

REVISTA DO
INSTITUTO DE
FILOSOFIA E TEOLOGIA

REFLEXÃO

VOLUME I
NÚMERO III
SETEMBRO
1976



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE
CATÓLICA DE CAMPINAS

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

GRÃO-CHANCELER

Prof. Dr. Dom Antônio Maria Alves de Siqueira

MAGNÍFICO REITOR

Prof. Dr. Benedito José Barreto Fonseca

VICE-REITOR PARA ASSUNTOS ACADÊMICOS

Prof. Dr. Dom. Roberto Pinarello Almeida

VICE-REITOR PARA ASSUNTOS ADMINISTRATIVOS

Prof. Dr. Marino Emílio Falcão Lopes

CAPELÃO-GERAL

Monsenhor Luís Fernandes de Abreu

PÁROCO E COORDENADOR GERAL DA PASTORAL

Prof. Pe. José Antonio Moraes Busch

INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

DIRETOR

Prof. Cônego Haroldo Niero

VICE-DIRETOR

Prof. Cônego Fernando de Godoy Moreira

COORDENADOR DA ÁREA FILOSÓFICA

Prof. Dr. Antonio Joaquim Severino

COORDENADOR DA ÁREA TEOLÓGICA

Prof. Cônego Haroldo Niero

“REFLEXÃO”

Revista do Instituto de Filosofia e Teologia da PUC

DIRETOR-RESPONSÁVEL

Prof. Cônego Haroldo Niero

SECRETÁRIO

Prof. João Francisco Regis de Moraes

CONSELHO REDATORIAL

Todo o corpo docente do Instituto de Filosofia e Teologia

REDAÇÃO E ASSINATURAS

Rua Marechal Deodoro, 1 099 – Tel.: 2-7001 – ramal 29
13100 – Campinas – SP

ASSINATURA ANUAL: 4 números – 1 97650,00

NÚMERO AVULSO:15,00

Distribuição e Vendas de números avulsos:

CORTEZ & MORAES LTDA

Rua Ministro de Godoy, 1 002 – Perdizes
05015 – São Paulo – SP – Tel.: 62-8987

SUMÁRIO

Editorial	3
Colaboraram neste número	7
ARTIGOS	
1 – Gabriel Lomba Santiago, “As Múltiplas Direções da Filosofia Contemporânea”	11
2 – João Carlos Nogueira, “Heidegger ou os Novos Caminhos da Filosofia”	25
3 – Constança Marcondes Cesar, “A Influência de Brunschvicg em Bachelard”	41
4 – Hilton Japiassu, “Por uma “Filosofia” da Psicologia”	71
5 – Antonio Carlos Mazzeo, “O Estruturalismo e a Opção Tecnocrática”	79
6 – João Francisco Regis de Moraes, “Oswald Spengler: O Ocidente Agônico”	89
7 – Rubem Alves, “Religião: Patologia ou Busca de Sanidade”	113
8 – Florindo Stela, “A Ansiedade Existencial para Paul Tillich”	123
9 – Pe. José Antonio Moraes Busch, “Caminhos da Pastoral Universitária Na Pontifícia Universidade Católica de Campinas”	129
CRÔNICAS	
1 – Notícias do Instituto	145
2 – Noticiário Científico Cultural	153
3 – Noticiário Geral	155
RESENHAS	
1 – Constança Marcondes Cesar, “Psicologia Existencial-Humanista”	165
2 – Antônio Joaquim Severino, “História do Existencialismo e da Fenomenologia”	168
3 – Francisco de Paula Souza, “Rumos da Filosofia Atual no Brasil”	171
4 – Marco Antonio Lorieri, “Educação e Linguagem: para um estudo do discurso pedagógico”	179
5 – João Ribeiro Júnior, “Introdução ao Pensamento Epistemológico” ...	187
“BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE FILOSOFIA”	193
“BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE TEOLOGIA”	225
“REVISTA DE REVISTAS”	232

“EDITORIAL”

Cumprindo seus objetivos, a revista **Reflexão** volta à presença de seus leitores, com muito entusiasmo e muitas idéias, com informações e, certamente, muitas falhas, para dar continuidade ao diálogo iniciado.

Neste número, este diálogo será aberto com uma exposição panorâmica das principais tendências da filosofia contemporânea, num quadro esboçado por Gabriel Lomba Santiago, com o tríplice objetivo de informar, esquematizar para fins didáticos e fornecer pistas para a ampliação do horizonte filosófico.

Bem no cerne deste pensamento contemporâneo, emerge a figura de Martin Heidegger que a comunidade filosófica e mundial acaba de perder. Prestando-lhe uma homenagem póstuma, João Carlos Nogueira após esboçar-lhe a biografia e o seu itinerário intelectual, delineia os elementos mais importantes para a compreensão de seu programa que traçava novos rumos para a filosofia.

Constança M. César analisa, também no quadro da filosofia contemporânea, agora no campo epistemológico, as influências formadoras exercidas pelo pensamento de Brunschvicg no pensamento de Bachelard.

Sem dúvida, a problemática epistemológica está assumindo lugar de realce no âmbito da filosofia atual, sobretudo devido ao desenvolvimento das ciências humanas. Mas isto, justamente, porque lidando com os homens, as ciências humanas esbarraram em dificuldades maiores e mais sérias do que aquelas relacionadas com o procedimento do conhecer das ciências naturais, mensagem que do Rio, nos manda Hilton Japiassu em seu estudo sobre os pressupostos éticos, políticos e ideológicos da psicologia que, em querendo ser ciência, tenta escapar à ordem dos valores e das significações.

Igualmente envolvido por compromissos não tão puramente epistemológicos como pretende, encontra-se o estruturalismo, outra importante vertente do pensamento contemporâneo. Antonio Carlos Mazzeo retoma e sintetiza críticas endereçadas ao estruturalismo que pretendem desvelar suas vinculações com a opção tecnocrática da civilização atual.

Sobre os destinos desta milenária e cansada civilização, profetizou também um filósofo um tanto esquecido, Oswald Spengler, cuja mensagem, João Francisco Regis de Moraes expõe de maneira sistemática, pleiteando um maior reconhecimento de tão grande figura e pensamento cheio de intuições proféticas sobre a história do Ocidente, muitas das quais se estão realizando.

A reflexão teológica se faz também presente neste número. Florindo Stela, acompanha as reflexões de Raul Tillich em seu livro "A Coragem de ser", mostrando a ansiedade como dimensão ontológica do ser humano, para o qual a coragem é sempre a auto-afirmação do ser, sempre ameaçado pelo possível não-ser.

Por outro lado, Rubens Alves mostra que o ressurgir da exigência de uma consciência religiosa, ao contrário do que sempre se pensou, não é testemunho de uma forma de falsa consciência, um tipo de alienação ou expressão de uma patologia, mas antes, uma crítica radical à metafísica inconsciente que rege o pensamento científico, de tal modo que, atualmente, não é tanto a ciência que realiza um trabalho de demitologização da religião, mas a religião que está demitologizando a ciência.

