificidade da área com a qual nos ocupamos. Ou seja, necessitamos de nos apetrechar do instrumental que identifica a nossa atividade filosófica distinguindo-a de outras atividades. É assim que procede todo e qualquer cientista, trabalha sabendo, por experiência ou motivações específicas, dos modelos que permitem dimensionar a competência de sua pesquisa dentro de seu próprio campo. As ambigüidades com as quais se depara, parece serem menores do que aquelas que atingem a atividade filosófica. É comum hoje, por exemplo, cobrarmos de nossos alunos de pós-graduação, senão de nós mesmos, que as suas Dissertações de mestrado, endereçadas a diversas áreas, tenham caráter filosófico; que sejam elaboradas de tal modo (segundo o modo de filosofar) a serem facilmente identificadas como sendo decisivamente filosóficas.

Neste sentido, à velha pergunta o que é filosofia, substituiremos pela o que significa "fazer" filosofia, ou seja, o que identifica e o que distingue a nossa atividade de qualquer outra atividade cognoscitiva? Falamos habitualmente de "Filosofia de..." (da matemática, da física, da história, etc.), mas com a consciência de que estas disciplinas, ou áreas do saber, acopladas à Filosofia, possuem um específico que as definem, e uma no confronto da outra. Sabemos também que o campo de abordagem de uma disciplina, tal como, por exemplo, da "Filosofia da Física", na pesquisa e no lecionamento, requer competência não só de "Filósofo" como também de "Físico"; quer dizer, parece difícil, ou mesmo impossível, fazer-se uma boa "Filosofia da física" sem conhecimentos indispensáveis de ambas as matérias (o que pode ser ampliado para qualquer "Filosofia de...", com profundas repercussões na montagem de nossos currículos). Mas não é bem este o nosso problema fundamental. Queremos só ressaltar a constatação comum do que a Filosofia tem uma extensão abrangente, o que lhe permitiu, no seu percurso histórico, de espalhar-se por vários ramos do saber; um alargamento que tem refletido, em primeira mão, uma suspeita. Suspeita-se

que a Filosofia, enquanto disciplina, perdeu o seu objeto específico, transformando-se, portanto, num problema para si mesma. O próprio complicar-se do saber humano espalhou os objetos de sua ação, desestabilizando, em consequência disto, o seu corpo unitário de problemas que pareceu, historicamente, dar-lhe o status de ciência independente. Por isso, devido a sua desarticulação como um possível todo sistemático, ela não faz sentido senão em relação a uma área específica do saber humano, envolvida com aquelas áreas cujos problemas requerem soluções também filosóficas. Sendo assim, tendo rompido o seu estatuto sistemático, e agora relacionada a outros ramos do saber, assim procede porque tem algo a dizer; um algo que define a sua especificidade própria e que se faz indispensável à resolução de problemas que requerem variadas competências.

Heidegger dedicou vários estudos a esta temática. Sua análise e tentativa de soluções a questões deste tipo se dirigem para as origens do filosofar e, portanto, para os gregos. Diz ele no seu artigo "O Fim da Filosofia e a tarefa do pensamento", que a Filosofia é grega e fala grego; seguindo o seu conselho, buscaremos na "fala" grega modelos gregos de filosofar. Não se trata, entretanto, de estudo filológico ou de exegese etimológica do texto grego, e sim de comentários (com função acadêmica, e do modo como ficou dito) a partir de leituras e análise de textos disponíveis (e mediante os quais podemos nos inteirar, a nosso modo, da tradição filosófica grega). E assim, de uma breve análise do sentido semita da Sabedoria, buscaremos a sua significação grega num contexto de reciprocidade entre Filosofia e Sabedoria.

1 – FILOSOFIA E SABEDORIA EM RECÍPROCA CONEXÃO

O termo sabedoria, no contexto bíblico, possui uma significação muito vasta. No seu sentido mais amplo indica a "arte de fazer" qualquer coisa, ou seja, indica competência, habilidade e inteligência de quem se aplica numa determinada tarefa. Tal significado parece estar relacionado à engenhosidade de uma profissão ou à capacidade ou "arte de" bem realizar uma determinada obra. Neste sentido ela é a "sabedoria experimental" de que fala Eugen Biser:

"Como o comprova o uso originário da palavra, o sentido da sabedoria (hokmã) sugere a idéia de experiência e destreza adquiridas mediante o trato real com as pessoas e as coisas. Sendo assim, a sabedoria nos primeiros escritos, principalmente no livro dos Provérbios, tem caráter de uma sabedoria experimental adquirida na realidade concreta da vida"¹.

Como se pode observar, E. Biser fala de experiências adquiridas, e de dois modos: a) enquanto competência no trato com as coisas (competência de carpinteiro, de pedreiro, de sapateiro, etc.); b) e enquanto

vivida ou nas manifestações do viver e que implica na transmissão desses segredos. No seu primeiro significado, a "hokmã" se refere à "arte de fazer", no segundo, à "arte de viver". Da capacidade ou habilidade de fazer alguma coisa, o sentido do termo assume-se portanto, numa mais alta significação, e que é justamente aquela do viver, envolvida, todavia, com a idéia de que não basta viver simplesmente, pois é preciso ter arte, ou seja, viver bem. E viver bem, para o crente do Antigo Testamento significa viver diante ou com o temor a Deus.

Sabedoria é uma arte que se adquire e se ensina: "O princípio da sabedoria é o desejo sincero da instrução, a preocupação da instrução é o amor..."². Ensina-se combinando a experiência com a ação; colhendo seu conteúdo na prática existencial comunicada de geração em geração. Neste sentido a sabedoria é uma escola. Ela é a capacidade de ensinar aos outros essa arte. Quem a possui e ensina, este é sábio. Ele comunica a habilidade da arte do bem viver, e eleva o seu discípulo à compreensão da totalidade das coisas da vida; sendo que ela é a compreensão mesma desta totalidade do viver. Somente aquele que se apropria ao máximo desta totalidade pode ser mestre.

Sabedoria é, então, por um lado, expressão do "savoir-faire" do povo bíblico. Ela é um saber que vai desde as habilidades mais simples, como a do pedreiro, até à arte da instrução e da política. Por outro, o termo encerra em si uma "ciência", mas ciência moral, ciência do comportamento e da vida, conhecimento do bom e do justo. Se constitui, aliás, numa doutrina, num conjunto de normas para o bem viver. Os livros tidos como sapienciais representam propriamente a descrição destas normas, manifestas em admoestações e conselhos, e apoiadas no imperativo do dever do homem para com o seu Deus.

Mas esta sabedoria, como doutrina, é resultado de um processo dialético de assimilação e refutação a nível da experiência prática do viver, no exercício do "trato real com as pessoas e as coisas" (como fala Eugen Biser). Entretanto, uma sabedoria que só se aprendesse por exercício na escola da vida seria algo cuja fonte se esgotaria numa dimensão extrinsecamente antropológica, o que não condiz exatamente com o relato bíblico. Pois o homem bíblico é um homem que crê, e portanto há um Deus que participa daquele processo histórico dialético. Em função de sua crença a sabedoria tem outra fonte além do exercício do viver. É assim que se apresenta o texto bíblico: histórico e doutrinário, comportando uma doutrina que vem expressa na descrição de um processo histórico da vida de um povo. Enquanto expressão escrita é a codificação desse processo sapiencial; transformando-se, conseqüentemente, num livro sagrado, portador de extraordinários ensinamentos ou conhecimentos da vida e do viver segundo uma determinada crença.

Parece claro, enfim, que no mundo semítico o termo “sabedoria” indica uma atividade que se refere preferencialmente ao viver humano. Direciona-se ao campo prático da vida. Um direcionamento, todavia, que depende de uma iniciativa teórica. Assim como prescreve o Livro da Sabedoria: “Deixai-vos, pois, instruir pelas minhas palavras: elas vos serão proveitosas”³. Há, portanto, uma doutrina que se põe à serviço da ação; uma concepção do mundo que se transforma em norma de vida, e não em sentido livresco e sim no exercício da vida prática. Sempre uma iniciativa da crença a mudar, corrigir e aperfeiçoar condutas num conjunto de atividades práticas do viver. Sábio é aquele que tem só a iniciativa, como também, mediante esforço, herdou um determinado tipo de experiência existencial impregnado de normas de conduta, adequando-o em seu comportamento atual. Enquanto atividade, a sabedoria é, então, simultaneamente, uma qualidade. É qualitativa por adequar o viver prático atual a um determinado tipo de padrão teórico haurido da prática histórico-existencial. É, no entanto, conservadora e dogmática, pois sempre autorizada por um tipo de iniciativa da crença com uma concepção específica do mundo, do homem e da vida.

Vimos como o princípio da sabedoria semítica é o desejo sincero da instrução e a preocupação da instrução é o amor. Amor e instrução são, portanto dois termos que caracterizam um ambiente quase místico da sabedoria semítica, e, como veremos, da própria sabedoria grega. O próprio sentido etimológico do termo “Filosofia” o define como “amor à sabedoria”. Devemos então nos perguntar pelo o que significa esse amor e qual a sua reciprocidade com o “conteúdo” da sabedoria. Veremos, aliás, que “Filo-sofar” é um tipo de atividade, cuja “sophia” não se constitui num elemento passivo, mas indica uma qualidade e se refere, enquanto “filo-sophia”, à uma ciência teórica.

O termo sabedoria, na reflexão filosófica grega, não difere, em seu conjunto, da significação semítica. Ela expressa, do mesmo modo, arte, habilidade, competência, destreza no exercício de uma tarefa ou atividade. À “arte de fazer” e “arte de viver” do mundo semítico, vem acrescentar-se, todavia, no mundo grego, a “arte de raciocinar” ou arte da investigação lógico-racional: um terceiro elemento incomum ao sábio semita. Enquanto que este construía a sabedoria no exercício da vida prática e inspirado pela iniciativa da crença, o sábio grego a constrói no exercício lógico-racional, com uma linguagem específica, e obediente, todavia, à tradição, e ora colocando sob tensão o seu espírito, ora escutando o seu interior ou os oráculos da Pítia.

Num fragmento de Empédocles, que com toda probabilidade se refere a Pitágoras, tomemos, numa ordem histórica, um depoimento bastante expressivo do ambiente em que vivia o sábio grego. Diz Empédocles: “Havia entre eles um homem de extraordinários conhecimentos, muito

hábil em toda espécie de obras sábias. Um homem que havia alcançado a máxima riqueza da sabedoria, pois sempre que submeteu à tensão o seu espírito, viu com facilidade tudo de todas as coisas que há em dez ou, pelo menos, vinte vidas humanas”⁴.

Esses “extraordinários conhecimentos” de que fala Empédocles são aquilo que se constituem na “máxima riqueza da sabedoria” enquanto manifestam a alta esfera em que vive o sábio, este entendido como homem de extremo saber por muito se empenhar. Mas para alcançar estes extraordinários conhecimentos Pitágoras procede em dois tempos: a) fazendo-se altamente capaz em toda espécie de obras sábias; b) e submetendo à tensão o seu espírito a fim de adquirir ciência de entranhados pensamentos. O seu modo de adquirir sabedoria, portanto, não se resume numa atividade livresca, no respeito exclusivo à tradição, mas vai além: como uma espécie de um deus, coloca sob tensão a sua inteligência a fim de ver o “tudo de todas as coisas”, de apropriar-se da “compreensão da totalidade”, da sabedoria portanto.

Tal sentido da sabedoria, por um lado, representa um modelo que já se tornou clássico na investigação filosófica: o respeito pelo saber já conquistado, ou pela própria História da filosofia. Um sentido que caracteriza, de qualquer modo, o estilo do sábio semita em conservar a sabedoria transmitida por autorizados anciãos, e cuja obra de Aristóteles é um exemplo típico. É algo que se exerce em sua obra (na “Metafísica”, p. ex.), como forma de método: colhe de seus antecessores ciência e saber, tudo aquilo que pode associar ao seu estudo. O outro lado, porém, do sentido da sabedoria, representa uma tendência místico-intelectualista ou místico-religiosa de “visão do todo” que se assimila amplamente na obra de Platão, tal como veremos.

A “Apologia” de Platão sobre Sócrates apresenta um retrato perfeito de um homem de um determinado tipo: retrata um “Sócrates (assim como ele mesmo diz) em quem há alguma coisa pela qual se torna superior à maioria dos homens”⁵: um homem muito seguro de si mesmo, de espírito elevado, indiferente aos êxitos mundanos, que acreditava ser guiado por uma voz divina, o seu “daimónion”. Uma espécie de voz interior, à qual o próprio, Sócrates se refere em sua defesa: “Eu não trago um deus novo, quando falo do meu daimónion. Eu creio nesta voz divina, como vós credes nos sinais das aves ou no sentido profético das palavras que ouvís por aí ao acaso. Esta voz não tem nada de novo, pois o que diz a Pítia não é mais do que a repetição de uma voz divina”⁶. Quer dizer, assim como o oráculo de Delfos era, do exterior, a voz dos deuses, a comunicação com o sobrenatural, assim era o seu “daimónion”, mas no interior do filósofo.

Empédocles transforma Pitágoras numa espécie de um deus, mas em alguém que respeita a tradição e que ouve as suas entranhas. De

modo semelhante o Sócrates platônico; ele é alguém que ouve o “daiamónion” do seu interior e que aplica a sua inteligência. Ambos fazem da “filosofia” um modo de vida, algo que se identifica perfeitamente com a sua personalidade e com o seu comportamento, transformando-a numa prática existencial. “Homens de Atenas, (discursa Sócrates), eu vos respeito e amo... e enquanto tiver vida e forças não deixarei de praticar e ensinar filosofia, exortando a todos os que encontre em meu caminho...”⁷. A filosofia é uma atividade que se pratica e que se ensina; ela é a ciência do discernimento, uma atividade pública e persuasiva, que exprime um ideal de perfeição moral e intelectual.

Tudo indica que o primeiro a fazer uso do vocábulo “filosofia”, em sentido estrito, foi Pitágoras. Não só fez uso, como também atribuiu ao termo um significado específico: “desejo desinteressado de saber”. Platão, por sua vez, dá ao vocábulo o significado que expressa a sua origem etimológica de “amor à sabedoria”; e do seguinte modo: a sabedoria é a ciência das ciências, é algo divino, que escapa à inteligência humana, por localizar-se numa esfera transcendente, na origem de todas as coisas. Para ele, e segundo o comentário de Ingemar Düring, “só deus vê as idéias”; e acrescenta: “todavia ele não se dedica à filosofia porque é *sophós*”⁸. Quer dizer, como conseqüência, que só Deus é sábio. Sendo assim, o “filo-sophós” é alguém posicionado numa esfera inferior, pois é “*sophós*” em sentido diminutivo, imperfeitamente, e por isso tem que ser, pelo menos, “amante da sabedoria”.

Há aqui, portanto, uma clara distinção entre “sabedoria” e “filosofia”. Uma distinção que Platão expressa muito bem no “Fédon”: A filosofia “liga-se aos passos do raciocínio e sempre está presente nele; toma o verdadeiro, o divino, o que escapa à opinião, por espetáculo e também por alimento...”⁹. Se a filosofia não deixa, em momento algum, de ser uma atividade racional, parece evidente que não poderia tomar como objeto algo que escapasse à esta mesma razão. Sendo assim, e neste sentido, a “sabedoria” exerce, em Platão, o efeito de um princípio orientador de sua investigação racional; ou seja, ela não é simplesmente “*sophia*”, e sim “*kyriôtate sophia*”, ou a sabedoria mais nobre. Um modo de distinguir e de pensar que influenciou, a seu modo, o seu discípulo Aristóteles, para quem: “A sabedoria é uma ciência divina, porque segundo a opinião de todos os pensadores deus é uma espécie de início de todas as coisas, e somente deus poderia possuir esta ciência. Outros ramos do saber podem ser mais necessários à vida, mas nenhum é mais elevado do que a sabedoria”¹⁰. Tão elevado, portanto, a tal ponto de ser uma “ciência divina”. E com isto certamente não estavam, Platão e Aristóteles, propondo que o filósofo fosse realmente um deus, capaz de apropriar-se indiscutivelmente de tão maravilhosa ciência. Parece haver aqui uma clara atitude de compromisso frente às concepções religiosas de seu tempo, e assim trazendo a participar, tanto o mito como o orfismo, da atividade racional filosófica.

Feita esta distinção, fica claro, quer em Pitágoras ou em Platão, que a Filosofia é uma atividade racional, ou seja, exercício da inteligência movido por um desejo desinteressado de saber “tudo de todas as coisas”. Se impõe, assim, como um empreendimento racional capaz de atacar todo e qualquer problema que atinge os sentidos e a mente dos filósofos. Como ciência desinteressada se caracteriza por um modo não utilitário de se filosofar. Assim como atesta Aristóteles referindo-se a seus predecessores: “... procuraram a ciência pelo desejo de conhecer, e não em vista de qualquer utilidade”¹¹. Filosofia, então, é uma ciência teórica, cujo objeto de investigação não possui uma especificação precisa. Ela é pesquisa do “tudo de todas as coisas”, indagando e conjecturando sobre o “como as coisas são” (segundo a expressão de Aristóteles). Ela é “epistemê”, ou seja, “perícia em campos diversos”; distinguindo-se três campos de perícia: a) o do saber teórico, cujo objeto é a ciência; b) o do saber prático, cujo objeto é o conhecimento das normas éticas; c) o do saber produtivo, cujo o objeto, é o “know-how” em cada profissão ou ofício. Filosofia, portanto, é um termo que abrange todo trabalho intelectual grego, e parece ser, deste modo, sinônimo de produção do saber, ou de ciências, no seu mais abrangente sentido.

Tudo faz crer que há uma reciprocidade muito grande entre os termos “sabedoria” e “filosofia”. Sabedoria, além do seu sentido de habilidade especializada, implicava tudo que na época era possível no campo das realizações mentais (quer o desejo de compreender o mundo físico como o de aperfeiçoar o mundo das instituições humanas), e envolvia, de uma maneira especial, as realizações da vontade virtuosa no afã do aperfeiçoamento do ser (ou do ser-se filosófico). A sabedoria, quer no sentido grego, como semítico, parece ter pressuposto uma concepção de mundo, do homem e da vida, um corpo teórico-doutrinário a requerer um modo específico de conduta. Um agir que fosse dependente de um claro discernimento do verdadeiro e do falso, do bom e do justo, a atingir, em última instância o comportamento. Mas o comportamento do sábio grego tende a ser racional e voluntarioso, fundado sobre um significativo discernimento. Por isso a sua sabedoria é uma virtude da inteligência, esta que constitui, para o “Protágoras”, na parte principal da virtude.

De tudo o que aqui expomos, duas parecem ser as tendências amplas dentro das quais podemos conceber a Filosofia ou a investigação filosófica grega, neste contexto de reciprocidade entre os termos “sabedoria e filosofia”. Uma se caracteriza por uma tendência doutrinário-religiosa, ou afim da religião, outra, por uma tendência inquisitiva própria do conhecimento científico ou do conhecer em geral. Doutrinária, por convergir, finalmente, na moral, ou melhor, na explicitação lógico-racional de princípios éticos, condicionando, por sua vez, o próprio filósofo e a filosofia a uma tomada de posição, tal como podemos verificar claramente no “Fédon”

de Platão. Nele, a Filosofia é conhecimento que proporciona libertação e purificação. Ela é a obra de um desejo ascético de libertação; um estado de vida para aqueles que a adotam, ou que por ela deixam-se possuir. E é bem por isso que o filósofo “não deve agir em sentido contrário à Filosofia, nem ao que ela proporciona para libertar-nos e purificar-nos”¹². Inquisitivo-científica, também por convergir, finalmente, em conhecimento, ou melhor, em explicação, através de uma linguagem lógico-racional, daquilo que se viu e se indagou sobre o “como as coisas são”. Anaxágoras, interrogado por que motivo viera a este mundo, respondera: “Para a contemplação (“theoría”) do sol, da lua e do céu”¹³. Tal atitude contemplativa é uma espécie de parada (“extasis”) intelectual-racionalizante, movida pela observação (“theoréō”) ou exame de alguma coisa. Sendo assim, contemplação (“theoría”) e observação (“theoréō”) são modos de se processar conhecimentos ou de se investigar a natureza mediante parada (“extasis”) racionalizante.

Em Platão a contemplação está no ponto final de sua dialética. Ela pressupõe a “catarse”, ou purificação de tudo o que é corpóreo, a fim de que a alma possa atingir a mesma contemplação pura do “mundo ideal” que gozava já antes de se unir ao corpo. Neste ponto, a contemplação e o êxtase já não são, respectivamente, intuitivos e intelectuais, mas sim, uma espécie de visão que parece ir além de toda a ciência e de todo o raciocínio, e que está a indicar uma espécie de capacidade visiva, de percepção extra-sensível ou espiritual. Há aqui um franco retrocesso em relação aos pré-socráticos, quer dizer, se aqueles são principalmente “científicos”, Platão, neste aspecto, é principalmente religioso.

Seja como for, quer a “contemplação” dos pré-socráticos, quer a platônica, inauguram sem dúvida uma nova tradição no confronto do tipo de explicação primitiva oferecida pelos mitos (mesmo desafiados a produzirem novos mitos). A inovação introduzida parece consistir no seguinte: em vez de aceitar acriticamente a tradição religiosa, como algo inalterável, passou-se a contestá-la, começou-se a discutir as explicações do mito e a impor novos padrões de explicação. A adoção, certamente, da atitude crítica com relação aos mitos (mesmo com relação ao pensamento dos predecessores), a necessidade de discutí-los, de não só narrá-los mas também questioná-los, e mesmo que os resultados não fossem ainda satisfatórios, foi o que inicialmente se impôs como o tipo de tradição racionalista de explicação e que está na base, quer da nossa tradição científica (renascida por Galileu e outros), como da nossa tradição religiosa (adotada na Idade Média). Mas se a “contemplação” pré-socrática era ainda um primitivo esforço de compreender o mundo em que vivemos, ou uma tentativa de “racionalidade franca e simples” (como escreve Karl Popper¹⁴) a acrescentar algo ao conhecimento que já se tinha do mundo, a “contemplação” platônica, por sua vez, procura compreender e toma como radical problema o próprio conhecimento “científico”.

2 – O MODO GREGO DE FAZER FILOSOFIA

Não podemos dizer, sem impropriedade, que no mundo grego existem “filosofias” e não “filosofia”. Tal modo de se encarar o campo de investigação filosófica parece mais apropriado ao modo contemporâneo de se conceber a filosofia do que propriamente ao mundo grego.

A filosofia, no mundo grego, está no horizonte aberto da produção do saber em geral. “Filosofia” é um nome a definir toda investigação racional que é a característica grega de se produzir o saber. “Filosofia”, pois é um termo a abarcar todas as tendências e direções da curiosidade (“páthos”) grega de conhecer “tudo de todas as coisas”.

É costume, aliás, dizer que filosofia e ciência nasceram juntas no mundo grego; isto, porém, parece ser em decorrência da nossa mentalidade contemporânea, um vício da distinção que hoje estabelecemos entre “filosofia e ciências”, e que, historicamente, não ocorreu entre os gregos. O “fazer ciências”, para eles (se é que assim podemos dizer), era uma atividade própria do “filósofo”, e condizente com o conteúdo e objeto da própria “Filosofia”. Não havia distinção, portanto; ao contrário, as “ciências” (para nós, hoje, um termo genérico) se constituíam no núcleo dinamizador do “filosofar”. Sim, “filosofia e ciência” nasceram juntas no mundo grego, uma vez que, paradoxalmente, ambas são a mesma coisa: “Filosofia”.

Existem, todavia, várias tendências que caracterizam o filosofar grego. São várias direções que tal “filosofar” assume no seu percurso histórico, desde suas origens a Plotino, envolvidas dentro de três grandes movimentos aglutinadores de tendências: Pré-Socráticos, Sofistas e Pós-Socráticos. Se dentre os Pré-Socráticos a filosofia assume um endereçamento preponderantemente inquisitivo sobre a natureza, os Pós-Socráticos orientaram sua investigação para o aprimoramento das instituições humanas. Se os Sofistas, divulgadores da cultura, além de se ocuparem com a produção do discurso ou com a linguagem, foram exímios formuladores de problemas conceituais, os Pós-Socráticos (Platão e Aristóteles) foram aqueles a buscar soluções a tais problemas. Há, todavia, uma ligação de continuidade muito grande entre todos eles, de interdependência, de respeito pelo saber já conquistado, e que nos leva a ver a “Filosofia” grega dentro de um contexto de totalidade, em todos os aspectos: sócio-histórico ou político-social, cultural e de produção da cultura. Mas se há alguém que resume em si toda a conflitualidade do mundo grego, com todas as suas tendências, este alguém certamente é Pitágoras. O seu nome, já no mundo grego, transfor-

mou-se em lenda, virou mito. Do mesmo modo ocorreu com Sócrates. Mas se o primeiro representa para a posteridade a figura do "sábio produtor de ciências" (afora a sua religiosidade, ou melhor, em dependência dela), o segundo representa o "sábio virtuoso" (em sentido grego), isto é, aquele que transforma a "filo-sofia" numa espécie de prática existencial, numa experiência de vida.

Teve razão Heidegger em dizer que a filosofia é grega e fala grego, e com isto, queria dizer que não há como se fazer hoje filosofia na mesma modalidade e intensidade gregas. O saber se ampliou de tal modo que não é mais hoje possível abarcá-lo. O desejo de compreender o "tudo de todas as coisas", que esteve a inspirar a desinteressada investigação filosófica grega, alcançou já um estágio que, não sendo ainda terminal, está todavia, a ampliar constantemente horizontes. O saber transformou-se historicamente numa obra coletiva, deixando o solitário pesquisador na douda ignorância além dos limites da "sabedoria" de sua especialidade. Como obra coletiva, o saber avança hoje coletivamente, em amplitude e profundidade, mas sempre depende de um esforço pessoal, isolado ou em grupo, de aplicação da inteligência a determinados problemas ou áreas do inabarcável enciclopedismo do saber.

Mas o saber grego, dado a sua amplitude ou multiplicidade de problemas nele inerentes, foi já, a seu modo, enciclopédico. Aristóteles, no final da linha dos grandes pensadores, reconheceu claramente a impossibilidade de se conhecer os "elementos" de todas as coisas. Atesta o enciclopedismo, a sua própria erudição, bem como a necessidade de reportar aos seus sucessores a fim de colher deles o saber já adquirido. Sua atitude é crítica e criativa, mas também de síntese, de reaproveitamento intencional de determinados problemas que facilitavam a sua própria construção filosófica. Era um universo de problemas, de teorias, opiniões, pontos de vista, um avolumado universo de pareceres sobre "tudo de todas as coisas" que caracterizava o tipo de enciclopedismo grego.

Mas as matizes que abrem tendências no filosofar grego dependem, além do tipo de explicação mítica, de uma curiosa fusão de matemática, arte, poesia, política e religião; combinação de "ciência" e filosofia, de misticismo e racionalização, do método dedutivo-demonstrativo da matemática com a arte argumentativa da lógica conceitual. Um envolvimento de tendências, dentro de uma literatura abrangente, que se transformou em fonte inesgotável de inspiração no desenvolvimento de todo pensamento ocidental. Intencionar, portanto, recompôr historicamente todas estas tendências, requer um hercúleo esforço histórico-filosófico ou um meditado exame do desenvolvimento histórico desse mesmo pensamento, uma obra coletiva a conquistar pouco a pouco uma efetiva competência.

O filosofar grego, com todos os problemas por ele levantados e nele incluídos, e suas diversas configurações, escoou pelo pensamento Ocidental de tal modo a impor-se, ora uma, ora outra tendência, em dependência dos interesses sócio-históricos e da inteligência criadora de cada época. E se o misticismo, de origem religiosa, aliado a uma configuração ética e a uma interiorização subjetiva, abriram caminhos para o tipo de filosofar da Idade Média, o naturalismo e a investigação cosmológica, acompanhados de uma decisiva influência das matemáticas sobre a filosofia, abrirão, por sua vez, os caminhos da reflexão filosófica ou da produção científica da Renascença.

Mas dentre todas as tendências, ou o mais importante ingrediente que o mundo Ocidental herdou dos gregos, ou da filosofia helênica, foi, certamente, a sua tradição racional e tradição de livre debate; mas não a discussão por si mesma ou como um processo judiciário, no qual há um réu e um juiz, cuja obrigação, em caso de culpa, consiste em tirar o réu de circulação, mas uma discussão científica, cujo esforço é conjunto para compreender o mundo em que vivemos e cujo interesse é a busca da "verdade", pois, sempre orientada por um ponto de vista crítico.

Da sabedoria semítica, cujo primeiro princípio era "o desejo sincero da instrução", a sabedoria grega transformou-o em "desejo desinteressado de saber", um desejo de tal ordem guloso e voraz a deixar a posteridade sem descanso. É incansável o esforço humano na busca da verdade; "verdade" (a exemplo da *kyriōtatē sophia*), termo evasivo, que ninguém sabe bem o que seja, mas que, no entanto, desde os gregos, tem constituído num princípio orientador de toda investigação racional humana, e sem que se canse de procurá-la. Antes de ser "o" resultado, ela tem se constituído num desafio.

NOTAS

(1) BISER, E., "Sabiduría", in **Enciclopèdia Teològica Sacramentum Mundi**, Barcelona, t. 6, 1976, p. 141.

(2) Sab., 6, 17-25, in **La Bible de Jerusalem**, Paris, Les Éd. du CERF, 1974.

(3) Sab., 6, 17-25.

(4) Empédocles, frag. 129. Cf. **Os Filósofos Pré-Socráticos**, Org. Gerd A. Bornheim, São Paulo, Cultrix, 1986, p. 80; Na tradução francesa dos textos reunidos por H. Diels e W. Kranz, o fragmento se apresenta assim: "Parmi eux se trouvait un homme extraordinaire par son savoir, un génie ayant su acquérir un trésor de sapience, en toutes disciplines également brillant. Bandant ses facultés, il pouvait évoquer les souvenirs précis de tout ce que, homme ou bête, il avait été en dix et même vingt vies numaines vécues" (Porphyre, "Vie pythagorique", 30; Empédocle, B CXXIX; in **Les Présocratiques**, Édition établie par Jean-Paul Dumont, Paris, Gallimard, 1988, p. 428).

(5) PLATÃO, **Apologia de Sócrates**, Rio de Janeiro, (Col. Univ.), S/D, p. 83.

(6) Citado por Antônio FREIRE, "Sócrates no pensamento grego", in **Revista Portuguesa de Filosofia**, Braga, t. 37, 1981, p. 168; Na **Apologia de Sócrates**, por XENOFONTE, a referência é explícita: "Corria a voz, ateadada pelo próprio Sócrates,

de que o inspirava um demônio..." (in **Sócrates**, Os Pensadores), São Paulo, Abril Cultural, 1985, p. 33).

(7) PLATÃO, **Defesa de Sócrates**, São Paulo, Pensadores/Abril Cultural, 1985, p. 15.

(8) DURING, Ingemar, **Aristote**, Trad. Pierluigi Donini, Milano, Mursia, 1976, p. 301.

(9) PLATÃO, **Fédon**, São Paulo, Pensadores/Abril Cultural, 1983, 84ª, p. 89.

(10) Citado por DURING, op. cit., p. 313; ARISTÓTELES, **Metafísica**, São Paulo, Pensadores/Abril Cultural, 1979, p. 15.

(11) ARISTÓTELES, **Metafísica**, op. cit., 8, p. 14.

(12) PLATÃO, **Fédon**, op. cit., 82d, p. 88.

(13) "Un jour, comme on lui demandait pourquoi il était né: "Pour observer, dit-il, le Soleil, la Lune et les étoiles" (Diogène Laerce, "Vies" II, 6-15; Anaximandre, A I; in **Les Présocratiques**, op. cit., p. 616).

(14) POPPER, K., **Conjeturas e Refutações**, Brasília, UnB, 1982, p. 161.

CONSIDERAÇÕES SOBRE ALGUMAS VERTENTES DO PENSAMENTO FILOSÓFICO CONTEMPORÂNEO *

Dr. Luis ALberto PELUSO

Instituto de Filosofia – PUCCAMP

“...um argumento somente se torna efetivo ao ser apoiado por uma atitude apropriada e não produz efeito quando falta essa atitude (e a atitude à qual estou me referindo precisa vir seguida da disposição de ouvir o argumento e é independente da aceitação das premissas do argumento). Esse aspecto subjetivo da mudança científica está relacionado com (embora não seja nunca completamente explicado por) propriedades objetivas: todo argumento envolve pressupostos comológicos os quais necessitam ser acreditados, ou então o argumento não parecerá plausível. Não existe argumento puramente formal”. (Feyerabend, Paul; “Science in a Free Society”, New York, Schocken Books, 1978, p. 8)

INTRODUÇÃO

Este texto apresenta algumas idéias a propósito da identificação de algumas tendências na reflexão filosófica atual em algumas partes do Continente Europeu e Americano.

O argumento é construído da seguinte forma: primeiramente trata de algumas características da tendência que teria se consolidado na Filosofia atual. Usando a sugestão de I. Lakatos, em algumas passagens essas tendências são identificadas em termos de ‘programas de pesquisa metafísica’. (Lakatos, I.; “Popper on Demarcation and Induction”, in Schilpp, Paul Arthur (ed), “The Philosophy of Karl Popper”, La Salle, Illinois, Open court, 1974, Vol. I, pp. 241-273). Num segundo momento são expostas, na forma de teses, aquilo que parecem ser as tendências que se projetam para o futuro. Aqui contudo, não se discutem os resultados

(*) Uma versão deste texto foi apresentada no lançamento da Revista Reflexão sobre o ‘Pensamento Contemporâneo’, em Agosto de 1988, na PUCCAMP. A elaboração deste texto contou com o apoio financeiro do CNPq.

que se seguirão ao sucesso de uma ou outra tendência, bem como não são analisadas as chances de sucesso que teriam as diversas tendências, se de fato existirem.

O texto está dividido em duas partes. Na primeira são apresentadas algumas teses sobre o momento atual da Filosofia Européia, com especial referência ao mundo Anglo-Saxão. Na segunda parte são expostas algumas teses sobre o caráter atual da Filosofia no Brasil.

1. ALGUMAS TESES SOBRE AS TENDÊNCIAS ATUAIS DA FILOSOFIA NO MUNDO ANGLO SAXÃO

TESE I – A Filosofia Contemporânea – particularmente na Inglaterra e EUA –, desenvolve-se a partir de dois ‘programas de pesquisa filosófica’: o Racionalismo Crítico e a Hermenêutica. Isto significa que o desenvolvimento atual da Filosofia Européia ocorre a partir da competição de dois ‘programas de pesquisa’, ou de dois ‘paradigmas’ filosóficos.

Importa para esta Tese I que se destaque o caráter metodológico desses programas de pesquisa. Conforme I. Lakatos, esses programas de pesquisa consistem de regras metodológicas: “... algumas delas indicam que caminhos de pesquisa devem ser evitados (heurística negativa), e outras indicam os caminhos a serem seguidos (heurística positiva)”. (Lakatos, I.; “Methodology of Scientific Research Programmes”, in Lakatos, I. & Musgrave, A.; “Criticism and The Growth of Knowledge”, Cambridge University Press, 1970, p. 132).

Contudo, também T. Kuhn tem razão quando destaca o caráter sociológico de um paradigma. O que isto significa é que, inclui-se na atual argumentação a idéia de que os programas de pesquisa filosófica, ou paradigmas vigentes na Filosofia contemporânea, expressam mais do que simples regras metodológicas. Nesse sentido o argumento segue T. Kuhn quando este destaca que um paradigma se constitui também de “... toda a constelação de crenças, valores, técnicas etc..., partilhada pelos membros de uma comunidade determinada”. (Kuhn, T.; “The Structure of Scientific Revolution”, University of Chicago Press, 1970, p. 175). Do mesmo modo, o termo ‘paradigma’ indica também as soluções concretas de quebra cabeças que, empregadas como modelos ou exemplos, podem substituir regras explícitas como base para a solução dos restantes quebra-cabeças da Ciência normal. Por essas razões, os termos ‘programa de pesquisa’ ou ‘paradigma’ são usados indiferentemente neste texto. Embora se possa falar em diferentes interpretações do Pensamento Racionalista Crítico, e seja extremamente difícil inventariar todas as críticas e reparos que foram feitos às teorias de Karl R. Popper, nestes últimos 50 anos, pode-se assumir que há um certo elenco de teses que permanecem vigentes. Assim o ‘hard

core', o 'miolo' do Racionalismo Crítico poderia ser reconstituído nas seguintes posições:

a) O que distingue o conhecimento racional do conhecimento vulgar, ou de senso comum, é o discurso, isto é a forma como ele se expressa. O conhecimento racional se expressa através de um discurso pelo qual se sintomatiza o emprego de um modelo crítico de racionalidade. Existem três formas distintas de discursos ou teorias racionais: Teorias Empíricas ou Científicas, Teorias Lógicas ou Matemáticas, e Teorias Filosóficas ou Metafísicas.

b) A racionalidade crítica é a tradição ocidental responsável pelo aparecimento e desenvolvimento do conhecimento científico. A racionalidade crítica se opõe a racionalidade dogmática. A razão é entendida criticamente quando ela é tomada como um instrumento de debate e discussão, e não como fonte de conhecimento certo, definitivo, acabado.

c) O conhecimento científico é hipotético-dedutivo. A estrutura metodológica das explicações científicas é tal que de uma série de proposições universais e particulares, que descrevem leis e condições iniciais, é possível se concluir pela ocorrência de determinado evento. Devido ao carácter da racionalidade empregada em Ciência, não existe Ciência acabada. A Ciência não implica a posse da verdade, mas a sua procura. A racionalidade do conhecimento científico implica no seu dinamismo, em sua possibilidade indefinida de crescer.

d) A 'falseabilidade' é a característica metodológica do conhecimento racional. A 'refutabilidade' (possibilidade de ser falseada por teste empírico) é a característica específica da Ciências Naturais e Sociais. As teorias racionais não podem ser protegidas contra o falseamento. E toda vez que uma teoria é falseada isto, no mínimo, depõe contra seu status científico.

e) O método racional crítico consiste fundamentalmente em tentar resolver problemas através da proposta de conjecturas e a tentativa de refutação.

Talvez essa posição, ao assegurar que o Racionalismo Crítico é filosofia vigente na Europa, pudesse ser reforçada se fosse possível elencar todas as obras publicadas recentemente e os centros de estudo onde ele ainda vige. Mas isto é impossível aqui e agora. Por isso, serão apenas citados os nomes de alguns autores que têm participado do debate interno dentro desse paradigma. K. R. Popper, I. Lakatos, John Watkins, Brian Holmes, D. Muller, Hans Albert, R. Bouveresse, Anthony O'Hear, Peter Urbach, P. Feyerabend, John Worrall, Elie Zahar, Colin Howson, T. Kuhn, Brian Magee, Nicholas Maxwell, E. T. Burke, M. Polanyi, Larry Laudan, E. Gellner, H. Putnam, P. Medawar, A. Musgrave, E. H. Gombrich, J. Aggassi, J. C. Eccles.

O Pensamento Hermenêutico não pode ser dissociado da produção da Escola de Franckfurt, onde talvez J. Habermas seja o vulto mais atuante. Nos itens que seguem serão elencados alguns dos aspectos que poderiam ser considerados como mais ou menos aceitos por todos quantos se têm envolvido nas disputas dentro desse paradigma.

a) O conhecimento racional é basicamente constituído de interpretações. A Ciência é um produto da lingüística humana e portanto necessita de ser interpretadaa. Ela corresponde a uma leitura da natureza, e esta sujeita a uma leitura do seu próprio texto. Portanto a Ciência também necessita de hermenêutica.

b) As Ciências Sociais possuem métodos completamente diferentes das Ciências Naturais. Gadamer diz: “Nós explicamos a natureza, mas nós entendemos a vida mental... Isto significa que os métodos para estudar a vida mental, a história e a sociedade diferem enormemente daqueles usados para adquirir o conhecimento da natureza...”. (Gadamer, Hans-Georg; “Reason in the Age of Science”, Cambridge, MIT Press, 1981, p. 113) Nestes termos a hermenêutica é o estudo da interpretação e do entendimento não somente de textos, mas também de ações, costumes humanos, e práticas sociais. A principal razão para esta distinção metodológica é que a ênfase que as Ciências Naturais colocam no conhecimento causal dos fenômenos não é relevante para as Ciências Sociais. Pois as pessoas agem porque são convencidas por razões, ou porque elas decidem seguir certas regras. As ações humanas não são determinadas por forças causais.

c) O conceito de racionalidade tem que ser buscado na crítica da forma de vida opressora e alienante que resulta da consciência tecnicista das sociedades industriais modernas. A racionalidade deve se contrapor ao irracionalismo que resulta no autodesenvolvimento cego do aparato técnico econômico das sociedades modernas.

d) É preciso restaurar um conceito de racionalidade que liberte o ser humano, no sentido de que os ajude a construir um mundo humano e racional onde homens e mulheres possam escolher livremente o sentido de sua vida.

Parece fácil argumentar em favor de vigência do paradigma hermenêutico na Filosofia Contemporânea Européia. Contudo, não é aqui o lugar para uma análise mais demorada deste ponto. Somente serão referidos uns poucos nomes de filósofos, muitos deles vivos e atuantes. Assim, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Jurgen Habermas, Herbert Marcuse, H. G. Gadamer, Paul Ricoeur, Richard Taylor, Richard Rorty, Jean-François Lyotard, Richard Bernstein, Jacques Derrida, Walter Benjamin.

TESE II – Algumas novas tendências parecem se delinear no desenvolvimento da Filosofia Contemporânea – especialmente Inglaterra e EUA –. Mais do que novos paradigmas essas novas tendências parecem se

constituir em uma penca de novos temas dentro dos programas de pesquisa vigentes.

Com esta tese se pretende apontar para algumas novas tendências que permitem vislumbrar alguma coerência no 'front' da investigação da Filosofia Européia (Mundo Anglo-Saxão) Contemporânea. Se elas forem de alguma forma válidas, elas nos permitirão ter uma idéia do sentido do desenvolvimento da Filosofia Européia nas próximas décadas. Neste texto porém não se irá além do ponto de apenas registrar sua existência. Assim, teríamos os seguintes temas:

1. A preocupação com a Filosofia Pós-Analítica. Isto é, a volta dos grandes temas da Metafísica (Cosmologia, Filosofia Social e Ética) e a decadência dos temas metodológicos e lógicos.

2. A discussão da natureza da Pós-Modernidade. Isto é, a crítica da modernidade e da racionalidade tecnológica que está na base da sociedade industrial moderna do Primeiro Mundo. No geral, procura-se cogitar sobre a natureza da sociedade que deverá se tornar realidade no futuro próximo nos países mais desenvolvidos do mundo. A palavra Pós-Modernidade "... é de uso corrente entre os sociólogos e críticos do continente Americano; ela designa o estado de nossa cultura após as transformações que, desde o fim do século XIX, têm alterado as regras do jogo para a ciência, a literatura e as artes". (Lyotard, J. F.; "The Postmodern Condition: A Report on Knowledge", Manchester University Press, 1986, p. XXIII).

Portanto, a tensão de dois 'programas de pesquisa' filosóficas, e a vigência de uma dupla inspiração temática parecem constituir parte marcante da paisagem da Filosofia Anglo-Americana do final do século XX. Isto indica que 'há algo de novo sob o sol'.

2. ALGUMAS TESES SOBRE O MOMENTO ATUAL DA FILOSOFIA NO BRASIL

Certamente a primeira parte deste texto é demasiado sumária e imprudentemente ousada. Nesta segunda parte se argumenta por uma posição mais sumária ainda, e loucamente atrevida. Sumarizar a situação atual da Filosofia no Brasil é correr o risco de ser, no melhor dos casos, injusto; ousar identificar as tendências atuais da Filosofia no Brasil, num texto a ser lido por outros filósofos brasileiros, é correr o risco de ser, no mínimo, apedrejado. Aceitando, porém o risco de ser injusto e apedrejado, aqui se argumenta por uma forma de ver o presente momento da Filosofia no Brasil.

TESE III — A Filosofia no Brasil consolidou a discussão crítica do Positivismo e do Marxismo como programas de pesquisas filosóficas.

Segundo essa tese se estaria vivendo no Brasil o momento de desestabilização dos Programas Positivista e Marxista de Pesquisa Filosófica. Isto significa a deslegitimação das análises produzidas por Marxistas e Positivistas. A título de reforçar a idéia de que Positivismo e Marxismo encontram-se em crise no Brasil, poderíamos apontar para a legitimidade da crítica que sustenta a não cientificidade de algumas análises em que eles estariam mais marcadamente presentes. Assim a crítica e deslegitimação da Doutrina de Segurança Nacional, da Teoria Desenvolvimentista do Populismo, e da Democracia Autoritária proposta por certa interpretação da Ortodoxia Marxista.

TESE IV — Duas novas tendências parecem se delinear no desenvolvimento atual da Filosofia no Brasil. Mais do que uma simples sugestão de temas essas duas novas tendências parecem evoluir no sentido de se transformarem em novos programas de pesquisa filosófica. Nesse sentido elas deverão definir a direção em que se processarão as novas pesquisas em Filosofia no Brasil. Estou me referindo as seguintes tendências:

1. Desenvolvimento de um novo pensamento antropológico Cristão. O que aqui se sugere é que novas interpretações da vigorosa vertente do humanismo cristão, e da antropologia filosófica cristã, que em alguns momentos foram tão influentes no desenvolvimento da filosofia no Brasil, parecem viabilizar sua existência. A idéia de que o humanismo cristão pode ser interpretado em termos libertários parece ter seu futuro garantido no desenvolvimento da Filosofia no Brasil. O sucesso desse novo programa de pesquisa filosófica, estaria num primeiro momento, associado ao sucesso das PUCs e de algumas outras Instituições como centros de reflexão.