José Antonio Moraes Busch apresenta os caminhos da pastoral universitária na PUC de Campinas: expõe seus objetivos gerais, seus projetos, sua situação, seus instrumentos, suas realizações, seus serviços, bem como sua expectativa em função de sua estrutura e de sua vida na comunidade universitária.

*

A revista **Reflexão** inicia, a partir deste número, dentro da Seção de Crônicas, um noticiário científico-cultural, mediante o qual passará a divulgar iniciativas e empreendimentos que tenham relevância e significado para a vida acadêmica e científica, merecendo, por isso, ser devidamente conhecidos. Assim, está divulgando notícia do CENTRO DE ESTUDOS DO LAZER E RECREAÇÃO; CELAR, importante instituição da PUC de Porto Alegre; igualmente publica notícia do CENTRO NACIONAL DE TESES CENA-

TE — iniciativa particular de grande alcance para o desenvolvimento da vida científica no país; também insere notícia da recém-fundada **Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas** — SEAF — assim como da **Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência**, SBPC. Congratula-se com estas sociedades o Instituto de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas pela significativa contribuição que cada um, dentro de sua especialidade, está propiciando à comunidade brasileira.

Por outro lado, conforme anunciado no número anterior, inaugura-se também com este a **BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE TEOLOGIA**, através da qual se pretende manter atualizada e completa a informação bibliográfica na área de teologia. A **Bibliografia Brasileira de Filosofia**, por sua vez, ampliou-se ainda mais adquirindo feição mais sistemática, visando auxiliar os estudiosos em seu trabalho de documentação. Em ambos, os casos, o plano de sistematização de vários títulos está sendo publicado para melhor comportamento.

A seção da **Revista de Revistas** também está-se ampliando, à medida em que **Reflexão** aumenta intercâmbio com as demais congêneres de filosofia e teologia e de áreas afins, na esfera das Ciências Humanas.

*

A dinâmica de vida provocada pela existência de uma revista como **Reflexão**, no contexto de instituição universitária, constitui-se de um complexo de alegrias e de adversidades. Acontecimentos portadores de muitas esperanças e que, conseqüentemente, estimulam o trabalho de toda uma equipe de professores e estudantes se entremeiam a tantas dificuldades e decepções sempre previsíveis e reais na rotina do trabalho. Contudo, o otimismo tem superado de longe os entraves até agora surgidos. A aceitação da Revista, inclusive entre os estudantes das várias unidades universitárias, tem sido uma das nossas grandes alegrias. Pedidos de assinaturas oriundos de meios não universitários também causam, além de grata surpresa, muito contentamento. A colaboração de colegas de outras instituições universitárias não tem falhado, assim como o seu apoio e incentivo com grande dose de simpatia e amizade.

Sem perder de vista as limitações deste trabalho e a exigência de um aperfeiçoamento cada vez maior, a equipe da Revista constituída pelos professores do Instituto de Filosofia e Teologia, iniciou e está levando adiante

este empreendimento, consciente de que é preciso fazer as coisas com a precariedade dos próprios recursos, com que artesanalmente, com sobriedade e modéstia, mas também com muita determinação e seriedade.

A Revista conta com a contribuição de trabalhos inclusive de estudantes, que assim se iniciam no campo das publicações; na medida do possível, **Reflexão** dará iguais oportunidades a estudantes interessados em publicar trabalhos relacionados com seus objetivos específicos.

Encerrando, solicitamos a nossos leitores, retifiquem por obséquio, três lapsos ocorridos no número 2:

- 1 — Na capa, trata-se do volume I e não II.
- 2 — O artigo "Comentários sobre as implicações Metodológicas no pensamento Rojeriano", é de autoria também de **Paulo Bianchesi**, cujo nome omitimos, e que, com Paulo B. Barros, escreveu o artigo.
- 3 — Os títulos da "**Bibliografia Brasileira de Filosofia**", do número II, devem ser numerados de 01 a 14, para fins de referência que será feita no Índice do número IV.

“COLABORARAM NESTE NÚMERO”:

ANTONIO CARLOS MAZZEO – Mestrando em Filosofia na USP.

CONSTANÇA T. MARCONDES CESAR – Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, professora de filosofia dos cursos de graduação e Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

FLORINDO STELLA – Licenciado em Pedagogia e acadêmico em Psicologia, na Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

GABRIEL LOMBA SANTIAGO – Licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas e em Teologia pela FAI; professor de Teologia da PUC e de Filosofia no Seminário Arquidiocesano.

HILTON FERREIRA JAPIASSU – Doutor em Filosofia pela Universidade de Grenoble; professor de epistemologia e filosofia da ciência nos cursos de Pós-Graduação de PUC-RJ e da Universidade Gama Filho.

JOÃO CARLOS NOGUEIRA – Doutor em Filosofia pela Universidade Gregoriana e professor de Filosofia nos cursos de graduação e Pós-Graduação em Filosofia na PUC.

JOÃO FRANCISCO REGIS DE MORAIS – Licenciado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia de Lorena. Mestrando em Filosofia Social na PUC; professor de Filosofia na PUC.

JOSÉ ANTONIO MORAES BUSCH – Licenciado em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana; pároco Universitário da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

RUBEM ALVES – Doutor em Filosofia pela Universidade de Princeton e Nova Iorque; professor do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp.

ARTIGOS

Gabriel Lomba Santiago

João Carlos Nogueira

Constança Marcondes César

Hilton Japiassu

Antonio Carlos Mazzeo

João Francisco Regis de Morais

Rubens Alves

Florindo Stela

José Antônio Morais Busch

AS MÚLTIPLAS DIREÇÕES DA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

Gabriel Lomba Santiago *

“Aconteça o que acontecer, cada indivíduo é filho de seu tempo; da mesma forma, a filosofia resume no pensamento o seu próprio tempo.”

Hegels
Filosofia do Direito

INTRODUÇÃO

Este artigo pressupõe primeiramente uma atitude **informativa**, levando os leitores a uma visão panorâmica da filosofia atual. Em segundo lugar, uma **forma didática**, principalmente para estudantes e iniciados na literatura filosófica a fim de possibilitar um apanhado mais estruturado da própria panorâmica atual. Em terceiro lugar, uma **postura funcional**, permitindo aos interessados pistas pelas quais possam ampliar o horizonte filosófico e trazer reflexões originais diante da problemática contemporânea.

1 – ANTECEDENTES E AS DIFICULDADES PARA SITUAR A ORIGEM DO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO

A partir do Renascimento até o Iluminismo, adicionando-se o cientificismo do séc. XIX, o humanismo manifestou poderoso desenvolvimento

(*) Gabriel Lomba Santiago – Professor de Filosofia no Seminário Diocesano de Campinas e Professor de Teologia na PUCC; Licenciado em Filosofia pela PUCC, Curso de Teologia (FAI – S. Paulo).

da “práxis” humana e, conseqüentemente, o despertar criativo dos indivíduos, repercutindo até nossos dias. Contudo, esta atividade avassaladora merece, nos dias de hoje, um questionamento sobre a sua significação.

No âmbito do pensamento percebem-se múltiplas diretrizes filosóficas, onde os “ismos” são constantes; a verdade, com sua carga de relatividade, às vezes é absolutizada a partir do momento que se pensa dentro de determinado esquema, levando-nos sempre à tentação do dogmatismo.

Para melhor configurar a concatenação das idéias provenientes do séc. XIX, é preciso utilizar como origem referencial do que é “contemporâneo”, o século XX, e um dos sinais significativos desta época se apresenta como a volta à especulação sistemática; por outro lado, a característica decisiva é a explicitação de um pluralismo personalista.

Se no século XIX grande parte de suas manifestações se encaminham para um monismo, o início deste século se orienta para um pluralismo onde a diversidade dos graus do ser e a pluralidade dos entes autônomos constituem a tônica central.

A multiplicação das técnicas oriundas da ciência moderna suscitou no homem contemporâneo indestrutível confiança em seu poder de agir, de fazer, de fabricar. Além da metafísica de inspiração tomista, da crítica de origem kantiana, do pensamento hegeliano-marxista e mesmo da experiência existencial, por mais enriquecedora e renovadora que tenha sido, o filosofar deve reencontrar a unidade, não fora de si, mas em si. Não Deve instaurar uma nova problemática, mas revelar a si mesmo a problemática da qual é desde sempre portador enquanto surgimento originário.

A pergunta para hoje: “que é isso ?” continua exigindo uma resposta cada vez mais profunda ou a angústia de não obter um desvelamento. Será que a extensão do problema não se radicaria em que esta complexidade se deve a tantas linhas filosóficas e a tantas razões a favor ou contra ?

Karl Manheim poderia reforçar esta última colocação ao dizer que “um número cada vez maior de pessoas ao refletir não apenas sobre as coisas no mundo, mas também sobre seu próprio pensamento e, neste caso, não tanto sobre a verdade em si mesma, mas sobre o fato de que o mesmo mundo possa mostrar-se diferentemente a observadores diferentes. É claro que tais problemas somente podem tornar-se gerais numa época em que a discordância predomina sobre a concordância. As pessoas se voltam da observação direta de coisas para a consideração dos modos de pensar, somente quando fracassa a possibilidade de

elaboração contínua e direta de conceitos relativos a coisas e situações frente a uma multiplicidade de definições fundamentalmente divergentes.” (1)

Desde 1900 também as ciências tiveram suas crises: a física viveu um período difícil. Numerosas teorias foram eliminadas em pouco tempo, princípios como o da conservação da paridade nas interações fracas, pareciam imunes a qualquer mudanças mas desapareceram; o princípio de simetria entre a matéria e a antimatéria não estará também, no futuro, sujeito ao desaparecimento?

A observação de Leônidas Hegenberg na perspectiva científica é bastante importante dizendo que “há muitas maneiras de construir uma interpretação da circunstância. Todavia, a científica predomina. Relutantemente ou não, o homem reconhece que a ciência é uma espécie de “dado basilar” do mundo contemporâneo. Não obstante, é preciso lembrar que ela não é um edifício de pedra, assentado em pedra; é, antes, um edifício de pedra sentado em lama e areia” (2).

Qual seria o papel do filósofo nesta situação científico-tecnológica? Gusdorf afirma que nenhuma filosofia pôs termo à filosofia. Assim, cada filósofo até certo ponto, como cada artista, possui sua própria maneira de ver e explicar o mundo, enfim sua própria *Weltanschauung*.

Enquanto consideraram as doutrinas filosóficas momentos do vir-a-ser histórico ou fenômenos ideológicos, Hegel e Marx realizaram certo fim da filosofia. Deixaram o campo livre ao florescimento ideológico da primeira metade do séc. XX e a ascensão dos cientismos antifilosóficos do fim do século passado e do nosso tempo, mas não se tratou senão de um aspecto da atividade intelectual de Hegel e Marx.

Enfim, o pensamento contemporâneo num sentido mais estrito começa em 1875 desde a renovação do positivismo, o espiritualismo e o Kantismo, movendo-se em dois polos: 1º) constituído por uma tendência que denominamos humanista, e que tem a vida humana como reflexão; 2º) constituído por uma tendência que chamaríamos de científica, preocupando-se sobre todos os problemas da natureza, como são colocados pela ciência.

2 – PANORAMA DAS TENDÊNCIAS ATUAIS DA FILOSOFIA

No quadro do pensamento atual, nota-se o desenvolvimento progressivo da fenomenologia, filosofia analítica, estruturalismo e, em menor escala, o existencialismo.

(1) K. MANNHEIM, *Ideologia e Utopia*, pág. 34.

(2) L. HEGENBERG, *Explicações Científicas*, Herder, São Paulo, págs. 9 – 10.

A fenomenologia desenvolveu-se bem nos países de língua inglesa; o estruturalismo, que não é filosofia tão comum às massas, possui mais aceitação enquanto instrumento de trabalho aplicado às mais variadas disciplinas; o neomarxismo desvinculado da ortodoxia produziu crescente interesse em regiões totalmente impermeáveis a ele e da mesma forma aconteceu à filosofia analítica nas suas diversas variantes.

Junto a estas formas de pensamento, reaparece no cenário ocidental o pensamento de Hegel, onde Paul Ricoeur assinala que “Hegel atrai a atenção como referência obrigatória ao tratar de certos autores fundamentais (Kierkegaard, Marx, e outros). Hegel interessa também por si mesmo. Estamos em vias de superar a fase existencialista que projeta o sujeito individual; e sente-se a necessidade de retornar a um pensamento sistemático na qual as crises individuais sejam assumidas em conjuntos mais extensos” (3).

Percebe-se também acentuado interesse por Nietzsche, cujo pensamento é atrativo numa época como a atual, dada a revisões radicais de todos os esquemas de valores e a uma atitude de constante crítica.

Podemos, ainda, referir-nos às aproximações entre filósofos de tendências analíticas e filósofos de tendências marxistas não ortodoxos. Há, por isso, uma ampliação do horizonte filosófico decorrente do interesse de muitos filósofos por determinados problemas que as ciências levantam e das questões análogas aos modelos morais e políticos além de evitar toda pretensa “sabedoria” e duvidosas sínteses.

Particularmente alguns filósofos têm-se dedicado a uma análise das teorias morais, principalmente numa época onde não há lugar para um otimismo ingênuo com referência à perfeição do homem, nem campo suficiente para manter um pessimismo niilista existencial.