2. A consolidação de uma nova Filosofia Social crítica. Refiro-me ao estudo e investigação críticas do autoritarismo e a problematização do conceito de Democracia. Aqui também está presente uma velha tradição da Filosofia no Brasil, a qual teria forte influência em alguns momentos do desenvolvimento da Filosofia neste país. O sucesso desta tendência estaria associado ao sucesso de algumas das nossas Universidades e Instituições isoladas de ensino e pesquisa, tanto particulares quanto públicas.

CONCLUSÃO

Como conclusão deste trabalho pode-se sugerir que o desenvolvimento atual da Filosofia no Brasil ocorre, de uma forma geral, a partir da substituição de programas de pesquisa filosófica que implicavam uma visão dogmática da razão humana. Tudo indica que se buscam modelos de racionalidade crítica. O que isto significa é que, a questão mais importante

da Filosofia atual no Brasil consiste em identificar a irracionalidade de certas interpretações do Marxismo e do Positivismo enquanto programas de pesquisa. A reflexão filosófica no Brasil parece apontar para a conclusão de que certas interpretações do Positivismo e Marxismo os constituem em programas de pesquisa dogmáticos, autoritários, acríticos, irracionais e não científicos. Ao que tudo indica os novos programas de pesquisas filosóficas haverão de incorporar aquilo que parece ser uma conquista do desenvolvimento da filosofia Européia: a idéia de que a racionalidade deve ser um instrumento de libertação e democracia. Somente a Filosofia poderá responder se isso é legítimo também no Brasil.

O PROBLEMA DO CONHECIMENTO COMO SUBSIDIÁRIO DA DOCTRINA DO PENSAMENTO EM MAURICE BLONDEL

Maria do Céu Patrão NEVES
(Univ. dos Açores)

Maurice Blondel, ao longo da sua vasta produção filosófica, nunca sistematiza a sua reflexão sobre o problema do conhecimento. Tal facto está na origem da dificuldade de apreensão desta problemática e, simultaneamente, confirma, quer o interesse secundário de Blondel pelo tema, quer a marginalidade deste relativamente à sua inspiração fundamental: o "primado total e final da acção"¹ na sua indissolúvel inter-relação com o "pensamento" e o "ser".²

Recordemos que as mais importantes obras filosóficas de Blondel são *L'Action* (1893)³ e as três que compõem a Trilogia — *La Pensée* (1934),⁴ *L'Être et les êtres* (1935)⁵ e *L'Action* (1936-7)⁶ — textos considerados, quase unanimemente, como pilares da sua filosofia, aqueles que a caracterizam e definem o desiderato fundamental do autor. No entanto, verifica-se que, nestas obras, o problema do conhecimento nunca surge como um tema principal, mas antes secundário e de um modo indirecto suscitado pelo desenvolvimento de uma outra questão, essa sim considerada principal. E, não obstante o que já afirmámos, o problema do conhecimento está presente na filosofia blondeliana. Ele aparece com regularidade nos seus escritos da primeira fase que decorre entre 1893 e 1934.⁷

Os objectivos deste estudo serão, precisamente: mostrar a autenticidade de um problema do conhecimento para Blondel; e apresentar, quer o valor do "conhecer" na formulação *sui generis* sob a qual surge, quer o papel específico que este desempenha no conspecto geral da filosofia blondeliana. Eis o que realizaremos ao longo de quatro diferentes momentos sucessivos.

Num primeiro momento procuraremos responder à questão "quando e como aparece o problema do conhecimento na filosofia de Maurice Blondel?". A reflexão sobre a origem de tal problemática conduzir-nos-á ao estudo mais atento do capítulo "le lien de la connaissance et de l'action dans l'être" da primeira grande obra de Blondel, *L'Action*

(1893). O segundo momento subordinar-ser-à às seguintes interrogações: “qual o texto que melhor evidencia a perspectiva do filósofo sobre o conhecimento e como caracterizá-la?”. Na tentativa de sistematizar a reflexão blondeliana sobre o conhecer recorreremos, em particular, a “Le procès de l’intelligence”, o mais elaborado texto do autor sobre o presente tema. No terceiro momento inquire-se sobre a resposta do filósofo ao problema do conhecimento tal como ele próprio o coloca. Para apresentar o que entendemos constituir a solução de Blondel ao seu problema faremos uso de textos de **L’Itinéraire philosophique** e de **La Pensée**. O quarto e último momento corresponderá à tentativa de determinar o sentido e alcance da reflexão blondeliana sobre o conhecer na sua filosofia.

I

“Ce qui était simplement idée de l’object devient, en toute vérité, certitude objective et possession réelle.”⁸

Quando e como aparece o problema do conhecimento na filosofia de Maurice Blondel?

A primeira análise blondeliana do “conhecer” surge em “Le lien de la connaissance et de l’action dans l’être” — capítulo III da V parte de **L’Action** (1893) — no desenvolvimento da lógica da acção e pela necessidade de se afirmarem as condições de atribuição de objectividade à realidade presente na consciência humana, em virtude da apercepção. A “apercepção” é entendida por Blondel como síntese de toda a diversidade alcançada imediatamente pelo próprio agir, síntese à qual falta uma consistência que só o pensar pode garantir.

Assim, o conhecimento não surge como uma questão **de per si** mas subordinada a uma necessidade intrínseca ao progresso da acção, ao avanço do estudo deste tema.

É na análise da “acção” — dado primeiro na vida do homem e que nele se realiza inevitavelmente — que Blondel descobre uma irredutível inadequação entre os dois aspectos segundo os quais a vontade se manifesta: **volonté voulante** (vontade que quer), essencialmente dinâmica e que na sua progressão para o transcendente — sentido em que se exerce e desenvolve — exige não só que o fenómeno seja real mas ainda a posse do mesmo; **volonté voulue** (vontade querida) que engloba os móveis da vontade que anteriormente se lhe impunham como necessários e que, agora, uma vez alcançados, passam a ser objecto de uma livre adesão.⁹

Ora a acção é dirigida pela vontade e, por isso, vai-se expandindo na tentativa de alcançar algo que satisfaça plenamente o seu querer. Mas, porque este é infinito, ela percorre toda a ordem natural enunciando,

neste seu percurso, uma série integral dos fenómenos que são, na verdade, meios imanentes do querer, considerando que não podem deixar de ser afirmados, para que o irreprimível dinamismo da vontade se realize. A ciência da acção, ao determinar o encadeamento rigoroso e integral dos fenómenos, instaura a sua realidade, ainda que apenas sob um ponto de vista particular, ou seja, confere-lhes somente uma existência subjectiva.

Assim, o determinismo prático afirma a existência subjectiva dos fenómenos e também um conhecimento subjectivo dos mesmos. Para Blondel, este é o primeiro modo de conhecer possível ao homem, sendo igualmente necessário porque imposto pelo agir. Mas será esta forma espontânea e natural de conhecer suficiente para o homem? Na verdade, este modo de conhecer não basta, uma vez que é apenas subjectivo. No entanto, ele implica já a idéia da existência objectiva dos fenómenos, a qual exige ser fundada na razão e não apenas numa necessidade de facto — justificação que o determinismo da prática apresenta para a existência subjectiva do real. Brevemente, podemos afirmar que é um problema ontológico que conduz o filósofo a uma reflexão sobre o conhecimento e que este é colocado pela prática.

O determinismo seguido e concretizado pela acção, num processo dialéctico contínuo entre os dois aspectos da vontade, conduz à interrogação: qual o grau de realidade do domínio em que se desenrola a acção? Ou melhor: o que é exigido pelo desenvolvimento da acção, como meios imanentes do querer, e por este realizado subjectivamente, possuirá uma existência objectiva?

Blondel procurará responder-lhe em “Le lien de la connaissance et de l’action dans l’être”, de **L’Action** (1893). Para tal ele enuncia, primeiramente, a série necessária dos fenómenos, bem como a idéia de ser a estes implícita, que o inevitável dinamismo constante da acção estabelece. Percorre, depois, toda a ordem natural e, não encontrando termo para o querer infinito da vontade, passa inevitavelmente à ordem sobrenatural colocando a hipótese do “Único necessário” (Deus) — “necessário” porque os fenómenos são inexplicáveis sem ele, “único” porque só ele é necessário sem que nada o tenha precedido. Frente ao “Único necessário” o homem dispõe apenas de duas atitudes possíveis: aceitação ou recusa. Só aceitando o “Único necessário” como princípio e termo da série contínua dos fenómenos enunciada pelo determinismo se ratifica a legitimidade deste e a realidade dos fenómenos que integra.

Este mesmo determinismo da acção é depois também percorrido pelo pensar para que, além da realidade (ainda apenas subjectiva) dos fenómenos, se procure estabelecer a sua verdade (de um modo objectivo). O encadeamento integral dos fenómenos é, assim, percorrido pela acção e pelo pensamento o que, aliás, vem na seqüência do propósito de

fundar na razão a série de factos afirmados pela acção, em virtude da sua evidência (o que é um critério subjectivo).

É então que Blondel define dois níveis do conhecimento. Um primeiro em que se afirma o conhecimento como involuntário porque implicado pela ascensão do pensar (rigorosamente paralelo ao da acção), necessário porque incide nos meios imanentes do pensar, e subjectivo porque anterior à opção. A sua conquista possível é a da representação dos objectos no homem, produzida por este mesmo devido à necessidade que tem dos fenómenos para garantir as condições reais do agir e do pensar. Num segundo nível, o conhecimento é já o resultado de uma livre adesão ao determinismo após a aceitação do “Único necessário” e, no entanto, é ainda necessário e subjectivo: necessário na medida em que persiste na observância do determinismo, o qual é agora voluntariamente adoptado; subjectivo porque o seu progresso é integrado numa vontade que concretiza na experiência a ideia presente na consciência.

Apesar de ambos os níveis de conhecimento serem necessários e subjectivos, torna-se evidente que não o são do mesmo modo, pois a opção impõe um carácter voluntário à necessidade exclusiva e à subjectiva produção de fenómenos. A opção tem, pois, uma dimensão gnoseológica a qual reside na legitimidade conferida ao determinismo do pensar e na convicção (e sublinhamos de que se trata apenas de uma convicção) de que o conhecimento que se lhe segue é objectivo. Assim a opção assume também uma dimensão ontológica. Devemos ainda acrescentar que a opção pela afirmativa, ao conferir uma realidade objectiva aos fenómenos imanentes do agir e do pensar e, desta maneira, assumir uma dimensão ontológica, ratifica o carácter subjectivo inalienável do conhecimento.

Ora, dos dois níveis de conhecimento definidos em **L’Action** (1893), só o segundo poderá alguma vez alcançar verdadeiramente o ser, ainda que jamais de forma absoluta.

“La première, en effet, celle qui pose nécessairement, le problème et nous procure une vue intégrale, quoique souvent confuse ou réduite, de l’ordre universel, n’est encore qu’une représentation de l’objet dans le sujet (...). La seconde de ces connaissances, (...) au lieu de poser le problème pratique, elle en traduit la solution dans notre pensée; au lieu de nous mettre en présence de ce qui est à faire, elle recueille, dans ce qui est fait, ce qui est. C’est donc vraiment une connaissance objective (...). Car ce qui, avant l’option consommée, n’est encore que vue de l’esprit, devient après, conscience d’une lacune réelle et, si l’on peut dire, d’une privation positive.”¹⁰

Neste texto, Blondel esclarece a necessidade que há de passar do primeiro nível de conhecimento — “conhecimento subjectivo da verda-

de¹¹ — a um segundo — “conhecimento privativo da realidade”¹² — em virtude daquele não avançar para além da representação do objecto no sujeito e só neste último ser capaz de afirmar o objecto na sua existência exterior ao sujeito. Após a opção a forma de conhecimento possível apresenta-se como consciência da privação de ser, pois a representação do objecto no sujeito cede lugar à afirmação do objecto na sua realidade própria, distinta da do sujeito. Esta privação é positiva, por constituir uma nova motivação da vontade: a da posse real do objecto. Daí que, no segundo nível do conhecimento, à consciência da privação do ser se siga um movimento para a posse real deste. Assim se cumpre que “ce qui était simplement idée de l’object devient, en toute vérité, certitude objective et possession réelle”¹³ — evolução que reflete o alcance do esforço especulativo blondeliano sobre a questão do conhecimento em *L’Action* (1893).

Do que acima ficou dito facilmente se depreende que, para Blondel, “conhecer” expressa um movimento de interiorização, ou melhor, de “assimilação” do objecto pelo sujeito. Esta “assimilação” produz-se na relação dinâmica do sujeito e do objecto e não na sua adequação.

E na única definição de conhecer que surge em “Le lien de la connaissance et de l’action dans l’être” lê-se:

“Connaître c’est être ce qu’on connaît, c’est le produire, l’avoir, le devenir en soi. **Sumus quot videmus.**”¹⁴

Encontramos já aqui, se bem que de uma forma ainda um pouco incipiente, a capacidade que o conhecer tem de adensar o ser do homem. Se “conhecer é ser o que se conhece”, o homem será tanto mais homem quanto mais conhecer. O conhecimento em extensão dos objectos origina o adensamento em intensidade do ser humano. Aqui se esboça já a inconsistência de qualquer autonomia da reflexão blondeliana sobre o conhecimento. Não só a origem da temática do conhecer é exterior a si mesma, sendo suscitada pela dinâmica da acção, como também o sentido superior de conhecer só é dado por uma perspectiva ontológica, sendo apenas no domínio da ontologia que o conhecer alcança a sua máxima inteligibilidade.

II

“Entre le discours et l’intuition, il n’y a pas à opter comme entre des modes incompatibles; il faut voir leur rôle en leur solidarité même.”¹⁵

Qual o texto de Blondel que, de uma maneira desenvolvida e explícita, melhor evidencia a perspectiva do filósofo sobre o conhecimen-

to? **Quais as características** da reflexão blondeliana sobre o tema enunciado? — Estas são questões indispensáveis após a breve análise das primeiras observações do filósofo relativamente à problemática do conhecer e que orientam já a prossecução deste estudo.

Considerando a completa bibliografia de Blondel, é “Le procès de l’intelligence”¹⁶ o estudo que mais profunda e sistematicamente analisa o problema do conhecer. Este artigo de 1921 aparece suscitado, principalmente, pela querela sobre o intelectualismo e anti-intelectualismo que, então e durante a década de 20, empolgou o meio cultural francês. Com efeito, Blondel é aparentado com a filosofia bergsoniana — e, assim, com o confesso anti-intelectualismo desta — por alguns comentadores e críticos da filosofia da época, pelo que, cada vez mais, se vê envolvido numa querela na qual nunca intervieria directamente. Blondel vai ser considerado como anti-intelectualista¹⁷ — o que, afinal, é contradito pelas próprias influências filosóficas que acolhe bem como pela estrutura sistemática do seu pensamento.

Entre 1893 — **L’Action** (1893) — e 1921 — “Le procès de l’intelligence” —, sabemos-lo já, o tema do conhecimento não está ausente. Bem pelo contrário, encontramos-lo em “L’illusion idéaliste” (1894), “Principe élémentaire d’une logique de la vie morale” (1903) e “Le point de départ de la recherche philosophique” (1906). Estes três textos podem ser considerados, por um lado, como continuadores de **L’Action** (1893) na medida em que procuram explicitar, justificar e, desse modo, completar a tese de 1893 nos seus aspectos mais controversos (como sejam as observações sobre o conhecimento); por outro lado, como antecessores de “Le procès de l’intelligence” na medida em que procuram esclarecer aspectos equívocos da problemática do conhecer evocados na já citada querela.

“Le procès de l’intelligence” evidencia-se como a reflexão blondeliana mais elaborada e sistematizada sobre o conhecimento.

A análise sobre o conhecimento presente em “Le procès de l’intelligence” incide sobre três aspectos fundamentais cuja especificidade os torna característicos da própria perspectiva blondeliana sobre o conhecer. São eles: a existência de dois modos de conhecer e a sua respectiva definição; natureza da relação que entre ambos se estabelece; a concepção de “conhecer” apresentada.

Atendamos, primeiramente, aos dois modos de conhecer a que Blondel se refere: o conhecimento nocional e o conhecimento real.

“Comprenons donc bien l’incommensurabilité de la CONNAISSANCE NOTIONNELLE et de la CONNAISSANCE RÉELLE: — par la première, nous nous fabriquons un monde de représentations, comme en une cage de verre dépoli où nous ne sommes en contact qu’avec des produits de l’industrie,

artificiata, ou comme en um musée scolaire où, sous prétexte de leçons de choses, nous ne connaissons le champ de blé que par une paille sèche collée sur un carton à côté d'autres échantillons morts; — par la connaissance réelle, ce que nous cherchons, ce ne sont pas des représentations des images, des symboles, des spécimens, des phénomènes, c'est la vive présence l'action effective, l'intussusception, l'union assimilatrice, la réalité."¹⁸

O texto citado apresenta-nos uma clara distinção entre os dois modos de conhecer. Verificamos que pelo conhecimento nocional temos a capacidade de fabricar representações da realidade as quais, porém, não atingem essa mesma realidade. Todavia, elas estão em contacto com o real e daí provém a sua consistência enquanto representações. Ao nível do conhecimento nocional o homem constrói noções, conceitos, através de um processo contínuo de abstracção do real. Pelo conhecimento real manifesta-se o esforço de procura da realidade, não como realidade sensível ou transcendente, mas como realidade vivida concreta, em que o singular comunga do universal no pensamento e na acção. O conhecimento real corresponde a um esforço por captar a unidade do real na sua intimidade, sem que para tal recorra a formas intermédias, mas antes procedendo de um modo directo.

Não basta possuir uma "palha seca" sobre um cartão, para se conhecer um "campo de trigo". Precisamos de estar na sua frente, precisamos de avançar e penetrar na seara e apenas deste modo teremos um conhecimento autêntico do "campo de trigo", ou seja, a sua "viva presença". Um conhecimento por representações, e porque as representações são estáticas, é um conhecimento do imóvel, do inerte, incapaz de acompanhar o constante dinamismo da vida, o que apenas o conhecimento real alcança.

A diferença entre os dois modos de conhecer — o nocional e o real — acentua-se e, simultaneamente, é justificada por corresponder ao exercício de duas distintas faculdades de conhecer, respectivamente: a razão e a inteligência.

Com efeito, Blondel não confunde, nem concebe analogicamente, os sentidos de razão e inteligência. Pelo contrário, estabelece entre ambos os conceitos uma vincada distinção, que se acentua na hierarquia que enuncia das várias significações usualmente atribuídas à "inteligência".¹⁹ Aí se afirma que o termo inteligência apenas convém à manifestação de uma capacidade de apreender imediatamente o ser na sua singularidade concreta, e na medida em que se visa a essência do real. Por outro lado, à "razão" corresponde efectivamente e apenas a capacidade abstrativa, não avançando ela para além de uma determinação da existência. O filósofo confirma-o dizendo:

“Par opposition aux formes inférieures de l’entendement abstrait ou de la raison discursive vit de mimétisme ou de simili, l’intelligence au sens fort et traditionnel du mot apparaît comme une puissance d’intuition possédante, **videre est habere**, comme la faculté de l’être vu est assimilé (...)”²⁰

A inteligência é tomada como faculdade que capta, interioriza, assimila ao sujeito que vê, aquilo que é visto, o real tomado numa síntese. É uma potência assimiladora. E ainda, tomando o texto como base, podemos dizer que a inteligência vê e possui, realizando, simultaneamente, um duplo movimento num acto único: um movimento que podemos designar como “centrífugo” e um outro, oposto ao primeiro, um movimento “centrípeto”.²¹ O primeiro refere-se a um desenvolvimento do sujeito por expansão, em que ele se estende a todo o real. É o instante privilegiado do **videre**. O segundo refere-se a um desenvolvimento do sujeito por compenetração, em que ele possui aquilo que vê. É o instante por excelência do **habere**.

Notemos que o exercício da inteligência, tal como é enunciado em “Le procès de l’intelligence”, corresponde ao sentido expresso pelo conhecer em **L’Action** (1893).

Concluimos que a inteligência e razão se distinguem pelos vários aspectos que, de imediato, enunciamos: pela sua natureza, uma vez que o realismo da primeira se contrapõe à abstracção da segunda; pelo seu procedimento, dado que a inteligência avança por síntese sucessivas e a razão apenas pratica a análise; pelo seu objecto, pois enquanto a inteligência visa o ser na sua singularidade, a razão procura uma representação geral da realidade; pelo seu alcance na medida em que se reconhece que a progressão da inteligência é inconclusa, considerando que ela não apreende a unidade universal, e que a razão é conclusa pois esta consegue definir efectivamente as características gerais dos objectos.

Apesar de o filósofo nunca explicitar a relação entre as faculdades do conhecimento e os modos de conhecer, é legítimo afirmarmos, a partir da leitura de “Le procès de l’intelligence”, que à dualidade razão/inteligência corresponde a dualidade conhecimento nocional/conhecimento real. Mais ainda, é a segunda que tem origem e se fundamenta na primeira.

Em síntese podemos afirmar que ambas as dualidades refletem a existência de diferentes funções do espírito humano e que a reflexão blondeliana sobre o conhecer consiste, essencialmente, na divisão metódica e na designação a atribuir a cada uma das referidas funções.

Dualidades irreduzíveis — razão e inteligência, conhecimento nocional e real — exercem-se uma relação dialéctica fecunda. Passamos à análise da natureza das relações entre as duas formas de conhecer.

Os modos nocional e real de conhecer, heterogénios entre si, bem como incomensuráveis — como antes nos dizia um já citado texto de Blondel²² — são igualmente complementares, uma vez que é a insuficiência do modo conceptual de conhecer que manifesta a necessidade de um outro que lhe seja complementar: o conhecimento real. Mais ainda, o conhecimento real exige também o exercício do conhecimento nocional, uma vez que este, pela sua natureza analítica e mantendo-se ao nível do conhecimento real, possibilita uma unidade, uma síntese superior que integra todos os elementos do real, conservando a especificidade de cada um. Não é já de uma complementaridade unilateral que se trata mas de uma complementaridade recíproca. Daí que Blondel afirme que “entre le discours et l’intuition, il n’y a pas à opter comme entre des modes incompatibles; il faut voir leur rôle en leur solidarité même”²³.

Com efeito, é no exercício simultâneo do discurso e da intuição, do conhecimento nocional e real, e sem exclusão de qualquer aspecto, que consiste o conhecimento completo e próprio de uma filosofia integral. A consideração da diversidade de funções não só viabiliza a complementaridade, fecunda, entre ambas, como também favorece o desenvolvimento das mesmas.

O conhecimento exerce-se, no caso blondeliano, de forma original uma vez que o filósofo contrapõe à ordem cronológica do desenvolvimento do pensamento humano, uma ordem real. Desta sorte, o pensamento que, sob uma perspectiva cronológica, evolui ascendendo das formas mais simples às mais complexas, é agora concebido como progredindo num sentido inverso. Ou seja, na ordem real dos fenómenos verifica-se que o pensamento parte da unidade integral e harmoniosa, fazendo-se depois plural e descendo às mais rudimentares formas mentais humanas. É o processo de crescimento intelectual traçado por uma filosofia genética que determina que o percurso do pensamento entre o sensível e o transcendente se realize primeiro no sentido descendente — **desursum** — e, depois, ascendente — **sursum**.

A relação da anterioridade de **desursum** relativamente ao **sursum**, em “Le procès de l’intelligence”, e a persistência em 1934 (La Pensée), são fundamentais na problemática blondeliana do conhecimento. Elas mostram a constância do filósofo, quer em fazer depender o verdadeiro conhecimento do “único necessário”, do transcendente, quer em declarar que o autêntico conhecimento exige o alcance de uma integralidade, ou seja, o alcance do seu próprio termo. Por outro lado, esta exigência do conhecer em recorrer ao eternamente inacessível “Único necessário” mostra, por si só, a relatividade do conhecimento humano. Mais ainda, remete a fundamentação do conhecimento para um plano transcendente, não permitindo a formulação de um critério de verdade plenamente objectivo e universal a nível humano.²⁴

“Conhecer” é, então, percorrer, não apenas com a razão mas com a inteligência, e nos dois sentidos, a via que conduz ao transcendente. E o autêntico conhecimento é o que se realiza não só pela inteligência mas também pela razão, mantendo-se, no acto de conhecer, a assimilação à unidade interna do sujeito cognoscente daquilo que lhe é exterior.

Em “Le procès de l’intelligence” “conhecer” é definido como o acto de possuir pela inteligência; a assimilação individual do real universal; a acção pela qual a inteligência conduz todas as coisas que assimila à unidade do eu; uma “intussuscepção” intussuscepção aparece com um significado próximo de “viva presença”, “acção efectiva”, “união assimiladora”, “realidade”, ou seja, termo aplicado ao objecto máximo que a inteligência e o conhecimento real procuram alcançar; designa também a “fusão” do sujeito e do objecto — sem absorção — realizada por um modo de conhecer que se torna coextensivo ao real e consubstancializador do homem.²⁵ E conhecer é sempre realizar uma “intussuscepção” — eis a definição que, de forma mais exacta, exprime o sentido blondeliano de conhecer. Todavia, “intussuscepção” é, em si mesmo, um conceito de difícil compreensão. É um termo que Blondel vai retirar do vocabulário escolástico, sem, no entanto, o contextualizar ou apresentar a sua significação original. Em “Le procès de l’intelligence” ele surge definido por uma seqüência de expressões diversas, o que, revelando a riqueza do conceito, aponta igualmente para a ambigüidade do mesmo. Conseqüentemente é a própria definição blondeliana de conhecer que permanece ambígua.

III

“Concluons donc que: le réel est connaissable, mais que le connu n’est pas tout le réel.”²⁶

Qual a resposta de Blondel para o problema do conhecimento tal como este se lhe depara?

Quer no início da investigação blondeliana sobre o conhecer, quer no seu desenvolvimento, jamais se manifesta a intenção de formular uma “teoria do conhecimento”. Mesmo “Le procès de l’intelligence”, o trabalho mais aprofundado e sistemático sobre o conhecimento, não é exaustivo sob esse aspecto. O seu objectivo restringe-se a acentuar a fecundidade de modos de conhecer, a afirmar o realismo do conhecer, ou seja, a sua dimensão ontológica. Verificamos que, apesar da problemática do conhecimento adquirir um relevo sempre crescente na filosofia de Blondel, este não deixa de limitar, intencionalmente, o domínio possível do seu estudo.

A reflexão de Blondel sobre o conhecer encerra uma real incompletude e um radical inacabamento. A “incompletude” consiste na

redução operada, pelo filósofo, na extensão possível da temática aprofundada. O "inacabamento" reside no facto de o conhecimento humano jamais se apresentar como pleno, mantendo-se irremediavelmente relativo.

Se em toda a reflexão de Blondel sobre o conhecimento a incompletude deste é uma realidade sempre presente, o mesmo não se verifica com o inacabamento que agora lhe atribuímos, o qual apenas se esboça em 1925 — em "Le problème de la mystique"²⁷ — e que se confirma em 1928 no *Itinéraire philosophique*.²⁸

L'itinéraire philosophique aborda ainda o problema do conhecer. E, no entanto, evidencia já uma inflexão do pensamento blondeliano. Aqui se assiste ao ultrapassar da interrogação sobre o conhecer, para se insistir num aspecto antes somente abordado: o da relação entre o conhecimento e o ser. Sem dúvida que a dimensão ontológica do processo geneológico era já inegável em 1928. No entanto, a relação do conhecimento e do ser nunca constituira objecto de qualquer reflexão, como acontece em textos de *L'itinéraire philosophique*²⁹. É no decurso desta mesma análise que o radical inacabamento do conhecer se descobre.

Recordemos que o verdadeiro conhecimento, a intussuscepção, instaura uma dimensão ontológica fundamental, uma vez que consiste numa união assimiladora do sujeito e do objecto, em que o segundo adquire uma realidade que não tinha e o primeiro manifesta o seu ser de forma nova e mais rica, porque o conhecimento do qual foi sujeito se consubstancializou em si. O objecto supremo do conhecer é o de concretizar a intussuscepção de um modo absoluto, processo que conduziria o "quase-ser" que é o homem até ao termo da ascensão que leva ao ser, a Deus, ao transcendente. Todavia, o conhecimento é sempre relativo e o seu percurso inconcluso, o que se fica a dever, respectivamente, à sua própria natureza — em simultâneo analítica e sintética — mas, em especial, ao objecto que persegue — a apreensão integral do ser numa união íntima.

Todo o conhecimento humano, por mais completo e perfeito que seja, é ainda relativo e indigente. Por um lado, a extensão do real a conhecer é imperscrutável, o ser na sua totalidade inesgotável; por outro, o conhecer humano possui raízes profundas que mergulham num pensamento que não é consciente de si e que avança para uma realidade que o transcende, pelo que nunca se apresenta como um dado primeiro ou último. Por isso, o conhecer humano é radicalmente inacabado, o que o filósofo reconhece peremptoriamente ao afirmar: "Concluons donc que: — le réel est connaissable, mais que le connu n'est pas rout le réel"³⁰.

Com efeito, é a impossibilidade de uma perfeita coincidência entre os modos de conhecer e a conseqüente subsistência de uma fissura entre ambos, responsável pelo não funcionamento do todo real, é a necessidade de unificação das funções do espírito como única via para a captação

da unidade do real que obriga à passagem do problema do conhecer ao tema do pensar, cuja extensão é superior à do primeiro. A unidade que o conhecimento não cumpre, nem a nível interno — na sua própria dualidade —, nem externo — numa síntese universal —, irá ser procurada pelo pensamento. Tal como já afirmámos, o processo do conhecer não tem um ponto de partida e de chegada que lhe seja particular pois, em toda a sua extensão, assenta num outro processo mais vasto que o antecede e prolonga, o do pensar.

Em suma, consideramos que a doutrina do pensamento constitui a resposta de Blondel ao problema do conhecimento.

Em 1929 o filósofo afirmará a Wehrlé, seu amigo e confidente:

“Tout mon effort a donc été de prendre un point de départ qui précède les distinctions factices et les oppositions fallacieuses d’une pensée et d’une réalité qui risquent alternativement de se confondre dans le monisme ou de s’opposer en un dualisme incurable.”³¹

Ora esse ponto de partida é anterior ao próprio conhecimento. De facto o começo do pensamento é anterior ao da consciência, enquanto o do conhecimento lhe é posterior; o pensamento unitivo desenvolve um processo que é infinito numa perspectiva intemporal, enquanto o conhecimento, porque anula a dualidade interna, não penetra na via da real unidade. Por isso, Blondel sublinha a Wehrlé a necessidade que há de refletir sobre uma problemática mais ampla do que a do conhecer — a do pensar —, na qual aquela se integrará para que dela se alcance uma autêntica compreensão.

É apenas em *La Pensée*, 1934, que Blondel, após afirmar o “conhecer” como uma parte intermédia de uma série dinâmica que o antecede e o ultrapassa, supera definitivamente tal problemática por via da sua integração na “ciência do pensamento”, o que, aliás, obriga a um rendimensionamento do conhecer:

“Comprenons le bien: le connaître n’est qu’une phase médiane du penser. Faire du problème de la connaissance le **primum quaesitum** ou le **sumum terminum** de la philosophie ce serait couper racines et tête de l’arbre.”³²

E eis que, mais uma vez, se evidencia a insuficiência do conhecer para sua própria compreensão, a ausência de uma autonomia que o caracterize e a necessidade de integração numa doutrina do pensamento — solução blondeliana para o problema do conhecimento.

O que se torna surpreendente é que é ao apontar os limites naturais do conhecer que Blondel, em simultâneo, lhe atribui o seu autêntico valor: uma função propedêutica em relação ao pensar. Na verdade, é à

medida que o filósofo prossegue o estudo sobre o conhecer que verifica o inacabamento deste, sendo, então, conduzido a afirmá-lo como “fase mediana do pensar”, assim descobrindo a necessidade de passar a uma “ciência do pensamento”. O conhecer é, então, assumido como metodologia *sui generis* do pensar.

Em suma, verificámos que o inacabamento do conhecer radica no facto de este ser apenas uma fase mediana do pensar, o que conduz o filósofo à passagem do estudo do conhecer para o do pensar. Por outro lado, deparámos com a necessidade de unificação das funções do espírito. No entanto esta unificação não se cumpre, tornando-se, então, responsável pela incompletude do conhecimento e incitando, agora, à prossecução do estudo sobre o processo intelectual humano no sentido do pensar.

Blondel realiza a transição de um domínio restrito para um outro mais lato, integrando a dualidade de modos de conhecer — nocional e real — numa nova dualidade mais ampla, a do pensamento “noético” e “pneumático” que define afirmando em *La Pensée*:

“(…) nous appelons **noétique** l’aspect cosmique de la pensée en tant qu’elle fait de l’univers, en fait et en droit, un **solidum quid, sub specie unius et totius**. Nous appelons **pneumatique** l’aspect cosmique de la pensée en tant qu’elle introduit partout de la diversité, de la singularité des **vincula** partiels, des centres de réaction, des perspectives différenciées et concourantes.”³³

Desta sorte temos um aspecto do pensar que manifesta uma tendência unificante, universalizante, assimilando a intenção positiva do conhecimento nocional; e uma outra que se apresenta como diversificante, singularizante, absorvendo o interesse pelo singular conhecimento do real. A dualidade que se manifestava no seio do conhecer, e que contribui para a enunciação da dualidade do pensar, persiste ela mesma na dupla função do pensamento agora enunciado. A proximidade entre a dualidade do conhecer e do pensar é bastante estreita e o que distancia ambas só se torna claro ao insistirmos nas suas relações internas. Aliás, sublinhe-se, a posição de Blondel no âmbito da filosofia é sempre mais vincada pelas relações que ele estabelece entre os elementos que nomeia do que pela singular caracterização dos mesmos.

Em *La Pensée* Blondel diz que os dois aspectos do pensamento, apesar de parecerem inversos, são, de facto, coordenados.³⁴ E, não obstante a analogia, a relação do nocional e real e a do noético e pneumático não é idêntica pois: a primeira é constituída por dois modos de conhecer que ocupam diferentes níveis entre si, pelo que apesar de inseparáveis, o primado é atribuído ao conhecimento real; a segunda descobre duas funções do pensamento que, num mesmo nível, se manifestam inseparáveis, mas excluindo qualquer primado de uma sobre a outra, em virtude do seu exercício ir realizando uma perfeita unidade.

À insuperável inadequação de dois desnivelados modos de conhecer, sucede a irredutibilidade de dois aspectos do pensamento que, num nível idêntico, vão caracterizando progressivamente uma unidade integral, mais consistente, ampla e profunda do que a alcançada pelo conhecimento. O conhecimento nocional e real são prespectivas para a compreensão da realidade, metodologias de aproximação do real. O pensamento noético e o pneumático, pelo contrário, são funções de um pensar unitivo, concreto, e afirma-se mesmo como realidades em virtude da presença e acordo do singular e do universal, que manifestam, na unidade.

Por conseguinte, a problemática blondeliana do conhecimento não se conclui graças a uma solução autónoma da mesma, mas pela sua integração no tema do pensamento — única via legítima para o desenvolvimento da presente problemática, porque a única conforme à doutrina filosófica de Blondel.

IV

“...ce qui reste toujours **inachevé** est metaphisiquement **inachevable...**”³⁵

Qual o **sentido** e **alcance** da reflexão de Blondel acerca do conhecimento?

Até ao momento, nesta nossa breve reflexão sobre o problema do conhecimento na filosofia blondeliana, procurámos analisar o modo como a questão surge, como se apresenta e como se resolve; ou seja, procurámos sistematizar a posição de Blondel no domínio do conhecer — tarefa que o próprio filósofo não empreende mas que nos é possível realizar, com legitimidade, a partir de uma leitura atenta dos textos. Sublinhamos, uma vez mais, que o problema do conhecer permanece marginal em relação à fundamental intuição filosófica de Blondel (a qual, delineada já em 1893, só virá a ser concretizada no ano de 1934 e subsequentes), pelo que não encontramos qualquer “teoria do conhecimento” elaborada, o que exigiria uma sistematicidade estrutural.

Retomemos, agora, alguns aspectos já antes considerados a fim de traçar o percurso completo da reflexão de Maurice Blondel sobre o conhecimento e, assim, explicitar amplamente o seu significado.

Como surge o problema do conhecer?

Imposto pelo irreprimível desenvolvimento da acção, pelo eterno dinamismo desta, a qual, em determinado momento do seu progresso, se interroga sobre a realidade objectiva dos meios imanentes indispensáveis ao seu crescimento. Ora só o conhecimento se poderá pronunciar acerca da objectividade do existente vivido.

E como se apresenta?

Não sendo um tema cuja análise se imponha exclusivamente pela relevância que lhe é atribuído, mas surgindo também suscitado por outras questões filosóficas, o tema do conhecimento é diferentemente apresentado ao longo de quatro décadas, variando devido à influência do contexto problemático que o vai suscitando.

Em 1893, é colocado pelo progresso da acção, pela necessidade de afirmação da realidade como tal. O conhecimento revela-se, então, no esforço de determinação da objectividade do real. É o seu alcance que importa.

Em 1921, é colocado pela urgência de um posicionamento na querela do intelectualismo e anti-intelectualismo na qual Blondel se via envolvido. Insire-se, então, na determinação dos modos de conhecer, na sua definição e na relação destes com as faculdades do conhecimento, com as funções do espírito humano. É a sua natureza e o modo como se exerce que importa.

Em 1928-34, é colocado pela urgência de se passar à efectiva concretização do projecto original de Blondel, o que exige a ultrapassagem do problema do conhecer. Passa-se, então, à definição dos limites do conhecimento e à análise do alcance do seu exercício. É a sua função que importa.

E como se resolve o problema do conhecimento?

Não constituindo um tema fundamental na filosofia blondeliana, virá a ser integrado num outro tema que de facto o é: o do pensamento. O estudo do conhecer é subsidiário do estudo do pensar; aquele é propedêutico e método excelente para a compreensão deste.

Evocando, uma vez mais, aspectos por nós já nomeados neste estudo, destacamos dois que caracterizam bem a reflexão blondeliana sobre o conhecimento e cujo significado não foi ainda suficientemente explicitado. São eles: o predomínio de uma perspectiva ontológica e uma original formulação da tendência intelectualista.

A metafísica cristã de Blondel estrutura-se numa dimensão ontológica. A filosofia blondeliana acompanha o processo de consubstancialização do ser do homem, pela sua acção, pelo seu conhecimento, pelo seu pensamento, ou seja, o percurso da criação do homem (ontogénese). O "conhecer", caracterizando-se pelo adensar do ser do homem, aponta, indubitavelmente, para a dimensão ontológica em que se integra e ganha sentido.

Também a tendência intelectualista se evidencia na filosofia blondeliana, particularmente na reflexão sobre o conhecer (relacionada com a querela do intelectualismo e anti-intelectualismo).

A acusação de anti-intelectualismo dirigida a Blondel teve origem numa crítica idêntica feita a Bergson — pela supremacia que este atribui à intuição — o que, depois, também o atingiu. No entanto, o estatuto concedido por Blondel à intuição é bem diverso do de Bergson; este coloca-a na origem de toda a reflexão; aquele apenas como termo intermédio de todo um processo infinito.

Além disso, Blondel pretende manter um nítido afastamento de Bergson, quer quanto ao conceito de intuição, quer quanto ao sentido geral das duas doutrinas. Este procedimento, que estava de acordo com as suas convicções filosóficas, tinha ainda a vantagem de o furta-los às críticas de anti-intelectualismo. Porém, considerando que tais críticas partiram da escolástica, a sua persistência justifica-se pelo papel atribuído por Blondel à razão, pela necessidade que ele afirma de se ultrapassar o exercício desta, pela concepção de que o conhecimento não é apenas da natureza especulativa mas prática também. Ora estes são os principais aspectos responsáveis pela sistemática atribuição de um anti-intelectualismo a Blondel.

Não obstante, o filósofo considera que a sua posição intelectualista o é mais plenamente do que a dos seus opositores escolásticos que o acusam de anti-intelectualista e os quais — segundo ele afirma — não ultrapassam um nocionalismo,³⁶ um puro racionalismo aniquilador do contacto com a realidade, e contra o qual ele sempre se debateu.

A um intelectualismo racionalista que progride por abstracção, o filósofo contrapõe um outro que se funda na capacidade intuitiva da inteligência, captadora da essência. A legitimidade do intelectualismo blondeliano radica na afirmação plena da superioridade da inteligência como faculdade do conhecimento; a dissonância entre o sentido *sui generis* deste e o tradicional emerge de uma diferente concepção de inteligência, respectivamente caracterizada como faculdade abstractiva ou intuitiva.

Pretendendo caracterizar o intelectualismo blondeliano — que, em virtude do seu sentido *sui generis*, não pode ser afirmado sem uma sequente explicitação — designá-lo-emos de “realista” por se fundar na inteligência, na medida em que esta é uma faculdade intuitiva que se exerce de forma imediata, na medida em que ela é uma faculdade do real, a única que se desenvolve por aproximação e penetração sucessiva do real concreto.

Referindo-nos ao problema do conhecimento falaremos de um “intelectualismo realista”: “intelectualismo” porque se afirma a inteligência como faculdade superior; “realista” porque a mesma inteligência é a verdadeira faculdade do real. Colocamos então a tónica no termo “intelectualismo”, o que indica uma preocupação gnoseológica. Integrando o problema do conhecimento na metafísica utilizaremos a expressão “realismo intelectualista”: “realismo” porque é o real — enquanto real concreto,

na sua universalidade e singularidade —, que esta filosofia procura alcançar; “intelectualista” porque o real concreto é apreendido pela inteligência. Colocamos então a tónica no termo “realismo”, o que indica uma preocupação ontológica.

Por último, procuramos agora, neste estudo de perspectiva blondeliana do conhecimento, indicar algumas das dificuldades que a posição assumida pelo filósofo no domínio gnoseológico originou. Para tal destacamos as críticas formuladas por Tonquédec, em 1911-3³⁸, e por Maritain, em 1921³² — aquelas como conhecemos como mais pertinentes.

Das objecções delineadas por Tonquédec referimo-nos, primeiramente, à acusação de uma impossibilidade da existência de um critério de verdade na filosofia blondeliana. Uma vez que, nesta filosofia, a “verdade” não se define como correspondência entre o objecto e o pensamento (*adaequatio speculativa rei et intellectus*), mas antes como *adaequatio realis mentis et vitae*³⁹, a noção de verdade encerra uma carga de subjectividade que jamais é eliminada (e que o próprio filósofo não pretende eliminar) e que obsta à formulação de um critério de verdade universal e objectivo.

Também a necessidade, afirmada por Blondel, de se alcançar o transcendente como legitimador do conhecimento humano implica uma impassibilidade de qualquer conhecimento, pois o percurso que conduz ao transcendente é infinito. Por isso, Tonquédec concluiu que, na filosofia blondeliana, não se pode dar o conhecimento, nem mesmo relativo.

A estas críticas segue-se um prolongado silêncio de Blondel quebrado em 1921 como “Le procès de l’intelligence”. Aqui se diz que o autêntico conhecimento é o que se verifica na assimilação do objecto pelo sujeito, assimilação na qual se alcança não só a existência mas também a essência do objecto. Existiria, então, um conhecimento absoluto do relativo no momento da intussuscepção, não porque se tivesse alcançado o transcendente, mas porque os princípios estão já no homem — descoberta de uma filosofia genética. Qual o dado objectivo que confirma quer a existência quer a essência do objecto dado? A resposta não é dada.

Após a vida a público do “Le procès de l’intelligence” as críticas prosseguem, então formuladas com maior pertinência por Maritain. Jacques Maritain afirma — e este é mais revelante aspecto indicado — que nenhuma lógica ou demonstração é possível excepto no âmbito de um conhecimento nocional, ou seja, ao nível do discurso. Ora Blondel avança para além do plano discursivo para atingir o intuitivo, ao qual reconhece o primado. É ainda a dificuldade ou impossibilidade de determinação da verdade do conhecimento que se aponta. A resposta de Blondel nunca é satisfatória.

A constante integração de elementos da natureza subjectiva — consideração da experiência vivida, de sentimentos, de emoções — no

processo do conhecer; a afirmação de uma inteligência de dimensão teórica e prática, cujo primado é atribuído ao segundo aspecto; o facto do problema do conhecimento nunca surgir isolado do da acção — são características específicas da reflexão blondeliana sobre o conhecer e as mesmas que se encontram na origem da incompreensão desta.

Que outras críticas poderíamos formular relativamente à perspectiva de Blondel sobre o conhecer? Creio que a mais incisiva consistiria em apontar a incompletude e inacabamento do próprio conhecimento. Porém, estes aspectos são apresentados pelo filósofo mesmo, e com uma insistência regular entre 1921 e 1934. Ou seja, Blondel está consciente (e afirma-o) da legitimidade de tais atributos aplicados ao conhecimento, o que, aliás — tal como adiantámos na nossa interpretação —, irá viabilizar a função do conhecer como propedêutico e metodologia *sui generis* do pensar.

Podemos dizer que, em última instância, as questões que a análise blondeliana sobre o conhecimento origina, radicam no facto de o problema do conhecer não surgir como uma temática fundamental e *de per se* mas, antes pelo contrário, ser suscitada por outras temáticas e, assim, se apresentar sempre como objecto de um estudo casual e não sistematizado, entrecortado e lacunar, esporádico e parcelar.

Blondel parte do pressuposto da unidade do real, pelo que o autêntico conhecimento só pode consistir no alcance desta unidade. Conseqüentemente privilegia-se uma forma de conhecer não discursiva (que cinde a realidade) mas imediata, intuitiva; recorre-se não apenas à parte racional (que se exerce mediatamente), mas também à emotiva e psicológica (que se exerce de forma imediata); e verifica-se a incompletude e inacabamento do conhecer.

Concluimos que o conhecer é, na filosofia blondeliana, um momento, uma etapa de um processo infinito de ontogénese.

NOTAS

(1) Afirmação de Blondel reproduzida pelo seu fidelíssimo discípulo Archambault sob a forma de "recordações" transmitidas a um confidente in Paul Archambault, "Pour un cinquantenaire", in *Pour un cinquantenaire: Hommage à Maurice Blondel*. "La nouvelle Journée", 12, Paris, Bloud et Gay, 1946, p. 11.