A “Filosofia da Linguagem” em Chomsky, por exemplo, aparece como um debate filosófico meramente lingüístico, onde os esquemas conceituais da **síntese generativa** por um lado, e a **gramática transformacional** por outro, constroem-se nas bases de uma **semântica generativa** e projeta-se inegavelmente em certa presença do neo-racionalismo que nada mais é do que resposta original às novas situações. E completando, L. Wittgenstein chega a afirmar que a “A filosofia é uma batalha contra o fascínio de nossa inteligência produzido pela linguagem.” Desta maneira, talvez se admita que a linguagem como **estrutura** e a linguagem como **função** sejam tarefas autênticas.

(3) P. RICOEUR, *Hegel aujourd'hui*, cit. em *Selecciones de Teología*, Barcelona, vol. 14, nº 56, 1975, págs. 339 – 347.

Examinaremos agora, de maneira mais particular, as diversas correntes do pensamento filosófico atual.

2.1 — O idealismo

O idealismo, embora “pareça coisa do passado”, desenvolveu-se com Croce e Gentile na Itália; Leon Brunschvicg, na França; Escola de Marburgo e Baden na Alemanha; e nas figuras de Herman Cohen, P. Natorp, Rickert. Quando se fala desta corrente é porque ainda se lê o pensamento de Ernest Cassirer.

O interesse por Hegel e Bradley não é por uma ressurreição do idealismo mas pelas conexões com as correntes idealistas e as reações contrárias ao idealismo que o vieram substituir.

Mas o que é idealismo ? Não se torna fácil uma definição, pois nem sempre aqueles filósofos tomados como idealistas se consideram como tais. R. G. Collingwood, tido como idealista, refutou tal classificação e até rejeitou a classificação de neo-idealista. René Le Senne e Lavelle apresentaram fôrmas de idealismo na sua trama existencialista. No entanto, todos estariam de acordo em que “ser real” é “ser dado à consciência”. Contudo, ainda que se suponha a realidade existindo independente da consciência, ainda permanece de pé o fato de que, nada se pode afirmar com sentido, sem partir da consciência, e, segundo Croce, “o pensamento é pensamento do momento histórico no qual se leva a cabo o pensar” (4).

2.2 — O Personalismo

O personalismo é uma presença constante, mas não exclusiva em diversos autores como Berdyaev, Jaspers, Marcel, Buber ou o personalista bostoniano E. S. Brightman, o britânico J. B. Coates.

E. Mounier foi o personalista no sentido mais real do termo, principalmente quando este movimento entrou em contato com problemas políticos e sociais da atualidade. Já os bostonianos utilizaram-se de sua doutrina em defesa de uma crença religiosa onde integraram o personalismo com o idealismo.

O que permanece comum aos personalistas é a idéia de que o homem não é somente um ser natural, mas “alguém” cuja existência transcende

(4) B. CROCE, *Intorno al mio lavoro filosofico*, 1945.

o natural e o histórico. "A pessoa é a única realidade que conhecemos e ao mesmo tempo se molda de dentro. Embora esteja presente onde quiser não é dada em nenhuma parte." (5)

Alguns personalistas comparam o predicado "ser pessoal" com os predicados "ser vital" ou "ser existencial", aproximando-se aos vitalistas e existencialistas.

2.3 – O realismo

Atualmente o realismo é a maneira pela qual tudo se explica, onde chega a ser moda "falar com realidade". Mas definir o realismo não é tarefa tão fácil, quando se opõe ao idealismo e não ao nominalismo.

Enquanto o idealismo destaca a "consciência transcendental", e os "conceitos" no conhecimento, o realismo coloca em relevo o papel fundamental do "dado". Para os realistas contemporâneos interessam especialmente os "objetos da experiência" e não a experiência dos objetos.

O realismo é atualíssimo porque: 1º) o fato de que há pontos comuns com o existencialismo, pragmatismo, cientificismo, além de coincidir com positivismo ao perceber a necessidade da compreensão filosófica do mundo em mutação; 2º) a crise cultural e social contemporânea, que coloca as pessoas na necessidade de possuir uma filosofia coerente com noções categóricas.

2.4 – O historicismo

O historicismo utilizou-se em dois sentidos: 1) como doutrina, segundo a qual todas as realidades são "históricas"; 2) como doutrina, segundo a qual os seres humanos e a cultura devem ser compreendidos só historicamente.

No segundo sentido, Dilthey afirma que "o que seja o homem, ele o experimenta somente mediante a história", e o que constitui a realidade fundamental humana é "Geschichtlichkeit" (historicidade). Para Ortega y Gasset "O homem é o que lhe aconteceu e o que fez. Em suma, o homem não tem natureza, mas sim, história, ou seja, o que a natureza é nas coisas é a história no homem."

O historicismo assume um caráter ontológico e epistemológico onde no primeiro destaca o caráter histórico fundamental da realidade e da

(5) E. MOUNIER, *Le Personalisme*, Paris, 1957, pág. 8.

cultura humanas, e no segundo sustenta que não basta compreender realidade e cultura, sem que se utilizem modelos e noções históricos. Para Karl Mannheim o historicismo é a única saída para evitar as armadilhas do relativismo, pois para ele, um ponto de vista é parcial, relativo, somente quando é independente das mutações históricas.

2.5 – A Fenomenologia

A filosofia contemporânea investiga a particularidade das coisas, situações, busca exemplos.

A fenomenologia pretende ser mais do que este relativismo do particular, visa mostrar e descrever com rigor, em explicitar as estruturas em que a experiência se verifica, em deixar transparecer na descrição da experiência as suas estruturas universais.

Se a fenomenologia se reduz à reflexão de Husserl, a idéia da fenomenologia será parcial, e quando escrevem Alexander Pfänder, Max Scheler, os resultados serão variáveis. Por isso é que alguns pensadores apresentam a fenomenologia como método, e outros como uma filosofia completa. No entanto, Merleau-Ponty afirma que a fenomenologia pode ser considerada “um modo ou estilo de pensar”. Ela surgiu como uma tentativa de eliminar os pressupostos da denominada “atitude natural”; estes pressupostos condicionam o ponto de partida filosófico.

A idéia de consciência fenomenológica pressupõe existência da consciência. A consciência não é transcendental nem natural, é somente um feixe de intenções. Assim, a noção husserliana da consciência intencional parecia ser o pólo oposto da noção kantiana do sujeito transcendental. As coisas, então, não são nem conteúdos da consciência nem realidades que transcendem a consciência. Os objetos existentes ou não, reais ou ideais, são objetos “intencionais”.

2.6 – O Existencialismo

O existencialismo, após a Segunda Guerra Mundial até 1960, era a doutrina filosófica que influenciava grande parte da Europa Ocidental, e o seu êxito deve-se por ter colocado em destaque as aflições humanas, as angústias, as neuroses, o vazio da existência, a morte, a utopia da liberdade.

Sendo o existencialismo a doutrina filosófica que tem por objeto a existência do homem tomada em sua realidade concreta, ao nível do

indivíduo engajado na sociedade, a sua dinâmica possui uma expressão individual, particular, desvinculada até das convenções sociais. Aqui também a existência do homem é um “absurdo”, destituído de significação e onde a existência precede a essência.

As definições mais comuns do “existencialismo” é que afirma o **primado da existência**. Mas o termo “existência” é muito ambíguo. Para colocar numa filosofia o título de existencialismo não deixa de trazer em si algo de exterior a ele. Por exemplo, Ortega y Gasset, que não era existencialista, já dizia antes de Sartre que “o homem está condenado a ser livre”.

O existencialismo, repudiando as crenças vigentes e todo sistema filosófico tradicional enquanto filosofia superficial, acadêmica, desligada da vida, pode passar como o pensamento mais fundamental de todos os tempos, o mais original da realidade concreta. No entanto, isso quer dizer muito pouco, principalmente quando queremos saber, realmente, que significa o vocábulo “existencialismo”. O próprio Sartre encontrou neste vocábulo certa vacuidade ao afirmar que “adquiriu um significado tão amplo que já nada significa” (6).

As formulações como “o primado da existência”, “a existência precede a essência”, podem admitir-se como ponto referencial de partida para a descrição do existencialismo atual, sempre que se atribua ao termo “existência” um sentido definido. Heidegger, por exemplo, critica os pensadores que o chamam de “existencialista”, mesmo que tenha influenciado com seus escritos o existencialismo. O “Dasein” heideggeriano é uma “existência” diferente de qualquer “existência clássica” e mesmo no sentido do existencialismo. Para Heidegger, a filosofia se desdobra na história e possui história. Porém, essa história não vai aos homens e às circunstâncias que a fazem, antes os faz subir à filosofia que se diz através dela.

O existencialismo contemporâneo possui outras fontes além de Kierkegaard. A filosofia de Nietzsche, o movimento fenomenológico, o pragmatismo marcam presença no existencialismo. Atualmente aparece diversificado de tal forma que se pergunta se tem existência como movimento. Daí a expressão de Jean Wahl: “O existencialismo chegou ao seu fim” (7).

2.7 – O Estruturalismo

O estruturalismo não se apresenta, num sentido estrito como uma filosofia, embora acabe por apresentar-se como uma concepção totalizante.

(6) J. P. SARTRE, *L'Existencialisme est un Humanisme*, Paris, 1946, pág. 16.

(7) Jean WAHL, *Philosophie existentielle*, 1958, pág. 70.

Encontramos atualmente autores estruturalistas como Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Roland Barthes, Louis Althusser.

Lévi-Strauss coloca o estruturalismo com a consciência da sua limitação, pois suas próprias pesquisas foram precedidas por Malinowski, embora este não percebesse que as comunidades humanas impõem inconscientemente as mesmas formas e mesmos conteúdos.

A lingüística teve para o estruturalismo enorme influência, pois para esta é fundamental, já que todo problema não deixa de ser um problema de linguagem, e para o estruturalismo passa a ser o paradigma das investigações estruturais etnológicas e antropológicas, embora a antropologia cultural não seja cópia gratuita da lingüística estrutural.

A investigação estrutural não é o estudo de um estado momentâneo, mas requer, antes de tudo, uma clarificação adequada que dê sentido para a sua compreensão. Assim sendo, o estruturalismo se contrapõe ao "atomismo" e ao "associacionismo", embora o próprio estruturalismo tome certos trabalhos destes. Como exemplos de estruturas se apresentam os organismos biológicos, as coletividades humanas, os complexos psíquicos, as configurações de objetos dentro de um contexto. Estes casos foram examinados na sua "totalidade" e não somente em seus elementos componentes.

Por outro lado, Lévi-Strauss encontrou em Marx e em Freud resquícios da investigação estrutural, apesar de estes últimos afirmassem que o homem possui sentido a partir do momento que ele se considerasse como significante e as superestruturas seriam atos deficientes. Ainda poderíamos aqui acrescentar que, enquanto Freud achou no inconsciente do homem infra-estruturas, Marx as encontrou nas relações econômicas que se impõe ao homem. Jacques Lacan que desenvolveu a psicanálise estrutural encontra também esses elementos infra-estruturais e Louis Althusser, seguindo Marx, destaca o condicionamento humano pelo componente estrutural.

Por fim, basta aqui externar o pensamento de Lévi-Strauss quando revela, de uma vez, a situação ainda não acabada de um estruturalismo: "Na história do estruturalismo, Boas foi sobretudo um precursor. Mas pretendeu impor às pesquisas estruturais condições demasiado rigorosas. Algumas puderam ser assimiladas por seus sucessores, mas outras eram tão severas e difíceis de satisfazer que teriam esterilizado o progresso científico em qualquer que fosse o domínio" (8).

(8) L. STRAUSS, *A Noção de Estrutura em Etnologia*, col. "Os Pensadores", Abril Cultural, São Paulo, 1976, pág. 15.

2.8 – A Filosofia Analítica

A análise é uma atividade esclarecedora que todo filósofo analista pretende expor, qual seja, a linguagem. Assim, a linguagem converte-se em “objeto” de reflexão filosófica. Por isso, psicólogos, sociólogos, antropólogos também têm acesso a esse vasto material chamado linguagem.

Os filósofos analíticos se interessam pela linguagem como meio para a própria análise. Daí a identificação da análise filosófica com a análise lingüística.

Nem todas as palavras são apropriadas para a análise filosófica, mas palavras como “valor”, “indivíduo”, “penso”, levantam problemas e trazem à superfície questões complexas.

Com referência à filosofia da linguagem, apareceram de 1900 a 1950 duas escolas: o positivismo lógico, decorrente de Wittgenstein da primeira época e do Círculo de Viena, e a filosofia da linguagem comum, decorrente de Wittgenstein da última época, de Moore e Tyle. As duas escolas propuseram enfoques lingüísticos para a compreensão da forma lógica e dos problemas filosóficos gerais.

Estas escolas distinguem-se na sua concepção de que modo a linguagem seja “adequada”, ou melhor, que tipo de conhecimento lingüístico proporciona a formulação apropriada de uma interrogação filosófica.

A análise pode ser portadora de símbolos, de significações e de conceitos. Atualmente quase todos os tipos de filosofias analíticas podem classificar-se em dois tipos fundamentais: 1º) a análise expressa por aqueles que contestam os filósofos que aceitaram sem crítica as insinuações lógicas e metafísicas da linguagem, e externaram certas conclusões sobre o mundo e as propriedades gramaticais; 2º) a análise feita por aqueles que contestam os filósofos ao terem considerado a linguagem como serva do pensamento.