(2) Cf. Maurice Blondel, "Lettre-Préface" in *Études Blondéliennes*, 1 (1951) pp. 15-21.

(3) Maurice Blondel, *L'Action-Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. Paris, Alcan, 1983.

(4) Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, *La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*. Paris, Alcan, 1934; t. II, *La responsabilité de la pensée et la possibilité de son achèvement*. Paris, Alcan, 1934.

(05) Maurice Blondel, *L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*. Paris, Alcan, 1935.

(6) Maurice Blondel, *L'Action*, t. I, *Le problème des causes secondes et le pur agir*. Paris, Alcan, 1936; t. II, *L'Action humaine et les conditions de son aboutissement*. Paris, Alcan, 1937.

(7) A primeira fase blondeliana assinala o seu início com a vinda a público da tese de doutoramento do filósofo — *L'Action* — em 1893, e o seu termo com o aparecimento da Trilogia. Este período é de explicitação e desenvolvimento da doutrina sendo marcado por uma intensa publicação de artigos mais ou menos longos. A segunda fase inaugura-se em 1934 com o surgimento do primeiro volume da Trilogia e vai até 1949, data da morte do filósofo. É o período em que aparecem as obras do grande fôlego e em que o projecto filosófico de Blondel se sistematiza.

(8) Edição utilizada neste estudo: Maurice Blondel, *L'Action* (1893). Paris, P.U.F., 1973, p. 440.

(9) Cf. *Ibid.*, p. 19.

(10) *L'Action* (1893), p. 438.

(11) *Ibid.*, p. 440.

(12) *Ibid.*, p. 440.

(13) *Ibid.*, p. 440.

(14) *Ibid.*, p. 454.

(15) Maurice Blondel, "Le procès de l'intelligence" in *Le Procès de l'Intelligence*. Paris, Bloud et Gay, 1922, p. 281.

(16) Maurice Blondel, "Le procès de l'intelligence", in *La nouvelle Journée* 19, (Junho, 1924), pp. 409-419; (Julho, 1921), pp. 30-39; (Agosto-Setembro, 1921), pp. 115-133. Edição utilizada neste estudo: reprodução in *Le Procès de l'Intelligence*. Paris, Bloud et Gay, 1922, pp. 217-306.

(17) É na primeira década do século XX que a acusação de anti-intelectualismo é dirigida a Blondel. Tal acusação é suscitada e justifica-se pela importância que o filósofo concede à vontade e à acção, o que no domínio do conhecimento se reflete na legitimidade atribuída a uma forma de conhecer imediata e de natureza prática.

(18) "Le procès de l'intelligence", pp. 236-7.

(19) Cf. *Ibid.*, pp. 222-236.

(20) *Ibid.*, p. 236.

(21) As expressões "movimento centrífugo" e "movimento centrípeto" são utilizadas por Blondel apenas em 1934 em *La Pensée*. Todavia, a ideia que exprimem está já presente em "Le procès de l'intelligence" pelo que se torna legítimo o seu emprego.

(22) Nota 20.

(23) "Le procès de l'intelligence", p. 28L.

(24) Cf. as críticas dirigidas a Blondel in Joseph de Tonquédec, *Immanence. Essai critique sur la pensée de m^r Blondel*. Paris, Beauchesne, 1913 — sùmula das objecções colocadas ao filósofo.

(25) "(...) la nature radicalement réaliste de la pensée: elle part d' une immédiation, elle tend et aspire à une union, non pas seulement à une représentation, non pas seulement à une présence, mais à une intususception. Seulement cette fusion ne doit pas être confusion; loin de là: la possession de soi par l'intensité même de la vie intérieure est, pour employer en terme technique, fonction de la connaissance extensive et réelement possédante des autres êtres: "Le procès de l'intelligence", p. 222-3.

(26) Maurice Blondel, *L'Itinéraire philosophique de M. Blondel*. Paris, Aubier Montaigne, 1966, p. 128.

(27) Maurice Blondel "Le problème de la mystique", in *Ou' est-ce que la mystique?*, "Cahiers de la nouvelle Journée", 3, Paris, Blond et Gay, 1925, pp. 1-63.

(28) Primeira edição: Paris, Spes, 1928.

(29) Cf. *L'Itinéraire philosophique de M. Blondel*, p. 115-7, 126-8.

(30) *Ibid.*, p. 128.

(31) Carta de Blondel a Wehrlé de 17-4-1929 in *Blondel — Wehrlé, Correspondance*.

- (32) *La Pensée*, I, p. 292.
- (33) *Ibid.*, p. 240.
- (34) Cf. *Ibid.*, p. 240.
- (35) *La Pensée*, II, p. 176.
- (36) Cf. Maurice Blondel, "Le vrai et le faux intellectualisme", in *Revue du clergé français*, t. 99, (Set. 2, 1919).
- (37) Tonquédec, *Immanence. Essai critique sur la pensée de m' Blondel*.
- (38) Jacques Maritain, "L'Intelligence d'après Maurice Blondel" in *Revue de Philosophie*, 30 (Julho-Agosto, 1923) pp. 333-364; (Set.-Out., 1923), pp. 484-511.
- (39) Cf. Maurice Blondel, "Le point de départ de la recherche philosophique", in *Annales de Philosophie Chrétienne* [151 (Jan., 1906), pp. 337-360; 152 (Junho, 1906), pp. 225-250]

CIÊNCIA, EPISTEMOLOGIA E HISTÓRIA EM PIERRE DUHEM

Paulo ABRANTES

Universidade de Brasília – DF

Nos últimos anos a obra de P. Duhem vem conquistando o merecido reconhecimento, sobretudo na França, onde foi relegada ao esquecimento por muitas décadas.¹

A recepção de sua obra no mundo anglo-saxônico foi paradoxalmente mais favorável e sua influência mais permanente. Philipp Frank, por exemplo registra o impacto que teve o pensamento de Duhem sobre o Círculo de Viena.² Em Popper e seus discípulos a influência de Duhem é marcante.

Popper preocupa-se com uma objeção, que ele chamou de “convencionalista”, à sua metodologia. Nesse contexto ele se refere a Duhem e a Poincaré como tendo empreendido uma profunda análise lógica da interface teoria/experiência. Como consequência dessa análise, estes físicos e epistemólogos franceses teriam sustentado que as leis físicas são criações livres e arbitrárias do homem, meras “convenções”.³ Popper enfatiza sobretudo a tese de que a teoria física pode sempre ser salva da falsificação através de modificações adequadas em sua estrutura (tese de Duhem-Quine).

Popper acredita poder demarcar-se dos “convencionalistas” atribuindo à teoria física um papel heurístico⁴ e adotando uma postura realista.

Já no seu artigo “Três pontos de vista sobre o conhecimento humano”, Popper classifica Duhem, ao lado de Poincaré, Mach, Hertz e Bridgman, como sendo “instrumentalistas”. Todos estes autores negariam que a teoria física tenha por objetivo a explicação e, cada qual a seu modo, teriam criticado o “essencialismo” (doutrina segundo a qual a teoria visa desvendar um mundo de essências “por trás” dos fenômenos, explicando-os de modo definitivo). O único papel da teoria física para os “instrumentalistas” seria o de realizar inferências de proposições (factuais) a partir de outras proposições. Nessa perspectiva, não cabe julgar uma teoria em termos de valores como o de “verdade” e nem conceber o progresso científico como uma gradual aproximação de uma “realidade essencial”.

Não nos interessa aqui a crítica de Popper tanto ao “conventionalismo” quanto ao “instrumentalismo”. Pretendemos mostrar que o emprego de tais rótulos para caracterizar a epistemologia de Duhem é bastante problemático, embora seja inegável que diversas teses de Duhem, tomadas isoladamente, podem ser interpretadas deste modo. Na tentativa de resgatarmos o pensamento de Duhem em sua globalidade, enfatizaremos o que nos parece sintetizar sua originalidade: a interdependência entre as dimensões científica, epistemológica e histórica de sua reflexão.

1. OS LIMITES DE UMA ANÁLISE LÓGICA DA TEORIA FÍSICA

Duhem já defende suas principais teses epistemológicas em um artigo publicado em 1892.⁵

Gostaríamos de destacar dois temas centrais desse artigo: 1) a crítica ao mecanicismo e; 2) a exigência de compatibilidade e coerência entre as diversas teorias que representam uma determinada classe de leis físicas. Estes temas são desenvolvidos no contexto de uma avaliação das teorias propostas por Maxwell no domínio do eletromagnetismo.

A crítica Duhemiana ao ideal mecanicista é bastante conhecida, bastando para nossos fins uma recapitulação sumária.

Para Duhem o “objeto”, ou o “fim” legítimo de uma teoria física é simplesmente o de classificar e de coordenar um “grande número” de leis experimentais relativas a um domínio circunscrito de fenômenos. Colocar a “explicação” como um fim a ser atingido pela teoria, conduz necessariamente a subordinar a Física à Metafísica, impossibilitando desta forma toda pretensão da primeira a um “consentimento universal”.

Toda explicação visa, segundo Duhem, desvendar a realidade “por trás” dos fenômenos como se dão em nossa experiência sensível. Uma teoria “explicativa” pretende revelar os “elementos que constituem a realidade material”. Ela busca fornecer, desse modo, uma explicação verdadeira, e não unicamente hipotética, do conjunto de leis experimentais.

Em particular, o programa mecanicista — caracterizado pela busca de explicações unicamente em termos de massa e movimento — é não só ilusório aos olhos de Duhem, mas também ilegítimo, na medida em que ele conduz a restringir os procedimentos pelos quais se constrói uma teoria física. Os físicos partidários do mecanicismo exigem que as grandezas físicas simbolizem unicamente propriedades geométricas ou mecânicas (consideradas primárias) de um sistema “fictício”. As hipóteses que estabelecem relações entre as grandezas — devem referir-se, então, à dinâmica desse sistema.

Cada escola mecânica é obrigada a pressupor uma metafísica, estabelecendo quais são os componentes do sistema, assim como o tipo de interação entre eles (ação por contato, à distância, etc).

Para Duhem um primeiro inconveniente das teorias mecânicas seria portanto o de impor exigências demasiadas à construção teórica, o que, conduziria invariavelmente a complicá-la. Os exemplos paradigmáticos de teorias mecânicas são os modelos para o éter propostos por Maxwell e por W. Thomsom, que são descritas com muito sarcasmo por Duhem.

Duhem ataca portanto sem ambigüidades, e desde 1892, a finalidade de explicação atribuída à teoria física, que no séc. XIX estava associada ao programa mecanicista.

Seria contudo um erro acreditar, como Popper, que Duhem, ao fixar uma outra finalidade à teoria física — a de classificação das leis físicas — torna-se um partidário do “instrumentalismo”.

No mesmo artigo de 1892, Duhem aborda um segundo tema, que se situa no contexto de uma crítica dirigida justamente ao que poderíamos chamar “instrumentalismo” de Poincaré. Duhem rejeita a tendência, que considera implícita à metodologia de Poincaré, em negar a existência de critérios que permitam escolher uma teoria, dentre várias que se referem a uma mesma classe de leis físicas. Poincaré, em várias de suas obras expôs, efetivamente, lado a lado, várias teorias rivais, sem necessariamente optar de forma definitiva por uma delas.

Duhem arrola um conjunto de critérios de seleção: o “lógico”, o “experimental”, ou os que se referem à “abrangência” da teoria, ao número de hipóteses admitidas e à natureza das mesmas. Tais critérios devem permitir, segundo ele, a escolha da melhor teoria em cada caso. E essa escolha **deve** ser feita.

Poincaré teria sido particularmente laxista na aplicação do critério lógico. Na sua obra **Electricité et Optique** de 1890, ele demonstrou a existência de contradições na eletrostática do **Treatise on Electricity and Magnetism** de Maxwell. Duhem acha aberrante que Poincaré continue a defender as teorias de Maxwell quando o critério lógico deveria, ao contrário, tê-lo feito rejeitá-las.

Na verdade, Poncaré admirava a fecundidade das teorias de Maxwell a reativizava os problemas lógicos em sistemas teóricos inovadores:

“Não devemos vangloriar-nos de evitar toda contradição — afirma Poncaré em 1890 — mas sim, tomar o seu partido. Duas teorias contraditórias podem efetivamente, desde que não as misturemos e que não procuremos nelas o fundo das coisas, serem ambas dois instrumentos úteis de pesquisa; e talvez a leitura de Maxwell seria menos sugestiva se ele não nos tivesse aberto tantas vias novas divergentes”.⁶

É este trecho de Poincaré que desencadeia a crítica de Duhem. Este último contesta que as teorias físicas tenham como finalidade a descoberta de novas leis, uma atribuição que para ele é exclusiva do “método experimental”.

Se utilizarmos a caracterização Popperiana do “instrumentalismo”, vemos portanto que Duhem não o era em absoluto, dada a sua ênfase no critério de unicidade teórica, e por não atribuir às teorias uma simples finalidade heurística.

Se em 1892 Duhem mantém-se ainda dentro dos limites de uma análise lógica dos procedimentos envolvidos na construção de teorias científicas, a partir de 1893 ele defenderá a necessidade de ultrapassar tais limites, colocando em novos termos a questão da finalidade da ciência.

Duhem vai então se demarcar tanto dos que pressupõem uma metafísica na prática científica, quanto daqueles que ele chama de “pragmáticos”, que só vêem na teoria física uma utilidade prática sem qualquer “valor de saber”.⁷

Um tema central da reflexão Duhemiana – raramente ressaltado – refere-se aos limites da análise lógica dos métodos e da finalidade da atividade científica:

“Nenhum método científico, afirma Duhem, comporta em si mesmo sua plena e inteira justificação; ele não poderia, unicamente através de seus princípios, justificar (**rendre compte**) todos esses princípios. Não devemos portanto nos espantar que a física teórica repousa sobre postulados que só podem se autorizar de razões estranhas à Física”.⁸

Se a “lógica” fosse a única base de julgamento, Duhem reconhece que não poderia condenar “pragmáticos” como Poincaré e Edouard Le Roy – que consideravam as teorias físicas como meros “resumos cômodos e artifícios destinados a facilitar o trabalho de invenção”.⁹

Duhem considera portanto, inevitável admitir postulados do tipo:

“A teoria física deve se esforçar de representar todo o conjunto de leis naturais através de um sistema único cujas partes sejam logicamente compatíveis entre si”.¹⁰

Além de normas metodológicas como esta, Duhem mostra que a compreensão das “tendências” que dirigem o desenvolvimento da teoria física¹¹, ou a justificação das “aspirações” dos físicos em sua atividade, escapam a uma análise interna, ou lógica, da teoria física. Duhem mostra ser “irresistível” a adesão a uma metafísica quando se faz ciência, como a que se exprime na convicção dos físicos de que:

“... sob os dados sensíveis, que são os únicos acessíveis a seus procedimentos de estudo, se escondem realidades cuja essência escapa (est

insaisissable) a esses mesmos procedimentos; que essas realidades se arranjam em uma certa ordem, à qual a ciência física não poderia contemplar de forma direta; mas que a teoria física, através de seus aperfeiçoamentos sucessivos, tende a dispor as leis experimentais em uma ordem cada vez mais análoga à ordem transcendente segundo a qual se classificam as realidades; que, desse modo, a teoria física caminha gradualmente em direção à sua forma limite que é a de uma CLASSIFICAÇÃO NATURAL..."¹²

Para Duhem, a norma metodológica que citamos há pouco está intimamente vinculada a esta convicção metafísica. Convém notar que o termo "metafísica" está agora sendo usado com um sentido diferente daquele que suscitara as críticas de Duhem no artigo de 1892. Aqui "metafísica" (ou "cosmologia") refere-se a uma ordenação (natural) das leis físicas, não tendo o forte sentido ontológico do termo quando se referia, por exemplo, aos pressupostos do programa mecanicista.

A tese de que a teoria física tende a tornar-se uma "classificação natural" é formulada pela 1ª vez num artigo de 1893.¹³

A idéia de uma "classificação natural" das leis físicas surge no contexto de uma crítica do que Duhem considera ser uma característica das teorias da "Escola Inglesa": o uso de modelos.

Primeiramente, os "modelos mecânicos". Para Duhem o fracasso do programa de busca de explicações mecânicas levou os físicos ingleses, por uma necessidade "psicológica", a buscarem "modelos mecânicos" que simulem ou imitem os fenômenos físicos. Um "modelo mecânico" é, na caracterização de Duhem, um agenciamento "de corpos concretos, semelhantes aos que nós vemos e tocamos"¹³; ele é uma "representação mecânica" que sugere "através de certas analogias mais ou menos grosseiras, as particularidades da teoria que é exposta".¹⁴

O uso de "modelos mecânicos" pelas teorias inglesas evidenciaria o abandono da busca de "explicações", substituindo-as pela busca de "ilustrações" e de "representações" das leis físicas.

Uma outra categoria de modelos cujo uso caracterizaria igualmente a "Escola Inglesa", são os "modelos algébricos". Duhem refere-se, com esta expressão, ao emprego que é feito do formalismo matemático nas teorias dessa "Escola". Nas teorias continentais a álgebra possuía, segundo Duhem, um papel "auxiliar", o cálculo podendo ser substituído por um encadeamento puramente lógico. Nas teorias inglesas, ao contrário, o formalismo matemático funcionaria como um "mecanismo".

Duhem toma como exemplo o **Treatise on Electricity and Magnetism** de Maxwell, onde seriam propostas teorias logicamente incompatíveis, cada uma sendo desenvolvida autonomamente, como um "modelo algébrico". Isso seria possível, segundo ele, graças às deficiências na

interpretação do formalismo, particularmente reveladas na ausência de uma definição precisa de certas grandezas da teoria.

Da mesma forma em que não haveria um vínculo “racional” entre o modelo mecânico e os objetos reais que ele pretende representar, o vínculo dos “modelos algébricos” com as “leis físicas” só poderia se apoiar na “imaginação”, e não na “razão”.

O uso de modelos, tanto mecânicos quanto algébricos, nas teorias inglesas, afetaria a unidade das mesmas e a coordenação lógica das leis físicas que elas deveriam promover.

Ao mesmo tempo, Duhem é consciente de que o tipo particular de teoria física proposta pela “Escola Inglesa”, não conflita com suas teses a respeito do “fim” legítimo a que pode aspirar a “teoria física”; o de ser uma mera “classificação” das leis físicas, e não uma “explicação”. Ele afirma, por exemplo, na obra **La Théorie Physique**:

“Se nos limitarmos a invocar unicamente razões de lógica pura, não se pode impedir um físico de representar através de várias teorias incompatíveis seja conjuntos diversos de leis, seja, mesmo, um grupo único de leis; não podemos condenar a incoerência na teoria física”.¹⁶

Mas, para Duhem, a exigência de uma “coordenação lógica” das leis físicas, responde à crença dos físicos num fim transcendente para a sua atividade:

“... a teoria física não nos dá jamais a explicação das leis experimentais, ela nunca nos revela as realidades que se escondem por trás das aparências sensíveis; porém quanto mais ela se aperfeiçoa, mais nós pressentimos que a ordem lógica na qual ela arranja as leis experimentais é o reflexo de uma ordem ontológica; mais nós pressentimos que as relações que ela estabelece entre os dados da observação correspondem às relações entre as coisas; mais não percebemos que ela tende a ser uma classificação natural”.¹⁷

A análise lógica dos métodos utilizados em física seria incapaz, no entanto, de justificar este “ato de fé”¹⁸ que Duhem considera, entretanto, indissociável da atividade científica, conferindo-lhe uma dimensão extra-lógica.

2. HISTÓRIA DA CIÊNCIA E AS BASES METAFÍSICAS DA ATIVIDADE CIENTÍFICA

Acreditamos que desde muito cedo Duhem voltou-se para a história da física com o objetivo de fundamentar essas “razões do coração”, essa fé dos físicos numa finalidade transcendente para a sua atividade.

O espaço que ele concedeu à história da física, tanto em sua prática científica quanto pedagógica precede, contudo, toda tentativa de pensar essa história e atribuir-lhe uma importância epistemológica.

Já em sua tese de doutorado de 1888, “Sobre a imantação por influência”, Duhem inclui um extenso apêndice onde ele retrata a história dos esforços de teorização de tal fenômeno ao longo do século XIX. E em seu primeiro artigo nitidamente epistemológico (o de 1892, que expusemos na seção anterior), a história ainda está ausente enquanto objeto de reflexão filosófica.

Num artigo publicado em 1894 surge, provavelmente pela primeira vez de forma explícita, a convicção num progresso e numa continuidade na história da física.¹⁹ Neste artigo Duhem apresenta a história da ótica como uma sucessão de teorias, cada uma tendo sua época de predominância. Somente durante esse período a teoria é considerada como “a expressão adequada da natureza das coisas”. Essa dinâmica histórica reforça em algumas pessoas assinala Duhem — um “ceticismo”, em que as teorias físicas são percebidas como meros “castelos de cartas”, condenadas a serem varridas uma após a outra. Duhem, opondo-se a esta interpretação, tenta mostrar que a história das ciências é contínua e cumulativa. O historiador deve ser capaz de detectar,

“... dentre as vicissitudes intelectuais de que é tramada a história das ciências, o fio de uma tradição, um progresso lento, mas ininterupto...”²⁰

Para Duhem uma teoria física transmite sempre uma parte de suas “conquistas”. Ela transmite, em primeiro lugar, as “leis experimentais que ela possibilitou descobrir, ou que ela pelo menos, ajudou a desvendar (débrouiller)”.

Mas esta não é a única contribuição de uma teoria física: ele insiste sobre o papel do formalismo matemático no progresso científico. Após recordar o fim da teoria física e os procedimentos (definição de grandezas e escolha de hipóteses) que a constituem, Duhem argumenta que,

“... a toda lei física, a toda proposição indicando uma relação física entre as qualidades dos corpos, (a teoria física) substitui uma fórmula matemática; a todo raciocínio referindo-se diretamente a essas qualidades, ela substitui o cálculo, isto é, a forma mais concisa e a menos falível de silogismo (...); às ambigüidades da linguagem ordinária, ela substitui (...) a linguagem da álgebra; por essa via, à inextricável confusão em que se misturariam o grande número de leis naturais, ela substitui um encadeamento que classifica metodicamente as leis formuladas...”²¹

Embora Duhem reconheça o papel histórico dos sistemas metafísicos no advento da física matemática, ele defende — como vimos — a independência desta com relação a tais sistemas. As teorias mecânicas

corresponderiam, por exemplo, a um ideal metafísico que, eliminado, revelaria a verdadeira continuidade da história das ciências:

“... as hipóteses mecânicas desapareceram, desagregadas pelas contradições da experiência ou arrastadas pela torrente que há três séculos varre os sistemas metafísicos; mas a física matemática se manteve, a representação do mundo material que cada teórico constrói é a estrutura que lhe permite esculpir uma nova figura no frontispício do templo da ciência; ao retirarmos a estrutura, nossos olhos poderão contemplar melhor a obra do artista e o harmonioso encadeamento que a liga à obra dos seus predecessores”.²²

De forma menos metafórica, Duhem exemplifica com a teoria de Fresnel, que teria legado à ciência, não a hipótese de um éter, mas a idéia de que “a grandeza representativa do fenômeno luminoso é regida pelas mesmas equações que os movimentos transversais dos sólidos elásticos”.²³

Na sua obra *La Theorie Physique*, Duhem distingue a parte “explicativa”, da parte “representativa” da teoria física. Só esta última se transmite ao longo da história, a primeira estando condenada sistematicamente ao desmentido experimental.

Duhem atribui à parte “representativa” a fecundidade da teoria física, a contribuição que ela dá ao objetivo de “classificação natural” das leis físicas. A parte “explicativa”, ao contrário, sempre se revela, historicamente, como o resíduo “falso” da teoria:

“Quando os progressos da física experimental colocam a teoria em dificuldade, quando eles exigem uma modificação, uma transformação, a parte puramente representativa é incorporada quase que totalmente na teoria nova, transmitindo-lhe a herança de tudo o que a antiga teoria possuía de mais precioso, enquanto que a parte explicativa cai e dá lugar a uma outra explicação”.²⁴

A imagem da maré que sobe imperceptivelmente no vai e vem das vagas sobre a areia²⁵, ilustra a convicção Duhemiana em um progresso científico.

A partir de 1894, a historiografia da física sustentará de forma crescente a epistemologia de Duhem, e condicionará seu trabalho científico.

Em 1903, com a obra *L'évolution de la Mécanique*, e em 1905 com *Les Origines de la Statique*, Duhem faz da história um objeto de pesquisa autônomo, que consumirá a maior parte de seus esforços até o final de sua vida.

A obra epistemológica capital de Duhem, *La théorie physique, son objet, son structure*, se serve abundantemente de exemplos tirados da história da física.

Os usos que Duhem faz do material histórico são muito diversos. Seleccionaremos aqueles que nos parecem significativos para o tema deste trabalho.

A história é freqüentemente utilizada para **refutar** teses epistemológicas, como a que estabelece para a teoria física o objetivo de explicação.²⁶ É através de exemplos históricos que Duhem critica o suposto papel do **experimentum crucis** no julgamento de teorias científicas rivais²⁷, ou a existência de um método indutivo.²⁸

A história é também utilizada para **corroborar** teses epistemológicas. Assim, ao citar vários exemplos históricos nos quais teorias físicas conseguiram prever novos fenômenos e antecipar a observação, Duhem pretende “reconhecer as marcas de uma classificação natural”.²⁹

Vários exemplos são também fornecidos para sustentar sua tese de que a história da física se apresenta como uma evolução contínua,³⁰ e de que as hipóteses não são o produto de uma criação súbita,³¹ mas “germinam no físico independentemente dele”.³²

Estão assentadas as bases para a tese de que a história é que deve justificar a introdução de uma determinada hipótese (voltaremos mais adiante a este ponto).

O estudo da história da ciência teria, além disso, um relevante papel formativo, mostrando ao físico o verdadeiro objeto de sua atividade:

“Só (...) a história da ciência pode defender o físico das ambições loucas do Dogmatismo, como dos desesperos do Pirronismo”.³³

O estudo da história,

“... cria e fortifica nele essa convicção de que a teoria não é um sistema puramente artificial, hoje cômodo e amanhã sem uso; de que ela é uma classificação cada vez mais natural, um reflexo cada vez mais claro das realidades que o método experimental não é capaz de contemplar face à face”.³⁴

A história da física serve, finalmente, para sugerir e justificar “analogias” entre a Física e a Cosmologia (Metafísica).³⁵

À Cosmologia cabe, segundo Duhem, uma investigação sobre a ordem ontológica, sobre as essências, que são inacessíveis ao método da física. Na medida em que a teoria física, em sua historicidade, revela uma tendência a tornar-se uma “classificação natural” – a “ordem lógica” da teoria refletindo uma ordem ontológica” – é possível traçar uma analogia entre a Física e a Cosmologia.

Duhem enfatiza nesse contexto a diferença entre uma “prova por analogia” e uma “demonstração lógica”:

“Uma analogia é sentida – afirma Duhem – ela não se conclui”.³⁶

A percepção de analogias seria uma atribuição do “espírito de finura” e não atende às exigências de demonstração do “espírito de finura” e não atende às exigências de demonstração do “espírito geométrico”. O “espírito de finura”, diante da história da Física, poderá intuir a tendência geral da mesma e sugerir a ordem ontológica/cosmológica.³⁷

3. DUHEM E PASCAL

Na dualidade entre convicções ditadas pela lógica (ou razão) e aquelas que, transcendendo à razão, impõem-se de forma irresistível (fé) ao coração (ou espírito) — dualidade crucial no pensamento de Duhem — manifesta-se a influência direta de Pascal.

A máxima, hoje banalizada, desse pensador — “O coração tem (suas) razões que a razão desconhece...” — e que Duhem retoma,³⁸ sintetiza essa dualidade.

Há para Duhem, da mesma forma que para Pascal, “dois excessos: excluir a razão, só admitir a razão”.³⁹

Duhem transfere as reflexões de Pascal da teologia para a epistemologia; haveria uma dimensão da atividade científica que não pode ser apreendida unicamente pela razão.

A diferença entre o “espírito de geometria” e o “espírito de finura” já se encontra, efetivamente, tematizada em Pascal:

“No (espírito geométrico) os princípios são palpáveis, mas afastados do uso comum; de maneira que, por falta de hábito, custa-nos virar a cabeça para esse lado: por pouco, porém, que nos viremos, vemos em cheio os princípios; e seria preciso ter o espírito inteiramente falso para raciocinar mal sobre princípios tão grandes que é quase impossível que se nos escapem.

Mas no espírito de finura, os princípios são de uso comum, aos olhos de todo mundo. Basta virar a cabeça, sem nenhum esforço; trata-se somente de ter boa vista, mas que seja boa, pois os princípios são tão sutis e em tão grande número que é quase impossível não nos escapem alguns. Ora, a omissão de um princípio leva ao erro; assim, é preciso possuir a vista bem clara para ver todos os princípios e também o espírito justo para não raciocinar erroneamente sobre princípios conhecidos”.⁴⁰

As duas espécies de princípios não são acessíveis ao espírito e tampouco manejáveis do mesmo modo, segundo Pascal. Aqueles captados pelo espírito de finura,

“... são apenas entrevistados; mais pressentidos do que vistos; é preciso um esforço infinito para torná-los sensíveis a quem não os sente

por si próprios: são coisas de tal maneira delicadas e tão numerosas que é necessário um sentido muito delicado e muito preciso para senti-las, e para julgar retamente e justamente de conformidade com esse sentimento, sem poder o mais das vezes demonstrá-las em ordem, como na geometria, porque não lhes possuímos do mesmo modo os princípios, e tentá-lo seria um não acabar mais".⁴¹

A atividade científica exige, para Duhem, um equilíbrio entre os ditames do espírito de finura e os do espírito geométrico. Ele critica nos físicos ingleses a atrofia do espírito geométrico, e nos físicos continentais a do espírito de finura.

Cabe ao espírito de finura, segundo Duhem, extrair os ensinamentos da história da física que são indispensáveis à atividade científica.

Nesse sentido, a referência à história é utilizada por Duhem não somente para fundamentar seus ataques ao "pragmatismo", mas também para limitar as práticas "convencionalistas" que se justificam através de um exame exclusivamente lógico da teoria física. A história deve, portanto, guiar a prática científica a nível da escolha de hipóteses, além de contribuir — como vimos — para uma justa compreensão da finalidade desta prática.

4. HISTORIOGRAFIA E PRÁTICA CIENTÍFICA

Deve-se distinguir dois níveis em que a história condiciona a prática científica para Duhem: o de elaboração de teorias e o de julgamento de teorias (que correspondem à dualidade, introduzida posteriormente por Reichenbach, entre contexto de descoberta e contexto de justificação).

Se para Duhem a escolha de um "princípio" em uma teoria física não pode ser regida por nenhuma norma "lógica"⁴², essa escolha deve no entanto receber uma "justificação histórica".⁴³ O "espírito de finura" deve, como vimos, guiar o cientista no seu trabalho, ao lado dos ditames do "espírito geométrico". Há uma passagem onde Duhem formula de forma muito clara essas exigências que transcendem as fronteiras da lógica:

"As hipóteses sobre as quais repousam uma teoria qualquer de Mecânica ou de Física Matemática são frutos cuja maturidade foi longamente preparada: dados de observação comum, resultados da experiência científica que fornecem os instrumentos; teorias antigas agora esquecidas ou rejeitadas; sistemas metafísicos, e mesmo crenças religiosas deram sua contribuição. Suas ações se cruzaram, suas influências se misturaram de forma tão complexa que é necessária uma grande finura de espírito, apoiada num conhecimento aprofundado da história, para distinguir

(*démêler*) as direções essenciais da via que conduziu a razão humana à clara percepção de um princípio de Física".⁴⁴

É apoiado nessa ordem de consideração que Duhem adotou freqüentemente uma posição francamente conservadora no seu trabalho científico. Um exemplo disso é a sua defesa dos princípios fundamentais da Mecânica, numa época em que sua revisão se impunha a uma grande parcela da comunidade científica, após a formulação da teoria da relatividade.

Num artigo de 1915, "Quelques réflexions sur la science allemande", Duhem se insurge — anacronicamente — contra a teoria dos elétrons de Lorentz, devido à pretensão desta em revolucionar os alicerces da Mecânica:

"A Mecânica racional, essa irmã primogênita das teorias físicas, que todas as doutrinas mais jovens tinham até então tomado como guia, da qual elas tinham mesmo se esforçado freqüentemente de extrair todos os seus princípios; a Mecânica racional, nós dizíamos, viu-se pela recém-proposta teoria, abalada em seus fundamentos; em nome da Física dos elétrons foi proposto se renunciar ao princípio de inércia, transformar inteiramente a noção de massa; isso era necessário para que a nova doutrina não fosse refutada pelos fatos. Em nenhum momento se questionou se essa contradição, no lugar de exigir a subversão da Mecânica assinalava, na verdade, a inexatidão das hipóteses sobre as quais repousa a teoria eletrônica, caracterizando a necessidade de substituí-las ou modificá-las. Essas hipóteses, o espírito geométrico as havia colocado à título de postulados; a partir delas ele desdobrou as conseqüências com uma segurança imperturbável (...); o espírito de finura, nessa marcha devastadora, percebe uma negativa marca de verdade (*une mauvaise marque de vérité*)".⁴⁴

A Mecânica racional representava para Duhem a culminância de um esforço teórico secular, e esta determinação histórica constituía um dado maior para ele. O "valor de saber" de uma teoria física traduz, para Duhem, um progresso científico realizado ao longo da história e que só o espírito de finura pode detetar.

Duhem defende também que o critério histórico deve pensar na escolha de um dentre várias teorias rivais.

Na sua obra de 1902, *Les théories électriques de J. C. Maxwell*, Duhem argumenta contra as teorias de Maxwell pelo fato de terem segmentado uma certa **tradição** de pesquisas em eletrodinâmica, iniciada por Ampere e continuada por vários cientistas continentais. Duhem via a eletrodinâmica de Helmholtz como um produto desta tradição, garantindo sua supremacia sobre uma (jovem e imatura) rival: a teoria de Maxwell.

Esse julgamento levou Duhem a tentar salvar, obstinadamente, a teoria de Helmholtz das sucessivas falsificações a que foi sujeita a partir

das famosas experiências de Hertz. Duhem manteve-se fiel a esse programa científico até o final de sua vida, rejeitando todas as revoluções por que passou a física na virada do século.

*

Hoje podemos avaliar que o Duhem-físico não fez as opções “corretas” – aquelas que modelaram as teorias da física contemporânea – e sua ponderável obra científica sucumbiu à máxima implacável de Whitehead: “Uma ciência que hesita em esquecer seus fundadores, está perdida”.

Na verdade, a postura a-histórica de um Whitehead contrasta violentamente com o historicismo de Duhem, e o que está em questão não é simplesmente a obra científica deste último, mas uma certa concepção da natureza mesma do trabalho científico.

A obra historiográfica e filosófica de P. Duhem é de uma atualidade incontestável, ao contrário do que se possa afirmar de sua obra científica.⁴⁵ Duhem rejeitaria, contudo, essa separação, pois via as diversas dimensões de sua obra numa inextricável interdependência. E é nessa interdependência que reside, a nosso ver, o interesse e a originalidade deste autor. Sabemos, efetivamente, que os problemas que coloca a relação entre a Historiografia da Ciência, a Epistemologia e a Prática Científica ainda estão longe de encontrarem uma solução satisfatória.

NOTAS

(1) Uma evidência cabal deste esquecimento é o intervalo de 67 anos que separa a 2ª da 3ª edição francesa (1981) da obra capital de Duhem em epistemologia, *La Théorie Physique, son objet, sa structure*. Neste ínterim houve pelo menos uma edição inglesa (1954). No Brasil a única obra traduzida de Duhem é *Salvar os fenômenos*, Cadernos de História e Filosofia da Ciência, Suplemento 3/1984.

(2) P. Frank, *Modern Science and its Philosophy*, 1955, p. 15.

(3) K. Popper, *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Tecnos, 1977, p. 76.

(4) *Ibid.*, p. 77.

(5) P. Duhem “Quelques réflexions au sujet des théories physiques”, *Revue des Questions Scientifiques*, 1(1892), 2ª série, pp. 139-176.

(6) H. Poincaré, *Electricité et Optique*, Paris, 1890, I, p. ix.

(7) P. Duhem, “Physique de Croyant”, apêndice à 2ª ed. de *La Théorie Physique, son objet, sa structure*, Paris, 1914, p. 445.

(8) P. Duhem, *La Théorie Physique, son objet, sa structure*, 3ª ed., Paris, Vrin, 1981, p. 445.

(9) *Ibid.*, p. 445-6.

(10) *Ibid.*

(11) *Ibid.*, p. 449.

(12) *Ibid.*, p. 450.

- (13) P. Duhem, "L'École Anglaise et les théories physiques", *Revue des Questions Scientifiques*, 4(1893), 2ª série, pp. 354-378.
- (14) *Ibid.* p. 353.
- (15) Duhem (cit. n. 8) p. 101.
- (16) *Ibid.*, p. 148.
- (17) *Ibid.*, p. 35.
- (18) *Ibid.*, p. 36.
- (19) P. Duhem, "Les théories de l'Optique", *Revue des deux Mondes*, 123(1894), pp. 94-125.
- (20) *Ibid.*, p. 124.
- (21) *Ibid.*, p. 124.
- (22) *Ibid.*, p. 125.
- (23) *Ibid.*, p. 125.
- (24) Duhem (cit. n. 8), p. 43-4.
- (25) Duhem (cit. n. 19).
- (26) Duhem (cit. n. 8), p. 43.
- (27) *Ibid.*, pp. 279-288.
- (28) *Ibid.*, pp. 289-296; 297-303.
- (29) *Ibid.*, pp. 52, 447 e 452.
- (30) *Ibid.*, pp. 44-53; 448.
- (31) *Ibid.*, pp. 336-384.
- (32) *Ibid.*, pp. 384-391.
- (33) *Ibid.*, p. 410.
- (34) *Ibid.*, p. 411.
- (35) *Ibid.*, p. 463.
- (36) *Ibid.*, p. 458.
- (37) Duhem, de sua parte, percebe uma analogia entre a física do séc. XIX e a cosmologia peripatética! Com base nisso ele defende que a teoria física deve tomar a forma de uma "Termodinâmica Geral", que resgataria uma física de qualidades (sem, claro, abandonar os avanços quantitativos) como antídoto ao mecanicismo então dominante. Esta "percepção" norteou o trabalho de Duhem até o fim de sua vida, ao preço de marginalizá-lo relativamente às tendências dominantes da comunidade científica.
- (38) Duhem (cit. n. 8), p. 36.
- (39) Pascal, *Pensamentos*, Col. Os Pensadores, SP. Nova Cultural, 1988, § 253.
- (40) *Ibid.*, § 1.
- (41) *Ibid.*, § 2.
- (42) De certa forma Duhem já vive o dilema de Popper: podemos aplicar a lógica ao contexto de justificação, mas não ao contexto de descoberta (este escaparia a toda tentativa de compreensão racional).
- (43) Ver, por exemplo, P. Duhem, *Traité d'Énergetique ou de Thermodynamique générale*, Paris, 1911. Tomo 1, p. 5.
- (44) P. Duhem, "Réflexions sur la science allemande", *Revue des Deux Mondes*, 25(1915), p. 679.
- (45) Sobre a importância da obra historiográfica de Duhem, ver p. ex. T. S. Kuhn "The History of Science", in *The Essential Tension*, The University of Chicago, 1971.

LOS EXISTENCIALISTAS MEXICANOS EN TORNO A LA CUESTION DE LA UTOPIA

José Aparecido Gomes MOREIRA
(Cehila – México)

Queremos indagar con este trabajo qué importancia ha tenido en el discurso de los filósofos existencialistas mexicanos el tema de la utopía, al preguntarse ellos mismos por el ser del mexicano, y sobre el hombre latinoamericano y su historia.

La perspectiva humanística del existencialismo incluye, de alguna manera, una visión utópica del hombre concreto del cual se pregunta por su ser, al mismo tiempo que por el proyecto socio-político que se desea construir. Con tal consideración, el tema que proponemos a estudiar puede extenderse demasiado para los propósitos de una primera aproximación a la problemática. Nos limitaremos, por este motivo, al análisis de su tratamiento, más específicamente en los filósofos que optaron por la vía histórica, concretamente en algunas de las obras de José Gaos y de su discípulo Leopoldo Zea. Una hipótesis que asumiremos desde el inicio es la de que, precisamente serían los filósofos más preocupados por el aspecto histórico de la existencia humana los que podrían tener, en ese momento, una actitud más positiva en relación a una visión utópica de la realidad de la vida y de la historia latinoamericana. Los filósofos que se preocupaban por el aspecto ontológico de la investigación sobre el ser del mexicano no tendrían elementos teóricos suficientes como para plantear el tema al menos de manera explícita. Emilio Uranga, quien por su obra **Análisis del ser del Mexicano**¹ es reconocido como el autor que mejor ha estudiado la realidad mexicana desde la perspectiva ontologista opta claramente por dejar a la historia en un segundo plano por temor al "reduccionismo historicista". La preocupación de Uranga por la ontología del mexicano como la que "debe preceder [...] metódicamente, a toda investigación sobre el **hombre** mexicano, su **vida** o su **alma**"², y el considerarlo como un ser "esencialmente accidental", le cierra el camino a toda posibilidad ese ser de que sea una vez "sustancia", es decir, pueda ser en el futuro algo que todavía no es en un presente determinado. En ese sentido, pues, entendemos que la perspectiva histórica, tal como la toman los autores como Gaos y Zea en México y sus seguidores — y esta desde

una interpretación de ciertas categorías existencialistas aplicadas a la **situación** mexicana y latinoamericana — por creer en la posibilidad real de conocer la realidad en su totalidad humana individual y social, es la única que puede plantear, aún explícitamente, el tema de la utopía.

Para evitar la dispersión en nuestro análisis de la obra de los dos autores escogidos, comenzaremos a indagar qué cabida tendría la utopía en el discurso existencialista mexicano a partir de algunos textos de Heidegger y Sartre³, para pasar en seguida a ver cómo Gaos y Zea han enfocado el tema explícita e implícitamente.

1. Existencialismo y Utopía

Los filósofos mexicanos agrupados en torno a Leopoldo Zea en el Hiperión (1947-1952), se proponen a hacer una investigación seria y "profunda" del ser del mexicano para explicarlo principalmente a partir de una relectura de su historia. Procuran comprender la historia y la filosofía de México, "sobre la base de la historia real"⁴. Para ellos "la comprensión de México y lo mexicano será la comprensión y afirmación de nuestra historia real y concreta"⁵.

"Aclarar", "comprender" lo mexicano y su historia se les presenta como una tarea fundamental a realizar, en un momento en que esa "autoconciencia" se hace necesaria e imperativa, el momento de la afirmación del "sector central de la burguesía nacional" que desea un desarrollo del país, aprovechando la coyuntura internacional del posguerra. El nacionalismo como ideología capaz de congrega a amplios sectores de la población en un proyecto socio-político y económico común, y de superar el atraso con relación a las demás naciones capitalistas desarrolladas, pasa a ser asumida, en gran parte como ideología del Estado mexicano nacido de la Revolución de 1910.

Lo que importa para nosotros aquí es, a modo de ejemplo, la distinción que Ricardo Guerra hace en el citado artículo, de su discrepancia con el maestro Antonio Caso — y por extensión con todos los llamados "ontologistas" — de que "uno tiene que ser en sí, tiene que acabar de ser en sí para ser otra cosa". Guerra, en cambio, piensa que "no se puede ser en sí porque el hombre es fundamentalmente una historia abierta"⁶.

Trataremos de relacionar existencialismo y utopía desde esta comprensión del hombre y su historia como "abierto", en el sentido de que se puede conocer a ambos a pesar de su movimiento en el tiempo y de sus transformaciones, y a pesar de su complejidad prácticamente infinita.

El existencialismo ha sido interpretado como una "filosofía de la crisis" que a su vez refleja una "crisis de la filosofía"⁷. Pero ¿cómo

viven esa "crisis" los filósofos mexicanos? Esa es una cuestión que nos interesa de cerca puesto que precisamente en la búsqueda de una solución desde la "autenticidad" del hombre concreto, desde su propia "circunstancia" histórica y de su situación como ser limitado, etc., es que podrá superarse (aufheben) hacia una nueva forma de existencia.

Para los existencialistas, solamente reconociéndose el hombre en su propio "nada" y aceptando su naturaleza finita es que puede hacer frente al "ser" y a lo infinito. La "salvación" no le vendría dada al hombre "desde fuera", sino a partir del reconocimiento de su "ser miserable"⁸. Pese a la "concepción decadentista del hombre" y de la sociedad, propia de una "filosofía de la crisis", el hombre de Heidegger y de Sartre se pregunta por la "verdad del ser"⁹, y es capaz de construir lo universal y realizar lo absoluto¹⁰.

El pensamiento utópico tiene, a nuestro ver, una característica muy importante en común con el existencialismo como es la afirmación de la capacidad del hombre de poder pensar la totalidad de su existencia individual, y social y de su historia, y de creer en la posibilidad de que sus condiciones actuales puedan ser modificadas. Preguntarse por el sentido del ser y su situación en el presente, e imaginar un futuro diferente en el que las carencias y las dificultades que hoy están limitando su libertad dejen de existir, esto sería muy propiamente el contenido de una "utopía existencialista". El análisis del pensamiento de los autores que hemos elegido para estudiar aquí bajo esta perspectiva nos ayudará a dar una respuesta más aproximativamente definitiva al problema propuesto.

2. El tratamiento explícito

Quizás una de las primeras veces en que el tema de la utopía recibe un tratamiento explícito en la obra de Leopoldo Zea sea en **El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia** publicada en 1943. En 1941 había aparecido en México la obra de Karl Mannheim, **Ideología y utopía** y en 1942 **Libertad y planificación social** del mismo autor, de las que Zea utiliza, sin embargo, principalmente para el concepto de **ideología** que va a utilizar en su obra. Así, ya en la introducción, las citas que hace de Mannheim es referente a los diferentes sentidos que puede tener un concepto en una misma cultura y en un mismo ambiente cultural, dependiendo de la situación social en que se encuentran los grupos que lo utilizan. De ese modo, p. e., "el concepto **libertad** será entendido por quienes tienen el poder social de forma diversa a la forma en que lo entienden quienes no tienen ese poder"¹¹. Ese concepto de ideología es importante para entender como la ideología positivista ha sido interpretada y utilizada por la burguesía mexicana para justificar sus intereses de

clase, en el contexto de la historia nacional. La ideología es la "forma especial de pensar que (sirve) de base a todo acto real, a toda realidad política y social"¹².