Os representantes do 1º tipo são os “formalistas” (o “primeiro Russell”, “o primeiro Wittgenstein”), os atomistas lógicos, os positivistas lógicos como Carnap e Nelson Goodman. Os do 2º tipo são os filósofos da linguagem corrente como dissemos acima (Moore e o “último Wittgenstein”, John Wisdom, Ryle, Strawson). Contudo, pode-se considerar Wittgenstein como a peça principal de toda a filosofia analítica. Em suma, estas duas correntes da filosofia da linguagem partiram do princípio de que toda linguagem sem crítica efetiva era um beco sem saída no qual se encontravam todos os problemas filosóficos.

Assim era a tarefa de Wittgenstein: "o que fazemos é trazer as palavras de seu uso metafísico ao seu uso cotidiano".

2.9 – O Marxismo

O marxismo, numa linguagem simples, é a aplicação do materialismo dialético aos fenômenos históricos e sociais, ou seja, um materialismo histórico. O marxismo explica o movimento da história a partir de realidades econômicas.

O marxismo atual apresenta duas modalidades: o marxismo ortodoxo e o marxismo heterodoxo, este último com diversas ramificações.

O marxismo ortodoxo, dominante na Rússia, trata-se de uma série doutrinária de posições filosóficas de Marx adaptadas por Lenin. Trata-se, portanto, de um materialismo e cuja codificação Engels assim colocou: a relação entre o pensar e o ser, e a relação entre o espírito e a natureza, onde o primado da natureza sobre o espírito merece o nome de "materialismo".

A matéria muda de acordo com as leis dialéticas. Contudo, surgiram debates sobre a dialética e, com isso, admitiu-se maior flexibilidade de uma situação radical anterior. Nem todos os marxistas endossam que se possa estabelecer leis dialéticas fixas.

Os marxistas mais dogmáticos agarram-se firmemente às três leis dialéticas de Engels: 1) transformação da quantidade em qualidade. 2) a lei da unidade e a luta dos contrários; 3) a lei da negação da negação. Estes ainda defendem que sua filosofia é a única filosofia científica, onde identificam o significado científico com o materialista. A teoria filosófica não é vista como contemplação da realidade, mas como intervenção nela.

O marxismo não ortodoxo, contrário portanto à "linha oficial", surgiu principalmente em G. Lukács e Gramsci, onde manifestam certa reação a uma dialética extremamente técnica. Crêem que o método dialético constata-se com as realidades sócio-culturais. Para Gramsci o marxismo é uma filosofia da práxis, mas práxis humana. Encontramos, ainda, as formas heterodoxas do marxismo em L. Althusser, H. Lefevre e Lucien Goldmann.

Nas novas tendências marxistas observa-se uma divisão entre "direita" mais conservadora, oficialmente ortodoxa e uma "esquerda" mais revolucionária e inclinada à democratização.

Um pensador que marca presença hoje é H. Marcuse. Todo o seu pensamento apresenta-se como síntese da filosofia de Marx e Freud, onde

tenta aclarar as infelicidades do homem moderno. Marcuse reconhece que as massas trabalhadoras se integraram em grande parte na estrutura social neocapitalista, de maneira que se levanta a questão da natureza e função da alienação. Na perspectiva de Freud afirma que a história da civilização se confunde com a história da repressão. Acusando as sociedades totalitárias: comunismo e capitalismo, atribui a estas um papel "institucional" e, portanto, de organismos de repressão.

Por fim, como diria Roger Garaudy, "a filosofia marxista caracteriza-se pelo ritmo de volta sobre si na reflexão crítica e de retorno ao mundo objetivo, cujas significações e apelos, contradições e problemas são o alimento e a vida da subjetividade humana — sístole e diástole de um pensamento vivo e de uma ação real" (9).

3 – CONCLUSÃO: AS MÚLTIPLAS DIREÇÕES DA FILOSOFIA E E SUA SIGNIFICAÇÃO

De certa forma a variedade e a existência de muitas doutrinas constituem uma manifestação positiva, evitando-se, por um lado, a tentação dogmática e, por outro, a mania dos "sistemas acabados". Evidentemente, isto ocasiona certa angústia ao não tornar estável e garantida nenhuma das doutrinas. E a busca, é a crise, é o questionamento que tornam sempre dinâmicas as idéias, os valores, as realidades mais concretas.

Tomamos, então, consciência de que a filosofia contemporânea se apresenta como um fenômeno cultural crítico, onde os aspectos precários e imprevisíveis do homem alcançam seu mais alto grau. A Providência Divina, como estatuto eterno e garantido torna-se tênue, embaraçada, misteriosa; busca-se, então, novas formas da compreensão do homem e uma atitude de responsabilidade pessoal, gerando assim certa oposição a "instituições".

Evitando-se respostas generalizadas com referência aos problemas humanos, evidencia-se, cada vez mais, que os conhecimentos que possuímos não são suficientes para formular respostas válidas diante das circunstâncias mutáveis. Daí a tentativa de especializar-se em determinado campo de pesquisa a fim de penetrar mais na intimidade dos particulares e proceder, então, ao reconhecimento do fundamento básico aplicável a todas as ciências; por isso a

(9) Roger GARAUDY, *Perspectivas do Homem*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1968, pág. 246.

filosofia se entenderia como a totalidade das atividades, dos interesses e dos setores culturais que caracterizam determinada sociedade.

Diante desta multiplicidade de modos de pensar filosóficos, entendemos, então, como Einstein, que o importante é o que se faz e o modo de fazê-lo, e não o que se diz que se faz. Então, resta-nos esperar que se compreenda o que fazemos, e o modo como o fazemos.

BIBLIOGRAFIA

COLLINGWOOD, R. G., **A Idéia de História**, Ed. Presença, Lisboa, s/d.

FOUGEYROLLAS, Pierre, **A Filosofia em questão**, Ed. Paz e Terra, Rio, 1967.

HEGENBERG, Leônidas. **Explicações Científicas**, Herder, São Paulo, 1969.

DUMAS, André. **Ideologia e Fé**, Ed. Tempo e Presença, Rio, 1968.

GARAUDY, Roger. **Perspectivas do Homem**, Civilização Brasileira, Rio, 1968.

KATZ, Jerrold J. **La Realidad Subyacente del lenguaje y su valor filosófico**, Alianza Editorial, Madrid, 1975.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia**, Zahar, Rio, 1972.

MORA, José Ferrater. **La Filosofia Actual**, Alianza Editorial, Madrid, 1973.

SPENLÉ, J. E. **O Pensamento Alemão de Lutero a Nietzsche**, Armenio Amado, Ed., Sucessor, Coimbra, 1963.

WHITEHEAD, Alfred North. **Process and reality**, Collier-Macmillan, Canadá, 1969.

HEIDEGGER OU OS NOVOS CAMINHOS DA FILOSOFIA

João Carlos Nogueira

Estas páginas retomam os elementos principais de um curso de introdução ao **Ser e Tempo**, que tivemos oportunidade de desenvolver anos atrás e que, recentemente, veio a constituir o tema de uma conferência proferida no Instituto de Filosofia e Teologia da PUC de Campinas.