Para Zea, Gabino Barreda — hombre encargado de preparar la entonces joven burguesía mexicana para dirigir los destinos de la nación mexicana —, había encontrado en el positivismo "los elementos conceptuales que justificasen una determinada realidad política y social, la que establecería la burguesía mexicana"¹³.

Para Mannheim la ideología se encuentra en relación opuesta a la de utopía, en el sentido de que, aunque ambas trascendería la situación social presente, una ideología nunca conseguiría realizar **de facto** los contenidos que proyecta, mientras que la utopía logra transformar la realidad histórica existente en otra más acorde con sus concepciones¹⁴:

"Las ideologías son concepciones que se integran orgánica y armoniosamente en la concepción del mundo característico de la época correspondiente, es decir, en tanto que no ofrecen posibilidades revolucionarias"

En ese sentido Zea interpreta el positivismo mexicano como la ideología que pregona el "progreso" e impone a la vez el "orden" considerado necesario para ello.

Para realizar ese "orden" positivista apropiado por la burguesía mexicana y en cual deberían haber **todos** los mexicanos, se necesitaba de un importante instrumento que era el "convencimiento".

La ciencia positiva debería jugar ese papel de unificador ideológico de los mexicanos y eso sólo sería posible de obtener mediante una educación que fuese igual para todos. El ideal del orden positivista se expresa también en su lucha por el poder espiritual, una lucha realizada en especial con el catolicismo que habría perdido entonces ese poder.

Es en referencia a esa aspiración de los positivistas de ocupar el poder de la iglesia católica como "ideal que no dejó de ser un ideal", que Zea considera de manera explícita como siendo esta su **utopía**. Para él "la realidad mexicana no ha permitido ni permitirá la realización de esa idea"¹⁵. Más adelante vuelve a considerar lo mismo con estas palabras:

"Nuestros positivistas (...) mientras tanto trabajaban para alcanzar en un futuro el poder espiritual y, con él, la realización de una sociedad que estuviese de acuerdo con el ideal de la filosofía positiva y con el ideal de la religión de la humanidad. Esta fue la **utopía**, de nuestros positivistas, en oposición con la realidad de la que, como sucede con toda ideología, no fueron otra cosa que instrumentos"¹⁶.

Considerando los sentidos que hemos visto que K. Mannheim le da a los os conceptos de ideología y utopía, parece ser que Zea termina por identificar, aquí, sus contenidos. La ideología positivista y la utopía de sus ideales son considerados en un mismo nivel de "instrumentos" que sirvieron de igual forma para justificar el poder de la burguesía.

A rigor, a nuestro ver, Mannheim no llamaría de "utopía" un ideal pregonado para fortalecer el poder establecido en favor del "orden" de una clase social sobre las demás, sino simplemente de **ideología**.

La otra obra del maestro Zea en la que la utopía recibe un tratamiento explícito es su **Introducción a la Filosofía. La Conciencia del hombre en la Filosofía** (1953). Aquí el concepto deja de tener un contenido negativo para adquirir otro claramente positivo. Está hablando de la "América y las Ytopías", del ideal de un nuevo mundo que deseaban los europeos y que encuentran en América la posibilidad de realización de ese ideal. Las utopías del renacimiento serían "lugares que la imaginación europea creó en torno a América para hacer crítica de la cultura europea y señalar las bases sobre las cuales debía levantarse un nuevo edificio cultural"¹⁷.

Como "nuevo mundo", América se presentaba al europeo como el lugar ideal para realizar una sociedad nueva y perfecta, a la vez que realizar su crítica a la vieja Europa corrompida.

El concepto de utopía en esa obra de Zea, adquiere un contenido más próximo al sentido que lo da Mannheim como ideas que contienen un elemento de crítica a la sociedad dominante, de imaginación de un futuro y con un efecto transformador del orden histórico-social existente.

Con relación al maestro José Gaos, quizás su texto más antiguo en el que trata explícitamente la cuestión de la utopía sea el artículo titulado "El Libro de nuestros días" del 15 de Octubre de 1941¹⁸ escrito por ocasión de la aparición en México de la primera edición de la obra de K. Mannheim, **ideología e Utopía**, por el Fondo de Cultura Económica en ese mismo año. El artículo señala la importancia del apareamiento de esa obra en México en el contexto de la segunda guerra mundial y en el de la crisis de la idea tradicional de "verdad".

"Este libro ha brotado del hecho más característico y decisivo de nuestros días, como la formulación más acertada del problema que este hecho plantea y como un intento feliz de resolución de este problema. El hecho más característico y decisivo de nuestros días es el de la crisis de la idea tradicional de la verdad"¹⁹.

La verdad se ha hecho relativa, ya no hay verdades absolutas o una verdad general. Cada una de las potencias en conflicto proclaman su verdad y la imponen a otros. Hay una pluralidad de verdades en relación a

la pluralidad de los sujetos. El libro de Mannheim vendría plantear el problema de que la realidad ya no es la misma para todos los sujetos como supone la idea tradicional de la verdad, para que haya conformidad entre sujeto (único) y objeto (también único).

Las ideologías y las utopías, "con todas sus congéneres", tienen campo abierto en esa situación de crisis, entre ellas "la marxista, (...) incluso (...) descubrió y sostiene la 'relatividad' de todas las demás a los sujetos sociales — clases correspondientes que no podía dejar de acabar generalizándose hasta abarcarla ella misma"²⁰.

Identifica Gaos, por lo tanto, ideología con utopía, al comentar que estas tienen que ver con la pluralidad de verdades que proclaman diferentes sujetos.

El mérito de la obra de Mannheim, para Gaos, es precisamente en formular el problema que plantea la relación de las verdades con los sujetos en términos generales de validez, no tanto por las respuestas que da. Tal como hemos visto con L. Zea en *El positivismo en México* la atención de Gaos al comentar *Ideología y Utopía* se centra más en el primero de los dos conceptos, y lo relaciona con el problema de la crisis de la verdad. En ese sentido Zea, al hablar de la "historicidad de las interpretaciones filosóficas" afirma "el carácter circunstancial de la filosofía, de todas las filosofías"²¹. Así Zea "en vez de afirmar la verdad de una determinada filosofía considerando a otras como falsedad, tratará de ver a cada filosofía en su concreción histórica; esto es, se preguntará acerca del valor circunstancial de cada filosofía, en vez de afirmar el valor universal de alguna de ellas"²². Esta afirmación de Zea será muy importante para justificar la existencia de una filosofía latinoamericana ya que la verdad tiene relación con la circunstancia concreta de hombres que viven una determinada realidad. Pero aquí la noción de utopía puede estar apenas implícita, lo que veremos más adelante con más detenimiento.

Volviendo al maestro Gaos, éste, como también lo hizo Zea, solo vuelve a plantear explícitamente el tema de la utopía cuando se refiere a la historia de las ideas. En su obra *Historia de nuestra idea del mundo*, en la lección que corresponde al día 27-7-1966 habla de América como el "lugar" de la realización de las utopías europeas, y esto "hasta los días de hoy". Comparte Gaos con Edmundo O'Gormann de que más que "descubierta" América ha sido "inventada". Más todavía. Para él "el fondo de la propuesta de reemplazar la idea del 'descubrimiento de América' por la idea de la 'invención de América', es el utopismo americano"²³. Y explica que América no existía como tal, "no estaba ahí hecha y derecha, sino que hubo que ir 'inventándola' para ajustar a la idea esencialmente utópica de ella"²⁴. La utopía americana ha determinado, de esa manera, que la propia idea de América entrara a hacer parte importante de la idea del mundo²⁵.

El tema de la utopía será aún mejor tratado en la lección 15 de la misma obra, entitulado "El Nuevo Mundo. El derecho de gentes y las utopías". El tema de la legitimidad de la conquista de América aparecerá vinculado al de la utopía como temas de "máxima repercusión del descubrimiento e invención de América"²⁶.

América es entonces la inspiradora las tres utopías renacentistas: la **Utopía** de Tomás Moro, **La imaginaria ciudad del sol** de T. Campanella y **Nueva Atlántida** y **Nuevo Organo** de Francisco Bacon. Las tres tratan de utopías que se realizarían en islas que son el nuevo mundo. El nuevo mundo es el único lugar donde podría alojarse el ideal europeo de una "nueva vida". Esas obras tienen el efecto simultáneo de **encubrir** y descubrir la irrealidad de la existencia de "tal lugar" y de la posibilidad de realización de tal ideal. No hay en ellas una imposibilidad absoluta de realización de los ideales utópicos sino apenas de una imposibilidad **relativa** de realización, vale decir, en el viejo mundo, pero no en el nuevo donde se darían las condiciones favorables por los "habitantes primitivos o civilizables de conformidad con el ideal". Como "prueba" de lo dicho recuerda Gaos el doble hecho histórico en que se ha intentado la realización de la utopía con resultados de "muy diversa magnitud histórica": la una la de la fundación de las colonias de que se originaron los Estados Unidos de Norteamérica; la otra no pasó de ser la "fundación de los pasajeros 'hospitales de Santa Fe de México y Michoacán' por Don Vasco de Quiroga, inspirado directamente por Moro"²⁷.

No parece dar, Gaos, mucha importancia a las realizaciones utópicas de Don Vasco de Quiroga, ni mucho menos a su propuesta que, a nuestro ver, como toda utopía, va más allá del nivel de su propia realización histórica.

Para Gaos "a pesar de todo, el detalle concreto de las utopías de Moro y Campanella no parece haber dado expresión a nada tan radicalmente realizado como aquello a lo que lo dio la de Bacon"²⁸.

Pasa así Gaos a comentar la utopía Baconiana que es más propiamente de carácter técnico y científico que social. La realización de esa utopía — que conforma una "trilogía de ambiciones de la ciencia moderna, del hombre moderno: la física en sentido amplio, la medicina y la moral — ha servido para "la dominación de la naturaleza y, por medio de ella, del hombre en su cuerpo y alma"²⁹.

Las "utopías realizadas" reciben de ese modo sus respectivas críticas por parte de Gaos.

La otra ocasión en que Gaos vuelve a tratar sobre la Utopía es cuando habla en sus clases sobre la crítica de Marx al socialismo utópico. La valoración que hace del socialismo utópico es la mismo nivel de la que hizo sobre las utopías renacentistas, pues las considera de igual valor

histórico ya que en cada época hay un utopismo humano que le corresponde:

“El socialismo socialista resulta la forma del utopismo humano tan propia de su época, como el utopismo renacentista la forma del mismo utopismo propio de los comienzos del mundo moderno: en todos los tiempos habría un pensamiento utópico, o que se adelantaría a la historia con concepciones que, al no poder tener por objeto la realidad histórica misma, no pasaría de objetivar buenos deseos de los autores, relativos sin duda a las situaciones presentes, pero en ficciones localizadas en un lugar fantástico o en un futuro incierto; — y concluye — nada más opuesto, verdaderamente, a la ciencia y su espíritu realista”³⁰.

Se está refiriendo, Gaos, ciertamente, al género literario utópico, y lo califica como precientífico. La obra de Marx al hacer una “crítica a la razón económica”³¹ e interpretar teóricamente el mundo capitalista, se esfuerza también “por cooperar a **hacerlo otro** práctico, real, históricamente, por medio de la revolución social llevada a cabo por el proletariado, animado de un espíritu de **idealismo y utopismo histórico**”³².

Termina Gaos diciendo que ese utopismo histórico es la transubstanciación histórica del **idealismo moral** de Marx. Marx no se había contentado en hacer una obra de crítica teórica del sistema capitalista sino que, con una indignación moral ante los excesos de la explotación de los trabajadores por los capitalistas y la injusticia inherente por esencia al régimen capitalista, hizo de ella también una crítica de **idealismo moral**.

3. El tratamiento implícito

No cabe duda que las obras de Gaos y Zea son extremadamente ricas en lo que llamaremos de **pensamiento utópico implícito**. Son muchos los temas, propios de la filosofía existencialista — tal como es asumida por nuestros autores —, de los cuales se puede inferir un pensamiento utópico que forma el trasfondo de todas sus obras escritas.

Un análisis extensivo de ellas sería una tarea demasiado larga para los objetivos de estas páginas, por lo que nos limitaremos a algunas temáticas que consideraremos claves y más significativas, y nuevamente, no en todas sino en un número bien reducido de sus respectivas obras.

La características de la filosofía existencialista es, precisamente, la afirmación de la anterioridad de la **existencia humana** en relación a su esencia. Pero esencia y existencia están relacionadas íntimamente: “algo existencial hace pensar algo esencial, algo esencial hace

percibir algo existencial; pensamos algo esencial como condición de posibilidad de algo existencial..."³³.

La esencia, de todos modos, está subordinada a la existencia que es la experiencia primera, sin la cual la esencia no puede ser pensada. Ahora bien: ¿Qué cosa es la existencia? Esta se define principalmente como acción:

"(...) el ir viviendo o existiendo consiste en ir haciendo cosas, no sólo materiales, sino inmateriales, y al ir haciendo las unas y las otras, ir haciéndose cada cual a sí mismo; (...) lo que cada cual va haciéndose es lo que va siendo; o que cada cual va confeccionando con su individual existencia su esencia individual, hasta perfeccionarla en la muerte; o que cada cual va **existiendo** su **esencia** — pero sin olvidar que esta esencia que cada cual va existiendo, va decidiendo, recíprocamente, de su existencia"³⁴.

La acción en sí, como forma de realizar la existencia no nos dice, sin embargo, mucho para nuestro tema. La noción de temporalidad de esa acción y por lo tanto la historicidad de las acciones humanas, individuales y colectivas, es donde encontramos la presencia de un elemento implícitamente utópico:

"Y este hacernos se extiende por los tres momentos del tiempo: no sólo estamos haciéndonos en cada sucesivo presente, sino que en cada sucesivo presente estamos haciéndonos también hacia el correspondiente futuro y aun hacia el correspondiente pasado, aunque sólo sea en cuanto que cada nueva idea de nosotros mismos consiste en un nuevo ideal de nosotros mismos, naturalmente para el futuro, y una idea de nosotros mismos en el pasado; idea retrospectiva que es efecto retroactivo del ideal presente, lo que evidencia la primacía del futuro sobre los otros dos momentos del tiempo"³⁵.

Continúa diciéndonos Gaos que "cuando acaba de decirse de la vida o existencia humana individual debe decirse de la colectiva o histórica"³⁶.

Aquí se inserta la cuestión que motiva Gaos a escribir esas líneas que es el problema de la necesidad de método y objetivos en la filosofía del mexicano. La simple descripción esteticista de fenómenos no llevaría muy lejos. Lo que importa no es tanto describir los modos del ser del mexicano como se había venido haciendo sino "hacer un examen de conciencia de ideales mexicanos (...) examen que dará por resultado la excogitación de soluciones, medios, remedios"³⁷. Toda actividad teórica debe tener una finalidad práctica que tenga insidencia en la historia. El método de la filosofía del mexicano debe ser entonces "la actividad teóri-

co-práctica, eidético-existencial, de planteamiento y resolución de los problemas de la circunstancia mexicana actual”³⁸. Solamente en la utilización plena y consciente de tal método puede el existencialismo, según Gaos, ser una filosofía consistente, “no simplemente en pensar el mundo, sino también en transformarlo”, y con eso, — citando a Heidegger — capaz de realizar “un diálogo productivo con el Marxismo (ein produktives Gespräch mit dem Marxismus)”³⁹.

La filosofía del mexicano solamente con el método que propone de un existencialismo consistente podrá ser una filosofía **comprometida** y el filósofo asumir una responsabilidad en la confección existencial ética de la esencia — en el caso — del hombre mexicano.

“Todo ello (...) puede dar de sí métodos más especiales o parciales autóctonos de los problemas mexicanos mismos (...) en suma, la filosofía del mexicano auténticamente mexicana”⁴⁰.

Nos damos cuenta así que, vinculado a la comprensión existencialista del hombre a partir de su existencia que hace realizar su esencia en el devenir histórico de su vida individual y colectiva, se encuentran otros temas típicos como el del “compromiso”, “responsabilidad” y el de la “autenticidad”, que, para nosotros, son todos temas implícitamente utópicos ya que dice respecto a la posibilidad de su realización histórica en el futuro.

En cuanto a Zea, en su mismo concepto de filosofía como pensamiento que refleja la situación del mundo que lo origina, capaz no solo de plantear los problemas sino también de anticipar soluciones adecuadas a estos problemas, nos da pautas para deducir un pensamiento utópico implícito⁴¹. Para él la esencia de la filosofía es aspirar siempre a “dar soluciones universales a los problemas que se le plantean, por circunstancias que sean”⁴².

Los sistemas filosóficos más importantes han surgido en las etapas más críticas del mundo occidental. La situación de crisis que caracteriza también nuestra época, con repercusiones en todos los órdenes de lo moral y social, plantea problemas que trascienden la cultura europea occidental. Esa cultura ha puesto el acento en lo humano como valor supremo, “y es, precisamente, este humanismo el que ahora trasciende las fronteras en que se originó y es reclamado universalmente”⁴³.

El latinoamericano actual se ha dedicado a preguntar por lo propio del hombre americano, lo que lo caracteriza y distingue. No ha sido lo universal lo que le ha preocupado sino lo concreto, la realidad que está más cerca de él, su propia realidad. Pensar sobre lo que es peculiar a él es la única manera de empezar a hacer una filosofía auténtica, romper con la imitación y superar el llamado “completo de inferioridad”. Ese esfuerzo de

pensar auténtico ha sido posible por la misma crisis por la que ha venido viviendo la filosofía europea que ha tenido que aceptar la circunstancialidad de su filosofar. Son expresiones de esa filosofía europea fruto de la crisis de las dos guerras mundiales, el historicismo y el existencialismo⁴⁴.

La peculiaridad que busca el americano es, paradójicamente, la de su propia humanidad, la que le hace ser hombre como todos los demás, y así incorporarse en la universalidad. Esa misma idea la repite Zea en su obra de 1952, **Conciencia y posibilidad del mexicano**:

“El hombre de América, resultado de ese encuentro (europeo-indígena), es el que ha ido tomando conciencia de esta su doble realidad y, con ella, la conciencia de su indiscutible derecho a la universalidad como expresión de lo humano”⁴⁵.

La “toma de conciencia” de su propia realidad es el primer paso de la “posibilidad” del americano ser reconocido en su humanidad. En ese sentido la Revolución Mexicana de 1910 inaugura, históricamente, la toma de conciencia del mexicano de su “derecho de ser reconocido como pueblo libre y soberano por otros pueblos”⁴⁶.

Cuando habla Zea sobre “la revolución permanente” considera que la Revolución Mexicana ha actuado durante cuarenta años de acuerdo a las circunstancias concretas y por lo tanto no ve que ella se haya muerta. Su supervivencia dependerá de que continúe respondiendo y actuando conforme las circunstancias siempre nuevas lo exijan. Para él, entonces, la Revolución Mexicana “podrá seguir significando el mismo ideal que significó en sus inicios: el de un México mejor, siempre de acuerdo con lo que por tal vayan entendiendo las nuevas generaciones que aspiren a su realización. En la actualidad este ideal de un México mejor, concuerda con el ideal de un mundo mejor por el que se esfuerzan todos los hombres de nuestro tiempo y, por el cual están dispuestos a realizar los mayores sacrificios”⁴⁷. Las aspiraciones de los mexicanos son también las aspiraciones de todos los pueblos de la tierra. Estamos en un tiempo en que los auténticos deseos de un pueblo son también los de toda la humanidad y las soluciones que se den a los conflictos mexicanos desde su propia realidad deberá tener validez universal o será infructífera.

“Nuestras circunstancias — concluye — (...) han crecido en los últimos tiempos ligándonos a todos los hombres y, con ellas, nuestras aspiraciones y el sentido que deberá adoptar la Revolución Mexicana si ha de seguir siendo una Revolución Permanente, una revolución del hombre para el hombre”⁴⁸.

La historia tiene, para Zea, un papel fundamental en esa busca del hombre concreto que vive un momento histórico determinado. La toma de conciencia no se da negando el pasado sino asimilándolo y haciéndolo parte de nuestro mundo de experiencias.

Otro de los temas típicos del existencialismo es el de la **responsabilidad** del hombre que, como autor de su propio ser es, por lo mismo, su único responsable. Ahora bien, el mexicano como autor de sus actos ha elegido en el pasado un ser con “signos negativos”, que da idea de carencia, etc., porque así convenía para justificar el fracaso obtenido en sus proyectos. Actualmente, de acuerdo a las nuevas circunstancias, los mexicanos necesitan ajustar sus proyectos conforme a sus posibilidades y medios. Los proyectos de los antepasados ya no pueden continuar siendo los mismos para el presente. Para ello los mexicanos tendrán que “asumir la responsabilidad de su **situación** en vez de eludirla”⁴⁹. Para Zea no hay una determinada etapa histórica del hombre que deba ser considerada “normal” o “anormal”. La normalidad o anormalidad depende del punto de vista o de los intereses del que así lo juzga. Pero “lo normal no puede estar en el pasado, sino en el futuro, aunque sea un **futuro siempre inalcanzable**. Lo normal es el hombre sin más al que es menester reconocernos a sí mismos”⁵⁰.

Conclusión

Podríamos seguir acotando ejemplos del tratamiento que la utopía ha tenido por nuestros autores en sus etapas más existencialistas. Los temas implícitos son innumerables. Nuestro objetivo fue darnos cuenta de que el discurso que se desarrolla en México a partir de la filosofía existencialista de origen europea ha permitido a la llamada “filosofía del mexicano” desarrollarse cualitativamente desde que asumió una metodología, como la que propuso Zea de pasar del nivel descriptivo fenomenológico al nivel interpretativo que produzca efectos de transformación concreta de la realidad que se reflexiona. La preocupación de definirse ontológicamente le ha servido al hombre americano tomar conciencia de su ser hombre como todos los demás hombres. La preocupación por conocer su historia, su pasado y su presente, le ha servido para tomar conciencia de lo que le impide llegar a ser en el futuro. Ese futuro es un futuro a construir desde el presente con los instrumentos que el pasado nos ofrece. No se trata de esperar que algo milagroso acontezca a nuestra historia desde fuera de ella, y eso sería la “utopía milenaria” de la que habla Mannheim, sino asumir nuestra historia en su triple dimensión — pasado-presente-futuro — relacionando los deseos y anhelos (futuro) con los medios con que cuenta para realizarlos (pasado) en un presente en que se va realizando⁵¹.

La América ibera deberá dejar de ser utopía de Europa para asumir en sus manos su propia utopía.

NOTAS

- (1) Porrúa y Obregón, México, 1952, 100 p. (Colección México y lo Mexicano 4).
- (2) **Idem**, p. 22.
- (3) En realidad no nos interesamos en el pensamiento de esos autores en sí sino en cuanto a su influencia en el existencialismo mexicano.
- (4) Ricardo Guerra, "Una Historia del Hiperión", en **Universitarios-Nueva Época** 18 (Oct. 1984), p. 17.
- (5) **Idem**, loc. cit.
- (6) **Idem**, loc. cit.
- (7) Véase por ejemplo la obra de Norberto Bobbio, **El Existencialismo**, FCE, México, 1949, séptima impresión 1983, pp. 16-24, (Colección Breviarios 20).
- (8) Bobbio cita a respeto la frase de Pascal que es muy significativa de esa concepción existencialista del hombre que parece prevalecer el pesimismo y negatividad sobre toda posibilidad de salida; "El hombre sabe que es miserable; es, pues, miserable, ya que es; pero también es muy grande, puesto que sabe que es miserable". **Op. cit.**, p. 48.
- (9) Véase la obrita de Martin Heidegger, "Carta sobre el humanismo", en **Sobre el Humanismo**, Ediciones Huascar, Buenos Aires, 1972, pp. 112-112.
- (10) Véase Jean Paul Sartre, "El existencialismo es un humanismo" en **Sobre el Humanismo**, Ediciones Huascar, Buenos Aires, 1972, pp. 34-35.
- (11) Leopoldo Zea, **El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia**, FCE, México, 4ª reimpr. 1984, p. 26. Véase sobre lo mismo más adelante en la misma obra p. 40: "Karl Mannheim sostiene la tesis, a la que me adhiero, de que toda **ideología** es expresión de una determinada clase social, la cual justifica los intereses que le son propios por medio de una doctrina o teoría que es la que Mannheim llama **ideología**" (subrayado del autor).
- (12) **Idem**, p. 47.
- (13) **Ibid.**
- (14) Karl Mannheim, **Ideología y Utopía**, FCE, México, 1941. Citado en Estaban Krotz, **Utopía**, Edicol, México, 1980, pp. 101-102 (Subrayado nuestro).
- (15) L. Zea, **op. cit.**, p. 228.
- (16) **Idem**, p. 229 (subrayado nuestro).
- (17) L. Zea, **Introducción a la Filosofía. La conciencia del Hombre en la Filosofía**, UNAM-Edicol, 1979, p. 202.
- (18) En **Letras de México**, Año V, n° 10, Vol. III, pp. 5-6.
- (19) **Idem**, p. 5.
- (20) **Ibid.**
- (21) L. Zea, **Introducción a la Filosofía, op. cit.**, p. 15.
- (22) **Idem**, p. 14. Esto no significa que Zea deje de lado lo universal. Nada más contrario a su pensamiento. Lo que niega es el hecho histórico que hasta recientemente sufre América Latina de que el "ente universal" se nos venga impuesto desde afuera, desde los centros imperiales de dominación política, económica y cultural. América Latina solo realizará su propia utopía cuando empiece a ser ella misma (su primera utopía) desde la afirmación de su identidad y originalidad. Lo universal no es únicamente lo europeo y norteamericano sino lo propio de todos los hombres y pueblos (Véase esta idea p. e. en el artículo "Latinoamérica, milenarismo en la utopía", en **Hacia el nuevo milenio**, vol. II, UAM-Ed. Villicaña, México, 1986, p. 57, al referirse concretamente al tema de la historia).
- (23) José Gaos, **Historia de nuestra idea del mundo**, FCE, México, 2ª reimpr. 1983, p. 141.
- (24) **Ibid.**
- (25) **Ibid.**

- (26) **Idem**, p. 237.
- (27) **Idem**, p. 239.
- (28) **Ibid.**
- (29) **Idem**, p. 243.
- (30) **Idem**, p. 549.
- (31) Véase nota a pié de página en **Idem**, p. 553.
- (32) **Idem**, p. 563. (Subrayado del autor).
- (33) José Gaos, **En torno a la filosofía mexicana**, Alianza Editorial Mexicana, México, 1980, p. 99.
- (34) **Ibid.**
- (35) **Idem**, pp. 99-100.
- (36) **Idem**, p. 100.
- (37) **Idem**, p. 101.
- (38) **Ibid.**
- (39) **Idem**, p. 102.
- (40) **Ibid.**
- (41) L. Zea, **El pensamiento latinoamericano**, Ariel, Barcelona, 3ª ed., 1976, p. 43 (1ª ed. en 1965. Edición original de 1949 con el título: **Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica**).
- (42) **Ibid.**
- (43) **Idem**, p. 47.
- (44) Cfr. **Idem**, p. 49.
- (45) Porrúa, México, 4ª ed., 1987, p. 6.
- (46) **Idem**, p. 17.
- (47) **Idem**, p. 20.
- (48) **Ibid.**
- (49) **Idem**, p. 114.
- (50) **Idem**, p. 126 (Subrayado nuestro).
- (51) Véase L. Zea, **El pensamiento latinoamericano**, op. cit., pp. 21-22.

DELFIN SANTOS — INTRODUÇÃO À VIDA E À OBRA*

António QUADROS

Universidade Católica Portuguesa — Lisboa

A Manuela Pinto dos Santos

No encerramento das comemorações do 80º aniversário do pensador, realizadas na Escola Preparatória e Secundária Prof. Delfim Santos, em Lisboa.

Sra.ª Representante da Assembleia da República, Srs. Representantes dos Ministérios da Educação e da Juventude, Sra. D. Manuela Pinto dos Santos, Sr. Presidente do Conselho Directivo, Srs. Professores, Minhas Senhoras e Meus Senhores:

I

Conheci Delfim dos Santos em 1943, logo no meu 1º ano da Faculdade de Letras, Curso de Ciências Histórico-Filosóficas. Antes estivera um ano na Faculdade de Direito, Curso que o meu Pai frequentara e que desejava ver-me seguir. Mas, confesso, não me interessei minimamente pelos estudos jurídicos. Como fizera admissão às duas Faculdades, foi-me fácil o ingresso, no ano seguinte, no velho casarão, antigo convento, que a Faculdade de Letras partilhava então com a Academia de Ciências, na rua do mesmo nome.

Julgo não exagerar, se vos disser que o encontro com Delfim Santos foi desde logo para mim decisivo. Meu professor do 1º Ano em História da Filosofia Antiga, introduziu-me pois, a mim e a uma trintena de colegas no mundo fascinante das ideias, no pensamento dos mestres helénicos, Zenão, Heraclito, Parménides, os Sofistas, Sócrates, Platão ou Aristóteles.

Delfim cultivava o método didáctico da ironia, no sentido de provocar o aluno através de um diálogo sorridente, mas perturbante. Como

(*) Conferência proferida pelo autor na Escola Secundária Prof. Delfim Santos a 06-11-87 por ocasião do 80º aniversário de Delfim Santos.

professor, era extraordinariamente preciso, minucioso, afável embora sempre um pouco distante. Tal ironia desde logo me pareceu um modo de nos estimular, abanando-o nas nossas certezas, nas nossas convicções, na nossa ignorância ou na nossa ingenuidade juvenil. Era o cultivo da dialéctica, mas de uma dialéctica com humor. Não debitava matéria, como costuma dizer-se, filosofava, filosofava conosco, obrigando-nos a reflectir, a partir das nossas insuficiências e contradições.

O seu amigo e colega da Faculdade de Letras do Porto, como ele filósofo e meu saudoso mestre José Marinho, escreveu um ensaio notável, publicado pela Fundação Gulbenkian (onde então os três trabalhávamos, eles no Serviço de Investigação Pedagógica, criado por Delfim, eu no Serviço de Bibliotecas Itinerantes, dois andares abaixo, colaborando com Branquinho da Fonseca, Domingos Monteiro e Orlando Vitorino), ensaio esse intitulado **A Filosofia: Ensino ou Iniciação?**

Aí defendida que à filosofia e ao filosofar, exigindo não só uma relação pessoal mestre-discípulo, como uma difícil caminhada ao mesmo tempo do intelecto e da psique, se acederia, não propriamente pelo ensino, no sentido usual do termo, mas por uma **iniciação**. E era o que fazia Delfim Santos: mais do que ensinar, **iniciava**, quer dizer, fazia-nos passar por **provas** por assim dizer dialécticas, que ou nos afastariam da filosofia, ou nos prenderiam para sempre, fazendo-nos tomar consciência, quer do nosso não-saber, quer do fascínio de um saber ou de uma **sageza**, como ele dizia, que só poderíamos atingir pouco a pouco, por degraus, tanto pelo nosso esforço intelectual como pela capacidade da nossa **anima** ou psique para vencer as nossas próprias resistências interiores, às pressões mundanas e sociais ou os **cousismos**, como dizia o seu primeiro mestre, Leonardo Coimbra, em que gostam de repousar os espíritos pouco exigentes, já que a **cousificação** do aprendido ou mesmo do pensado, constitui o maior obstáculo a um filosofar em permanente superação, que é o único filosofar autêntico.

Gostaria de recordar aqui um episódio quase anedótico, que marcaria para sempre a nossa relação de amizade, que nunca esqueci e que ele próprio se divertia às vezes a evocar.

Foi numa das primeiras aulas do Curso. Delfim Santos ia perguntando a vários alunos se eram capazes de estabelecer uma distinção nítida entre a **filosofia** e a **ciência**. As respostas dos caloiros que nós eramos saíam-nos titubantes e inseguras. A certa altura, voltou-se para mim:

— O Senhor, qual a sua opinião?

Fiquei paralizado, mudo, sem saber o que dizer.

— Fale mais alto. Olhe, venha aqui para o pé de mim.

Levantei-me e lá fui, pálido, para junto da secretária dele, enquanto Delfim Santos me fitava com um sorriso que me parecia profundamente cínico.

– Então, o que pensa do assunto?

Saíu-me então esta explicação, que pôs toda a sala a rir, mas que Delfim Santos, por incrível que pareça, tomou ou fingiu tomar a sério, dela partindo para uma sábia digressão acerca das conotações entre a metafísica e a epistemologia, um dos seus temas favoritos.

– A verdade, disse eu, mais ou menos e tanto quanto me lembro, é como o que está por detrás de uma porta fechada. A porta está fechada a sete chaves e todas as chaves se perderam. Os homens querem saber o que há do outro lado. Os que mais se esforçam por o saber são os cientistas e os filósofos...

Os cientistas atacam a porta propriamente dita. Analisam o seu material, a sua textura, os seus mecanismos. Procuram as leis físicas desse material, a sua estrutura atômica, etc. É um trabalho longo e árduo, que exige equipas dos mais variados especialistas.

Mas os filósofos...

E aqui hesitei, olhei em minha volta, fixei-me no seu olhar agudo e no seu famoso sorriso ameaçadoramente irónico.

– Fale, não tenha medo, os filósofos...

– Os filósofos, concluí num assomo de valentia, em vez de se preocuparem pelo pormenor, são os que espreitam pelo buraco da fechadura...

Gargalhada geral. Mas começou aqui a nossa amizade e foi talvez a razão (porque achou graça), da benevolência com que sempre me classificou, nessa e noutras disciplinas em que também o tive por professor.

E se na realidade, o período mais intenso da minha inclinação filosófica viria mais tarde, já nos anos 50, pelo convívio com o já recordado José Marinho e com Álvaro Ribeiro, outro antigo condiscípulo seu, devo acentuar, hoje e aqui, nesta justíssima homenagem pública, que devo antes de mais ninguém a Delfim Santos o despertar para o universo das ideias e o estímulo para começar a pensar pela minha cabeça.

Tive, na Faculdade, muitos professores nos campos da história e da filosofia, alguns dos quais nomes ilustres. De todos, só Delfim Santos considere imediatamente como um mestre, mesmo se viemos a divergir mais tarde alguns aspectos, mesmo se o meu próprio pensamento seguiu itinerário diferente do seu. Costumava Delfim asseverar que o verdadeiro filósofo deve ser discípulo de si próprio. Não gostava, por essa razão, de se tomar ou ser tomado por mestre. Temos talvez aqui uma ligeira diferença semântica. Mestre, julgo, é não o que pretende moldar o discípulo segundo o seu sistema, método ou pensamento, mas o que o inicia a pensar no acordo com o seu ser, com a sua vocação, com a sua própria pulsão intelectual. Sob esta perspectiva, ele exerceu um autêntico magistério e

não é por acaso que algumas das mais genuínas vocações filosóficas da minha geração passaram pelas aulas de Delfim Santos, nesses já distantes anos 40; não quero deixar de lembrar aqui os meus colegas, com obras notáveis de filosofia ou de história da filosofia publicadas, Orlando Vitorino, Salette Tavares e Carlos Branco.

II

Mal sabia eu, em Outubro de 1943, ao começar as aulas na Faculdade, o árduo, mas fecundo caminho que Delfim Santos percorrera até chegar ali, ao que foi também o seu primeiro ano como Assistente, embora como Assistente-Regente, no Curso de Histórico-Filosóficas.

Nasceu no Porto a 6 de Novembro de 1907, há precisamente 80 anos, de uma família relativamente modesta, pois o seu pai era ourives. Ao morrer este em 1922, aos 15 anos, Delfim Santos teve de se dedicar à profissão, assumindo a continuidade da oficina paterna, para poder sustentar a mãe e a irmã. Trabalhou depois no comércio, ao mesmo tempo que, tardiamente, entrava para o liceu. Com a vontade férrea que o caracterizava, num só ano, em 1926 — tinha pois 19 anos — fez os exames do 2º e 5º anos, para, no ano seguinte, concluir os Cursos Complementares de Letras e de Ciências e ingressar na secção de Histórico-Filosóficas da Faculdade de Letras do Porto, onde se juntaram, em volta da poderosa personalidade de Leonardo Coimbra, um extraordinário grupo de pensadores, de historiadores, de cientistas.

Alguns anos mais tarde, em discurso comemorativo daquela Faculdade, entretanto fechada, Delfim distinguiria entre eles não só Leonardo, sobre cuja obra viria a escrever várias vezes, organizando-lhe e prefaciando-lhe as **Obras Completas** para a Tavares Martins, do Porto, mas ainda Aarão de Lacerda, Teixeira Rego, Newton de Macedo ou Luis Cardim, entre outros. E aí, perante o desejo dos seus colegas, de tudo fazerem pelo ressurgimento da Faculdade, alguns anos antes encerrada, manifestara uma opinião discordante: não, **aquela** Faculdade, a Faculdade de Leonardo, nunca mais ressurgiria, pois nunca mais seria possível reunir um tal conjunto de homens excepcionais, todos ligados ao movimento da **Renasença Portuguesa**, de que Leonardo era um dos dirigentes principais, ao lado de Teixeira de Pascoaes. Poderia criar-se **outra** Faculdade, mas a autorização burocrática por si própria não qualifica. Os factos posteriores vieram a dar-lhe razão. Hoje voltou a haver uma Faculdade de Letras no Porto; mas como está longe da Faculdade de Leonardo, uma escola de pensamento como nunca mais surgiu entre nós e onde se formaram, além de Delfim Santos, um José Marinho, um Sant'Anna Dionísio, um Agostinho da Silva, um Álvaro Ribeiro, um Augusto Saraiva, um Adolfo Casais Monteiro, etc., etc.!

Temos aqui o sinal do que é a diferença entre o verdadeiro magistério e o simples ensino. Se o professor transmite conhecimentos, informações, saberes, o mestre é antes o que contamina o fogo a uma causa que aparentemente não **rende**, não **produz**, não **enriquece** e entre nós nem sequer dá **fama** ou **nome**: a da procura da verdade e de uma sabedoria, que é mais, muito mais do que o saber. Realmente o filósofo não é o profissional de saber ou dos saberes, é o amigo da sabedoria, o amoroso ou o apaixonado da verdade.

Enquanto, no ano seguinte à sua formatura, isto é, em 1932, começava o seu estágio para professor do liceu, Delfim Santos, juntava-se a alguns antigos colegas da Faculdade, nomeadamente a Álvaro Ribeiro, a Adolfo Casais Monteiro, a Pedro Veiga — o Petrus das edições de Fernando Pessoa — e bem assim ao novelista Domingos Monteiro, para fundar o movimento da **Renovação Democrática**, que teve uma assinalável acção doutrinária e intelectual, e em edição da qual publicou o seu trabalho **Linha Geral da Nova Universidade**, muito polémico em relação à orientação oficial da Universidade portuguesa.

São por exemplo ainda hoje muito oportunas algumas das declarações que em Novembro de 1932, há precisamente 50 anos, fez ao **Diário da Noite**, de Lisboa, dizendo que a **Democracia não é o regime da igualdade, mas da liberdade na diversidade**, que todos os homens devem ter **igualmente a liberdade de serem desiguais, que o problema político português não poderá ser solucionado pela repetição de fórmulas muito retóricas, mas muitíssimo impróprias da tradição democrática da política portuguesa** ou que as **soluções políticas são funções da cultura e não de manifestações de oportunismo, sem visão esclarecida e sem interesses espirituais radicalmente profundos**.¹

Delfim Santos começou então — actividade que manterá até ao fim da sua vida — a escrever avulsamente em vários jornais e revistas —, até que, como bolsheiro da Junta de Educação Nacional, ele que fora sempre aluno brilhante da Faculdade e que, além das disciplinas do seu Curso, estudara também Filologia Clássica e Matemática, partiu para um estágio de 2 anos em Viena, Berlim, Londres e Cambridge.

Estudou então com grandes personalidades da Escola neopositivista de Viena, assistiu a Cursos de Mestres como Hussarl, Heisenberg, Piaget, Frobenius ou Klages, frequentou as aulas de Hartmann e de Spranger, e bem assim, já na Inglaterra, de McMurray ou Moore.

Um pouco mais tarde leitor na Universidade de Berlim, de 1937 a 1942, tendo-se doutorado na Universidade de Coimbra em 1940, foi discípulo de Hartmann e, em Friburgo, aproximou-se de Heidegger e do seu pensamento, que o marcaria profundamente.

Uma vez regressado definitivamente a Portugal em 1942, entrou para a Faculdade de Letras de Lisboa, não como poderia pensar-se na

seção de Filosofia, mas na de Ciências Pedagógica, onde, durante muitos anos, seria o único catedrático de Pedagogia.

Foi uma mágoa que sobre ele pesou sempre, mágoa secreta, pois nunca foi dado a manifestações exteriores, apresentando sempre o perfil de um grande senhor, sereno e seguro nas suas convicções, mas mágoa apesar de tudo, a de nunca ter sido catedrático na área em que era caso singular no ambiente universitário português, a da Filosofia propriamente dita.

Decerto, foi relevante o seu trabalho no campo da filosofia da educação, tendo publicado numerosos estudos e ensaios sobre tal tema, a começar pela notável **Fundamentação Existencial da Pedagogia**, publicada em 1946. Mas ele era sem dúvida alguma o professor em Portugal mais informado e actualizado, no que respeita ao pensamento moderno norte-europeu, tendo como vimos estudado com Klages, Hartmann ou Husserl, e tendo contactado com as grandes figuras da filosofia do seu tempo, desde Bergson a Heidegger, além de que conhecia como poucos o pensamento português.

É que o Curso de Histórico-Filosóficas da Faculdade de Letras de Lisboa era uma escola excessivamente marcada pelo positivismo comtiano e pelo predomínio do Prof. Matos Romão que, no concurso para catedrático de filosofia, muitos anos antes realizado, e segundo a tradição positivista da casa, fora escolhido em vez de Leonardo Coimbra e de António Sardinha, que também tinham concorrido.

Daí que — e lembro-me bem da atmosfera da época — um antigo discípulo de Leonardo, e ainda por cima um adepto das novas correntes, como a fenomenologia husserliana ou a filosofia heideggeriana da existência, fosse olhado com suspeição e se lhe multiplicassem os obstáculos no caminho para a cátedra de filosofia.

Intensa foi a actividade de Delfim Santos nesses 24 anos da sua vida em Lisboa, onde se instalou e onde casou e constituiu família.

Para além das aulas na Faculdade, foi Director do Instituto Pedagógico Adolfo Coelho e dos Serviços de Investigação Pedagógica da Fundação Gulbenkian, que fundou em 1963.

Conhecido e admirado em todo o mundo, participou nos mais importantes Congressos de Filosofia que se realizaram nesse período: em 1937, em Paris, o Congresso Descartes e o Congresso para a Unidade das Ciências; em 1941, em Koenigsberg, as comemorações de Kant; na Alemanha, em 1948, o II Congresso de Filosofia; e ainda, para não me alongar, nos subsequentes sucessivos Congressos Internacionais de Filosofia na Holanda, na Argentina, no Brasil, na Suíça, em Lisboa, etc.

Académico desde 1960, Vice-Presidente da Sociedade Portuguesa de Escritores, doutorado **honoris causa** por diversas Universidades

estrangeiras, foi contudo, como não podia deixar de ser, no capítulo do pensamento filosófico puro, através de uma bibliografia vastíssima, constituída por livros de fundo e por centenas de ensaios e de artigos dispersos em publicações várias, que Delfim Santos deixou um essencial contributo para o pensamento português e para o seu futuro.

Reunidos todos os seus trabalhos nas **Obras Completas**, em 3 grossos volumes, publicados pela Fundação Calouste Gulbenkian sob a orientação de Joel Serrão e de Rui Grácio, com o apoio de José Marinho, Jacinto do Prado Coelho, Alberto Ferreira ou Barahona Fernandes, entre outros, é hoje possível ter uma ideia do que foi a sua incansável actividade como filósofo e como escritor.

Não é a altura para realizar um exigente estudo interpretativo sobre a obra de Delfim Santos. Os apontamentos que em seguida apresentarei não constituem outra coisa senão uma chamada de atenção e um sinal de quanto lhe devo como um dos seus mais antigos discípulos.

III

Como atrás sublinhei, o magistério de Leonardo Coimbra, baseado não só no fôgo contagiante da sua oratória entusiástica, na força e na originalidade de um sistema de pensamento próprio e original, o criacionismo, ou na sua cultura prodigiosa em domínios como a filosofia, a matemática, a física, a literatura, as ciências humanas, mas também na forma como convivia fora das aulas com os seus melhores alunos, ao modo dos pensadores gregos, — despertou algumas excepcionais vocações filosóficas.

De entre os seus discípulos neste campo, foram sobretudo Augusto Saraiva, José Marinho, Álvaro Ribeiro, Sant'Anna Dionisio e Delfim Santos, que nos deixaram uma herança de pensamento, muito longe ainda de devidamente estudada e analisada.

Da **"Teoria do Ser e da Verdade"**, de Marinho e de a **"A Razão Animada"**, de Álvaro Ribeiro até às **"Reflexões sobre o Homem"**, de Saraiva, aos **"Pensamentos"** e às obras de exegese filosófica, de Sant'Anna Dionisio e às perspectivas epistemológicas, ontológicas, existenciais, de Delfim Santos, que de riqueza de ideias ainda por explorar!

Aqueles que mais profunda e persistentemente elaboraram um "corpus" coerente de ideias, Marinho, Álvaro e Delfim, seguiram caminhos bem diferentes. O primeiro veio a desenvolver um verdadeiro sistema ontológico e fenomenológico, na citada **"Teoria do Ser e da Verdade"**, em que o pensamento se aduna a um diálogo com o transcendente, uma abertura, como ele dizia, pneumatológica, senão mística, nas suas concepções da **visão unívoca** e de Deus como **Insubstancial Substante**. O segundo privi-

legiou a antropologia, na sua relação com a teologia, desenvolvendo um racionalismo dinamizante, de signo aristotélico, a concepção da filosofia como uma arte, o conceito do homem como uma razão animada ou uma teoria do conhecimento em que o sófico-racional é alimentado por um gnósico plurifacetado e por um pístico-teológico, por seu turno sempre conferidos pela exigência de uma razão analítica, sintética e teleológica.

Ambos postularam culturalmente a existência de uma filosofia portuguesa, baseando-se na relação intrínseca e vinculativa do pensamento, universal nos seus fins, mas situado nos seus meios, à língua que o veicula ou molda e à estrutura cultural que lhe dá raízes e em cujo campo se desenvolve.

IV

E quanto a Delfim Santos?

Delfim Santos é a nosso ver o protagonista de um diálogo fecundo, diálogo do pensamento português com a filosofia alemã, do que vieram a resultar uma crítica e uma fundamentação teóricas de grande qualidade, estimulantes em aspectos essenciais para a nossa cultura ou para a nossa criatividade filosófica.

É curioso observar que os primeiros escritos de Delfim Santos, era ainda estudante universitário e nos primeiros anos da sua formatura, isto é, entre 1929 e 1932, foram de natureza espiritualista e cristã, numa linha de pensamento protestante e evangélica, tendo sido publicados, quase todos, na revista portuense, ligada à Igreja Evangélica, intitulada precisamente **Portugal Evangélico**.

Dadas as tradicionais relações da teologia reformada ou protestante com algumas das facetas mais características do pensamento germânico, em geral voluntarista e imamentista, não é para admirar que ao contrário da tendência habitual da cultura portuguesa para privilegiar o diálogo com a cultura francesa, Delfim Santos antes tenha escolhido o estágio em centros de estudos predominantemente austriacos e alemães.

Também no país nosso vizinho um notável pensador, Ortega y Gasset, preferiu os estudos alemães aos estudos franceses.

Entre nós tivemos, é certo, o exemplo de Antero de Quental, que no entanto foi mais um pensador inspirado pela influência de algumas linhas da filosofia germânica, do que um sólido conhecedor e exageta, como Delfim Santos, estudando as obras na sua língua original e tomando contacto pessoal com notáveis mestres da filosofia alemã do seu tempo, no período particularmente criativo em que alguns deles, como Husserl, Jaspers e Heidegger, criticavam e punham em causa os próprios fundamentos do racionalismo idealista que tanto apaixonara Antero.

O ambiente mental português, sobretudo depois da reforma educativa de 1911, fora como já ao de leve aponte, excessivamente marcado pelo positivismo francês, ao modo de Augusto Comte e de Littré, divulgando-se uma vulgata positivista, que julgava encontrar na Idade Positiva ou Científica em que teríamos entrado depois da Idade Teológica e da Idade Metafísica, todas as respostas para as grandes interrogações humanas. Contra esta perspectiva simplificadora e reducionista, que atribuía às ciências particulares uma função totalizante para que não podiam estar vocacionadas, ao mesmo tempo que punha de lado com excessiva facilidade os contributos metafísicos, ontológicos ou mesmo teológicos, se dirigira a crítica acerada de Sampaio Bruno e de Leonardo Coimbra. Esta questão foi estudada exaustivamente num dos primeiros livros de Álvaro Ribeiro, “Os Positivistas”.

Nos nossos escritores de ideias da época, com as excepções de Teófilo Braga e de Teixeira Bastos, o positivismo fora muito mais uma ideologia de combate, fomentada pela propaganda republicana e anti-clerical nos ambientes lisboetas dos últimos anos da Monarquia e dos primeiros da República, de que uma séria reflexão filosófica que pudesse fundamentar devidamente o desenvolvimento entre nós dos estudos científicos. Neste ponto, entre nós, só Leonardo, sensivelmente entre 1912 e 1930, viria a abrir as primeiras pistas importantes, principalmente em **Criacionismo** (Livro I), **O Pensamento Criacionista**, **A Razão Experimental** ou **Notas sobre a Abstracção Científica e o Silogismo**.

Em contacto com os neopositivistas da Escola de Viena, foi possível a Delfim Santos rever a fundo toda esta problemática e deste modo nasceu a sua primeira obra de fôlego, de 1938, intitulada **Situação Valorativa do Positivismo**. É um clássico do pensamento português e permanece um dos seus melhores trabalhos, sólido na sua sistematização, na sua argumentação, na sua crítica e na metodologia utilizada.

Se nos lembrarmos de que **positivismo** era até então entre nos quase um sinónimo de **comtismo**, teremos de concluir que o título, parecendo enganoso, é subtilmente intencional, já que se trata de reconsiderar o ponto de partida epistemológico do positivismo, sim, mais precisamente para desligando-o da visão de Augusto Comte, dele salvar a valorizar o que poderia ser salvo ou valorizado. Tal o propósito dos pensadores das Escolas de Viena, de Berlim e de Cambridge, desde Schlick, Reichenbach ou Wittgenstein, até Bertrand Russell ou Witehead.

Aliás, o primeiro título da obra era **Situação Valorativa do Neopositivismo**, que parece mais correcto em relação com o seu conteúdo, pois da filosofia da ciência sob as novas perspectivas neopositivistas efectivamente se trata, mas o seu autor tê-lo-á modificado tendo em atenção porventura a situação cultural portuguesa e a necessidade de abalar o nosso

positivismo clássico, extrapolando-o para horizontes não completamente antagónicos, mas tão diferentes, que o fariam vacilar nos seus pressupostos ingénuos e ao mesmo tempo canalizar aqueles dos seus pressupostos porventura ainda capazes de uma revitalização, para a esfera epistemológica de onde nunca deveriam ter saído.

O livro é uma revelação, que desde logo coloca Delfim Santos na primeira linha do pensamento português e europeu, tal a cultura filosófica de que dá mostra e tal a facilidade e a precisão com que o autor aborda a problemática filosófica-científica. Passaram quase 50 anos, uma lacuna fundamental ficou com ele em grande parte preenchida, foi possível solidificar entre nós a ponte entre a investigação científica e a sua fundamentação epistemológica, mas quantos dos nossos investigadores ou cientistas o estudaram? É um erro flagrante, imaginar-se que a ciência é possível, aí onde não parta de uma reflexão filosófica, aí onde a epistemologia não a obra a um horizonte metafísico. Neste sentido, **A Razão Experimental ou Situação Valorativa do Positivismo** deveriam ser obras de estudo obrigatório nas nossas Faculdades de Ciências, que mais depressa preparam professores ou técnicos, do que verdadeiramente cientistas, precisamente por falta de formação filosófica e epistemológica adequada.

O que Delfim finalmente procura e consegue no seu livro é de algum modo criticar, com os neopositivistas, o que chama a **intromissão abusiva do pensamento na realidade e a sua vanglória na afirmação de que as criações do pensamento correspondem identicamente aos objectos do mundo real por ele pensados**², para ao mesmo tempo sugerir uma convergência possível entre o idealismo e o realismo ou mesmo entre a metafísica e a ciência positiva.

Escreve, efectivamente, **que uma das mais importantes consequências o neopositivismo é mostrar que o idealismo nos fornece demasiado muito e o realismo nos fornece demasiado pouco para a integral compreensão do universo, mas que o demasiado pouco que o realismo nos oferece nos dá talvez uma melhor possibilidade de melhor situação perante a realidade do que a que nos permite a riqueza fácil do idealismo.**

A seu ver, **pensar não é desenvolver uma ideia até aos seus possíveis limites nem conformar a realidade a determinado "ponto de vista". O primeiro trabalho que se lhe oferece é a "determinação da realidade" a que as suas ideias pretendem referir-se.**

Ele acrescenta: **Sem este preliminar, a metafísica perde o contacto com o que mais lhe importa e será então mais ou menos aquilo que o positivismo lhe chama.** Note-se, o que Delfim Santos defende não é, como no positivismo comtiano, a eliminação da metafísica, vista como um voo nebuloso do espírito para paragens irreais, mas a conotação do pensamento metafísico com a realidade sensível e com o seu estudo pelo método científico.

Então, e é a palavra conclusiva do ensaio, a metafísica deixará de merecer, pelo menos em muitos casos, o desdém dos pensadores da esfera científica e neopositivista.

Da epistemologia, de novo para a metafísica: fica pois aberto, no termo do primeiro livro de Delfim Santos, o itinerário que ele irá seguidamente percorrer. Na verdade, são numerosos os textos em que, criticando ainda mais claramente o positivismo comtiano, Delfim Santos coloca a metafísica como o estádio mais alto na actividade mental orientada para o conhecimento e para a procura da verdade.

V

Assim é que, logo no ano seguinte, 1939, o pensador conclui, ainda durante a sua estadia em Berlim, o pequeno, mas denso livro, central na sua obra, intitulado **Da Filosofia**.

Deveria ser o primeiro volume de uma trilogia que, após "**Da Filosofia**", integraria seguidamente outros dois volumes com os títulos, respectivamente, de **Do Homem** e **Da Metafísica**.

Este programa não chegou a ser realizado na íntegra, devido ao desaparecimento prematuro do Prof. Delfim Santos em 1966, mas os organizadores das **Obras Completas** preencheram em parte a lacuna, não só reunindo sob a epígrafe precisamente de **Da Filosofia** numerosos ensaios dispersos ou inéditos que completam o livro com este título, como também juntando sob o título de **Do Homem** um núcleo não menos numeroso de textos sobre antropologia, psicologia e pedagogia, e enfim concluindo-se com o capítulo **Da Cultura**, onde se podem ler os muitos escritos dedicados pelo pensador a temas literários, sociais, históricos, etc.

Poderia parcer à primeira vista que falta neste conjunto o que seria o fecho da abóboda, isto é, senão um livro, pelo menos um capítulo votado ao tema **Da Metafísica**; o estudioso e exegeta encontrará, no entanto, esparsos ao longo destas **Obras Completas**, bastantes ensaios fundamentais, onde se nos formula o que era ou para onde apontava o pensamento metafísico, de signo fenomenológico-existencial, de Delfim Santos.

Para este, como o sublinha desde logo na **Introdução** do livro **Da Filosofia**, há que distinguir entre **filosofia** e **metafísica**.

O que é próprio da filosofia e do filosofar, actividade mental genérica, de certo modo **anterior** a toda a direcção tomada, é antes de mais nada **buscar novos e rícgrosos fundamentos a todo o saber humano**³, de um modo espontâneo, fresco, ou melhor, nas suas próprias palavras, como uma actividade **não predeterminada por qualquer visão unilateral de um objecto**⁴.

O que o filósofo observa é que não há adequação entre o pensamento e a realidade. Porquê? Trata-se de uma **radical inadequação** ou de uma **má posição do pensamento relativamente à realidade?**⁵ Na sua busca filosófica, o pensamento encontra, como obstáculos, diversas contradições ou antes aporias, tais as aporias do uno e do múltiplo, da essência da existência, do ser e do nada, etc.

Se é **“o ser enquanto ser”** que interessa à filosofia, como diz, então **o primeiro caminho que se oferecer ao filósofo para evitar esta dificuldade**, escreve mais adiante, **é tentar a determinação ontológica da realidade e, a seguir, assegurar a cada uma das suas regiões o tipo de conhecimento essencial que a pode penetrar**⁶.

Trata-se, e aqui se inspira na fenomenologia husserliana, de num primeiro momento **decompor a realidade** e indicar a **extensão regional de cada uma das camadas** que a compoem, e de num segundo momento, procurar as **categorias adequadas ao conhecimento de cada uma destas regiões**.

O método fenomenológico utilizado não nega a unidade do real, mas **determina a sua diversidade, que não pode ser integralmente traduzida por um mesmo que se supõe elemento primeiro**.

Delfim Santos afirma pois, em **Da Filosofia**, uma exigência de rigor, muito do seu carácter, exigência que se ampliará noutro ensaio do mesmo ano, a que chamou **Das Regiões da Realidade**. Sem esta exigência de rigor, pensava, é fácil cair-se na tentação do formular sistemas ou menismos que não tomam em devida consideração a fenomenologia autêntica de uma realidade inapreensível pelo senso comum ou pelos excessos contrários ou contrapolares do naturalismo e do espiritualismo absolutos, um e outro pecando por não considerar a posição adversa. **Da Filosofia** é pois um esforço para a síntese ou para a transcensão das aporias do pensamento, esforço que se irá desenvolver num dos seus trabalhos mais importantes, de 1940, a dissertação de doutoramento, intitulada **Conhecimento e Realidade**.

No prefácio de **Da Filosofia**, Delfim Santos situava ontologicamente, isto, é no plano do ser os **sistemas do conhecimento** e as **regiões da realidade a que se ligam**.

E delimitava-as: **matéria, vida, consciência e espírito**. O estudo da sua fenomenologia sistematiza-se nas ciências ou saberes respectivos. A fenomenologia da matéria é estudada **pela física e ciências afins**; a da **vida** pela **biologia e ciências similares**; a da **consciência** pela **psicologia**; e a do **espírito** pela **metafísica**. Esta, sublinha, tem como objecto a **fenomenologia do espírito**, aliás o título de uma das obras fundamentais de Hegel.

VI

O trânsito das ciências particulares e da filosofia das ciências ou da epistemologia para a metafísica não pode prescindir no entanto, e é o tema central do livro **Conhecimento e Realidade**, de uma teoria do conhecimento.

Como escreve neste texto, a **busca dos fundamentos últimos do saber é a temática constante da filosofia**, mas **saber é um produto do conhecimento**, e **conhecimento uma das possíveis "relações entre saber e algo diferente"**⁷, o que implica, acrescenta, **uma relação entre diversos**.

A seu ver, o movimento mental para o conhecimento deve partir do que chama **um mínimo gnoseológico**. Gnoseologia é entendida pelo pensador como a teoria ou a ciência do conhecimento, e o conhecimento é uma **relação entre heterogêneos na qual, e sempre, um deles é a consciência**⁸.

Se o objecto do conhecimento, a verdade, é alcançável, num determinado nível (o das regiões particulares da realidade) pelas ciências, noutro nível (o geral ou o universal) são a ontologia e a metafísica que o podem aproximar.

Em qualquer dos casos, porém, o primeiro passo é o gnoseológico, porque, assevera, **a situação natural do homem é sempre gnoseológica**, já que **antes mesmo de poder concluir a existência da sua consciência**, o homem **tem de realizar um esforço de conhecimento**, e **antes de compreender a relação entre a sua consciência e a realidade terá igualmente de realizar um esforço de conhecimento**⁹.

No final desta sua tese de doutoramento, Delfim Santos exprime o carácter prudente, cauteloso, seguro, não-aventuroso da sua atitude intelectual. O pensamento deve desprezar **os máximos que nada garantem**, o que é uma crítica implícita à ambição excessiva dos grandes sistemas idealistas ou positivistas, desde Kant ou Hegel até Augusto Comte, firmando-se antes em **mínimos de garantia**, como diz, a começar pelo "mínimo gnoseológico", isto é, **o mínimo fundamental de que os outros são dependentes**.

O mínimo gnoseológico é primário em relação ao "mínimo ontológico" e ao "mínimo metafísico". Mas este **mínimo gnoseológico**, princípio sólido do conhecimento, tem como função imediata, escreve, o **mínimo axiológico**, conotando pois o filósofo a **teoria do conhecimento com a teoria dos valores**.

É esta, distinguindo entre **valor e existência**, que nos permite (e assim conclui Delfim a sua tese) **o estabelecimento duma axiomática valorativa a que deverá referir-se todo o complexo cultural**. Em síntese, e servindo-me mais uma vez das próprias palavras do pensador, a filosofia

afirma-se por uma leitura sistemática da realidade pelo pensamento, devendo este percorrer os seguintes estádios, aliás interdependentes e não obedecendo propriamente a uma cronologia: **gnoseologia, ontologia, metafísica, axiologia**. Ou por outras palavras, sem uma teoria do conhecimento o filósofo não poderia aceder a uma teoria do ser e a uma filosofia da substância ou do espírito, mas é a axiologia, a teoria do valor ou dos valores que confere uma direcção ou um método selectivo ao movimento mental do filósofo.

VII

Não é de forma alguma possível, numa exposição que se pretenderia breve e sintética, percorrer de cabo a cabo a obra de um pensador tão fecundo e rico de perspectivas como Delfim Santos.

Se como veremos, depois de **Situação valorativa do Positivismo, Da Filosofia e Conhecimento e Realidade**, ele se foi aproximando cada vez mais de uma ontologia existencial, colhendo e desenvolvendo sugestões de Hartmann, de Husserl e nos últimos anos sobretudo de Heidegger, não posso deixar de referenciar o que foi o seu notabilíssimo trabalho de interpretação, exposição e apresentação ao público português culto, da obra dos maiores filósofos do seu tempo, lançando pois uma ponte entre a cultura portuguesa e as grandes linhas do pensamento europeu.

Logo em 1930, quando da sua vinda a Portugal para completar a **Análise Espectral da Europa** com um capítulo sobre o nosso país, expôs o pensamento de Hermann de Keyserling na revista portuense **Princípio**; em 1935 procurou em Paris Bergson, recentemente laureado com o Prémio Nobel, dando-nos três anos depois, com não disfarçada simpatia, o relato da sua longa conversa com ele na revista **Luminar**; depois de 1943 escreveu e publicou em boletins, revistas ou até em jornais diversos, sucessivos ensaios entre outros sobre Descartes, S. Tomás de Aquino, Nicolai Hartmann, P. W. Bridgman (que acabara de conquistar o Prémio Nobel da Física), Vladimir Jankélévitch, Nicolau Berdiaeff, Francisco Suarez, Giordano Bruno, Berkeley, Pascal, Husserl, Karl Jaspers, Georges Gusdorff, Pestalozzi, Ortega y Gasset, Hermann Hesse ou, repetidamente, Martin Heidegger.

Igualmente estudou a obra dos principais pensadores portugueses, nomeadamente Silvestre Pinheiro Ferreira, Oliveira Martins, Sampaio Bruno, Leonardo Coimbra, Vieira de Almeida ou Fidelino de Figueiredo.

Em 1946, apresentou no volume colectivo **Portugal**, uma síntese histórica, sucinta e com objectivos de divulgação para uma vasta audiência, que intitulou **O Pensamento Filosófico em Portugal**. Nesse trabalho

esboçou como que o retrato mental a traços largos, de 21 pensadores que considerou os mais importantes entre nós, desde Pedro Julião ou Pedro Hispano, que viria a ser o malogrado Papa João XXI até Leonardo Coimbra, passando por D. Duarte, Leão Hebreu, Francisco Sanches, Pedro da Fonseca, Amorim Viana, Cunha Seixas, Antero de Quental, Bruno ou Ferreira Deudado, entre os principais.

Na conclusão deste trabalho apontou o que considerou os núdulos fundamentais do pensamento português: uma atitude ambivalente, entre a **metódica de uma razão que só admite o sensível como seu alimento** até, no polo oposto, um pensamento de tipo metafísico de irrefragável coloração espiritualista. E no centro, entre estas duas atitudes, essa longa série de aristotélicos, não só a mais numerosa, mas talvez a mais bem representada, já que Aristóteles é o pensador sempre presente em todos os momentos da especulação nacional¹⁰.

Acrescentemos que, filósofo e erudito, Delfim Santos, escreveu regularmente em jornais de grande circulação, abordando os mais variados temas, desde os propriamente especulativos, aos culturais ou mesmo aparentemente mundanos. Neste ponto, fazia-nos lembrar Ortega y Gasset, na vizinha Espanha, que sobre tudo pensava porque tudo é objecto de pensamento, já que o superficial tem sempre um dentro e um além, que importa meditar. Vimos assim Delfim escrever sobre a democracia, a moda, a crença, o símbolo, a discussão, a decadência, a palavra, o mito, a escola, a criança, os exames, a crítica, a paz, a aldeia, a estupidez, a ironia, a angústia, etc. Não desdenhou mesmo comentar fimes, como o **Filho Pródigo, A Balada de Berlim, Umberto D., A Dança da Morte, O Terceiro Homem** ou **Aldeia Branca**. Fazia-o afinal com o sentido pedagógico que imprimiu sempre a todos os actos da sua vida.

VIII

Entretanto, foi Delfim Santos pensando e expondo a sua filosofia existencial de signo heideggeriano, quer em textos publicados, como **Temática Existencial, Sentido Existencial de Angústia** ou **Filosofia como Ontologia Fundamental**, quer em textos inéditos em sua vida que constituíam talvez fragmentos de uma obra em elaboração, como os intitulados **Filosofia Existencial, Metafísica e Positivismo** ou **Heidegger** reunidos também nas **Obras Completas**.

Nesta ordem de ideias, Delfim Santos, vem a corrigir algumas das conclusões expostas em **Conhecimento e Realidade**, em especial no que respeita ao primado da gnoseologia.

Realmente, na lição de Heidegger, Delfim Santos veio a afirmar que o pensamento não tem possibilidade de abarcar ou de conhecer, por-

quanto é, ele próprio, um modo de ser. Se pois o pensamento, **em vez de contrário ao ser, é ainda um modo desse mesmo ser que pretende desvandar, isso significa que o pensamento pressupõe e está contido no ser**¹¹. É uma perspectiva antagónica à de Kant, dos neo-Kantistas e dos idealistas em geral, os quais inverteram a relação, considerando o ser como derivado do pensamento e portanto como problema derivado do problema do conhecimento.¹²

Mas, muito pelo contrário, se o pensamento é um modo de ser parcial, acentua Delfim Santos, não se encontra em condições de por si estabelecer uma correlação com todo o ser. Por outras palavras, o pensamento é um modo insuficiente de ser na compreensão do ser total ou ainda o pensamento como modo de ser não é senão conhecimento parcial do ser, o que vale tanto para a filosofia das ciências ou epistemologia (que não dispensa a mediação do pensamento, mesmo no seu experimentalismo) como para a metafísica (ao projectar o voo do espírito para regiões outras que o sensível).

O empirismo científico não logra pois atingir ôntico ou o ser não penetrado do pensamento, uma vez que o ôntico só poderia existir antes de qualquer experiência de pensamento sobre as coisas.

Daí a diferença entre o ôntico, inapreensível na realidade, e o ontológico, isto é, o saber dos homens sobre o ser, que só lhe é dado como sendo, isto é, como devir do ser, no qual todos os seres e o próprio homem estão implicados.

É no homem que o problema do ser toma sentido filosófico e por este motivo Heidegger, na busca do ser do sendo escolhe o homem como ponto de partida¹³.

Porquê? Porque só o homem tem verdadeiramente existência, já que existir significa manifestar um dentro para fora e já que, diz citando Fernando Pessoa, as coisas não têm dentro.

Enquanto o modo de ser das coisas (uma pedra, um cão, por exemplo) não é existência, mas resistência, só o homem tem modos de existência e é desses modos de existência, é dos modos humanos de estar-no-mundo, que é possível partir-se na demanda ontológica para o ser, através do sendo.

A filosofia existencial não escolhe como nível de partida o problema do conhecimento, mas outros mais fundos que orientam o conhecimento humano e que são próprios do homem e não das coisas e dos animais, como por exemplo a compreensão ou ainda sentimentos com carga metafísica como por exemplo o aborrecimento, a melancolia ou sobretudo a angústia, já antes considerada e estudada por Kierkegaard, mas a que Heidegger e os seus seguidores vieram a dar particular relevo. É também assinalável o valor cognitivo que o pensador atribuíra à crença,

dando-nos a sugestão, num pequeno texto, de uma via que não chegou a desenvolver como sem dúvida quereria. A seu ver, neste texto, **o pensamento e a crença são domínios que não se aniquilam, mas se completam, pois — pensamento radica na crença.** Aliás, não sendo possível a demonstração racional da existência do mundo ou mesmo da existência dos outros, **é de crença se o homem necessita e mais ainda hoje que ontem; crença que o vitalize e lhe move a esperança em si e nos outros. Aqui ter-se-á aproximado** pois da noção jasperiana — filosófica¹⁴.

Outros pensadores, diga-se de passagem, privilegiaram diferentes tipos de sentimento, conferindo-lhes conotações vitalistas ou existencialistas de signo metafísico. É o caso antes de todos de Leonardo Coimbra, nomeadamente em **A Alegria, a Dor e a Graça**, e por isso Delfim Santos o considerou **um representante e um precursor do pensamento cristão existencial**¹⁵, é o caso de Gabriel Marcel, existencialista cristão, com o seu ênfase no sentimento da **esperança**, Marcel que exerceu marcada influência em alguns pensadores portugueses, como Pedro de Moura e Sá, Sallette Tavares ou Carlos Branco; é o caso de Karl Jaspers, desenvolvendo a sua filosofia existencial em volta do sentimento ou da cifra do **fracasso**; e é o caso dos filósofos portugueses e galegos da **saudade**, tendo Teixeira de Pascoaes ou Rosalia de Castro como percussores, desde António Dias de Magalhães e Afonso Botelho até Ramon Piñeiro, Elias de Tejada ou Xesus Alonso Montero.

Em todos estes casos, e sob esta perspectiva fenomenológico existencial, **se o ser é o que determina o sendo como sendo, e se o ser do sendo não é já sendo, é algo que o transcende**, então o ser do homem, manifesto na sua existência, é **transcendência**. E Delfim Santos conclui a sua exposição sobre **Filosofia Existencial** escrevendo: **A preferência do ser do homem, como existência, leva Heidegger a considerar a filosofia como analítica da existência, e o fundamento da metafísica não é pois teoria do conhecimento, mas sim teoria do ser, isto é, do ser do homem**¹⁶.

Noutro texto, dedicado a Heidegger, Delfim Santos explica-nos o valor ontológico da angústia. Esta **não se determina em função de um aqui e agora**¹⁷; o motivo da angústia é o **próprio facto de estar-no-mundo: é o estar-no-mundo que angustia o homem e o reverte ao seu próprio ser**. Mais explicitamente, escreve: **a angústia traz o homem do mundo das coisas em que se perdeu, ou do mundo dos outros, em que se esqueceu, para o seu próprio mundo. É uma função de deslocação do longínquo para o próximo**¹⁸.

O ser da existência, diz ainda, é a **preocupação**, e a **preocupação radica no ser para a morte que o homem é**. É esclarecedora a citação de Séneca, com que Delfim Santos encerra este seu ensaio: **“Entre as quatro naturezas existentes: terra, animal, homem e Deus, distinguem-se os dois últimos, homem e Deus, os únicos que são dotados de razão, por isto:**

Deus é imortal e o homem mortal. Um realiza a sua perfeição pelo bem, que é a sua natureza; e o outro, o homem, realiza a sua perfeição pela preocupação.¹⁹

IX

Se encontramos aqui como que uma sintonia entre o existencialismo e o estoicismo grego e romano, sintonia que Delfim Santos viveu e interiorizou ele próprio, em sua postura vital, o nosso pensador não chegou, pelos motivos apontados, a organizar, quer uma antropologia existencial, quer uma ontologia sistematizada. Como e em que sentido as formularia?

Não nos é lícito imaginá-lo, mas supomos que se encaminharia para um pensamento de base existencial, sim, mas talvez vivificado por raízes leonardinas e criacionistas de que o seu pensamento mostra traços visíveis, quer nos numerosos ensaios que dedicou a Leonardo Coimbra, quer em textos dispersos, de que destacamos os intitulados **Filosofia da Fidelidade, Aporética Criacionista, Natureza do Espírito**, etc.

Onde talvez melhor se nos revele esta direcção é no campo da pedagogia, em que o filósofo nos deixou um abundante **corpus** bibliográfico desde que, logo em 1939, publicou, nos **Cadernos de Cultura Democrata**, editados pelo movimento da **Renovação Democrática**, a que já me referi, o trabalho **Linha Geral da Nova Universidade**. Aqui refutando veementemente uma Universidade orientada, como disse, para a **defesa calculada de estática social**, preconizou uma **acção universitária** voltada para o **esforço de solidarização do homem com o homem e das pátrias com as pátrias**²⁰, uma escola de trabalho onde se fomenta, não o **peso dum saber morto, mas o espírito da iniciativa, da crítica, curiosidade e inquietação pelos problemas do espírito**²¹.

Neste primeiro tentame é visível a olho nu a influência de Leonardo Coimbra e do grupo da Faculdade de Letras do Porto, mas os seus numerosos escritos subsequentes nesta área de filosofia de educação conduzi-lo-iam pouco a pouco para uma síntese muito pessoal, produto da sua reflexão original e da sua experiência de professor e de pedagogo, mas onde sem embargo se pode rastrear, ao lado de acentuadas conotações existenciais, uma matriz aristotélico-leonardina. Tal é patente, por exemplo, no seu livro mais acabado e mais sintetizado em tal domínio, a **Fundamentação Existencial da Pedagogia**, de 1946.

Nesta obra, ao longo de quatro densos capítulos, sobre a "Pedagogia como Ciência", "Vida e Aprendizagem", "Estrutura do Comportamento" e "Finalidade da Educação", Delfim Santos conduz o leitor subtilmente a entender o **sentido antropológico ou humano da educação, distinguindo-o do âdestramento animal, com que tantas vezes se tem confundido**²².

O sujeito da educação, diz, é o “homem transiente”, o homem que se busca e se nos mostra no que é ainda inseguro e indefinido, tendendo para um nível de afirmação que se chama personalidade. O homem não é sempre o que quer ser ou o que julga ser, nem tão pouco é o que os outros pretendem que ele seja. Daí que a formação da personalidade seja um processo dramático que o pedagogo só poderá orientar positivamente respeitando o “carácter” do educando.²³

O homem, conclui, enquanto ser convivente e na sua fase escolar, é um ser refractário a todo o estaticismo das visões teóricas. É o homem em trânsito e é a sua transitividade o tema fundamental da pedagogia. Educar é favorecer a mutação do homem, a partir do seu estado incipiente de compreensão até à máxima possibilidade de que for capaz.²⁴

Aqui se espelha a lição de Aristóteles, para quem o homem é um ser em potência ou em virtualidade, que só se realiza no acto de ser homem, só se cumpre integralmente quando, encontrando-se com a sua identidade verdadeira, se perfaz ou atinge a perfeição que é possível e transporta em germe desde a sua origem.

Próximo de Leonardo Coimbra, escreve Delfim Santos noutra altura que o pedagogo só o é verdadeiramente quando, cada dia, e pelo contacto com o ambiente humano, que é o seu próprio, esteja sempre disposto a aprender, e, portanto, a por de lado o que antes tinha por seguro e certo²⁵. Não se trata em educação, e agora o pensador adopta a atitude existencial, do predominantemente adaptar o homem a qualquer coisa que lhe seja exterior, mas de o levar, a partir da sua posição radical — o estar-no-mundo — à compreensão dos valores que melhor lhe sirvam para orientação nas diferentes situações em que vier a encontrar-se.

É em função da existência, assevera, que a educação tem sentido, pois viver é ser transiente, e deixar de ser a cada momento o que plenamente ainda se não é, mas que é necessário abandonar para ser talvez o que nunca se será.

A meta da pedagogia é ajudar a criança ou o adolescente a descobrir o seu próprio ser, que é o seu modo próprio de estar-no-mundo. Trata-se afinal de uma demanda da identidade e é a partir do seu encontro consigo próprio, que o homem pode ser em plenitude, muito embora essa plenitude se lhe apresente sempre como um horizonte inatingido.

Considera por outro lado Delfim Santos que educar é possível, mas não como actividade sistematizável em seus processos²⁶. Educar é possível, mas numa relação pessoal de educador a educando, relação sempre diferente e sempre a recomeçar caso a caso.

Neste ponto, e voltamos aqui aos métodos pedagógicos do Prof. Delfim Santos, de que dei testemunho no princípio desta palestra, é fundamental a forma de estímulo característica a cada educador e que ele

deve procurar no acordo com a sua própria inclinação. Delfim Santos dá o exemplo da ironia, escrevendo: **Desde Sócrates que o valor da ironia foi posto em relevo, e parece-nos ser esta uma das coordenadas fundamentais em que todo o ensino terá de basear-se para levar aquele que aprende ao encontro de si mesmo.**²⁷

Ora o que é a ironia? Noutro texto, sobre a **História da Educação**, Delfim explicita-o: a ironia, em sentido sócrático, consiste em fazer notar ao interlocutor que a objectivação do que define é incorrecta a imprópria²⁸. Assim, acrescenta, noutro texto em que analisa o valor da ironia em Sócrates e em Kierkgaard, ela exprime a insatisfação do homem ante a realidade e é por isso o indício da libertação possível — libertação de tudo que contraria o homem e o impede de ser ele mesmo²⁹. A ironia começa por ser ironia do homem sobre si mesmo e sem ela, segundo Kierkgaard, não é possível ao homem realizar-se como personalidade, tal como a ciência não seria possível sem a dúvida³⁰. Ela destrói, mas destrói para criar, é enfim uma possibilidade poética na criação de novas imagens ao serviço da imaginação.

Já em 1961, como o ensaio **Temática da Formação Humana**, o mais importante que compôs sobre o mesmo tópico, após a **Fundamentação Existencial da Pedagogia**, Delfim Santos reforça os princípios a que permaneceria sempre fiel, ao dizer que toda a educação pressupõe uma antropologia, uma ciência do homem, pois sem conhecimento do homem, das suas possibilidades, das aptidões com que foi dotado, dos dons com que foi munido, não é possível teorizar um sistema de educação que seja válido e fecundo³¹. E reafirma que não há “homem” mas sim homens; estes não podem pois ser submetidos aos mesmo métodos de educação, sob pena de lhes ensinarem a fazer o que eles não podem fazer, criando assim pelo desajustamento entre as aptidões e as capacidades um descontentamento que não é benéfico nem para eles próprios nem para a sociedade a que pertencem. Neste sentido, a educação deverá ter uma base caracterológica, pois o carácter de cada homem é o potencial de possibilidades de que dispõe para se organizar dentro do horizonte que ao seu tipo corresponde...³²

Senhores professores, minhas senhoras e meus senhores, sei que já me alarguei muito mais do que seria para desejar, nesta exposição sobre a vida e a obra de Delfim Santos, excepcional figura de filósofo, de pedagogo, de professor e de homem bom, que evoco com admiração sempre renovada e com saudade comovida. Falei muito talvez, mas disse pouco, disse pouquíssimo, em relação a quem nos deixou uma obra tão rica e tão fecunda. Quisera ter sido mais sintético e ao mesmo tempo mais pertinente na minha exposição.

Se o não consegui, devo pelo menos agradecer o honroso convite que me foi feito, para me associar a esta justíssima homenagem ao que

foi o meu primeiro mestre de filosofar e que permanece um mestre para quantos em Portugal, hoje ou amanhã, queiram filosofar, ensinar ou reflectir sobre os problemas do homem, da existência, da cultura ou da educação. Muito obrigado.

NOTAS

- (1) **Obras Completas**, Ed. Fundação Gulbenkian, Vol. I, Lisboa, 1971, pp. 27a 30.
- (2) **Obras Completas**, I, obr. cit., p. 182.
- (3) *Ibid.*, p. 224.
- (4) *Ibid.*, p. 226.
- (5) *Ibid.*, p. 265.
- (6) *Ibid.*, pp. 265 e 266.
- (7) *Ibid.*, pp. 349 e 350.
- (8) *Ibid.*, p. 350.
- (9) *Ibid.*, p. 351.
- (10) *Ibid.*, p. 454.
- (11) *Ibid.*, p. 506, do texto publicado postumamente: **Filosofia Existencial – Fragmentos**, s/data.
- (12) *Ibid.*
- (13) *Ibid.*
- (14) De **Crença, obras completas**, vol. II, p. 8.
- (15) Do Prefácio a **Criacionismo (Síntese Filosófica)**, de Leonardo Coimbra, in **Obras Completas**, Vol. II, Fundação Gulbenkian, Lisboa, 1973, p. 265.
- (16) **Obras Completas**, Vol. I, p. 507.
- (17) **Obras Completas**, Vol. II, p. 368.
- (18) *Ibid.*, pp. 368 e 369.
- (19) *Ibid.*, p. 369.
- (20) *Ibid.*, p. 389.
- (21) *Ibid.*
- (22) *Ibid.*, p. 491.
- (23) *Ibid.*
- (24) *Ibid.*, p. 499.
- (25) *Ibid.*, p. 498.
- (26) *Ibid.*
- (27) *Ibid.*
- (28) **Obras Completas**, III, 2ª ed., Lisboa, 1987, pp. 295 e 296.
- (29) *Ibid.*, p. 353.
- (30) *Ibid.*, p. 352.
- (31) *Ibid.*, p. 275.
- (32) *Ibid.*

ESTUDOS CRÍTICOS

TERAPIA OCUPACIONAL: REFLEXÕES SOBRE A HERANÇA POSITIVISTA *

Elisabete M. Marchesini de PÁDUA
Instituto de Filosofia – PUCCAMP

“É preciso evitar a ilusão de que deixando-se de lado as crises pessoais e encontrando-se uma estrutura teórica única para a Terapia Ocupacional seja possível sair-se da crise. A ilusão de que basta aparar as arestas (caminhando ao consenso), e tudo se resolve”.

Berenice Rosa Francisco

Agradecendo ao convite para participar desta mesa, quero deixar claro que a minha presença aqui é mais uma questão ao nível afetivo, pelos fortes vínculos que nos unem, a autora e eu, do que uma questão de competência para tratar dos temas relativos à Terapia Ocupacional.

No entanto, atrevo-me a alguns comentários por acreditar, como a autora, que a concepção de que existe ou pode existir uma classificação das disciplinas ao estilo comteano, com divisões rígidas em “classes” que se excluem pela sua própria natureza, deve ser superada se quisermos chegar a uma prática pedagógica ou terapêutica centrada no homem.

Gostaria de levantar alguns pontos para reflexão em torno do que eu chamaria de “herança positivista” que, às vezes até independentemente de nossa vontade ou mesmo de nossa consciência, permeia nossas ações.

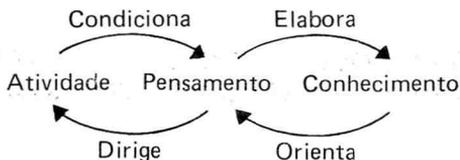
Primeira, algumas observações a respeito da teoria do conhecimento e do método e, a seguir, de que maneira estes pressupostos interferem na prática da Terapia Ocupacional.

1 – Atividade, Pensamento e Conhecimento

Entendemos a atividade como sendo a base material sobre a qual se constrói e elabora o conhecimento. É no pensar, enraizado na

(*) Apresentado no painel de lançamento do livro **Terapia Ocupacional**, Berenice Rosa FRANCISCO, Ed. Papirus, 1988 (em 16-09-88, na PUCCAMP).

atividade do homem concreto, como conhecedor e agente ao mesmo tempo, que podemos entender o processo do conhecimento, que poderíamos esquematizar como:



Este processo tem um caráter permanente, e deve ser entendido em sua totalidade, já que o conteúdo social do conhecimento envolve o indivíduo no conjunto social e tem ainda o caráter acumulativo e progressivo; e só pode ser entendido em seu conjunto, porque destacada vida e atividade humanas em que se elabora, o conhecimento não tem mais sentido, do mesmo modo que a atividade separada do conhecimento e do pensamento do homem que a dirige, deixa de ser humana¹. Portanto, a natureza do conhecimento é ao mesmo tempo processual e relacional.

Ora, o reducionismo positivista tem uma visão “parcelada” do processo, que leva cada fase a ser considerada como entidade autônoma, independente, como se atividade, pensamento e conhecimento guardassem entre si uma autonomia e não fizessem parte de um mesmo processo.

O conhecimento vai se constituindo no curso de todas as atividades de todos os indivíduos, que constituem uma coletividade em intracomunicação e as experiências particulares e específicas verificadas no curso destas atividades; é em função do **conjunto** de tais experiências que se formam os “conceitos” que temos sobre os vários aspectos da realidade, que por sua vez se formam também como um conjunto, um todo interligado, desde sua origem.

É através da linguagem, pensada, falada, escrita, discursiva, gráfica, mímica, etc., que podemos exprimir os conceitos, e num sentido mais amplo, tem-se a linguagem como expressão do conhecimento em geral. Na expressão verbal os conceitos aparecem destacados uns dos outros, como se estivessem justapostos entre si e acrescentados uns aos outros.

Na esfera do conhecimento científico, a conceituação é apreendida através da linguagem que caracteriza cada área do saber. Pois bem, a herança positivista faz chegar até nós todo um sistema conceitual desarticulado: começa-se pela necessidade de **definir** conceitos, como se eles pudessem estar separados, para em seguida combiná-los de maneiras diferentes, de forma artificial, construída **a posteriori**, que não tem nada a ver com a natureza do conhecimento.

Daí a preocupação com os procedimentos formais para se “descobrir” **o que os fatos querem dizer**, visto que conceitos e teorias

derivam imediata e diretamente dos fatos, aspectos tão caros à ciência experimental e aos empiristas, que se ocupam de “catalogar”, “classificar”, “etiquetar” o real, como se o universo se constituísse de “coisas” independentes, atomizadas, que podem ser “listadas e memorizadas”.

É desta forma que a atividade é separada do processo, a fim de que seja **objeto** do conhecimento e enquanto tal possa ser **definida**, na maioria das vezes como exercício, produção, e mais raramente como expressão, criação, como a professora aborda na 2ª parte do livro.

É enquanto “objeto” no processo do conhecimento que a atividade é classificada como estruturada, desestruturada, atividade que permite satisfação, atividade que permite criação livre ou criação dirigida, e outras.

Parece-nos que em si, a atividade, destacada como um dos elementos do processo, não permite nada; quem vai permitir que aconteça este ou aquele “tipo” de atividade é o terapeuta, que no próprio processo passa a ser “o que pensa”, “o que conhece”. A atividade, enquanto recurso terapêutico, passa a ser “propriedade” do terapeuta, que decide a partir de um “modelo ideal”, se permite ou não permite ao paciente “desempenhar” esta ou aquela atividade, segundo o seu (do terapeuta) aparato conceitual.

Atividade e paciente ficam “do outro lado da linha”, inclusive com o argumento científico “irrefutável” da garantia de “objetividade”, “neutralidade” do terapeuta; outro aspecto que nos chama a atenção, é que a partir de um roteiro de trabalho que envolve diagnóstico médico, entrevista preliminar, avaliação, etc., é a partir da coleta dos dados que **são do interesse do terapeuta**, que se delimitam e permitem as atividades a serem realizadas pelo paciente.

Os pressupostos positivistas aqui estão claros. O sentido do “prevenir para controlar” de Comte permeia todo o processo: controle do paciente, controle da atividade, controle dos resultados; se não tivermos **resultados**, a prática terapêutica “está perdida”; se o paciente não **desempenha** seu papel e **produz** algo, o próprio trabalho do terapeuta está ameaçado.

Neste contexto, é inimaginável que o paciente não desempenhe uma atividade, das que foram previamente selecionadas, e que não se tenha um produto/resultado desta atividade; na maioria das vezes, isto foge à expectativa do terapeuta e ameaça o seu **lugar** dentro da hierarquia, isto é, subverte a **ordem**, interrompe o **processo** da terapia, invalida prognósticos.

O não desempenho adequado do paciente em relação às atividades programadas, invalidando prognósticos, ameaça a própria **eficácia** da terapia, uma vez que a quantificação prevista não acontece, e o terapeuta pode ser “classificado” como incompetente. Isso o terapeuta não vai permitir, a atividade **deve** ser desempenhada a qualquer custo, porque toda a

trajetória, do diagnóstico à seleção das atividades, por ser elaborada dentro dos padrões científicos, é absolutamente “correta” do ponto de vista da prática terapêutica: o sujeito que vai desempenhar a atividade é que deve se adequar à teoria, para que todo o processo esteja dentro da normalidade, devidamente “normatizado”, “rotinizado”, harmônico, “tudo dentro dos conformes”, como se diz.

Ao desvelar estes entendimentos da Terapia Ocupacional e discutir os pressupostos positivistas que estão presentes nas práticas terapêuticas, a autora resgata uma questão de método de fundamental importância para que se repense a prática profissional sob a ótica da lógica dialética, colocando a relação atividade-pensamento-conhecimento, como ponto de partida para uma análise desta prática na perspectiva do materialismo dialético.

Na concepção dialética fica claro que a realidade que tem um significado para nós, não pode depender totalmente da consciência, já que as “traduções” mentais que fazemos dela são “traduções” subjetivas, que se realizam a partir dos dados naturais que impressionam nossos sentidos. Isto quer dizer também que a teoria do conhecimento, superando a idéia de conhecimento — compartimentalizado propõe a idéia de conhecimento — processo, permanente, enraizado nas condições concretas de sua elaboração, isto é, dentro do contexto sócio-cultural, a partir das relações, do conjunto, da unidade de onde decorrem tais relações, tentando estabelecer uma visão global da realidade, a partir do conceito central que é o conceito de práxis³.

A práxis não é uma determinação exterior do homem, ela se objetiva na atividade, e será por meio da ação, do trabalho, que se devolverá ao homem sua liberdade, sua “humanidade”.

O positivismo, ao colocar o conhecimento como algo acabado, inverte a ordem real do processo do conhecimento, retira do homem a capacidade de “construir” progressivamente o conhecimento pela atividade, além de sugerir uma completa divisão entre corpo/alma, pensamento/objeto, teoria/prática, trabalho intelectual/trabalho físico.

Por ser a-histórico e não levar em conta um processo de elaboração do conhecimento, não há como explicar as esferas objetivas e subjetivas do conhecimento, senão recorrendo a explicações que estão alheias à atividade humana: no decorrer da história da filosofia temos como exemplo a “providência divina” de Descartes, a “harmonia pré-estabelecida” de Leibnism as “categorias” de Kant, ou ainda à explicação de que o conhecimento é uma “inspiração divina” que se realizaria pela vontade de Deus, pela revelação.

Enfim, os homens estão num mundo dado, “histórico/determinado”, mas esta relação não é mecânica, porque tão logo se acham na situação, a transformam pela atividade; atividade esta que tem um caráter

eminentemente social, e como tal se insere também na esfera da transformação individual e coletiva.