Embora originalmente não destinadas à publicação essas notas nos pareceram ainda atuais, pelo que as enfeixamos aqui em forma de artigo, dedicando-se à memória daquele que, já em vida, foi reconhecido como um dos maiores senão o maior pensador do nosso século.

Nossa exposição começará traçando um esboço biográfico e um breve itinerário intelectual de Martin Heidegger para apresentar em seguida, a partir da conferência **Que é Metafísica ?** e da **Carta sobre o Humanismo**, alguns elementos que se nos afiguram importantes como introdução à leitura e à compreensão do programa de **Sein und Zeit**.

1 – ESBOÇO BIOGRÁFICO E BREVE ITINERÁRIO INTELECTUAL

Martin Heidegger nasceu em Messkirch, na Floresta Negra, sudeste da Alemanha, em 1889. Jovem estudante em Constança vem a conhecer a obra de Brentano **Von der mannigfachen Bedeutung des Seiendes nach Aristoteles** (Sobre os diversos sentidos do ente segundo Aristóteles), presente de Konrad Gröber, amigo da família e futuro bispo da cidade de Friburgo de Brisgóvia. O livro de Brentano abre-lhe o campo da filosofia, orientando-lhe o pensamento para aquela que vai constituir-se a pedra angular da sua especulação: **a questão do ser**.

Em Friburgo, onde realiza seus estudos universitários, trava conhecimento com o neoKantiano Rickert, um dos seus mestres mais eminentes. Rickert, juntamente com Windelband, representava a Escola de Baden, que interpretava a doutrina kantiana na linha da filosofia dos valores em oposição à Escola de Marburgo, encabeçada por Cohen e Natorp, que estudavam o kantismo em base à Crítica da Razão Pura, interpretando-a em sentido puramente lógico e epistemológico. Ambas as escolas impugnavam firmemente o psicologismo na sua tentativa de absorver o pensamento no conjunto dos processos psíquicos. No entanto, ambas continuavam a defender a tese kantiana da impossibilidade da Metafísica como forma legítima de conhecimento teórico.

Tendo já neste tempo entrado em relações de estudo e amizade com Husserl, torna-se, a partir de 1915, seu assistente em Friburgo e co-editor da revista *Jarbuch für philosophische und phänomenologische Forschung*.

Nas Investigações lógicas de Husserl, Heidegger vê a refutação cabal e definitiva do psicologismo, tarefa que, de sua parte, encetara já desde a sua tese de doutorado em filosofia em 1913. A tese tinha como título: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (A doutrina do Juízo no Psicologismo). Em 1915 escreve como trabalho de habilitação ao magistério acadêmico: *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (A doutrina das categorias e do significado em Duns Scotus). Seu interesse especulativo sempre voltado às questões metafísicas, tornava-o assíduo leitor dos pensadores da tradição greco-escolástica.

Nomeado, em 1923, professor em Marburgo, centro tradicional de estudos Kantianos, dá cursos sobre Platão, Aristóteles, seminários sobre os Escolásticos, Kant, Schelling, Hegel e se interessa profundamente pelos místicos medievais, entre os quais avulta a figura de Meister Eckhart. Na mística medieval Heidegger via o protótipo do relacionamento equilibrado que deve vigorar entre a filosofia e a vida, rompendo a dicotomia racionalismo-irracionalismo que situa a razão do lado da primeira e a não-razão do lado da segunda.

Mas é sobretudo de Husserl que o autor de *Sein und Zeit* vai herdar não só o horizonte metodológico como também os processos fenomenológicos de redução, na fidelidade fundamental ao programa husserliano de volta às coisas mesmas, evitando cuidadosamente os preconceitos de escola, as posições insuficientemente fundamentadas, as pressuposições gratuitas. O impulso filosófico deve partir dos próprios dados, não das opiniões dos filósofos, dizia Husserl.

Este é um tempo de efervescência espiritual e de maturação para o pensamento heideggeriano, que vai eclodir no esplêndido surto de idéias do **Ser e Tempo**, o grande livro de filosofia do século XX, editado pela primeira vez no Jarbuch em 1927. Com esta obra se dá também a ruptura com algumas idéias básicas da fenomenologia husserliana. Tal é o caso da célebre **redução fenomenológica** que punha entre parênteses a própria existência do sujeito para considerar tão-somente a vivência da consciência como fonte das significações. Segundo Heidegger, é impossível para o filósofo colocar fora de circuito o valor existencial. O resíduo da redução não pode ser a consciência pura mas a própria **relação** entre a consciência e o mundo. O mundo da vida é a terra firme donde se move necessariamente toda a atividade intencional. (1)

Ser e Tempo descortina novos horizontes no campo da filosofia do sentido do ser. Ora, quem pode colocar a questão do ser senão aquele ser que é definido justamente pela compreensão do ser? Este ser é o homem, o **Dasein** (o ser-aí), marcado por esta característica absolutamente sua de manter uma relação privilegiada com o Ser. Ele é o **da** — o lugar — onde o **Sein** (O Ser) se revela. A questão do sentido do ser em geral deve começar pela **análítica existencial**, ou seja, pela análise fenomenológica do **Dasein**.

Em 1929, dois após a publicação de **Ser e Tempo**, aparece outra obra importante de Heidegger: **Kant e o problema da Metafísica**, em que o filósofo ensaiava uma interpretação originalíssima do pensamento Kantiano, tentando mostrar que o problema fundamental para Kant não era o de estabelecer a possibilidade e os limites de validade do conhecimento, mas de lançar os fundamentos da metafísica. A prova estava na importância conferida por Kant à **imaginação transcendental** na efetivação da síntese que caracteriza o conhecimento humano. Este, enquanto depende da intuição dos sentidos, tem um caráter receptivo. A união das intuições fenomênicas com as formas **a priori** do entendimento é possibilitada pela mediação do **esquema transcendental**, produto da imaginação, que é fornecido pelo tempo como forma **a priori** da sensibilidade. Donde se vê que para Kant a faculdade-chave não é a razão mas a imaginação, uma vez que constitui o elo de união entre a inteligência e os sentidos. Ora, pela imaginação o homem orienta-se para o mundo e adere a este solo primitivo donde lhe vem uma pré-compreensão do ser. Se tivesse seguido este movimento

(1) "**Ser e Tempo** de Heidegger — diz Ernildo Stein — tem na idéia de mundo da vida (ser-no-mundo) um dos seus elementos axiais. A obra é inconcebível sem a idéia fundamental do ser-no-mundo. E é precisamente nesta idéia que se funda toda a crítica latente à insuficiência ontológica da redução transcendental de Husserl, que perpassa **Ser e Tempo**". Cf. **A questão do Método em Filosofia: um estudo do modelo heideggeriano**, Livr. Duas Cidades, S. Paulo, 1973, pág. 46.