2. Uma questão de identidade teórica

Finalizando, uma reflexão a respeito da identidade teórica dos marxistas. Coisa mais penosa que esta identidade não existe.

Primeiro, pela própria teoria, mais intuitiva do que lida, muito mais complexa do que normalmente se supõe que, ao se firmar também como prática política, traz em si a mudança social. Como esta mudança historicamente tem assumido características ora democráticas, ora totalitárias, não tanto pela teoria, mas pelas interpretações, leituras, adaptações da teoria, assumir esta identidade é se tornar vulnerável a uma série de restrições, acadêmicas e pessoais; e de um plano teórico aparentemente unificado, passar a uma prática que separa grupos e profissionais, classificando-os nas diversas tendências e interpretações, da teoria marxista: classificações que muitas vezes nem conhecem, ou se conhecem não levam em conta, a formação dos núcleos teóricos do próprio Marx que nos permitem compreender as reformulações e mesmo as rupturas sucessivas de seu pensamento. E nos permitem também entender a lógica dialética como um processo, a se refazer continuamente.

Quando a autora diz na introdução ao texto “assumiremos a concepção materialista da história” para analisar as questões que nos propomos discutir, ela está ao mesmo tempo, dialeticamente, afirmando seu método de análise e se expondo, portanto se tornando vulnerável, justamente para que o embate teórico possa trazer a superação, que encaminhe uma nova prática terapêutica; que deve ser um constante re-pensar. Este movimento do re-pensar não revela insegurança, mas coragem para enfrentar as dificuldades teórico-práticas da superação.

Ao terminar de ler o texto, uma frase do sociólogo peruano Mariategui me veio à mente: “Muitos projetos de livros ocupam minha vigília. Mas sei, antecipadamente, que apenas realizarei aquelas que me forem ordenados por um imperioso mandato vital. Meu pensamento e minha vida constituem uma coisa só, um processo único. E se existir algum mérito que eu espero e reclamo que me reconheçam é o do — segundo Nietzsche — injetar todo o meu sangue nas idéias”³

Parece-nos que é isso que a autora fez ao escrever este livro. o.

E mais, que ela está a olhar para todos nós, perguntando:

Afinal, o que é que vocês estão esperando para injetar sangue nas idéias?

Muito obrigado.

NOTAS

- (1) Caio PRADO Jr., **Dialética do Conhecimento**, p. 53.
- (2) Cf. Henri Lefebvre "Lógica Formal, lógica dialética", cap. II.
- (3) José Carlos Mariátegui, **Sete Ensaios de interpretação da realidade peruana**, p. 21.

EDUCAÇÃO DO TRABALHADOR: Repensando categorias de conhecimento e práticas educativas

Olinda Maria NORONHA*

“A classe delinea a perspectiva pela qual um modo social de ser é incorporado ou não pelo sujeito, isto é, pela qual o teor do qual é ensinado adquire significações, até mesmo estranhas às intenções do educador e dos responsáveis pela política educacional” (MARTINS, 1981).

Fazer da educação do trabalhador objeto de conhecimento não é algo novo tanto na preocupação quanto na prática de investigação de muitos pesquisadores. Apesar disso, o problema da educação das camadas populares não está resolvido nem esgotado tanto do ponto de vista teórico-metodológico quanto do de sua prática. Nesse sentido, o esforço de se reexaminar a educação do trabalhador, não só é atual como necessário. E é nessa direção que essas reflexões são encaminhadas: pensar a gênese histórica de constituição do problema **educação do trabalhador**, repensar categorias ou não de intenções políticas).

A partir destas considerações, torna-se fundamental tratar da educação do trabalhador em sua inserção no movimento de classes da sociedade. E, no interior desse movimento, procurar tornar evidente seus aspectos contraditórios.

Com o propósito de encaminhar a discussão sobre o caráter contraditório da educação nos reportaremos inicialmente à educação de adultos na década de 60. Posteriormente retomaremos a análise desde a década de 20.

Por um lado, a educação de adultos representou a expressão na década de 60, da preocupação compensatória (vinda de fora para a América Latina) de capacitar um grande contingente de trabalhadores (através de um sistema organizado à margem do ensino regular) que, ou não tiveram oportunidade de acesso ao sistema formal de ensino, ou tiveram, mas de forma precária (PAIVA, 1983; BRANDÃO, 1981, 1984; BEISEGEL, 1964, 1974, 1982; GAJARDO, 1981; FÁVERO, 1983; HADDAD, 1987).

(*) Professora do Departamento de Filosofia e História da Educação, da Faculdade de Educação da UNICAMP.

O propósito desta educação compensatória era fundamentalmente favorecer uma melhor adaptação da força de trabalho não qualificada às demandas impostas pela ampliação da lógica de funcionamento do sistema capitalista (avanço tecnológico e desenvolvimento agro-industrial).

Mesmo tendo-se em conta a precariedade deste tipo de educação "oferecida" aos setores da população que não se escolarizaram no tempo considerado oportuno pelo sistema de ensino, os indivíduos ainda assim parecem aproveitar alguma coisa da escola e considerá-la necessária como um espaço social legítimo para a materialização de suas aspirações imediatas. Ao lado dessa experiência escolar descontínua e ineficiente do ponto de vista da instrumentalização das camadas populares para a construção de sua identidade social, a população trabalhadora vai produzindo experiências educativas nascidas do e no próprio processo de trabalho. Estas experiências nos obrigam a rever o papel da escola como "locus" legítimo da educação e a repensar a função da escola (NORONHA, 1986, KUENZER, 1985).

Ao nível da contradição entre interesses de classes opostas na sociedade poderíamos inferir que esse fenômeno expressa o fato concreto de que há momentos em que os interesses dessas classes opostas convergem de maneira antagônica: uns tendo como propósito produzir o trabalhador para o capital, outros buscando aproveitar-se da oportunidade educativa como forma de "arrecadar qualquer coisa" que os ajude a resolver seus problemas de sobrevivência imediata. (TRONTI, 1971).

Este fenômeno opera uma espécie de ilusão necessária fazendo com que a contradição se manifeste de forma não transparente. Podemos dizer que está relacionado também com o fato de que a classe trabalhadora ao lutar contra a exploração termina por obrigar o Estado a custear parte de sua reprodução. Desta maneira, o "oferecimento" de alternativas educativas para o adulto, se por um lado se transfigura numa espécie de "dáviva" do Estado, ou de resgate do excluído ao espaço legítimo da educação, por outro, é a expressão de pressões por parte da classe trabalhadora para melhoria das condições de vida em geral (sendo a educação um dos elementos).

Nesta perspectiva, o fenômeno exclusão-reintegração do adulto trabalhador são, contraditoriamente duas faces de um mesmo fenômeno. Ou seja, o sistema social produz a impossibilidade objetiva do trabalhador poder freqüentar de forma adequada o sistema regular de ensino e depois, cria alternativas legais-institucionais para resgatá-lo de sua condição. Contudo, é no interior do mesmo processo em que a exclusão é produzida, que o sujeito vivência e se aproveita tanto das oportunidades oficiais de resgatá-lo de sua condição, quando cria as suas próprias respostas à privação a que é submetido.

É desta vivência diferenciada de um mesmo fenômeno que se manifesta de maneira antagônica, que a história caminha em direção a uma síntese possível de um projeto histórico menos favorável à classe trabalhadora.

Isto posto, torna-se exigência de ordem metodológica proceder-se à análise tendo-se em conta este movimento contraditório que funda o fenômeno. Daí a necessidade de tratá-lo tanto do ponto de vista histórico-institucional quanto de sua materialização a nível da prática vivida pelos sujeitos envolvidos no processo.

Do ponto de vista histórico-institucional a investigação nos conduz, logo de início, a recolocar a questão do Estado enquanto instância que se constitui no processo social, mas que através do modo como a sociedade vai se organizando historicamente, ganha força e vai se autonomizando em relação a esta sociedade. Na medida em que temos um sistema econômico social que instaura a privação, torna-se necessária criar formas de reproduzir e de administrar esta privação. Mas precisamente, de arbitrar a convergência antagônica dos interesses de classe. E o Estado, através de suas instâncias mediadoras, entre eles, os poderes constituídos e a burocracia estatal passa a exercer esta função. Na medida portanto, em que o sistema econômico se produz e se reproduz, o Estado vai se constituindo em uma força ordenadora da sociedade. A rigor, o Estado seria a expressão da sociedade civil. Ao longo da história contudo, vai adquirindo autonomia em relação a esta passando a se constituir numa instância autoritária e disciplinadora da mesma. A esse respeito (IANNI, 1965) observa que: dir-se-á que estamos em face do "capitalismo de Estado". Diríamos que se trata de reificação. Como mediação nas relações de classes, no processo de acumulação capitalista, o poder público assume a configuração que a consciência histórica do grupo ou classe pode elaborar. Por isso é que às vezes parece um gigante animado ao passo que outras vezes neutro. Em verdade, o Estado resulta das relações de classes sociais. (...) Constitui-se nessas relações como órgão da classe dirigente. Mas não perde nunca o seu caráter de produto das relações de classes sociais antagônicas. Por isso é que não pode ser reduzido à condição de instrumento puro e simples da classe dominante".

Neste sentido, ao mesmo tempo em que o Estado representa a expressão da igualdade jurídica, ao nível da prática cotidiana é a expressão da garantia das desigualdades sociais objetivas. Assim, no mesmo momento em que garante a universalidade (direitos e deveres comuns, entre eles o da educação para todos) garante também a particularidade (propriedade privada, liberdade individual). Portanto, a face autônoma do Estado termina por ser a expressão da desigualdade real travestida de igualdade formal. O Estado é entendido portanto como síntese da vivência social organizada (MARX, 1978; IANNI, 1981).

E é enquanto síntese desta vivência social organizada que o Estado atribui importância à educação para a configuração moderna da cidadania mediante a igualdade de oportunidade e liberdade controladas. Esta cidadania é constituída, portanto, de forma abstrata, como um direito fundamental para que a sociedade capitalista possa se reproduzir. Segundo (O' DONNEL, 1981), (...) "o capitalismo tem que engendrar o sujeito livre e igual ante o direito, o contrato, e a moeda, sem o que não poderia existir sua ação seminal: a compra e venda da força de trabalho e apropriação do valor. Esta liberdade efetiva implica como paralelo seu a igualdade abstrata da cidadania (...) com isso, tal abstração converte-se em fundamento de um poder voltado à reprodução da sociedade e da dominação da classe que a articula".

A educação escolar contribui, dentro deste ponto de vista para produzir a "cidadania abstrata" (ARROYO, 1987) além de ser um meio para confirmar os indivíduos em seus lugares. Lugares estes determinados pela sua condição de classe e não como atributo individual como veicula a ideologia dominante.

De certa maneira, guardadas as especificidades e os momentos históricos observa-se uma reedição do pensamento burguês do fim do século XIX. Este pensamento é bem sintetizado por (SMITH, 1983), quando trata da "educação das pessoas comuns", onde o Estado assume o caráter assistencialista e passa a ser o educador. Assim se refere SMITH, sobre o papel do Estado na "educação das pessoas comuns":

"A educação das pessoas comuns talvez exija, em uma sociedade civilizada e comercial, mais atenção por parte do Estado que a de pessoas de alguma posição e fortuna (...) tais pessoas dispõe de pouco tempo para dedicar à educação. Seus pais dificilmente tem condições de mantê-la, mesmo na infância. Tão logo sejam capazes de trabalhar, têm que ocupar-se com alguma atividade, para sua subsistência".

E esse caráter assistencialista do Estado, fundado no preconceito a respeito dessas pessoas "comuns", desdobra-se na tese da imaturidade e na justificativa da tutela por parte do Estado.

O que SMITH segue dizendo à respeito deste problema ilustra bem o que estamos analisando: (...) o mesmo se pode dizer da ignorância e estultícia crassas que, em uma sociedade civilizada, parecem entorpecer com freqüência a mente de todas as camadas inferiores da população. Um homem destituído do uso adequado das faculdades intelectuais humanas é, se isso é possível, mas desprezível até mesmo do que um covarde, parecendo mutilado e deformado em um ponto ainda mais essencial do caráter da natureza humana. Ainda que o Estado não aufira nenhuma vantagem da instrução das camadas inferiores do povo, mesmo assim deveria procurar evitar que elas permaneçam totalmente sem instrução".

Estes princípios expostos por SMITH nos parecem oportunos para entendermos a forma como a educação do trabalhador tem se organizado: sobre uma base desigual e assistencialista transfigurada em igualdade formal e universal.

A respeito do caráter assistencialista de que a educação é revestida, (BEISEGEL, 1982) observa que a educação de adultos, entendida enquanto educação popular para aqueles indivíduos que interromperam sua vida escolar precocemente, invariavelmente se manifesta ao longo da história como “uma educação concebida e justificada pela elites intelectuais como necessária à preparação da coletividade para a realização de fins determinados” demonstrando seu caráter de controle social.

A essência histórica destes fenômenos deve ser buscada no modo como a sociedade e o Estado vão se organizando sem contudo alterar sua estrutura. A esse respeito, (ARROYO, 1986), observa o seguinte: (...) “a proposta de democratização do Estado e da educação vai sendo redefinida para não criar problemas a uma sociedade que resiste em se democratizar, nas suas bases. Por isso, a expansão da instrução popular, que sem dúvida, acontece, tem de encontrar formas de se ampliar sem anular as bases de uma sociedade não igualitária e sem ameaçar o necessário particularismo do Estado. O custo dessa desigualdade real será uma escola de péssima qualidade, uma instituição elementar rudimentar, mais aparente do que real, para uma força de trabalho disponível, barata, submissa e pouco organizada em defesa de seus interesses”.

Dentro ainda do quadro analítico institucional, podemos observar que a exclusão do aluno do sistema escolar tem sido atribuída predominantemente ao caráter seletivo do ensino brasileiro. A respeito desta forma de análise é abundante e esclarecedora para a compreensão do fenômeno, a produção científica que compõem o universo teórico sobre a questão*. Esta abordagem contribui para que seja possível compreendermos a gênese de constituição e de desenvolvimento da educação escolar enquanto função de controle social. Controle esse entendido enquanto estratégia de manutenção da base estrutural que produz a desigualdade mantendo as camadas populares esclarecidas até o ponto que convém à manutenção dos privilégios de uma minoria (BEISEGEL, 1982).

Importa contudo, lembrar que esta produção da desigualdade social não é fruto da articulação maquiavélica da vontade individual. Antes, pelo contrário a desigualdade social é inerente às próprias características e contradições do capitalismo em sua fase contemporânea.

(*) Não é propósito nosso nesse artigo retomar essa produção científica, uma vez que a mesma é bastante conhecida no meio acadêmico.

A QUESTÃO DA ESCOLARIZAÇÃO NO BRASIL: A TRAJETÓRIA DO 'DUALISMO'

A trajetória da escolarização no Brasil enquanto elemento mantenedor da desigualdade é marcada mais pela continuidade do que pela ruptura refletindo, portanto, a própria continuidade e refuncionalização do sistema de classes que instaura e ao mesmo tempo cria organismos para administrar esta desigualdade social.

A rigor, o sistema assistencialista e a proposta de um sistema diversificado de ensino (um para os filhos da classe trabalhadora e outro para as elites) tem acompanhado a história da educação básica no Brasil desde o advento da República (RIBEIRO, 1986).

Desde o início do século, com a criação de grupos escolares esse 'dualismo' vem se materializando. Apenas uma pequena parcela da população pode freqüentá-la, de acordo com seu poder aquisitivo, prosseguindo os estudos e com isto, tendo chances de atuar em atividades não manuais caracterizando a seleção pela instrução e o preconceito contra o analfabeto.

A história nos mostra que na década de 20 o 'dualismo' persiste fundado nos princípios de desigualdade e na manutenção do trabalhador fora do sistema escolar. Junto a este 'dualismo' surgem contudo tendências que compõem o imaginário ideológico e cultural da época que vieram a caracterizar o "entusiasmo pela educação" e o "otimismo pedagógico". O "entusiasmo" representou o pensamento de setores urbano industriais que faziam da educação mecanismo de recomposição política e o "otimismo" representou o pensamento de intelectuais que inspirados no escolanovismo pretendiam tornar a escola eficiente. Ambos têm suas matrizes no ideário liberal-burguês e acreditavam no caráter redentor da educação. A população em nome da qual se falava contudo, continuava marginalizada da escola pública.

Os trabalhadores respondiam a esses fatos através de seus setores de vanguarda, criando escolas inspiradas nos ideais libertários e que serviam aos interesses de classe do emergente proletariado. Estas escolas foram contudo fechadas pela polícia revelando desta forma aos operários a essência do "entusiasmo pela educação e do "otimismo pedagógico": (...) governantes mandando encerrar escolas numa terra de analfabetos onde a maioria da população não sabe ler, o que é considerado o maior flagelo que aflige o Brasil". (GHIRALDELLI, 1985, 1986).

A década de 30 é marcada pela Revolução Constitucionalista e a implantação do Estado Novo (BEISEGEL, 1982), observa a esse respeito que esta Revolução "marca o início de uma etapa decisiva na reformulação do poder público no Brasil bem como o impulso centralizador imprimido

às atividades políticas e administrativas. Mesmo aqueles problemas até então circunscritos às esferas estaduais de poder — os da educação popular, entre muitos outros — surgiam agora como problemas nacionais”.

É dentro deste contexto centralizador e disciplinador da sociedade em seu conjunto que se dá a consolidação do Código da Educação que institucionaliza a escola elementar vigente de 34 até 61 (com advento da LDB). Esta institucionalização da escola elementar não rompe com o ‘modelo dualista’, pelo contrário, este é, não apenas mantido como reforçado, não levando-se em conta as pressões populares e dos educadores em favor do direito a uma educação mais ampla que a mera instrução.

Isto nos leva a concluir que a impossibilidade objetiva do projeto de democratização do ensino deve ser buscada para além das “intenções” ou “desinteresses” da burguesia nacional. Esta impossibilidade tem a ver, antes de mais nada, com aquilo que (ARROYO, 1986), denomina de “reais limites à democratização do ensino que estão na desigualdade ou na natureza não democrática inerente ao sistema capitalista e à sociedade de classes”.

Tanto isso é verdade que nas décadas seguintes a situação de desigualdade real se reproduz apesar do esforço cartorial da burguesia no poder, de considerar a educação “problema nacional” e de achar necessário estender a “educação para todos” para aperfeiçoar a sociedade.

Nesta linha observa-se que as Campanhas de Educação de Adultos desenvolvidos na década de 40 tinham estas características. Mais precisamente, tinham a finalidade de (...) “ensinar para a ordem” habilitando as populações a produzirem mais e melhor, constituindo-se, pelos seus efeitos, em atividade de fortalecimento da defesa nacional” (BEISEGEL, 1982).

Nas décadas de 50 e 60 as reformas de base tinham como propósito a incorporação não revolucionária das massas à nação através de um projeto de “mudanças não-negadora do capitalismo (BEISEGEL, 1974, FAZENDA, 1985). Estas décadas consolidam o projeto nacional de “desenvolvimento com estabilidade” e de “revolução pelo desenvolvimento” que esconde um formidável fortalecimento da reação e a germinação de uma contra-revolução prolongada com o seu estilo específico de tirania burguesa (FERNANDES, 1978). Esta situação de mudar dentro da ordem para preservá-la era uma das respostas dadas à constituição das grandes massas urbanas, acrescida de setores rurais, em estado de miséria. A participação política crescente dessas massas, bem como a preocupação crescente de que as mesmas pudessem ser presas fáceis de “ideologias exóticas”, associa subversão com pobreza e busca o desenvolvimento ordenado como solução.

É dentro deste quadro que surge em 64, o Programa Nacional de Alfabetização do MEC que tinha como ideologia a manutenção da

ordem mediante uma instrução adequada a seus interesses dominantes. Em sua essência portanto, percebe-se que o 'dualismo' persiste, assim como o caráter assistencialista e tutelar, a participação controlada e a formação da cidadania abstrata. Contraditoriamente a este interesses, as propostas educativas concretas contidas no Programa Nacional de Alfabetização, terminou por responder aos anseios populares de educação, fazendo convergir interesses antagônicos.

A percepção por parte do Estado, do aproveitamento diferenciado desta oportunidade educativa leva não apenas ao cancelamento dos trabalhos desenvolvidos no interior do programa (método Paulo Freire), como também a uma reação política contrária tanto ao método quanto ao educador.

É no bojo desse processo que surge a Lei 4.024/61, que vinha sendo gestada desde 46, caracterizando-se, portanto, através da via legal, o processo de continuidade, de não ruptura com o 'dualismo', que vem alimentando o sistema de reprodução da desigualdade.

A esse respeito, (SAVIANI, 1976), observa que "a Lei 4.024/61 embora pretendesse como registra em sua emenda, tratar da "Educação Nacional" limitou-se à organização escolar, e, quanto a esta, cingiu-se a regular o funcionamento e controle do que estava implantado. Foi depois de 1961, quando aflora a contradição entre modelo econômico e ideologia política que a educação nacional começou a se abrir na direção das aspirações populares através de medidas como o Movimento de Educação de Base (MEB), as Campanhas de Alfabetização de Adultos, os Centros de Cultura Popular, etc. Tais aberturas entretanto, foram sendo feitas à margem da organização escolar regular, constituindo uma espécie de "sistema paralelo" para onde os estudantes universitários canalizavam seus anseios de reforma, compensando, assim, o não atendimento de suas reivindicações pela reforma da própria universidade".

O cancelamento e a repressão por parte do Estado autoritário contra este movimento popular, em princípio patrocinado pelo próprio Estado e depois, com a ajuda de pactos externos, expressa sua prática controladora e sua face despótica de "tolerar" a educação das camadas populares até o ponto em que não representem uma ameaça à ordem. De reprimir sistematicamente portanto, o contendo pedagógico-político que possa estar contido nesta proposta educativa.

Com o advento da Lei 5.692/71, o 'dualismo' é reposto uma vez que esta Lei se caracteriza como inovadora apenas do ponto de vista da política do Estado. O caráter de classe do ensino é reproduzido. Esta Lei (...) "define como objetivo do ensino de 2º Grau a 'formação integral do adolescente' (artigo 20). Entretanto, propõe uma estrutura didático-pedagógica segundo a qual o currículo pleno terá uma parte de educação geral e outra de formação especial" (SAVIANI, 1976).

Assim, esta lei implanta uma continuidade formal entre 1º e 2º graus e acentua a desigualdade real através de um ensino de massa sem condições objetivas de materializar seus princípios igualitários.

Para suprir essas deficiências o Estado cria várias alternativas. Entre estas, o Mobral, o Ensino Supletivo, procurando resgatar aqueles que "se excluíram" das oportunidades que o sistema "ofereceu".

No entanto, segundo constatação de (HADDAD, 1987), a orientação legal pouco tem contribuído para a solução do problema da metodologia adequada ao processo ensino-aprendizagem. Na mesma direção, (SAVIANI, 1980), observa que a legislação constituiu o instrumento através do qual o Estado regula, acentuando ou amenizando as tendências em marcha.

É nesse contexto, que em todos os campos da vida social, o aparelho estatal passou a estar presente e mostrar-se decisivo. Toda criatividade dos grupos e classes sociais, que se achavam fora do bloco de poder passou a ser organizada, induzida, proibida ou reprimida pelo Estado (IANNI, 1981). Como esses governos não dispunham de ascendência política sobre grande parte dos grupos e classes da sociedade brasileira, imaginaram que poderiam criar-se a ilusão da hegemonia pela repressão. A educação nesse contexto aparece como um dos elementos controladores da desigualdade dentro da ordem, através da bandeira da escola única, obrigatória e gratuita que tem sido a tônica do discurso burguês ao longo da história.

Apesar dos limites da educação escolar e de seu caráter de classe, as camadas populares embora vivendo as limitações do cotidiano escolar, não renunciam à idéia de uma escola que coloque seus filhos em pé de igualdade com os filhos das camadas médias e altas da sociedade (LOVISOLO, 1987). Isto significa que a escola como instituição fundamental no desempenho de determinadas funções sociais, tais como aquisição de conhecimento e de um mínimo instrumental indispensável à sobrevivência e construção da identidade social dos indivíduos ainda não esgotou suas possibilidades históricas.

A existência de excluídos, de adultos que precisam de adquirir esse mínimo histórico necessário (ler, escrever, contar, como instrumental), é vista não apenas como legitimação da condição de classe mas sobretudo como impossibilidade histórica de uma sociedade resolver suas questões fundamentais tais como: saúde, moradia, escola, etc, que garanta à população condições de sobrevivência decente (FUKUI et al. 1980).

A EXCLUSÃO DA ESCOLA COMO NEGAÇÃO DO TRABALHADOR NO ALUNO

Do ponto de vista da inserção de classe do aluno, a exclusão expressa objetivamente a negação do trabalhador no aluno e reproduz no interior do sistema de ensino a divisão do trabalho e do saber.

Esta negação do trabalhador no aluno deve ser buscada e interpretada para além do espaço do sistema escolar. Deve ser investigada antes, na desigualdade estrutural da sociedade. É desta que advém a legitimação social da estratificação de classes e a produção das várias funções. Bem como o reconhecimento da importância funcional de cada uma dessas funções determinadas pela divisão capitalista do trabalho. Neste sentido é que a "dosagem" adequada da educação se faz necessária para a "funcionalidade do sistema" como um todo. Por essa razão a escola manifesta-se essencialmente como escola de classe dentro de uma sociedade de classes. "E esta escola de hoje é classista não unicamente porque discrimina ainda os filhos dos trabalhadores, mas em primeiro lugar porque discrimina os trabalhadores. Queremos dizer com isto que a sua natureza de classe está destinada a conservar-se e a reforçar-se apesar de um processo de generalização do ensino a níveis cada vez "mais altos". A sua autêntica essência de classe reside na separação que opera entre cultura e produção, entre ciência e técnica, entre trabalho manual e trabalho intelectual. O capitalismo de hoje, com efeito, não nega o direito à escola: o que nega é a transformação de seu papel social". (LETTIEPE, 1976).

Podemos dizer então, que o excluído é, por excelência um trabalhador. Antes, durante e após sua exclusão do sistema de ensino. As crianças das camadas populares ao ingressarem de forma precoce na produção e reprodução tanto de suas próprias vidas como de suas famílias, têm sua vida escolar marcada por essa realidade. Há vários impedimentos de ordem objetiva (fadiga, falta de tempo e condições, falta de recursos, estímulos) que impedem as crianças trabalhadoras de ter acesso à variante culta da língua e de outros instrumentos que a escola possa praticar. Esses impedimentos no entanto, são interpretados como se fossem atributos dos trabalhadores e de suas famílias e não como oriundos das condições de classe da sociedade em que vivem. A escola dessa maneira nega o trabalhador no aluno ao confirmar sua incapacidade de permanecer no sistema de incorporar o universo cultural tido como legítimo pela sociedade.

É oportuno ressaltar como afirma (GORZ, 1976) que (...) "o ensino procura incutir numa pequena minoria o sentimento de que representa uma elite, produzindo assim a estratificação hierárquica das forças de trabalho exigida pela divisão capitalista do trabalho. Este objetivo é alcançado por métodos de ensino conceptual e abstrato que tornam a aquisição de conhecimentos intelectuais particularmente difícil para os filhos de pais

pouco instruídos. Para a reprodução das relações sociais hierárquicas, a produção do 'resíduo escolar' é tão importante como a produção de diplomados. Uma determinada proporção de adolescentes tem de ser convencida, pelo processo aparentemente objetivo da seleção escolar, de que só presta para os trabalhos não qualificados; tem de ser convencida de que o seu fracasso escolar não é o 'fracasso da escola' em educá-los, mas sim o resultado de sua própria inferioridade individual e social, não são dotados para aprender. Inversamente, os que são bem sucedidos devem ser convencidos de que as suas boas notas são devidas aos seus 'dotes', à sua aplicação e à sua ambição, e que, portanto, merecem subir na escala social''.

Não há como negar que a educação se constitui nas relações de classe. Contudo, esta não pode ser reduzida à condição de instrumento puro e simples para que a classe dominante reproduza seus privilégios. Como esta classe não existe se não em suas relações com as outras, a educação não deve ser entendida como instrumento unívoco de dominação de uma classe sobre a outra pois desta maneira estaríamos incorrendo no equívoco da análise reificada das classes sociais.

A experiência histórica nos tem demonstrado que há uma diversidade de processos educativos coexistindo num mesmo tempo e espaços sociais, embora com histórias e direções diferenciadas. Procurando recuperar essa realidade tão complexa, a reflexão educativa, já há algum tempo tem deixado de considerar a educação escolar como o único 'locus' onde se dá a educação do trabalhador. Com esta preocupação delineada, do ponto de vista epistemológico, deixa também de privilegiar o espaço escolar como objeto de estudo, reconstruindo suas categorias de pensamento e construindo outras novas num esforço coletivo que se encaminha no sentido de compreender práticas de educação informal, não formal, que de alguma maneira expressam a diversidade de ações educativas que se desenvolvem na prática social no conjunto das outras lutas pela sobrevivência.

A HETEROGENEIDADE DAS PRÁTICAS EDUCATIVAS E A NECESSIDADE DE SE REPENSAR AS CATEGORIAS DE ANÁLISE

Não resta a menor dúvida de que existe um processo educativo sendo construído na heterogeneidade das práticas que são vividas pelos sujeitos concretos no cotidiano. Isso significa que está ocorrendo uma simultaneidade de processos educativos onde se mesclam os processos chamados formais, os não formais, os informais e outras categorias que possamos criar para designar as práticas de aprendizagem que o trabalhador desenvolve tanto no local de trabalho quanto fora dele.

Resta compreender como eles são produzidos, como se relacionam, a que interesses de classe se articulam, qual o conteúdo histórico deles para os sujeitos que neles estão envolvidos. Concordamos com (HELLER, 1983), quando afirma que (...) “a vida cotidiana é e permanece o fundamento de nosso saber, de nosso comportamento e de nosso mundo de sentimentos” e por isso consideramos fundamental desfitichizar as formas convencionais de educação que ao negar as experiências de classe do trabalhador estão negando seu cotidiano e contribuindo para fazer do processo educativo um instrumento de discriminação social, já que comumente privilegia a variante culta do pensar, do agir, do querer.

O desafio que se nos apresenta é o de compreender esse processo extremamente rico e complexo para tornar possível a articulação desse cotidiano com a história*. Com esse propósito é que consideramos condição para o avanço da análise e das práticas, repensar e recriar as categorias de pensamento.

A acepção elitista da educação e dos seus protagonistas tem sido fruto de nossa própria “dificuldade coletiva de pensar a realidade fora de categorias dominantes. Se quisermos ir além delas, precisamos com urgência, instaurar um quadro teórico e uma metodologia multidimensionais que reflitam esse esforço de desconstrução — reconstrução das categorias de pensamento. Uma tal elaboração só pode, evidentemente, ser coletiva, e estamos ainda no início dessa elaboração” (KARTCHEVSKY, 1986).

Entre os elementos que comporiam a desmontagem-remontagem das categorias de análise poderíamos destacar alguns: a) romper com as concepções negativistas que desqualificam a condição trabalhadora do aluno; b) desmistificar a concepção elitista de educação que só reconhece a variante cultural socialmente prestigiada; c) mostrar que o espaço educativo é um espaço de contradições; d) desvendar a produção ideológica dos conceitos que são elaborados sobre a classe trabalhadora; e) resgatar o trabalhador no aluno e vice-versa.

Uma vez colocados esses elementos que pensamos, deveriam constituir momentos articulados do esforço coletivo daqueles que se dedicam a compreender a condição e o processo educativo do trabalhador, passamos a refletir sobre essa questão com o propósito tentar avançar um pouco mais a problemática.

A análise das práticas educativas da classe trabalhadora tem demonstrado que muitas das experiências particulares de educação estão estabelecendo uma relação pedagógica radicalmente distinta através de

(*) Muitos estudiosos tem se debruçado sobre essa questão e encaminhando suas análises para abordagens que procuram situar a relação entre o cotidiano e a construção da identidade social dos sujeitos. Só para citar alguns podemos lembrar o nome de EZEPELETA, 1986, IBAROLA, 1984 ARROYO, 1986.

uma metodologia que permite colocar o educador frente ao potencial da população com a qual trabalha. Isso significa que os educadores-pesquisadores estabelecem um vínculo permanente entre pesquisa e aprendizagem que culmina com a geração de novos conhecimentos resgatando a educação informal e todos os conhecimentos que a comunidade tem acerca das relações sociais, do processo de trabalho, de sua história, confrontando-os com os conhecimentos formais (IBARROLA, 1984).

Sabemos que essas experiências particulares nascidas da e na necessidade concreta das populações, não significa que estas não queiram a educação formal. Pelo contrário, reforça nestas o desejo de ter acesso a esse instrumento de cultura prestigiado socialmente como forma de conhecer (ainda que esse conhecimento seja limitado e fragmentado). Esse conhecimento transmitido pela escola seria um dos meios de 'sair de seu mundo particular' e atingir uma experiência mais universal. Isso não significa contudo que estaríamos defendendo a tese de manutenção do sistema tal como se encontra e de que o simples fato de garantir o ingresso e a permanência dos alunos dentro dele seria automaticamente traduzido em igualdade de oportunidades educativas e democratização da educação. Ainda mais, se consideramos como o faz IBARROLA, 1984, que aquilo que a escola faz de forma mais eficaz é ensinar a aceitar os limites que a divisão internacional do trabalho impõe ao conhecimento, da mesma forma que a divisão hierárquica impõe limites ao processo de trabalho.

Nesse sentido não é suficiente portanto, apenas reorganizar a escola, enriquecer suas atividades, torná-la eficiente, otimizar seus recursos como forma de torná-la viável para a maioria da população.

Pensamos ser necessário introduzir uma ruptura tanto do ponto de vista epistemológico, quanto do da organização do sistema de ensino e das práticas pedagógicas. E para que essa ruptura ocorra torna-se necessário reproblematicar a educação. Ou seja, a partir de que sistema de referências estamos pensando a educação e, dentro dela, a escola. Estamos reafirmando com isso que é fundamental que se reflita sobre as categorias de conhecimento para que possamos dar conta de captar e interpretar corretamente a diversidade das práticas educativas, as formas como elas se materializam e que tipo de relação pedagógica estão instaurando.

As concepções equivocadas sobre as relações educação-estrutura social tem influenciado negativamente a maneira como o conhecimento sobre essa relação é encaminhado e as formas como as políticas educativas se organizam com respaldo científico nestas concepções.

As concepções mais correntes e difundidas no senso comum, que terminam por permear os fundamentos dos métodos e processos da educação tem sido basicamente aquelas que:

a) concebem as relações e os processos pedagógicos de acordo com uma noção de função, função-produção, ou seja, a formação para o

trabalho deverá adaptar-se às exigências e às necessidades da produção e deverá proporcionar os recursos humanos que esta última requer em quantidade e qualidade.

b) Concebem as necessidades da produção como aquelas pertencentes a uma estrutura produtiva homogênea, sem história, sem mudanças, sem contradições, igual para toda a população do país, exceto, talvez, no que se refere às necessidades diferenciadas regionalmente.

c) Concebem as relações e os processos pedagógicos de acordo com os princípios da tecnologia educativa e, portanto concebem a avaliação desses processos a partir da concordância com os objetivos declarados inicialmente pelo modelo a seguir (IBARROLA, 1984, FRIGOTTO, 1985).

A partir desta constatação torna-se evidente a necessidade da investigação exercer o esforço coletivo de desconstrução-construção de suas categorias de análise para tentar apreender o próprio movimento que caracteriza a educação do trabalhador, sem homogeneizá-lo, submetê-lo a uma "camisa de força" teórica ou simplesmente abandoná-lo a sua manifestação espontânea.

As reflexões de BRANDÃO, 1984, a esse respeito nos ajuda a avançar na direção desse repensar nossas categorias analíticas:

(...) "O principal acontecimento verificado nos últimos anos no interior do domínio político (...) é que a educação popular transitou de um modelo emergente de educação com o ponto de referência em si mesmo, para uma prática emergente, cujo ponto de referência é o movimento popular. Este fato fundamental alterou bastante o teor das transações do campo pedagógico setorial. Usando aparentemente a mesma lógica e falando com as mesmas palavras ("conscientização", educação crítica e criativa", "participação", "transformação"), a educação de adultos tem o seu princípio operacional no indivíduo subalterno e o seu fim estratégico no movimento popular (como o lugar social de realização do povo) e o seu fim estratégico no movimento popular (como o lugar político de realização das classes populares). Este é o ponto de disjunção. Enquanto para a educação de adultos e suas variantes o sentido do trabalho pedagógico é reverter o trabalho político do movimento popular em trabalho social da comunidade local, para a educação popular e suas variantes o sentido do trabalho pedagógico é converter o trabalho social da comunidade local (onde habita o movimento social da comunidade) em movimento popular de dimensão política. É também o servir à trajetória dos frutos de tal conversão. O movimento popular é a dinâmica da educação popular e é o dilema da educação de adultos".

A possibilidade de construir propostas inovadoras do ponto de vista da inserção de classe dos sujeitos e do que estas propostas representam para eles e para um projeto de transformação social está condicionada

à correta apreensão do movimento e da heterogeneidade que caracteriza a essência histórica do fenômeno educativo.

É oportuno resgatar ainda uma vez, que para os sujeitos trabalhadores a escola continua sendo necessária, mesmo tendo-se em conta os limites da escola que aí está. Em pesquisa realizada no estado de São Paulo. PRAXEDES, 1987 constata que esta demanda pela escola "possivelmente exista pelo fato de que na escola o aluno pode encontrar o espaço social que não lhe é dado na sociedade, ponto que ficou evidente nas entrevistas de especialistas e opiniões dos professores. Devido à maturidade dos alunos, afirmam alguns entrevistados que a escola deve oferecer não somente conhecimentos, como também deve desenvolver-lhes a capacidade de assumir papéis de maneira atuante e transformadora, levando-os a perceberem que são agentes do processo de cultura e que têm importância tanto na escola quanto na sociedade".

Devido a constatações como esta é que nossas reflexões são conduzidas também para a necessidade de se repensar a formação do educador. Essa preocupação não é nova, porém é importante reafirmá-la e reorientá-la tanto do ponto de vista teórico metodológico quanto das práticas. Diante das circunstâncias desenvolvidas ao longo de nossas reflexões é necessário que o educador deixe de ser apenas aquele agente dotado de boa vontade, esforço pessoal e dedicação, mas que tenha também a qualificação adequada para o exercício de sua prática. De tal maneira que este exercício esteja a serviço de outro projeto. De um projeto que esteja fundado em uma praxis na qual os educadores possam estabelecer (...) "um vínculo permanente entre pesquisa e aprendizagem que culmina com a geração de novos conhecimentos, que resgata a educação informal e todos os conhecimentos que a comunidade tem acerca das relações sociais, do processo de trabalho, de sua histórica, confrontando-os com os conhecimentos formais" IBARROLA, 1984.

Isto porque acreditamos que o conhecimento (ciência) é mediador de uma nova pedagogia da praxis. Portanto, o conhecimento possui relações diretas com a conjugação da consciência pedagógica dos problemas da sociedade com uma nova forma de ação prática.

O problema da qualificação-requalificação da educação não pode todavia ser reduzido a uma questão meramente técnico-pedagógica.

Pensando numa perspectiva histórica, a requalificação docente tem profundas imbricações com a recomposição da atividade dividida. Assim colocada, a requalificação teria que ser tratada não a nível meramente pedagógico (de como ser um melhor transmissor de conhecimentos), uma vez que temos como pressuposto o fato de que a própria maneira de transmitir não tem existência própria, mas é determinada pelo conteúdo da praxis; nem a nível individual (através somente de reciclagens), mas,

antes de mais nada, como uma conquista daquilo que MARX chama de “tempo livre para a livre atividade mental e social dos indivíduos”. Esse “tempo livre” contudo não coincide de forma simplista com a redução da jornada de trabalho. Pressupõe a transformação radical das condições do trabalho humano. Isto equivale a dizer que pressupõe então a inversão da relação capitalista entre despotismo e realidade, para a formação de uma sociedade na qual — mediante a abolição da produção pela própria produção — a programação, o plano, a racionalidade, a tecnologia, estejam submetidas ao controle das forças sociais, e o trabalho possa, assim (e unicamente por essa via) converter-se na necessidade primeira do homem (PANZIERO, 1976, NORONHA e FAGUNDES, 1986). Desta forma se materializaria a possibilidade histórica de se resgatar o trabalhador no aluno e o aluno no trabalhador, como o único caminho de superar a separação entre mundo da cultura e mundo da produção.

BIBLIOGRAFIA

- ARROYO, M. G. **Educação e Exclusão da cidadania**. FAE/UFMG, (mimeo), 1987.
- ARROYO, M. G. Na Carona da Burguesia (retalhos da história da democratização do ensino). **Educação em Revista**. Belo Horizonte, UFMG, (3): jun, 1986.
- BEISEGEL, C. R. **Estado e Educação Popular**. São Paulo: Pioneira, 1974.
- BEISEGEL, C. R. Ação Política e Expansão da Rede Escolar. **Pesquisa e Planejamento**. São Paulo: (8): dezembro, 1964.
- BEISEGEL, C. R. **Política e Educação Popular**. São Paulo, Ática, 1982.
- BRANDÃO, C. R. **Pensar a Prática**: escritos de viagens e estudos sobre a educação. São Paulo: Edições Loyola, 1984.
- BRANDÃO, C. R. **O que é Educação**. 2ª ed., São Paulo: Editora Brasiliense, 1981 (Col. Primeiros Passos).
- EZPELETA, J., ROCKWELL, E. **Pesquisa Participante**. São Paulo: Cortez: Editora: Autores Associados, 1986.
- FÁVERO, O. **Cultura Popular e Educação Popular**: memória dos anos 60. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1983.
- FAZENDA, I. C. **Educação no Brasil Anos 60**: o pacto do silêncio. São Paulo: Loyola, 1985.
- FERNANDES, F. Prefácio ao livro de LIMOEIRO, M. C. **Ideologia do Desenvolvimento**: Brasil J. K. — J. Q. 2ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

- FRIGOTTO, G. **A produtividade da Escola improdutiva: um (re) exame das relações entre educação e estrutura econômico social capitalista.** São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1984.
- FUKUI, L. F. G., SAMPAIO, E. M. S. e BRIOSCHI, L. R. **Escolarização e Sociedade: um estudo dos excluídos da escola.** São Paulo: INEP/CERV, 1980.
- GAJARDO, M. **Educação Popular e Conscientização no meio rural. Educação Rural no Terceiro Mundo: experiências e novas alternativas.** (org.) Jorge Wertheim e J. D. Bordenave. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.
- GHIRALDELLI, P. **Movimento Operário e Educação Popular na Primeira República.** São Paulo: **Cadernos de pesquisa: (57):** maio 1986.
- GHIRALDELLI, P. **O "Entusiasmo pela Educação" e o "Otimismo Pedagógico" numa perspectiva dialética.** São Paulo: **ANDE (9):** 1985.
- GORZ, A. **Técnico, Especialistas e Luta de Classes. A Divisão Capitalista do Trabalho,** Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1976.
- HADDAD, S. **Escola para o Trabalhador (uma experiência do ensino superior noturno. Da Escola Carente à Escola Possível.** São Paulo: Loyola, 1986.
- HADDAD, S. (coord.) **Diagnóstico do Ensino Supletivo no Brasil – Período de 1971-1985.** São Paulo: CEDI, 1987 (relatório síntese).
- HELLER, A. **A Filosofia Radical.** São Paulo: Brasiliense, 1983.
- IANNI, O. **A Ditadura do Grande Capital.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- IANNI, O. **Estado e Capitalismo: estrutura social e industrialização no Brasil.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- IBARROLA, M. **A Política de Formação para o Trabalho: quatro desafios para investigação educativa. Avaliação em Educação de Adultos: temas e discussões.** Rio de Janeiro: MOBREAL/OREALC, 1984.
- KARTCHEVSKY, A. (et al.). **O Sexo do Trabalho.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- KUENZER, A. Z. **Pedagogia da Fábrica.** São Paulo. Cortez Editores: Autores Associados, 1985.
- LETTIERE, A. **Notas sobre as qualificações, a escola e os horários de trabalho. A Divisão Capitalista do Trabalho.** Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1976.
- LOVISOLO, H. **Escola e Família: constelação imperfeita. Ciência Hoje: (6):** 31, maio, 1987.

- MARTINS, J. S. Valorização da Escola e do Trabalho no Meio Rural. **Debate e Crítica**. São Paulo, (2), Jan-Jun. 1974.
- MARX, O 18 Brumário de Luis Bonaparte, **Coleção "Os Pensadores"**, 2ª ed., São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- NORONHA, O. M. **De Camponesa a Madame: trabalho feminino e relações de saber no meio rural**. São Paulo: Loyola, 1986.
- NORONHA, O. M. e FAGUNDES, J. I. Desqualificação do Professor: questão pedagógica ou histórica? **Educação em Revista**. Belo Horizonte: UFMG: (4), 1986.
- O'DONNEL, G. Anotações para uma Teoria do Estado II. **Revista Cultura e Política**. Rio de Janeiro: (4): CEDEC/Paz e Terra, Fev. Abr. 1981.
- PAIVA, Vanilda P. **Educação Popular e Educação de Adultos**, 2ª ed., São Paulo: Edições Loyola, 1983.
- PANZIERO, R. Sobre a utilização capitalista das máquinas. **A Divisão Capitalista do Trabalho**. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1976.
- PRAXEDES, Lourdes. A problemática dos cursos de suplência no Estado de São Paulo: legislação e prática. In: HADDAD, S. (coord.) **Diagnóstico do Ensino Supletivo no Brasil**. Período de 1971-85. São Paulo: CEDI, 1987.
- RIBEIRO, Maria Luísa Santos. **História da Educação Brasileira: a organização escolar**. 6ª ed., São Paulo: Moraes, 1986.
- SAVIANI, D. Análise Crítica da Organização Escolar Brasileira através das leis 5.540/68 e 5.692/71. **Educação Brasileira Contemporânea: organização e funcionamento**. W. E. Garcia (org.) São Paulo: McGraw-Hill, 1976.
- SAVIANI, D. **Educação : do senso comum à consciência filosófica**. São Paulo: Cortez Editora: Autores Associados, 1980.
- SMITH, A. **A Riqueza das Nações**. São Paulo: Abril Cultural, 1983 vol. II. Col. "Os Economistas".
- TRONTI, M. **Operários e Capital**. Porto: Edições Afrontamento, 1971.

DIMENSÕES MÍTICO – SIMBÓLICAS E TECNOLOGIA

José Carlos de PAULA
USP

Para Madame S. VIERNE
Archimandrita Basílio de Stavronikita

“– Em que espelho ficou perdida a minha face? ...

...

É esse foi o meu estudo para o ofício de ter alma;...”

(Cecília Meireles)

1. Apresentação global e definição da problemática

Por que o ícone? Por que a arte do ícone?

Porque são “exemplares” naquilo que Gilbert Durand¹ chamou de “reativação do Imaginário e reconquista do Imaginal”.

Ambos aspectos presentificam-se no “tríplice consentimento iconofílico à pregnância simbólica” opondo-se à “tríplice recusa iconoclasta”², numa pedagogia da escuta oposto a uma pedagogia da positividade. Assim, a moderna ressurgência do Imaginário carrearía consigo os traços de um pensamento tradicional³, hermenêutico, “poiético” e gnóstico⁴. Centrando-se nesse Verbo por imagens simbólicas, que é o Imaginário⁵ – e G. Durand fala em “polissemias simbólicas” –, tal pensamento amplificaria a noção de símbolo de tal maneira que se configuraria o que chamáramos⁶ de “abertura metafísica do símbolo”: por meio de M. Eliade, num primeiro momento, o símbolo se torna re-ligioso⁷; por meio de H. Corbin, num segundo momento, o símbolo introduz a dimensão do “imaginal”⁸. Nesse trajeto – que, com P. Solié⁹, em se considerando o caráter bifronte do símbolo (“Sinn-Bild”, respectivamente referência, como “sentido”, ao “noológico” e, como “forma”, ao “biótico”¹⁰), conceituáramos como da Natureza à Cultura –, progressivamente o símbolo se torna a “epifania de um mistério”, por onde se dariam as funções exponenciais da imaginação

simbólica: a função teofânica e a função escatológica e, assim, a correlata “resposta teopática”¹¹ do homem como “pastor do Ser”.

Como seriam aqui “exemplares” o ícone e a arte icônica?

Seriam-no — e “exemplar” sempre terá, nesse texto, o sentido que lhe dá Eliade: dignidade ontológica— em dois sentidos: por um lado, e historicamente, a iconodulia é a primeira resistência significativa à iconoclasia: teríamos, pois, a **elaboração de uma teoria da Imagem-Ícone**, nos seus aspectos teológico, filosófico, estético e técnico, como sugere G. Sendler¹²; por outro lado, sistematicamente, teríamos a **elaboração de uma teoria do Ícone-Símbolo** e da iconografia/iconologia como “**arte teúrgica**” (Berdiaev).

Em suma, o ícone pede uma atitude hermenêutica, poética, gnóstica— e os atributos “contemplativos” da “figura tradicional de homem”, como magnificamente evidenciaram Durand e J. Servier¹³ — porque é fundamentalmente “símbolo religioso” que reconduz ao/o Imaginal. O ícone propõe, em síntese, **uma experiência simbolicamente vivida e uma experiencição do Imaginal como “visão icono-sophica”** (hermenêutica, poética e gnóstica: visionária ou “sophiânica”). E a arte teúrgica é tal “**operatividade icônica**”, que é uma **eficácia simbólica-imaginal do numinoso** — como evidenciámos alhures¹⁴ — e, assim, **uma experiência vivida de trans-figuração. A terapatia da trans-figuração**, a medida justa e viva da visão teofânica— que é **regida pelo “talem eum videre qualem capere potui”** dos Atos de Pedro¹⁵ — são as cifras da iconodulia e da visão iconosophica.

Deveremos, antes, esclarecer a questão da hermenêutica e a questão do Imaginal: numa está o método — ou melhor, o caminho e a atitude—, na outra, o conteúdo ôntico, a região do ser onde se dá o Encontro que o ícone propõe operar.

2. Hermenêutica e Imaginal

Fiquemos com as vertentes da hermenêutica que, em filosofia da linguagem, como em história comparada das religiões, estão **centradas no processo de simbolização**, onde a **leitura-interpretação de um texto é um ato ético** que envolve vivências simbólicas.

Com Heidegger¹⁶ temos a “antecipação” e o “círculo hermenêutico”; Jaspers¹⁷ exploraria o “sentido vivencial” desse método-ação como implicação; Coreth¹⁸ evidenciaria as “estruturas da compreensão” e, através da releitura do último Dilthey¹⁹ chegaríamos, com Ricoeur²⁰, à ponte com a ciência comparada das religiões²¹. Ter-se-ia desenvolvido, em síntese, uma **pedagogia da escuta** que, por um lado, imporia a respeito pela

fala do Outro e o aprendizado de ver— seria interessante aqui aproximar a etnologia simbólico-humanista²² — solicitando, por outro lado, a implicação/participação do intérprete que, pelo próprio tema e escolha, já vive na “pré-compreensão” e no “halo do Sentido” que busca explicitar. Tal postura hermenêutica acha-se integrada ao “projeto fenomenológico”, por onde se articula, como “hermenêutica criadora” e “hermenêutica espiritual comparada”²³, à “Religionswissenschaft”. **A hermenêutica criadora é uma “re-citação”** (um “recital místico”, diz Corbin lembrando o “samâ” sufi) que de tal modo trans-figura o intérprete que o evento nele advém como tendo a ver consigo unicamente. Sem postura fenomenológica não há “phanias”: o intérprete deve ser o re-condutor, aqui e agora, daquilo que nele se dá, segundo a medida do “talem eum...” da experientiação teofânica. Ele se torna testemunha: é, simultaneamente, o expectador, o palco e o ator. Tal nível de profundidade hermenêutica, em nosso “padrão cultural de racionalidade técnica”²⁴, só desponta de modo esporádico, senão marginal; entretanto, a “tradição oriental”, nã-lo evidenciou profundamente Corbin²⁵, é mestre no “**ta’wîl**” e no “**tawhîd**”; eis porque ficamos com tal enfoque hermenêutico que, além de tudo, conduz diretamente à dimensão que o Ocidente perdeu desde o triunfo do Averróis²⁶: o “**mundus imaginalis**” (“**alâm al’mithâl**”).

Em que consiste o “**ta’wîl**”? Como opera?

É, inicialmente, a **exegese da obra**; entretanto, em se considerando a implicação hermenêutica, acaba por ser, em profundidade, “**exegese da alma**”²⁷. Trata-se, sistematicamente, de uma **re-condução do sentido ao Sentido**, de uma operação anagógica que vai da letra ao espírito, supondo, assim, vários níveis de com-preensão, que cor-respondem a vários planos de ser: teremos, pois, um processo simbólico (de “**sím—bo—lo**”) e um processo de simbolização, i. e., uma **com-preensão que é unificação** (re-unificação, re-união, re-ligião, “**v.i.t.r.i.o.l.**”) da obra, da alma e dos mundos (veja-se a hermenêutica da “**kabbalah**”²⁸), que é “**tawhîd**”. Como se dá — parafraseando Ricoeur, ao dizer que o símbolo “**dá**”, realmente sebdando um dom, mas “**a pensar**”, realmente sendo uma elaboração, uma “**reflexão**”, uma obra, individuação em Jung, ou o re-velho “**opus alchemicum**”... — o “**ta’wîl/tawhîd**”? **Por meio de uma onto-lógica do símbolo e da imagem tornados vivências do imaginal.**

Primeiro vejamos o “**tornar-se vivência**”. Analisando o platonismo persa²⁹, sobretudo Sohrawardî, Corbin esquematiza o seguinte processo: a operatividade (a “**eficácia simbólica**” de Lévi-Strauss³⁰ relida à Soliê³¹, ou como o fizémos) do Compreender envolve um processo simbólico em três níveis, quais sejam, o nível A (doutrina teórica, certeza teórica, o saber), o nível B (doutrina teórica tornada evento pessoal e certeza ocular, testemunho e experientiação) e o nível C (reconduzir o dito ao nível A como “**sabedoria, Sophia**”, profundo conhecimento experienciado,

tornando todo Dito³³ um “evento da Alma”, re-citando de tal modo que o evento se dê no “Malakât” ou “mundus imaginalis”, dando-se o Encontro com a Presença, a resposta à teofania, às Formas Imaginais prototípicas, sejam elas, em nosso caso, o Cristo, o Anjo³⁴ ou o Imâm³⁵). Por isso o ta’wîl é re-condução ao/do Imaginal e o trabalho hermenêutico ou tawhîd é reconquista da dimensão do Imaginal: trata-se, assim, da vivência de uma trans-figuração (reversão das/pelas “figuras míticas”, que muda a configuração dos entes e do Ser) no/pelo/para o Imaginal.

Mas, o que é o Imaginal ou o “mundus imaginalis”?³⁶

Podemos abordá-lo de modo substantivo (como “tópos”, região ôntica) ou de modo adjetivo (como forma de relacionar, de sim-bolizar), tanto pela ótica da moderna “gnose científica”³⁷ — foi o que fizemos com o paradigma holonômico e a corporeidade imaginal³⁸ — como pela ótica da hermenêutica criadora, que aqui será mais contextual. O “mundus imaginalis”³⁹ é:

1. a dimensão do “entre-dois” (é “barzakh”, espelho, mundo do símbolo e do seu caráter anfibólico, de sua onto-lógica contraditorial, de sua ambivalência, ambigüidade e equivocidade polissêmicas), entre o sensível e o inteligível;

2. o lugar da “spissitudo spiritualis” (Cudworth e os platônicos de Cambridge) e dos corpos sutis;

3. o lugar do não-onde (“ou-tópos” ou “na-kojá-abâd”);

4. o “espaço potencial”, a “liminality” e a “transicionalidade” efetivas e eficazes, onde se dão as revelações, profecias, visões místicas, etc.;

5. o espaço-tempo da Presença, das Formas Imaginais, Simbólicas e Teofânicas (a “dimensão da Face”: de Cristo, do Anjo, do Imâm, como diz Corbin⁴⁰

6. o tempo existencial e a meta-história, plataformas da hierognose e da teognosia;

7. o “mundo da Alma” e da “Imaginadora” (A Imaginação Ativa que pro-duz as epifanizações).

Em suma, é o mundo dos arquétipos e dos símbolos como realidade de Presença”, diz-nos Corbin. Tal mundo fundará um docetismo como encarnacionismo mitigado (Durand, Corbin⁴¹), fundará o “realismo místico” ou o “simbolismo realista”⁴² em Berdiaev.

Relacionemos, pois, o ícone e a arte icônica com o ta’wîl e o Imaginal. Ao sugerir uma atitude hermenêutica, os ícones são re-condução ao/do Imaginal, propondo-nos a visão das Formas Imaginais simbolizadas nos espelhos-símbolos, que são os ícones: essa função hermenêutico-teofâ-

nica dos ícones presentifica-se, como **mediadores** que são, no sentido do próprio iconostase; também no ícone da Deisis, da Theotokos como Virgem Hodigitria e Panaghia, de S. João Batista Precursor Alado, dos Santos Anjos e da canônica representação angelofânica da Santíssima Trindade: os “anjos”, pela função hermenêutico-teofânica, diz-nos Durand⁴³, presentificando-se no “entre-dois”, são “símbolos da própria função simbólica”. Pelo que toca à arte icônica, lembremos: 1. Gadamer⁴⁴ mostra-nos que, por um lado, a hermenêutica é abrangente da própria arte e de tal modo que a “**estética se resolve na hermenêutica**”; por outro lado, que o **valor e a densidade ontológicas da imagem estão na configurabilidade da imagem sacra**, por onde vemos a hermenêutica encaminhar a arte como sacra e que, pelas imagens simbólicas, se torna **veículo do numinoso**⁴⁵, que é o imaginal “in praesentia”; 2. a arte do ícone é, pois, **presentificação do numinoso e operatividade simbólica: é arte teúrgica** (antropo-divina). Vejamos, assim, como se elabora a teoria da Imagem-Ícone e como se perfaz a arte teúrgica, dentro dos quadros da hermenêutica espiritual comparada, mas sobretudo na ortodoxia russa que herda, em imagens, a iconodulia greco-bizantina.

3. O trajeto hermenêutico da iconoclasia à iconodulia

No histórico⁴⁶ do movimento de resistência à iconoclasia, que portanto levou à **reflexão sobre o estatuto ontológico da Imagem-Ícone**, Durand evidenciou o valor da resistência bizantina e das liturgias das Igrejas do Oriente⁴⁷. Realmente, o Sétimo Concílio de Nicéia (787), as homilias de Teodoro Studita e de S. João Damasceno⁴⁸ comemoram, no “Triunfo da Ortodoxia”, a **iconodulia ou veneração dos santos ícones**, presentificada no “kontakion” composto, em 847, por S. Teófilo: a **veneração da Santa Face, que é o “ícone exemplar”**.

Consideraremos somente, para a ressurgência do Imaginário, a temática icônica que, vímo-lo, mesmo despojada de seus fundamentos históricos, diz-nos Ponsoye⁴⁹, é sistematicamente “exemplar”. Resta por fazer uma **mitanálise da iconomaquia**: se, como nos mostra G. Durand⁵⁰, há, em qualquer época, no mínimo dois mitos, poderíamos ver a **iconofilia-iconodulia como a sombra da iconoclasia, e o mistério da Face como contraponto à ausência de Rosto**. Ou seja, a iconoclasia é um movimento pertinente como “lecture du soupçon”⁵¹, visando à idolatria e ao excesso de antropomorfose das representações. Esbarra, entretanto, em sua ação, com a desmedida de sua des-figuração. Porque há uma “**má iconofilia**”, que é dolatria, e uma “**boa iconofilia**”, que é iconodulia. Não se opõem, entretanto, como Deus e o Diabo. E um dos méritos de Corbin, num belo texto⁵², consistiu em mostrar que **há um único movimento que pode/deve atravessa ou pode ser retido na Imagem em si**; por onde há uma **dupla**

função da Imagem e uma possível metanóia do ídólatra, desde o próprio solo do ídolo, assim como uma estase iconólatra, desde o próprio solo do ícone, o que foi tão bem captado por Mollâ Damavandi. A anfibolia da imagem é devida ao fato de sua natureza ser a de um “entre-dois” mediando entre o “sensorium” e o “intellectus”; será uma imagem-ídolo quando bloqueia sobre si a visão, tentando se transformar em teofania conclusa; **será uma Imagem-Ícone se for transparência, trans-(a)parição, trans-figuração, transmutação ou forma teofânica encaminhando a teopatia de uma apófase, como uma epectase do Absconditus. O ícone é a imagem investida de sua função teofênica, a propor um itinerário permanente.** Entretanto, a dupla função da imagem impõe um ta’wíl e um tawhíd, respectivamente, uma **transmutação do ídolo em ícone e um teomonismo dos ícones.** E, é evidente, uma avaliação da “Erlebnis” imagética.

4. O trajeto “teantrópico” da visão icono-sófica à arte teúrgica

Corbin diz que “a Imagem despojada do ídolo e ontologicamente promovida a ícone” é a própria **noção russo-ortodoxa de ícone.** Que temas e traços o ícone agênciava? Qual o fundamento do ícone? Qual o sentido do Mistério da Face? Como conectar iconodulia, teantropia e arte teúrgica?

Nas célebres homilias, sobretudo na terceira, S. João Damasceno diz o que é o ícone, quais os “diferentes gêneros de imagens” e as “condições para a realização de ícones” (veja-se aqui também Ouspenski-Lossky⁵³), assim como torna precisa a noção de iconodulia como “serviço” devocional. Ponsoye, por sua vez, comenta extensamente sobre a “operatividade icônica”, que diríamos **eficácia simbólico-imaginal da Presença pela “virtus imaginativa”**⁵⁴. Koyré e Peuckert⁵⁵ mostraram, para a “pansophia”, a ligação entre imaginação, imagem e magia: a “vis imaginativa” configura-se como evocação/invocação ao Imaginal. Tal operatividade, mostrou-o Jung⁵⁶, será entretanto simbólica e não mágica, icônica e portanto religiosa. Entrementes, **o lastro teúrgico** que consigo carrega, nem sempre torna fácil a discriminação... Porque, com Proclus, ao retomar os “Oráculos caldaicos” e os magos persas⁵⁷, **a teurgia é a operatividade humano-divina** cujo órgão é a imaginação e cujos instrumentos são as imagens e os símbolos. Poderíamos, assim, encaminhar um enfoque de caráter mais mágico ou de caráter mais religioso, conquanto Berdiaev e a ortodoxia incisivamente excluam a relação mágico-icônica. Isso implicaria repensar antropologicamente a questão das relações entre religião e magia ...Mas não estamos mais na época de Frazer, a despeito de termos tentado algo semelhante com certas distinções⁵⁸ ...De qualquer modo, **a operatividade do ícone requer a eficácia simbólica e a atitude hermenêutica de quem o pro-duz.** Os monges-iconógrafos, segundo o “Guia dos iconó-

grafos" ("Hermeneia tes Zographikes"), proveniente, no séc. XI, do Monte Athos, determina uma "iniciação à visão icônica", centrada na invocação do Paráclito e na re-citação da Presença da Luz Tabórica. Seguindo as indicações de Evdokimov⁵⁹, diríamos que o ícone é uma **doxologia fótica** (liturgia da Luz), um **martírio pentecostal** (testemunho de transmutação ígnea), um **evangelho visual** (pedagogia da imitação), **sacramento da Presença** (teurgia simbólica) e, por fim, o que lhe é o próprio fundamento, **teotropia-teósis** ou **re-condução imaginal ao Rosto Interior**. Esses são os degraus da "iniciação icônica".

De modo conjunto, consideremos os dois primeiros traços: **o ícone como liturgia da luz ígnea**. Estudando a morfologia da experiência subjetiva da Luz, e seu sentido, Eliade⁶⁰ diz que **a forma exemplar da teofania é a epifania fótica e a vivência subjetiva da Luz**, que significam: instauração do Universo Sagrado e ruptura com o profano; promoção ontológica do sujeito, que experiência o carisma do Espírito; santificação da existência e do mundo pela Presença; tendência pneumatófora e ação carismática; conflitividade potencial entre a mística da experiência da Luz e a Instituição Eclesial. Por isso a Ortodoxia e o Islão iraniano são exemplares no acolherem a experiência mística: desconhece-se, em ambos os casos, a instituição-Igreja; Evdokimov, em "Pro Domo Sua"⁶¹, assim como os "novos gregos"⁶², mostram como a "sobornost"⁶³ resolve a convergência conflitiva entre mística e eclesialidade; como, nas Igrejas Orientais, a ética do Paráclito e da Parousia valoriza os sopros do Espírito. Corbin mostra como a figura do Imâm e a sodalidade mística, a cavalaria espiritual acolhem a dimensão do Anjo. Eliade ainda mostra que, **no cristianismo, a experiência típica da Luz é a Luz do Tabor ou o Mistério da Transfiguração** que, com a **Páscoa e a Luz da Ressurreição**, estão no **centro da vida ortodoxa**. O contexto vetero-testamentário, de permeio com o comparatismo indo-iraniano e tibetano da Xvarnah⁶⁴, legaram ao cristianismo a **Luz de Glória**. Glória, Sabedoria e Verdade integram, na "sophiologia" de Boulgakov, a Divina Sophia⁶⁵. Assim, **a experiência da Luz é uma experiência da Sophia Divina e a visão do ícone uma icono-sophia**.

Mas o Espírito se manifesta de modo ígneo e os elementos, não só fóticos, mas ígneos, integram o batismo que, como "iluminação"-veja-se o profundo significado do ícone da Natividade, assim como do Batismo de Jesus—, está intimamente associado à experiência da Luz. Eliade, Festugière mostram como, nos "monges flamejantes"⁶⁶, a experiência da Luz é pentecostal.

A transfiguração é, pois, o centro do ícone, seja para o mongeiconógrafo⁶⁷, seja para quem "vê" o (no, através do) ícone (que, segundo Evdokimov⁶⁸, na vida ortodoxa reaparece a experiência espiritual do monacato leigo, espécie de "ecclesia spiritualis"⁶⁹, a nos lembrar os

essênios e os terapeutas...). A manifestação divina se dá na Luz de Glória; por isso o ícone é uma doxologia e testemunho da luz ígnea que “fere os amigos do Esposo”. E exatamente por isso, pelo teor, se lembramos Ibn’Arabî, a resposta será uma “teopatia” pelo “saber do coração”⁷⁰.

O ícone é um “testemunho do mundo de além”, diz Pe. Boulgakov⁷¹, uma apreensão do invisível como tão bem evidenciou Sendler. É, também, uma **forma particular da Tradição como Verbo por imagens**: um verdadeiro ícone é uma “trans-(a)parição”. Segue-se o terceiro traço: é um “evangelho visual” onde a extrema canonicidade da execução — mesmo porque é uma liturgia — define a iconografia não só como ramo especial da arte simbólica, mas como uma “visão e um conhecimento de Deus pelo testemunho estético”. Assim, em profundidade, a iconografia é uma **arte hierática** ou, como prefere Boulgakov, **uma hierurgia que desponta numa hierognose**. Convergem, nesse evangelho visual, “**teologia da expressão**” e “**sacramento de Presença**”, porque o ícone é o lugar de uma epifania, de um dom de graça e a razão da santificação é a “**teologia da Presença**”, o “ato sacramental que estabelece uma ligação entre o protótipo e a imagem” de modo que, por meio dessa epifanização e simbolização, há um encontro entre a Imagem e o orante: a veneração dos santos ícones é **sentimento do numinoso como Presença** e lugar de oração; aqui se configura o vetor da iconodulia e a miraculosidade das Imagens-icônicas. Esse é exatamente o quarto traço: **a teologia da Presença como sentimento da numinosidade e presença imaginal que encaminham a “função pedagógica do ícone”** (rememoração divina o mimesis) ou “**função psicagógica**”. Entretanto, tal Presença se cifra de modo hierático e severo, sóbrio (“népsis”) — e não patético e emocional, como no Ocidente centrado sobre a Crucifixão e a humanidade sofredora do Cristo —, sobre a “**majestas**”: **a luz de Glória pede o realce dado à transfiguração e à epiklesis; donde, a importância da Ascensão e da Parousia**. O ícone do Pantocrator é a coroa da cúpula eclesial, como a Virgem Hodigitria o é do abside da nave. O Cristo na Cruz sempre terá um ar “real” e “divino” de vencedor pasqual da morte: há sempre um “Deus que sofre” (S. Gregório, o Teólogo) porque triunfa pela **Ressurreição**. **O ícone celebra o “oitavo dia” e o “Terceiro Testamento”** (a Parousia), como a **Ortodoxia se centra no Mistério da Páscoa**, na corporeidade de luz do ressurrecto, de que os ícones do Descenso aos limbos e da Ressurreição de Lázaro são pré-figurações. Mas na **Presença do Ressurrecto**, que só é visível aos “olhos noéticos”, defrontamo-nos com o caminho da apófase, da epectase e do “hesychasmo” como abordagens: o Oriente cristão pára no “limiar da apófase ante o mistério indizível do “pathon Theos” pois, diz S. Máximo Confessor, o ministério da Presença é silêncio que é “privação por excesso”. Evitamos, assim, o nestorianismo, o arianismo que espreitam uma “teologia da Cruz” patética, assim como uma “teologia da libertação”: o mistério da Presença é presença do/no Imaginal e, pois, meta-história. Qua-

se como também, no budismo amidista, a dinâmica da Presença búdica à/da “Terra Pura”⁷². Por isso também a arte do ícone envolve uma “arte divina” radicalmente distinta da arte com temas religiosos. Isto porque a arte sacra, hierática e divina não se situa no triângulo fechado — artista, obra, espectador — mas, como “sacramento”, o ícone “visa a suscitar não a emotividade, mas o advento de um quarto elemento transcendente: a ates-tação da Presença”, diz Evdokimov, de modo que tudo se esmaece sob o impacto da teofania, trans-parece... e só restam o “Talem eum...” e os modos da Presença. Assim como S. Seraphim de Sarov lembrara a Motovilov⁷³: o alvo da vida cristã é a transfiguração pela conquista-dom do Santo Espírito, mediando-se os vários motivos da Theotokos e da Nati-vidade. Desde a Anunciação, sempre a Presença do Anjo de Luz do Imagi-nal. E chegamos, por fim, ao **fundamento, que é teantropia-teosis, e à re-condução ao Rosto Interior: é o Mistério da Face** no ícone de Cristo “acheropoiete” (não-feito por mão humana). E a cifra, para ambos as-pectos, é o cânone: **Todo ícone é função do ícone do Salvador** — chamado de “acheropoiete” — ,da Santa Face, os Anjos têm-na sob um véu e a revelam aos homens. Mas não é um rosto de Jesus, mas o **ícone de sua Presença.**”

O **fundamento** da iconografia é o fundamento do ícone que, por sua vez, é o fundamento que possibilita a visão icono-sophica e a trans-figuração imaginal e a participação: é a “teandria” (Soloviev, Berdiaev)⁷⁴ ou “teantropia” (Boulgakov)⁷⁵ e a “teosis” (ou deificação). A “teo-antropo-tropia” significa, por um lado, a teandria e, por outro lado, a teosis, ou seja, um duplo movimento consubstanciado no adágio patrístico “Deus se fez Homem para que o homem se fizesse deus”, isto é, por um lado a “kenose” divina e, por outro lado, a “deificação”. Mas o mediador, o termo comum a possibilitar a participação ontológica, é a criação “à imagem e semelhança”⁷⁶ e o mistério da Encarnação (com toda a teologia do ícone da Natividade como batismo). Se considerarmos o texto hedraico (Bereshit, I-26)⁷⁶ vemos, com Maimônides, que há uma distinção entre “tsélem” e “demut”, e “tôar” e “tavnit”, por outro lado, ou seja respectivamente, forma e semelhança e aspecto e configuração. Enquanto esses termos significam a figura material, os primeiros definem a forma espiritual e quando a Torah indica os primeiros, marca que só por meio deles confi-guramo-nos diante de Deus. Sto. Atanásio marca o caráter ontológico da participação na divindade quando lembra que o texto diz “kat’eikona”, o homem é criado como ícone e não “à imagem”. Pela queda ocultaram-se, entretanto, a “imagem” e a semelhança, ou seja, a **iconicidade do homem**. Eis porque deverá haver um ta’wîl, uma re-condução ao Rosto Original, diz O. Clément⁷⁸, que é iluminação noética ou faculdade de “teognosia”, como diz S. Basílio Magno: a re-condução ao Rosto Interior é recepção da Divina Sophia. S. Gregório Nazianzeno marca o carismatismo original e a humana predestinação (tropia como movimento de orientação) à teosis. E

com S. Gregório de Nissa chegamos à “autexousia”. Em suma, a hermenêutica da “Imago Dei” evidencia, pela teantropia, seja a “teo-andria”, a união entre a Sophia Divina e a sophia criada, como se expressa Boulgakov e mesmo, como diz Berdiaev lembrando a Boehme⁷⁹, a “sophianidade” no homem como “Gottheit”, seja o movimento de re-condução ao ícone que cada um somos em profundidade, a teosis ou deificação. São pois, os **fundamentos da iconicidade**: a imagem/semelhança, a natureza sophiânica, a natureza da iconodulia e o ícone como símbolo e, pois, mediação e, assim, recondução imaginal ao “rosto interior”, à “Gottheit” ou, amplificadamente, em termos de hermenêutica espiritual comparada, ao “senhor pessoal”, Anjo ou Imâm. **Somos, em profundidade, ícones** e, potencialmente, conhecer o “doador” é deixar de ser escravo do “dado”: nossa natureza icônica nos encaminha para o “Dator Formarum” como Encontro com o Mistério da Face. E, como longamente analisa Sandler, na iconografia o rosto é o catalizador e o dimensionador do espaço iconográfico: por isso o ícone é teantropico, pneumatóforo e sophiânico; e a re-condução ao Rosto Interior é re-condução imaginal, porque o homem é ícone: e re-conduzir ao Rosto Original (Cristo, Cristo-Ângelos, Anjo, Imâm, Sophia) é **situar-se no (seu) (próprio) Rosto**. tal é o traço da trans-figuração icônica ou iluminação.

Os mestres isógrafos são carismáticos: sua arte é “arte divina” porque é visão icono-sophica. E como o homem é ícone, como nê-lo evidencia a hermenêutica da “Imago Dei” — Evdokimov incorpora as análises de Jung⁸⁰ —, o mestre isógrafo é co-liturgo e todo homem que chegou a se pôr, e ser situado, no/pelo “tópos” do ícone, também é co-liturgo. Sua “sophianidade”, que lhe possibilita a teantropia e a teosis, é “Gottheit” e, pois, solidária, de modo ontológico, do fundamento da própria criação: a liberdade “meôntica”⁸¹ — Ou seja, o Eros divino considera como fundante o ato de liberdade e de criação do homem, como de modo candente colocam um Angelus Silesius, um Berdiaev e a nova ortodoxia grega⁸². Em suma, **tal arte divina só poderá ser uma arte teúrgica**. Apresentamos algumas das considerações de Berdiaev sobre essa “teologia da arte”, que mais é uma “teandrologia” ou “teantropologia”, como o diz P. Marcadé⁸³.

5. Sobre o sentido teúrgico da arte

Perguntámo-nos, anteriormente, pela relação entre ta’wîl e arte e, mais especificamente, arte icônica. Ora, falando sobre a “ontologia da obra de arte e sua significação hermenêutica”⁸³, Gadamer desenvolve amplamente duas conclusões, que respondem ao nosso propósito: 1. “a hermenêutica deveria ser tão abrangentemente compreendida que abarcaria toda a esfera da arte... a **estética deve se resolver na hermenêutica**”; 2. sobre “a valência de ser da imagem” e a “tarefa hermenêutica como recons-

trução e integração”, Gadamer diz que a imagem deve se resolver na figuratividade religiosa pois **“só a imagem religiosa manifesta plenamente a verdadeira força ontológica da imagem”**. Segue-se, daí, que não só **“a imagem religiosa é exemplar”** mas, sobretudo, **a Imagem-Ícone e o teor hermenêutico da arte teúrgica da iconografia**. Eis porque a pertinência do ta’wíl **“aplicado”** ao ícone, seja imagem-pintada, imagem-mental ou imagem-escrita.

A obra de Berdiaev é exemplar não só porque visualiza a “arte teúrgica”, mas porque articula, de modo ontológico e ético (escatológico e profético), o ato da criação, a pneumatoforia e a arte como expressão teândrica e presença icônica.

Toda a **“filosofia da arte”** em Berdiaev é um amplo desenvolvimento sobre a ética nos seus aspectos escatológicos e proféticos, consubstanciada no fundamento teândrico: **“A idéia de Deus é a mais elevada idéia humana. A idéia do homem é a mais elevada idéia divina. O homem espera o nascimento de Deus dentro de si. Deus espera o nascimento do homem dentro de Si. Em tais profundezas é que deve ser posto o problema da criação. O pensamento segundo o qual Deus precisa do homem, de sua resposta e de sua criação, é um pensamento singularmente audacioso, mas sem tal audácia a revelação da humano-divindade seria desprovida de sentido. Há uma humanidade pré-eterna no fundo da vida divina, há o drama das relações de Deus e de seu Outro, do divino e do humano. E isso se revela na experiência espiritual do homem, não na especulação teológica; o drama divino está invertido no drama humano, o que existe acima reflete-se no que existe abaixo, algo que despontou com clareza em alguns místicos. Escolhi como epígrafe do livro “Sentido do ato criador”, um verso de Angelus Silesius (“Sei que sem mim Deus não poderá viver sequer um instante; fôra eu reduzido a nada, e Ele expiraria”). O Amante (Deus) não poderia existir sem o amado (o homem) — impossível pensar nisso em termos de conceitos racionais, impossível aqui construir uma ontologia racional; isso só pode ser concebido em símbolos e a concepção simbólica só pode significar uma aproximação ao mistério. O mistério da criação não se opõe ao mistério da redenção; ele marca um momento diferente do itinerário espiritual, um outro ato do drama místico.”**⁸⁵

Berdiaev distinguira **“três épocas”** da revelação divina: a Lei (o Pai), a Redenção (o Filho) e a Criação (o Espírito); e três éticas, de que são solidárias as considerações estéticas: a ética da lei, a ética da redenção e a ética do ato criador⁸⁶. A tragédia e a crise da criação artística consistiriam em que a arte sacra se moveu, mesmo quando não assumidamente sacra, nos cânones da lei (os clássicos) e da medida, solidária de uma ética do Pai, ou na transgressão e na expiação pela desmedida (os românticos), solidária de uma ética do Filho. Ora, conquanto não concluídas tais etapas da revelação, nem as correlatas éticas, preparamo-nos — eis aí o dimensiona-

mento escatológico e profético — para a Parousia, para uma ética do Terceiro Testamento e do Oitavo Dia, para uma ética do ato criador que teândricamente justifica o homem: **a elaboração dessa antropodicéia corre junto com a elaboração da arte teúrgica.**

Transcrevendo alguns textos fundamentais de Berdiaev, evidenciaremos, de modo conclusivo, os traços desse “projeto”:

1. “É na criação artística que melhor se revela o sentido do ato criador. A arte é, por excelência, a esfera da criação e tal elemento criador, no sentido artístico do termo, é que deve fazer se sentir em todas as esferas da atividade do espírito.”

2. “... todo criador é, de alguma maneira, um artista. O Criador do mundo também é assim chamado. A expectativa de uma época criativa é, em verdade, a expectativa de uma época onde a arte rege a vida. A arte representa uma vitória constante sobre a mediocridade desse “mundo”... Há uma libertação em todo ato criador... O ato de criação artística é parcialmente uma transfiguração da vida. Sua relação com o mundo já supõe a Presença de um novo mundo... Assim a criação artística, por sua natureza, é ontológica e não somente psicológica...”

3. “... a Beleza é a meta da arte e também da vida. Ora, essa meta suprema não é a beleza enquanto valor cultural, mas como Ser, ela é a transmutação da caótica feiúra do mundo na beleza do cosmos... A transmutação da vida em Beleza... E se a transformação da vida em arte é ilusória, ao contrário, a transmutação da vida desse mundo em efetiva beleza, na beleza do ser, do cosmos — é a realidade mística. O cosmos é a beleza enquanto existência. E a beleza cósmica, alvo do processo universal, é esse Ser diferente, esse Ser superior dotado de criatividade. A natureza da Beleza é ontológica — e cósmica. Mas os modos de sua definição sempre são formais e fragmentários. Porque, na sua essência, a Beleza é indefinível, é um segredo. É preciso ser iniciado ao segredo da Beleza e, sem tal iniciação, não se a pode compreender. É preciso viver na beleza para conhecê-la. Mas sua realidade última só pode aqui ser atingida sob a forma do símbolo, pois a posse real e imediata da beleza não mais seria arte, mas o início da transfiguração desse mundo num novo céu e numa nova terra... Esse caminho rumo à Beleza eficiente... é um caminho de criação re-ligiosa...”

4. “...O caminho para a criação teúrgica sacrifica a arte diferenciada, o Reino de César e suas objetivações, imolando mesmo os produtos e realizações simbólico-culturais... A aurora da teurgia já é o fim da literatura, o fim de toda arte diferenciada, o fim da cultura, mas um fim que em si comporta o sentido universal dessa cultura e dessa arte, isto é, que se põe acima deles...”

5. “... a teurgia não constrói uma cultura mas, acima dela, um novo Ser... A teurgia é ação conjunta do homem e de Deus, a criação

antropodivina... O teurgo constrói a vida na beleza... Todo artista verdadeiro tem uma sede de teurgia, que dentro dele vive como a expressão religiosa de sua arte... A religiosidade da arte está no âmago de todo ato criador de arte, eis porque, segundo suas forças, a criação do artista é uma ação teúrgica. A teurgia é a livre criação e no âmago de seu ato repousa o sentido ontológico e religioso da existência. Ela é o ponto extremo do esforço criador do artista, de sua ação no mundo. Eis porque, quem condunde a teurgia com uma tendência religiosa na arte, tudo ignora sobre ela. Ela é, no fundo do artista, a medida última de sua liberdade... Em consonância com Deus, o teurgo constrói o cosmos e a beleza enquanto existência...

6. "O ato criador, de onde promana a arte, não pode ser especificamente cristão, está para lá do cristianismo... No sentido estrito da palavra, a criação não é nem pagã, nem cristã, ela existe para lá de..."

7. "O fim de toda a vida mundial e de toda cultura mundial consiste em se colocar o problema da criação, o problema da descoberta antropológica... E, entretanto, a criação autêntica, no sentido religioso da palavra, é nos ainda invisível... **Mas o homem deve reconhecer-se sob o rosto da virgem e do andrógino...**"

8. "A natureza cristológica do homem descobre-se no seu ato criador. E o Cristo Futuro só poderá aparecer para uma humanidade capaz de audaciosamente realizar sua própria descoberta, isto é, de desvendar, na sua própria natureza, o poder e a glória divinos. A autonomia e a espontaneidade do "eu" humano supõem uma revelação apocalíptica. O Cristo jamais aparecerá, em toda sua força, para a multidão incapaz de, nos seus membros, realizar o ato criador. Essas pessoas jamais conhecerão o segundo rosto do Cristo. O Cristo jamais lhes voltará senão seu Rosto de sacrificado e de crucificado. Para perceber a Face do Cristo em força e glória, é preciso ter descoberto, em si mesmo, a força e a glória do ato criador."⁸⁷

Concluamos com Olivier Clément e Dora Ferreira da Silva.

"Deus se fez Face e, para o homem dos dias atuais, a "prova" última de Deus está indubitavelmente no rosto humano, quando essa face se despoja das máscaras, deixando-se iluminar por uma luz outra. Quando ela começa a se fazer ícone."

"Ícones voltam
com as andorinhas
por céus e mares
transparentes
depois de aparentes
dissoluções."

Notas e Referências Bibliográficas

- (1) DURAND, Gilbert. Le statut du symbole et de l'Imaginaire aujourd'hui. In: La foi du cordonnier. G. Durand. Paris, Denoel, 1984. La reconquête de l'Imaginal. In: Cahiers de l'Herne (Henry Corbin). Ch. Jambet (édit.). Paris, Éd. de l'Herne, 1981
- (2) Configura-se (Cf. op. cit. sup. p. 25-41) a tríplice recusa iconoclasta, no nosso solo civilizacional, com a pedagogia cientista, com a psicopatologização do imaginário e com o historicismo; o tríplice consentimento é resposta, respectivamente, da "pregnância simbólica" (Cassirer), da fenomenologia, ou noumenologia, da imagem (Bachelard, Jung) e, enfim, da "recoleta do sentido" (Heidegger, Ricoeur) ou da re-condução hermenêutica (Eliade, Corbin).
3. DURAND, Gilbert. Science de l'homme et tradition: le "nouvel esprit anthropologique". Paris, Berg International, 1979.
- (4) Como observa Corbin, desde o Colóquio de Messina, em 1962, não deveremos confundir a "gnose" — "conhecimento salvífico" — com os movimentos gnósticos do séc. II. Só assim poderemos compreender a reação do Imaginário e do Imaginal, contra a determinação do sentido reduzido pelo historicismo, como a proposta de um "estruturalismo gnóstico e de uma hermenêutica docetista", como lapidar e profundamente se expressa G. Durand ao propor o "simbolismo" como método das ciências humanas (Cf. G. Durand, Tâches de l'esprit et impératifs de l'être: pour un structuralisme gnostique et une herméneutique docétiste. In: Era-nos Jaherbuch, Dand XXXIV, 1965. Zürich, Rhein-Verlag, 1966. Retomado em G. Durand. L'âme tigrée, les pluriels de Psyché. Paris, Denoel, 1980).
- (5) O Imaginário, no sentido durandiano, que desenvolvemos, é o universo das imagens simbólicas e das representações coletivas, aquilo que E. Morin chamara de "esfera noológica" e G. Bachelard os "noumenologia"; abarcaria, pois, tanto o imaginário propriamente dito — o universo das configurações simbólicas —, quanto o ideário — num sentido próximo ao universo das representações coletivas em Durkheim-Mauss. Assim, Cf. Paula Carvalho, J. C. de. Energia, símbolo e magia: para uma antropologia do Imaginário. Tese de Doutorado em Ciências Humanas (Antropologia Social) — FFLCHUSP, 1985, mimeo, vol. II, 2ª Parte C. p. 685-835. Também: Durand, Gilbert. Orphée et Iris 80: l'exploration de l'Imaginaire. In: Colloque de Cordoue — Science et Conscience, los deux lectures de l'Univers. Paris, Stock, 1980, p. 314.
- (6) PAULA CARVALHO, J. C. de. Aporia e Gnosis: a hermenêutica do símbolo do labirinto. Dissertação de Mestrado em Filosofia, FFLCHUSP, 1975, p. 42
- (7) ELIADE, Mircea. Mephistophélès et l'androgynie. Paris, Gallimard, 1972, p. 254.
- (8) CORBIN, Henry. Pour une charte de l'Imaginal. In: Corps spirituel et Terre céleste: de l'Iran mazdéen à l'Iran sh'ite. Paris, Buchet/Chastel, 1979
- "Mundus imaginalis" ou l'Imaginaire et l'Imaginal. In: Face de Dieu, Face de l'Homme: herméneutique et soufisme. H. Corbin. Paris, Flammarion, 1983.
- (9) SOLIÉ, Pierre. Psychanalyse et Imaginal. Paris, Imago, 1980
- , Du biologique à l'imaginal. In: Colloque de Cordoue...
- (10) PAULA CARVALHO, José Carlos de. Energia, símbolo e magia... p. 685-926.
- (11) CORBIN, Henry. L'imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi. Paris, Flammarion, 1976, p. 87
- (12) SENDLER, Gert. L'icône, image de l'invisible: éléments de théologie, esthétique et technique. Paris, Desclée de Brower, 1982.
- (13) DURAND, Gilbert. Science de l'homme et tradition... chap. I
- SERVIER, Jean. L'homme et l'invisible, essai d'éthnologie générale. Paris, Payot, 1980; Idem. Les forges d'Hiram: la Bible et l'Occident. Paris, Berg International, 1985.

- (14) PAULA CARVALHO, José Carlos de. O paradigma holográfico e o imaginário mágico-religioso: a simbólica como eficácia imaginal dos fenômenos numinosos. In: Revista Reflexão PUCCAMP, 34, 1987.
- (15) Atos de Pedro, XX-XXI
- (16) HEIDEGGER, Martin. L'être et le temps. Trad. R. Boehm et A. Waelhens. Paris, Gallimard, 1964, §§ 31-34
- (17) JASPERS, Karl. Psicopatologia Geral. Trad. Dr. S. P. Aarão Reis. SP, Livraria Atheneu Sa, 1973, p. 361
- (18) CORRETH, E. Questões fundamentais de hermenêutica. Trad. C. L. Matos. EPU/EDUSP, São Paulo, 1973
- (19) DILTHEY, Wilhelm. Die Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften, Band VI. Stuttgart, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1968
- (20) RICOEUR, Paul. Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique. Paris, Seuil, 1969
- (21) ELIADE, Mircea. La nostalgie des origines: méthodologie et histoire des religions. Paris, Gallimard, 1971.
- (22) GRIAULE, Marcel. Dieu d'eau: entretiens avec Ogotemêli. Paris, Fayard, 1962. CALAME-GRIAULE, Géneviève. Ethnologie et Langage: la parole chez les Dogons. Paris, Gallimard, 1965
- LEIRIS, Michel. L'Afrique fantôme. Paris, Gallimard, 1951; Idem. La règle du jeu: biffures, fourbis et fibrilles (3 vol.). Paris, Gallimard, 1948, 1955, 1966
- ZAHAN, Dominique. Religion, spiritualité et pensée africaines. Paris, Payot, 1970
- (23) A expressão é de M. Eliade, abrangendo Ricoeur e Corbin. Vejam-se os Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jerusalem (Centre International de Recherche Spirituelle Comparée), editados pela referida Berg International.
- (24) Remeta-se à clássica crítica desenvolvida por Cl. Lévi-Strauss em "Race et Histoire", que poderia ser aprofundada pelas considerações de Marcuse e Habermas, além das perfunctórias análises de antropologia econômica de M. Godelier.
- (25) CORBIN, Henry. En Islam Iranien: aspects spirituels et philosophiques (4 vol.). Paris, Gallimard, 1971
- (26) CORBIN, Henry. Avicenne et le récit visionnaire. Paris, Berg International, 1979
- (27) op. cit. p. 37
- (28) Para um quadro amplo, Gershom SCHOLEM. Les grands courants de la mystique juive. Trad. M. M. Davy. Paris, Payot, 1968. Mais detalhadamente, do mesmo autor: Les origines de la Kabbale. Trad. J. Loewinson. Paris, Aubier-Montaigne, 1966; La Kabbale et sa symbolique. Trad. J. Boesse. Paris, Payot, 1975. E, por fim, dentre os muitos originais, sobremaneira bem cuidados na tradução bilingüe de Éd. Verdier, veja-se o belo texto de Rabbi Hayyim de Volozhyn, L'Âme de la Vie. Paris, 1986.
- (29) CORBIN, Henry. En Islam Iranien: II. Sohrawardî et les Platoniciens de Perse. Paris, Gallimard, 1971
- (30) LÉVI-STRAUSS, Claude. Anthropologie structurale. Paris, Plon, 1958, cap. X
- (31) SOLIÉ, Pierre. Signe-Symbole. In: Cahiers de Psychologie Jungienne, nº 14, 1977, Paris.
- (32) Cahiers de L'université Saint Jean de Jerusalem: Le Combat pour l'Âme du Monde, urgence de la sophiologie (nº 6). Paris, Berg International, 1980
- (33) HEIDEGGER, Martin. Acheminement vers la parole. Trad. F. Fédier. Paris, Gallimard, 1976
- (34) Cahiers de l'Hermétisme: l'Ânge et l'Homme. Paris, Albin Michel, 1978
- (35) CORBIN, Henry. Face de Dieu, Face de l'Homme...
- (36) JAMBET, Christian. La logique des Orientaux: Henry Corbin et la Science des Formes. Paris, Seuil, 1983

(37) Vejamos, além do Colóquio de Córdoba, já referido, os Colóquios de Paris (Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jerusalem, nº 5: Les yeux de chair et les yeux de feu, la science et la gnose. Paris, Berg International, 1979) e de Tsukuba (Sciences et Symboles: les voies de la connaissance. Paris, A. Michel, 1986).

(38) Cf. ref. 14 e A corporeidade Outra. In: Recordar Foucault. R. Janine Ribeiro (org.). SP, Editora Brasiliense, 1985.

(39) Cf. ref. 8

(40) Cf. ref. 35, artigo de H. Corbin (Nécessité de l'angelologie) em ref. 34, além das páginas 57 e seguintes de Temps eyelique et gnose ismaélienne-H. Corbin. Paris, Berg International, 1982.

(41) op. cit. sup. p. 116 seg.

(42) BERDIAEV, Nicolas. Esprit et liberté. Trad. O. Clément. Paris, Desclée de Brouwer, 1984.

(43) DURAND, Gilbert. L'Imagination symbolique. Paris, PUF, 1964, p. 29

(44) GADAMER, Hans. Vérité et Néthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique. Trad. E. Sacre. Paris, Seuil, 1976, p. 27 seg.

(45) OTTO, Rudolph. Le sacré: l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et ses relations avec le rationnel. Trad. A. Jundt. Paris, Payot, 1969 DE MARTINO, Ernesto. Mito, scienze religiose e civiltà moderna. In: Furore, simbolo, valore. E. De Martino. Milano, Feltrinelli, 1962

(46) DURAND, Gilbert. Cf. ref. 43, cap. I

(47) idem, p. 38 seg.

(48) PATROLOGIA GRAECA. Tomus 99 (Saeculum IX). Theodorus Studita. J. P. Migne Editorem, 1860, pp. 327-504; Tomus 94 (Saeculum VIII). S. Joannes Damascenus (tomus primus)... pp. 1227-1420

(49) PONSOYE, Ernst. Introduction. In: La foi orthodoxe. S. Jean Damascène. Paris, Institut Français de Théologie Orthodoxe, 1966, p. 215-216

(50) DURAND, Gilbert. Cf. refl. 4

(51) RICOEUR, Paul. De l'interprétation: essai sur Freud. Paris, Seuil, 1965

(52) CORBIN, Henry. Théophanies et Miroirs: idoles ou icônes? In: La philosophie irauienne islamique aux XVII et XVIII siècles. H. Corbin. Paris, Buchet/Chastel, 1981; Idem, Monothéisme et Théomonisme, p. 321 seg.

(53) OUSPENSKY, Léonid. Théologie de l'icône dans l'Église Orthodoxe. Paris, Cerf, 1982.

LOSSKY, Vladimir e OUSPENSKY, Léonid. The meaning of icons. NY, St. Vladimir Seminary Press, 1982

(54) Sobre a "vis imaginativa", cf. D. P. Walker. Spiritual and daemonic magic from Ficino to Campanella. Londo, Univ. of Notre Dame Press, 1975

(55) Koyré diz: "Algo totalmente diferente e a imaginação que, como aliás o termo indica, é a produção mágica de uma imagem. De modo mais preciso, é a expressão, por uma imagem, de uma tendência da vontade e, se bem atentarmos, e a força mágica por excelência, oferecendo-nos o tipo essencial da ação mágica. Ora, toda ação é mágica, antes de mais nada a ação criativa ou produtora. A imagem, que a imaginação produz, exprime uma tendência, uma poderosa tensão da vontade; nasce, de modo orgânico, em cada um de nós; ela é cada um de nós em profundidade, e nós nos exprimimos por meio dela. A imagem é o corpo de nosso pensamento, de nosso desejo, que nela se incarnam" (A. Koyré. Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIè. siècle allemand. Paris, Gallimard, 1971, p. 97) siècle allemand. Paris, Gallimard, 1971, p. 97)

Cf. W. E. PEUCKERT. Pansophie: ein Versuch zur Geschichte der weissen und schwarzen Magie. Borlin, E. Schmidt Verlag, 1956.

(56) Jung mostra que a magia é operativa quando há símbolo, e isso porque o símbolo, como função transcendente, quando emerge traz consigo soluções e, assim, ações e mudança. Caso contrário, com símbolos mortos, a magia se sintematiza,

- perdendo a eficácia. Cf. C. G. JUNG. *The visious seminars* (2 vol.). NY, Spring Publ., 1976.
- (57) Cf. ref. 6 p. 199 seg. (nota 10)
- (58) Cf. ref. 10 vol. I C. IV. p. 363 seg.
- (59) EVDOKIMOV, Paul. *L'Orthodoxie*. Paris, Desclée de Brower, 1979, p. 216 seg
- (60) ELIADE, Mircea. *Expériences de la lumière mystique*. In: *Mephistophélès et l'androgynie...*
- (61) Cf. refl. 59
- (62) Archimandrite BASILE de Stavronikita. *Chant d'entrée: vie liturgique et mystère de l'unité dans l'Église Orthodoxe*. Trad. J. Touraille. Genève, Labor et Fides, 1980
- ZIZIOULAS, Jean. *L'être ecclésial*. Genève. Labor et Fides, 1981
- YANNARAS, Christos. *La liberté de la morale*. Trad. J. Touraille. Genève, Labor et Fides, 1979
- (63) BERDIAEV, Nicolas. *L'idée russe: problèmes essentiels de la pensée russe au XIXè. et au début du XXè. siècles*. Trad. H. Arjakovsky. Paris, Mame, 1969, p. 171 seg.
- (64) Cf. ref. 6 p. 205 seg.
- (65) Père Serge BOULGAKOV. *La sagesse de Dieu: précis de sophologie*. Trad. C. Andronikof. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1983.
- (66) Cf. ref. 60 p. 71 seg.
- (67) Cf. ref. 59 p. 217
- (68) EVDOKIMOV, Paul. *La nouveauté de l'Esprit: études de spiritualité*. Dégrolles, Abbaye de Bellefontaine, 1977
- (69) BUONAIUTI, Ernesto. *Ecclesia Spiritualis*. In: *Spirit and Nature (Papers from the Eranos Yearbooks)* — J. Campbell (ed.). NY, Princeton Univ. Press, 1972
- (70) HILLMAN, James. *The thought of the heart*. In: *Eranos Jahrbuch 48*, Leiden, E. J. Brill, Insel Verlag, 1981
- (71) Père Serge BOULGAKOV. *L'Orthodoxie*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1980.
- (72) ERACLE, Jean. *Trois soutras et un traité sur la Terre Pure*. Éd. du Monastère bouddhiste suisse, 1986.
- (73) GORAINOFF, Irina. *Séraphim de Sarov, sa vie et textes*. Paris, Desclée de Brower, 1979, p. 156 seg.
- (74) SOLOVIEV, Vladimir. *La Sophia et les autres écrits français*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1978
- BERDIAEV, Nicolas. *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*. Trad. S. Jankélevitch. Paris, Aubier, 1946
- (75) Père Serge BOULGAKOV. *La Sagesse divine et la Théanthropie — I. Du Verbe Incarné (L'Agneau de Dieu)*. Trad. C. Andronikof. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1982
- (76) EVDOKIMOV, Paul. *La femme et le salut du monde*. Paris, Desclée de Brower, 1978, cap. II p. 57 seg.
- (77) Rabino M. M. MELAMED. *A Lei de Moisés e as "Haftarot"* (ed. bilingüe e comentada). RJ, Congregação Religiosa Israelita Beth-El, 1962, p. 14
- (78) CLÉMENT, Olivier. *Le visage intérieur*. Paris, Stock, 1978.
- (79) BERDIAEV, Nicolas. *Deux études sur J. Boehme — B. La doctrine de la Sophia et de l'androgynie. J. Boehme et les courants sophologiques russes*. In: *Mysterium Magnum — J. Boehme*. Éd. d'aujourd'hui, Les Introuvables, Paris, 1978, p. 29 seg.
- (80) Cf. ref. 76
- (81) Cf. ref. 79
- (82) Cf. ref. 62
- (83) MARCADÉ, Jean Claude. *La philosophie de l'art de Berdiaev: prolegomènes à une théologie de l'art*. In: *Colloque Berdiaev, Sorbonne 1975, Institut d'Études Slaves*, 1978.
- (84) Cf. ref. 44

(85) BERDIAEV, Nicolas. Essai d'autobiographie spirituelle. Trad. E. Belenson. Paris, Buchet/Chastel, 1979, p. 262-263.

(86) BERDIAEV, Nicolas. De la destination de l'homme: essai d'éthique paradoxale. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1979

(87) BERDIAEV, Nicolas. Le sens de la création: un essai de justification de l'homme. Trad. L. Cain. Paris, Desclée de Brower, 1955, pp. 290-320.

NOTÍCIAS

Palestras

No dia 19 de junho de 1989 a Profª Drª Maria Cecília M. de Carvalho pronunciou palestra sobre o tema: "A Falsificabilidade como critério de demarcação do Racionalismo Crítico Popperiano" no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ. A referida palestra fez parte do curso de extensão sobre "Epistemologia – A Questão da cientificidade", coordenado pelo Prof. Alberto Oliva (UFRJ) e organizado pela UNIVERTA – Universidade Aberta – e pelo Departamento de Filosofia da UFRJ.

Publicações

A Editora Papirus, Campinas, publicou a obra "**Paradigmas Filosóficos da Atualidade**", organizada pela Profª Drª Maria Cecília M. de Carvalho (PUCCAMP). A obra reúne destacados professores e pesquisadores para apresentar e discutir algumas tendências da filosofia da atualidade e os modelos de racionalidade que lhes são subjacentes:

O livro apresenta os seguintes capítulos:

FILOSOFIA ANALÍTICA

Capítulo I

Duas Concepções de Análise no Desenvolvimento da Filosofia Analítica (Danilo Marcondes).

Capítulo II

Contribuições do Sistema Filosófico de Quine para as Investigações da Filosofia Analítica (Vera Vidal).

Capítulo III

Filosofia Analítica da História (Estevão de Rezende Martins)

RACIONALISMO CRÍTICO

Capítulo IV

Subsídios para uma Interpretação do Paradigma Crítico de Análise Social (Luis Alberto Peluso).

Capítulo V

HANS ALBERT: Racionalidade Crítica e Normatividade (Maria Cecília M. de Carvalho).

Capítulo VI

O Problema da Fundamentação Última na Filosofia Contemporânea (Wolfgang Röd).

FENOMENOLOGIA

Capítulo VII

A Fenomenologia em Questão: Desafios de um Projeto. (Newton Aquiles Von Zuben).

Capítulo VIII

Ontologia em Vez de Teoria do Conhecimento — Sobre a Interpretação Heideggeriana da “Crítica da Razão Pura de Kant” (Vera Cristina de Andrade Bueno).

DIALÉTICA

Capítulo IX

Considerações Sobre a Dialética (Heitor Matallo Jr.).

EM BUSCA DE NOVAS DIMENSÕES DA RACIONALIDADE

Capítulo X

A Perda e a Falta (Luiz Gonzaga G. Trigo).

Capítulo XI

A Teoria da Argumentação ou Nova Retórica (José Américo Motta Pessanha).

Capítulo XII

Critério de Demarcação, Recodificação Empírica do Extracientífico e Teoria Relacional da Racionalidade. (Alberto Oliva).

Capítulo XIII

Ética e Ciência em Hilary Putnam (Mário A. L. Guerreiro).

Outra publicação da Editora Papyrus foi a obra “**Filosofia, Educação e Sociedade**”, organizada pelo Prof. Dr. João Francisco Regis de Moraes. Num primeiro momento, a obra focaliza a filosofia como o primeiro problema da própria filosofia. Em seguida, a educação é assumida como problema filosófico. Finalmente, a temática social mais ampla é examinada a partir de uma ótica filosófica.

Trata-se de uma obra que mergulha nas múltiplas inquietações filosóficas da contemporaneidade. A obra reúne artigos dos seguintes professores do Curso de Mestrado em Filosofia da PUCAMP:

- Regis de Moraes (org.)
- João Carlos Nogueira
- Francisco de Paula Souza
- Maria Cecília M. de Carvalho

Constança Marcondes Cesar
 Luís Alberto Peluso
 Nelson C. Marcelino
 Newton Aquiles Von Zuben
 Antonio Carlos Bergo
 e do aluno Luiz Gonzaga Godoi Trigo.

Debates

A Professora Maria da Piedade Eça de Almeida (PUCCAMP) participou como debatedora no "Colóquio das Luzes" promovido pela USP, sobre os pressupostos filosóficos da Revolução Francesa.

Defesas e Dissertações

1) No dia 15-6-89 foi defendida a tese de Mestrado em Filosofia Social pela Prof.^a Elisabete Marchesini de Pádua, docente do Instituto de Filosofia da PUCCAMP.

A tese apresenta o título "Um estudo dos Pressupostos Filosóficos de Caio Prado Júnior: Contribuição à Crítica da Revolução Burguesa no Brasil". Fizeram parte da Banca Examinadora os professores: Dr. José Luiz Sanfelice (UNICAMP), Dr. João Carlos Nogueira (PUCCAMP) e Dra. Constança Marcondes Cesar (PUCCAMP).

O trabalho da professora Elisabete apresenta um estudo dos textos de Caio Prado Júnior considerados filosóficos, em especial os elementos epistemológicos da sua teoria do Conhecimento em "Dialética do Conhecimento" (1952), "Notas Introdutórias à Lógica Dialética (1959), "O que é Filosofia" (1980) e "O que é Liberdade" (1981).

A pesquisa buscou uma interpretação global do pensamento filosófico pradiano, procurando manter os elos de ligação com sua obra como um todo, e enquanto filosofia social, buscou em que momentos do processo de mudanças na formação social brasileira o pensamento de Caio Prado Júnior se insere.

2) No dia 26 de junho de 1989, o Curso de Pós-Graduação em Filosofia da PUCCAMP recebeu a Prof.^a Maria da Piedade Eça de Almeida, para defesa de dissertação de mestrado, na área de Filosofia Social.

O trabalho se propõe a explicitar coerentemente uma ética da não-potência, na sociedade científico tecnológica, partindo de uma análise dos valores éticos e do conceito de desenvolvimento enfaticamente econômico e material. Define-se então uma ética precisa da não-potência, que não é uma ética da impotência, da fraqueza, do medo ou da covardia, porque para poder renunciar livremente alguma coisa, é preciso antes de tudo, gozar da capacidade de a realizar.

Fizeram parte da Banca Examinadora os seguintes professores: Drs.: João Carlos Nogueira (Orientador), João Francisco Regis de Morais e Walter Zingerevitz.

3) No dia 17-5-89 o Prof. Paulo de Tarso Gomes defendeu sua tese de Mestrado no Salão Nobre da PUCCAMP. Seu trabalho "Universidade e Subdesenvolvimento" é um "Estudo das Propostas de Darcy Ribeiro sobre a Universidade".

Marcelo Fabri

RESENHAS

CARVALHO, Maria Cecília M. de (org.)

Paradigmas Filosóficos da Atualidade

Papirus, Campinas, 1989

Ao entendermos a filosofia como um ímpeto original que nos conduz à contestação, à crítica, à negação do dado, do existente, momento em que o espírito irrompe como pura negatividade, pura capacidade de emersão, vivemos uma problematização totalizante e radical. Se não somos filósofos encontramos-nos, então, amplamente perdidos. Mas o filósofo é o apaixonado pelo paradoxo, pela irreducibilidade das contradições internas do pensamento, supondo um perpétuo recolocar das questões constituintes da própria filosofia; esta deve então ser conduzida através de uma crítica adequada, dizendo das possibilidades do que não é, do que é e, do que deve ser; este caminho só se esclarece com um exame criterioso de teorias concretas e específicas. Essa, é uma das propostas da organizadora desta coletânea de textos.

Tomando de empréstimo ao teórico da ciência Thomas Khun a noção de paradigma, como uma construção teórica, sedutora, convincente, criadora de uma nova tradição de pesquisa e condições de possibilidade de emergência do novo, a Prof^ª Maria Cecília organizou este livro que agora a Editora Papirus nos apresenta. Dividido em cinco partes didaticamente distintas: Filosofia Analítica, Racionalismo Crítico, Fenomenologia, Dialética e Em busca de novas dimensões da Racionalidade, convidando especialistas de renome de cada área paradigmática a nos brindarem com seus conhecimentos e reflexões. Trata-se de uma obra sem qualquer caráter de clausura: um livro ampliador de espaços, promissor de reflexões, sugestivo de pensamentos, sem ranço acadêmico e sem o hermetismo que o senso comum muitas vezes considera apanágio do pensamento filosófico.

Na 1ª parte o Professor Danilo Marcondes de modo panorâmico esclarece-nos as duas vertentes mais importantes do desdobramento da Filosofia Analítica: a semântica clássica e a filosofia da linguagem. A Prof^ª Vera Vidal debruça-se cuidadosamente sobre a epistemologia de Quine e o Prof. Estevão de Rezende Martins mostra-nos o filão analítico na ciência da história.

Na 2ª parte, incluídos no Racionalismo crítico estão, o Prof. Luis Alberto Peluso refletindo sobre a postura Popperiana como uma alternativa à consideração dos fenômenos sociais, tradução de uma mais ampla mudança da concepção de ciência e a Prof^ª Cecília, com um correto espírito de síntese auxiliando-nos a penetrar no pensamento de Hans Albert, formulando a questão da possibilidade de fundamentação positiva dos enunciados morais, evitando o confinamento da razão ao domínio científico, alargando-o em direção à ética e à axiologia. Da Alemanha surge-nos a contribuição do Prof. Wolfgang Rod que analisa a problemática da fundamentação última através do racionalismo crítico de Albert e a pragmática transcendental de Apel.

Newton Aquiles Von Zubem defende a postura fenomenológica, elucida-nos sobre a articulação da objetividade do conhecimento científico com a análise reflexiva do saber fenomenológico, propondo-nos na senda de Ricoeur, a dialetização

das duas ordens de discurso, assumindo a esterilidade do conteúdo da filosofia e a carência de profundidade da ciência. Vera Cristina de Andrade Bueno mostra-nos os vários aspectos da interpretação heideggeriana de *Crítica da Razão Pura* de Kant como ontologia, enfatizando o papel da estética transcendental.

Como o mundo é movimento e o pensamento dinâmico, na análise da atualidade não poderia faltar a vertente Dialética, que é tratada com extrema seriedade por Heitor Matallo Jr.

Destas vias paradigmáticas surgem novas propostas: Luís Trigo revela-nos na pós modernidade o sentimento da perda, da aceitação da generalidade da ilusão, do desencanto. Na linha da nova filosofia da linguagem José Américo M. Pessanha analisa o pensamento de Chaim Perelman na ótica da reformulação conceitual da razão, atendendo às contribuições da teoria da argumentação e ao permanente confronto entre episteme e filosofia. Alberto Oliva refletindo sobre pensamento de Karl Popper, alerta-nos quanto aos critérios de cientificidade e conseqüente distinção entre ciência e filosofia. Por fim, Mário Guerreiro sob a ótica de Hilary Putnam procura estabelecer as relações entre o fato, domínio dito científico e o valor, domínio entendido como ético.

Os "Paradigmas filosóficos da atualidade" é um livro de extremo interesse tanto para os iniciantes no árduo caminho do filosofar como para os iniciados e professores de matérias filosóficas em nossas Universidades. Louvável a contribuição da Editora Papirus e a Prof^a Cecília está de parabéns por ter organizado um livro tão preciso quanto singelo, tão didático quanto promissor e conseguido reunir tantos pensadores capacitados a conduzirem o leitor atento e interessado a cada vez mais se apaixonar pelas promessas da reflexão, filosófica e a entender que o mais sedutor continua sendo, essa constante emergência da possibilidade do novo e do inédito, no interior do pensamento filosófico.

Maria da Piedade Eça de Almeida
Instituto de Filosofia – PUCCAMP

STONE, I. F.

O Julgamento de Sócrates

SP, Companhia das Letras, 1988, 279p.

O Julgamento de Sócrates nasceu da tentativa do autor em realizar um estudo da liberdade de pensamento na história da humanidade. Stone, falecido em junho deste ano, foi um jornalista que nunca se adaptou aos padrões da imprensa norte-americana, depois de aposentado ele iniciou suas investigações filosóficas, a sua segunda paixão. Através dos fragmentos de Heráclito, quando jovem, ele iniciou seus estudos universitários em filosofia, para abandoná-los no terceiro ano e a partir daí passou para o autodidatismo. Como jornalista foi muito respeitado pelo seu trabalho crítico e como escritor conseguiu gerar muita polêmica com o presente livro.

Este livro partiu dos estudos da obra de Platão e Xenofonte no que diz respeito a concepção da figura de Sócrates e da movimentação do julgamento. Para traçar o perfil oculto de Sócrates, Stone utilizou diversas obras, desde os poemas homéricos, passando por Aristófanes até chegar em alguns fragmentos muito pouco conhecidos cujas fontes são incertas. O livro procurou dar uma nova visão do julgamento, dando novos contornos à Sócrates e outra dimensão à Atenas.

O primeiro traço novo revelado em Sócrates é seu comportamento anti-democrático, questionando sempre a validade da participação de todos os cidadãos na vida da pólis. Para Sócrates o mais sensato seria a monarquia, onde o rei tudo sabia;

neste ponto Stone manifestou a sua preocupação argumentando que este raciocínio é um risco para a humanidade, pois dá razão aos ideólogos do totalitarismo (tanto de esquerda como de direita) em que os fins justificam os meios. O método de conhecimento de Sócrates também foi considerado antidemocrático, a maiêutica conseguia destruir toda e qualquer definição ou proposição colocada e, quase nunca Sócrates apresentava uma idéia ou definição própria. Até mesmo Sócrates acabava vítima de sua dialética negativa, de acordo com o seu raciocínio aquele que conhece a verdade é o mais apto a mentir.

No campo social e político as críticas à Sócrates tornam-se ainda mais contundentes, colocando-o em uma situação muito delicada. Entre as acusações que pairavam sobre Sócrates, a de perverter a juventude foi a que mostrou maior fecundidade para o autor. O termo perverter não deve ser usado como corromper ou promiscuir, mas no seu aspecto político de ir contra o regime de governo da cidade. Para essa acusação foram lembrados os feitos de dois discípulos de Sócrates; Crítias e Alcibíades, filhos da aristocracia ateniense e admiradores do regime espartano, que durante as suas passagens pelo poder foram responsáveis por crimes bárbaros contra o povo e a democracia ateniense.

Sócrates não aceitava a participação dos mais humildes na vida política da cidade, considerando-os despreparados para a discussão dos problemas da cidade e, através da Assembléia promoviam injustiças. Esse fato mostrava oportunismo e não virtude democrática, oportunismo porque Sócrates só queria discutir aquilo que lhe interessava e não se misturar com os cidadãos para deliberar sobre a pólis. O que condenou Sócrates não foram as suas idéias filosóficas ou teológicas, mas suas idéias políticas.

A cidade de Atenas não tinha o costume de perseguir os cidadãos que criticavam as decisões da Assembléia. Sócrates era uma pessoa popular, um personagem local, que era muito lembrado pelos poetas cômicos e, Sócrates não via este fato como desrespeito, ao contrário ele os aceitava. Porém os acontecimentos que vão de 411 até 401 a.C. abalaram profundamente a relação de Sócrates com a democracia ateniense. Durante este período por três vezes a democracia foi golpeada e, esses golpes foram dados por aqueles representantes da aristocracia pró-espartana, pessoas ligadas à Sócrates. A partir daí as comédias socráticas adquiriram novo significado e deixaram de ser tão engraçadas. O fato que mais desagradou os democratas foi Sócrates nunca ter tomado partido e ter se mantido indiferente e distante de tudo, esse posicionamento mostrava a opção socrática: contra a democracia ateniense.

Com o julgamento todos saíram perdendo, mas quem mais perdeu foi a democracia. Sócrates usou do seu julgamento para morrer em um momento de evidência, de destaque e não mais tarde como velho e esquecido. Essa afirmação encontra-se em vários Diálogos, esse fato serviu para mostrar outro traço de Sócrates: a vaidade, queria morrer para não enfrentar a velhice. Durante todo o julgamento Sócrates foi mais arrogante do que de costume, ele provocou a indignação do juri tratando-os como incapazes de desempenharem as suas funções. Mesmo assim o espírito democrático dos jurados se manifestou, o resultado foi muito equilibrado, esse resultado surpreendeu o próprio Sócrates.

No momento em que o juri ateniense condenou Sócrates à morte, a cidade perdeu a sua dimensão plena de democracia e assumiu a postura de democracia da maioria. Sócrates não quis se valer da liberdade de expressão para provar a ilegitimidade do julgamento, pois o seu objetivo era a pena de morte. Atenas ao decretar a pena de morte dava sinais de crise da democracia por não aceitar a convivência com as idéias divergentes. Não condenando Sócrates, Atenas estaria desmascarando-o e

reforçando o princípio democrático do respeito às opiniões e do debate como educação e evolução dos homens. O crime de Atenas não foi condenar Sócrates à morte, mas o de trair o espírito da cidade: a democracia.

Esta obra, como já foi dito inicialmente, é polêmica. O autor fez uma análise unilateral a partir de suas convicções democráticas, poderia ter considerado outras fontes sobre o assunto. No transcorrer da leitura percebe-se alguns equívocos e até mesmo momentos contraditórios. No entanto o livro é muito importante para retomar o debate sobre a democracia ateniense e a pessoa de Sócrates. O livro apontou a vulnerabilidade de dois modelos da humanidade ocidental. Sua leitura é recomendada não só pela polêmica mas também pelo estilo literário muito agradável daquele que foi um talentoso jornalista profissional e um pesquisador amador muito esforçado.

Humberto Guido

Pós-Graduação em Filosofia — PUCAMP

ZILLES, Urbano

Gabriel Marcel e o Existencialismo

Porto Alegre: Academia/PUC, 1988, 123p.

Urbano Zilles é gaúcho, natural de Nova Petrópolis. Coursou Filosofia e Teologia em Viamão e na Alemanha. Doutorou-se em 1969, na Universidade de Münster (Alemanha), com uma tese sobre Gabriel Marcel. Atualmente é professor de filosofia na PUC de Rio Grande do Sul.

A obra filosófica de Gabriel Marcel é pouco conhecida entre nós. O autor procura expor criticamente o pensamento de Gabriel Marcel, no contexto das filosofias contemporâneas da existência. Mas, infelizmente, como suas obras são pouco conhecidas no Brasil, não foram, ainda, traduzidas. Daí seu pensamento ser pouco conhecido entre nós.

Em linhas gerais, Marcel reflete em torno de palavras aparentemente sem qualquer importância, como o ser e ter, mistério e problema, buscando descobrir uma nova atitude perante o mundo das coisas e das pessoas, diante a própria realidade e perante Deus. Marcel fundamenta uma filosofia concreta, através de sua análise das relações pessoais intersubjetivas. Aborda os seguintes temas: O ser como lugar da fidelidade, Liberdade e esperança no engajamento, Experiência e transcendência de Deus, a partir da idéia de que o homem, como ser encarnado, é um itinerante, um homo viator. Assim, do existente concreto, chegou ao Tu Absoluto.

Gabriel Marcel é um mestre da introspecção e da auto-reflexão. Pertence à geração dos pensadores franceses que tem como fonte de sua reflexão a experiência interior. Pertence aos grandes renovadores das formas de pensamento.

A originalidade de Marcel, consiste em buscar, através de uma análise da existência, uma ontologia do testemunho da fidelidade — do amor e da esperança. Tematiza o vínculo da existência com o ser. Reconhece uma primazia do ser sobre o pensamento e em relação ao ter.

Sua filosofia parte da situação fundamental do homem como “ser encarnado”, como ser vinculado à realidade concreta. Postula sua comunhão íntima e pessoal com a realidade maior o Ser — que exige a transcendência. Assim, do existente concreto, chega ao “Tu” absoluto.

Por outro lado, a originalidade de Marcel é encontrada em temas fundamentais como a abordagem da existência intersubjetiva.

A obra de Gabriel Marcel é uma atuante e inesgotável contribuição para uma melhor compreensão do homem de hoje, numa perspectiva existencial mais humana, porque trabalha, de maneira muito clara, os seguintes problemas:

1. Propõe **substituir** a ausência pela presença a traição pela fidelidade, a negação pela fé, o desespero pela esperança;
2. Penetra na profundidade do ser para aí situar questões de natureza religiosa e reconhecer seu direito na **Reflexão Filosófica**;
3. A **CIÊNCIA** serve-se da reflexão desagregadora; (análise) e a **Filosofia** da reflexão unificadora;
4. O **Indivíduo** é abordado como ser de relação com os outros;
5. A **Fidelidade** é vinculada à fé;
6. A **Existência** como um concreto ser com uma realidade;
7. A **Filosofia**, em Marcel, caracterizada pela primazia dada ao ser em relação ao pensamento e ao ter. O pensamento é imanente ao ser;
8. O **Homem**: é um itinerante, um homo-viator. É ser encarnado, a caminho do sentido para a vida;
9. O **Filósofo**: não deve discutir sobre Deus, mas falar a Ele;
10. **Deus**: é a questão central, mas apresenta restrições aos argumentos tradicionais. Deus é presença na vida concreta de seres encarnados. A experiência é o único caminho concreto para aproximar-se de Deus conscientemente, que já está em nós;
11. O problema da **Razão** não é rejeitado, mas sim, o abuso do racionalismo; não menospreza o conceito, mas o conceitualismo.

Um dos problemas trabalhado por Gabriel Marcel, de suma importância, é o Ser como lugar da fidelidade, que é abordado por Urbano Zilles, no cap. IV, (p. 77-89).

Gabriel Marcel, em sua filosofia, dá suma importância à fidelidade. A maneira pela qual trabalha essa tese é a partir do tu, da verdadeira comunhão e participação. Assim, o ser humano pode transcender o tempo e buscar respostas dos mistérios ontológicos na fidelidade, esperança e amor.

Desta maneira, a fidelidade é responsável imediata e a mais importante questão ontológica, tendo em vista, que a mesma, percorre um processo histórico e pode ser afirmada ou negada.

A base que sustenta a tese da fidelidade é a promessa.

O problema do engajamento precede o da fidelidade. E, o problema central é descobrir se existem engajamentos transcendentais, que superem aos fatos da experiência.

Por outro lado, a filosofia marceliana carece de uma reflexão positiva sobre a significação da técnica e da necessidade histórica que se cria e sobre o dinamismo da história. Sua crítica das ciências tem caráter muito genérico, restringindo-se ao empirismo positivista.

GABRIEL MARCEL E O EXISTENCIALISMO, de Urbano Zilles, é uma obra didaticamente elaborada. Daí sua recomendação, não só a professores de filosofia, mas também, a psicólogos, educadores, enfim, a todas as pessoas interessadas no conhecimento da pessoa humana em sua vertente filosófico-humanista.

GUERREIRO, Mario A. L.

O dizível e o indizível

Campinas, Papirus, 1989, 143p

Não há dúvida de que Mario A. L. Guerreiro merece lugar de destaque entre os estudiosos que se dedicam à filosofia analítica da linguagem. Do rigor de sua investigação e argúcia de sua inteligência resultaram duas coletâneas de ensaios: **Problemas de Filosofia da Linguagem**, Niterói, Eduff, 1985, e **O dizível e o indizível**, esta última publicada recentemente pela Editora Papirus.

A maioria dos artigos reunidos em **O dizível e o indizível** provém de comunicações apresentadas em congressos e colóquios. Embora se trate de uma coletânea de trabalhos escritos ao longo dos últimos dois anos, a obra apresenta notável coesão, o que não impede, por outro lado, que cada tópico mantenha sua autonomia em relação aos demais, admitindo cada um leitura independente.

O texto de H. Putnam que serve de epígrafe à obra ilustra bem a natureza e o alcance das investigações nela contidas: "Se, nos últimos cinqüenta anos, os filósofos tornaram-se muito interessados na linguagem, isto não ocorreu por terem eles se desinteressado das grandes questões da filosofia, porém, precisamente porque eles estão interessados ainda nas grandes questões e porque passaram a acreditar que a linguagem detém a chave para resolver ou situar de modo satisfatório as grandes questões".

De fato, a obra de Guerreiro aborda algumas das questões fundamentais da filosofia — relativas ao conhecimento, aos valores, à existência, — que, desde os gregos até nossos dias, têm desafiado a inteligência filosófica. E Guerreiro se sente à vontade para esmiuçar e, em linguagem cristalina, reconstruir argumentos, sejam estes provenientes de Platão ou Eubúlides de Mileto, de Descartes ou Leibniz, ou mesmo de contemporâneos, como G. Frege, B. Russell, R. Carnap, G. Ryle, P. F. Strawson, H. Putnam, S. Kripke, J. Hintikka, P. Geach e outros.

Na primeira parte da obra — intitulada "Significado e Verdade" — se agrupam quatro estudos: no primeiro, Guerreiro procede a uma reconstrução dos chamados ditos de Eubúlides, mostrando que nenhum deles pode ser adequadamente caracterizado como paradoxo semântico, vale dizer, como enunciado capaz de violar o princípio de não-contradição. Sugere uma classificação tricotômica para os referidos ditos em a) aporias da linguagem ordinária, as quais nos colocam diante do problema das vaguidades referenciais, b) sofismas in dictione, que se prendem ao uso ambíguo de expressões, c) sofismas de caráter pragmático, sob os quais são subsumíveis os ditos do mentiroso.

Segue-se uma análise da mentira e da ironia enquanto atos de fala. Tal análise permite a nosso autor levantar e discutir questões de ordem epistemológica, como por exemplo, a de se saber se é ou não possível um conhecimento de intenções alheias.

No terceiro tópico, os juízos de valor são reconstruídos como atos de fala recomendativos; Guerreiro ressalta a vaguidade do termo "bom", a qual está relacionada com o contexto de proferimento da sentença na qual ocorre tal predicado, mostrando também a imbricação existente entre fatos e valores, tema este que é objeto de estudo do item subsequente. Aqui é apresentada e discutida a posição de H. Putnam acerca das relações entre fato e valor; concorda com Putnam, na medida em que este filósofo sustenta a impossibilidade de uma distinção a nível semântico entre enunciados descritivos e valorativos. Argumenta, porém, contra Putnam, que tal distinção se faz necessária, devendo, contudo, ser explicitada no âmbito de uma pragmática.

A segunda parte da obra — que recebeu o título de “Lógica e Existência” — abrange cinco estudos, que possuem como denominador comum problemas levantados pelos enunciados existenciais.

O primeiro ensaio trata da questão dos possíveis não existentes, que tem suas raízes na filosofia grega. Discute-se a posição de Parmênides, desenvolvida por Platão, segundo a qual tudo o que é pensável e dizível existe, bem como o problema — dela decorrente — de como é possível que sentenças existenciais negativas sejam verdadeiras. O item 2) articula um problema bastante atual, ou seja, que valor de verdade se pode assinalar a sentenças, cujo termo sujeito prescinde de referência. Guerreiro inicia o estudo apresentando a posição aristotélica para em seguida discutir as propostas de solução oferecidas por Russell e Strawson.

Segue-se uma discussão da interpretação que o lógico J. Hintikka, confere ao primeiro princípio cartesiano. Segundo Hintikka, Descartes teria vislumbrado, ainda que de modo confuso, o caráter performativo de verbos como “pensar” e “duvidar”, bem como a inconsistência existencial de sentenças como “Eu não existo”. Todavia, como observa Guerreiro, não se pode atribuir ao filósofo do século XVII informação acerca de restrições impostas aos usos lingüísticos, uma vez que tais restrições decorrem de investigações recentes efetuadas no âmbito da Lógica e da Filosofia da Linguagem.

Os itens 4) e 5) tratam do problema de se saber o que significa asserir que x existe, bem como da questão, sob que condições é lícito fazerem-se afirmações de existência. Guerreiro rejeita a posição do fisicalismo, para a qual a existência seria um conceito unívoco, atribuível tão-somente a entidades encontráveis nos limites do espaço-tempo. Mostra a superioridade de uma posição mais liberal como a de Carnap ou de Ryle, para quem a questão se é ou não possível atribuir-se existência a x só pode ser decidida no interior de um jogo de linguagem determinado. Nessa perspectiva, a existência seria, por conseguinte, um conceito equívoco ou sistematicamente ambíguo, variando o significado da palavra “existe” em função do jogo de linguagem em que é empregada. Sem negar que o significado de “ x existe” depende do jogo de linguagem em que tal proferimento é feito. Guerreiro posiciona-se em favor da analogicidade do conceito de existência (item 5), reafirmando a posição aristotélico-tomista, contemporaneamente revitalizada por C. F. J. Williams e P. Geach.

Trata-se de um livro que consideramos altamente recomendável, de cuja leitura tirarão proveito todos aqueles interessados em uma abordagem competente e rigorosa de algumas das questões mais fundamentais da filosofia.

Maria Cecília M. de Carvalho
Instituto de Filosofia — PUCAMP

IGNÁCIO DA SILVA, Sonia Aparecida
Valores em Educação, 2ª ed.
Petrópolis, Vozes, 1986, 144p.

A obra da Profª Sonia Aparecida é um alerta aos “agentes educadores” que, mergulhados na prática pedagógica diária, não conseguem muitas vezes avaliar a amplitude da crise que afeta o processo educativo brasileiro e, principalmente, a escola. A autora não propõe soluções, mas prefere que suas reflexões se transformem em apelo para que pensemos crítica e profundamente a maneira pela qual a questão axiológica vem sendo encarada no cotidiano escolar.

A 1ª parte da obra se constitui num mapeamento das principais abordagens axiológicas, desde a antiga Grécia até o surgimento da Moderna Teoria dos

Valores. A autora passa então a uma análise das tendências axiológicas predominantes nas propostas Tradicional, Nova e Progressista de Educação, buscando perceber o universo valorativo de cada uma e suas relações com a prática educativa.

A retrospectiva histórica nos transporta ao pensamento clássico e logo em seguida à filosofia medieval, com inquietudes valorativas carregadas de tons metafísicos e ontológicos. Já o período renascentista, de grande eferescência, implica em significativas mudanças na problemática dos valores — assistimos à relativização do quadro axiológico. À medida que o antropocentrismo ocupa os espaços do teocentrismo, os valores passam a se atrelar à epistemologia — a ciência passa a valorizar a fundamentação a partir da experiência. A seguir, a autora enfatiza as contribuições do pensamento moderno, época em que, gradativamente, caminha-se para estruturação de uma Teoria dos Valores autônoma e consciente de si mesma.

Situando a axiologia enquanto disciplina filosófica, a autora dirige a reflexão para o aspecto que traduz o espírito, o âmago do livro — a relação de Escola e Valores — a reflexão íntima, profunda que se coloca imprescindível, inadiável para os educadores que estão empenhados em levar a sério esse mecanismo complicado, conhecido como processo educativo.

Analisando propostas de vários filósofos e educadores como Snyders, Suchodolski, Charlot e Saviani, a Prof^a Sonia configura o dilema axiológico em que se encontra mergulhado o educador brasileiro. Passa em revista as propostas educativas Tradicional, Nova e Progressista, contextualizando seus elementos mais significativos — a visão do aluno, do professor, da Escola, do mundo/contexto social.

Iniciando a análise pela Pedagogia Tradicional, a autora aborda seus aspectos mais relevantes para chegar ao que é de fato valorizado por essa corrente de pensamento = transmissão e reprodução do ensino humanístico, resultante da tradição estabelecida. Valores que se bastam em si mesmos, “entes” em si, independentes dos bens e sujeitos que os valoram; valores absolutos e imutáveis, sendo que o movimento da História e as tantas transformações da realidade não alteram a sua essência, pois o processo educativo ocorre somente dentro dos muros escolares. O “objetivismo axiológico” se caracteriza como tendência axiológica mais fortemente manifesta através da transmissão e reprodução de valores.

A 2ª proposta pedagógica, conhecida como Educação Nova se coloca como movimento contrário aos pressupostos básicos da Escola Tradicional a visão centrada na essência, com a conseqüente valorização dos modelos e da cultura humanística, cede lugar à visão centrada na existência, com a valorização do ser humano como centro do processo de educação. A tendência axiológica evidente é o “subjetivismo ou psicologismo axiológico” — os valores dos objetos são criados pelo sujeito sem se levar em conta o que transcende esse sujeito. Não mais se hierarquizam os valores, pois eles existem a partir do momento em que o indivíduo está vivendo. É a era do não intervencionismo, não dirigismo nas escolas.

A 3ª alternativa educativa, conhecida como Educação Progressista, se constitui numa síntese dos elementos positivos das duas primeiras e deve sua nomeação a George Snyders. Os modelos, tão importantes para a Pedagogia Tradicional, passam a ter uma relação direta com o mundo do educando. Já não são mais entes absolutos, distantes e intocáveis. São dinamizados pela atuação da criança, a partir de sua experiência sócio-cultural. A educação assume aqui a sua face política, pois o processo educativo dialeticamente comprometido com a realidade social tem elementos para pensar, questionar e gestar as mudanças através da ação humana. A tendência axiológica predominante é embasada no materialismo histórico dialético e pressupõe um trabalho pedagógico em contato direto com a realidade, pensando e recriando a escola e a sociedade.

Na conclusão de sua análise reflexiva, a autora retoma alguns questionamentos fundamentais e deixa bem claro que sua pretensão nunca foi apresentar uma abordagem definitiva do assunto; a esperança é de que seu trabalho represente o “ponto de partida” para outras abordagens a respeito, pois a matéria é caracteristicamente complexa.

Num país contraditório como o nosso, a angústia a respeito da perene crise de valores, que permeia o espírito das pessoas e instituições no geral, torna-se ainda mais aguda quando colocada no âmbito da ação pedagógica. O livro da Prof^a Sonia é um sério apelo a que se instaure um processo de reflexão crítica e profunda da postura axiológica dos que estão comprometidos na busca de maior coerência, entre posições teóricas e ações práticas, no cotidiano pedagógico.

Sonia Regina Pequeno
Pós-Graduação em Filosofia – PUCAMP



LANÇAMENTO

As Razões do Mito (Coletânea)

J. F. Regis de Moraes (Org.)

O que significa a consciência mítica em si mesma, bem como em confronto com a consciência lógica? Que estranhas forças moveram nossos antepassados até explicações propriamente poéticas do universo? Nesta coletânea o leitor encontrará várias abordagens sobre o tema do mito.

CONHEÇA OUTROS TÍTULOS DA PAPIRUS SOBRE FILOSOFIA:

Por um Conhecimento Filosófico

Gilles-Gaston GRANGER (Trad. Constança Marcondes Cesar)

Teoria Crítica — Habermas e a Escola de Frankfurt

Raymond Geuss (Trad. Bento Itamar Borges)

A Ontologia Política de Martin Heidegger

Pierre Bourdieu (Trad. Lucy Moreira César)

O Mal — Um desafio à Filosofia e à Teologia

Paul Ricoeur (Trad. Maria da Piedade Eça de Almeida)

Aprendendo Filosofia

César Aparecido Nunes

Filosofia da Ciência e da Tecnologia

J. F. Regis de Moraes

Construindo o Saber — Técnicas de Metodologia Científica (Coletânea)

Maria Cecília M. de Carvalho (Org.)

História e Pensamento na Educação Brasileira

J. F. Regis de Moraes

A Geração do Futuro

Rubem Alves

SOLICITE CATÁLOGO — ATENDEMOS PELO REEMBOLSO POSTAL
Caixa Postal 736 — 13001 — 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)

A revista **Reflexão**, órgão oficial do Instituto de Filosofia da PUCAMP, aceita colaborações que lhe forem enviadas, a convite ou espontaneamente, reservando-se o direito de publicá-las ou não. Os originais não serão devolvidos. Os trabalhos enviados não devem exceder 30 laudas padrão datilografadas, a não ser com a aceitação do Conselho Editorial. Deverão ser remetidos em três vias. A redação deve seguir as diretrizes da Associação Brasileira de Normas Técnicas, quanto a bibliografia, notas, referências e outras, ligadas à publicação. Os trabalhos devem ser acompanhados de um resumo de 10 linhas. Os dados e conceitos emitidos são de responsabilidade exclusiva dos autores.

Reflexão 44 – Vertentes da Filosofia

Capa: Marcelo De Toni Adorno

Departamento de Composição e Gráfica

Supervisão Geral: Anis Carlos Fares

Composição e Past-up

Coordenadora: Celia Regina Fogagnoli Marçola

Equipe: Maria Rita A. Bulgarelli e Silva Dias de Souza.

Desenhistas: Alcy Gomes Ribeiro e Marcelo De Toni Adorno

Fotolito, Impressão e Acabamento

Encarregado: Benedito Antonio Gavioli

Equipe: Ademilson Batista da Silva, Douglas Heleno Ciolfi, Eduardo Paulo Mageste, Luiz Carlos Batista Grillo, Nilson José Marçola, Paulo Roberto Gomes da Silva, Ricardo Maçaneiro e Sérgio Ademilson Giungi.

Auxiliares de Administração: Eliana J. Perissinot, Flávia D. Costa Moraes e Regina Delboni.

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

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

Miguel Spinelli

Vertentes da Filosofia Grega — sobre modelos gregos de filosofar

Luis Alberto Peluso

Considerações sobre algumas vertentes do pensamento filosófico contemporâneo

Maria do Céu Patrão Neves

O problema do conhecimento como subsidiário da doutrina do pensamento em Maurice Bondel

Paulo Abrantes

Ciência, Epistemologia e História em Pierre Duhem

José Aparecido Gomes Moreira

Los existencialistas Mexicanos em torno a la cuestión de la utopia

Antonio Quadros

Delfim Santos — Introdução à Vida e à Obra

Estudos Críticos

Notícias

Resenhas