natural da consciência Kant teria aportado ao problema do ser, em vez de ter-se detido no problema do conhecimento. O caminho da ontologia estava aberto para ele. Aliás, Kant reconhecia, no homem, um pendor espontâneo para a metafísica, segundo sua conhecida expressão: "a metafísica pertence à natureza do homem". É como uma planta "da qual se pode cortar cada ramo despontado, mas não exterminar as raízes". (2)

Com a aposentadoria de Husserl na Universidade de Friburgo em 1928, Heidegger é chamado a substituí-lo. No ano de 1933 assume o cargo de Reitor da mesma Universidade. Este é um episódio obscuro da sua vida, assinalado pelas injunções políticas nas quais se envolve momentaneamente para sair, menos de um ano após, completamente desiludido e intimamente amargurado, mas marcado já pelo estigma de uma brevíssima e ilusória adesão ao social-nacionalismo. Assim é que, acusado de defender o regime hitleriano, é proibido de exercer qualquer tipo de ensinamento público, quando da ocupação da Alemanha pelos Aliados logo após o término da última grande guerra. Somente em 1950 vai ser-lhe tirada esta proibição.

Heidegger conduzirá até a morte, ocorrida a 26 de maio do corrente ano na mesma Messkirch onde nasceu, uma vida franciscana, inteiramente dedicada ao estudo e à reflexão, na humilde expectativa daquela manifestação do ser, que nos lança os seus apelos e nos convoca para a nossa responsabilidade de homens, da qual ele tão bem falou em seus escritos. Pelos campos e bosques da sua Floresta Negra não ressoa mais para ele, à tardezinha, a voz evocativa dos sinos das aldeias apelando para a comunhão com o Absoluto do qual seu espírito místico e poético sentia profunda nostalgia.

2 – OS PROBLEMAS DE UMA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL: A SUPERAÇÃO DA ONTOLOGIA CLÁSSICA

Quando da publicação da primeira parte de *Ser e Tempo*, Heidegger prometia uma segunda parte da obra, cuja tarefa precípua seria de propor "os elementos duma destruição fenomenológica da história da ontologia à luz da problemática da temporalidade". (3) Esta segunda parte, porém, jamais veio à luz. Disto muitos passaram a concluir que o pensamento heideggeriano

(2) Cf. *Crítica da Razão Pura*, Col. "Os Pensadores", Abril Cultural, S. Paulo, 1974, vol. XXV, pág. 32.

(3) *L'Être et le Temps*, trad. de R. Boehm et A. de Waelhens, Gallimard, Paris, 1964, pág. 58.

sobre a questão ontológica encaharam num ponto morto. O caminho que deveria tê-lo levado à ontologia se achava irremediavelmente fechado. Esta é a razão por que ele se volta especialmente para os poetas, procurando em Hölderlin, Rilke, Trakl, a resposta que a antropologia lhe negara. Heidegger renunciou definitivamente ao projeto de elaboração de uma ontologia, dizia-se. E sua filosofia começou a ser interpretada em sentido meramente existencialista. Ele protesta contra tal interpretação e no posfácio da conferência **Que é Metafísica ?**, escrita em 1943, enumera três interpretações equivocadas do seu pensamento. Primeira: seu pensamento seria **niilista**, porque colocava o problema do **nada**. Segunda: porque insistia no conceito de **angústia** enquanto modo fundamental do sentimento de situação e enquanto revelação do **Dasein**, dizia-se que a sua filosofia era do desespero, própria para os vencidos da vida. Terceira: porque falava das disposições humanas afetivas, afirmava-se que suas reflexões reativavam o sentimentalismo dissolvente contra a lógica. (4)

Nada disto corresponde ao genuíno pensamento de Heidegger. O nada para ele não é pura negação, nada de nada, mas “o véu do ser” como afirma Ernildo Stein. (5) A sua experiência faz-nos desabrochar para a dimensão ontológica, lá onde entre nós e o ser vigora uma relação original que nos constitui como **abertura**, como relação ao ser dos entes que se consome no pensamento onde “o ser se torna linguagem”. (6) É a condição exigida para que o ser se manifeste e na sua manifestação faça com que o homem se revele na condição de existente votado à compreensão do ser. “Em qualquer lugar e em qualquer amplitude — diz Heidegger — em que a pesquisa explore o ente, em parte alguma, encontra ela o ser. Ela apenas atinge sempre o ente porque, antecipadamente, já na intenção de sua explicação, permanece junto do ente. O ser, porém, não é uma qualidade ôntica do ente. O ser não se deixa representar e produzir objetivamente à semelhança do ente. O absolutamente outro com relação ao ente é o não-ente. Mas, este se desdobra como ser. Com demasiada pressa renunciamos ao pensamento quando fazemos passar, numa explicação superficial, o nada pelo puramente nadificador e o igualamos ao que não tem substância. Em vez de cedermos a esta pressa de uma perspicácia vazia e sacrificarmos a enigmática multivocidade do nada, devemos armar-nos com a disposição única de experimentarmos no nada a amplidão daquilo que garante a todo ente (a possibilidade de) ser. Isto é o próprio ser. Sem o ser, cuja essência

(4) Cf. **Que é Metafísica ?**, trad. de Ernildo Stein, Livraria “Duas Cidades”, S. Paulo, 1969, págs. 49 — 50.

(5) Cf. Introdução a **Que é Metafísica ?**, pág. 14.

(6) Cf. **Sobre o Humanismo**, trad. de E. Carneiro Leão, Tempo Brasileiro, Rio, 1967, pág. 24.

abissal, mas ainda não desenvolvida, o nada nos envia na angústia essencial, todo o ente permaneceria na indigência do ser. Mas mesmo esta indigência do ser, enquanto abandono de ser, não é, por sua vez, um nada nadificador, se é certo que à verdade do ser pertence o fato de que o ser nunca se manifesta (west) sem o ente, de que jamais o ente é sem o ser” (7)

Quanto à angústia, esta não é um simples estado psicológico, é a disposição existencial que nos permite uma experiência do ser como **outro** em relação ao ente, levando-nos a sentir a vertigem do abismo cavado pela **diferença** essencial que vigora entre o ser e o ente. Assim a angústia é a disposição que mostra a vocação do homem para a verdade do ser, pois “somente o homem, em meio a todos os entes, experimenta, chamado pela voz do ser, a maravilha de todas as maravilhas: Que o ente é”. (8)

Estamos, portanto, muito longe de uma filosofia do desespero, como insinua a segunda objeção. Ao contrário, toda a coragem de ser vai brotar do confronto com essa angústia fundamental que dispõe o homem para a atitude expectante da manifestação do ser.

No que toca à terceira acusação, Heidegger responde que as categorias do sentimento e da afetividade não pretendem de modo algum negar a lógica, mas apenas afirmar a existência de algo anterior à esfera lógica que é, “em sua misteriosa condição de desconhecido, mais próximo do homem que todo ente” e que “pode, de tempos em tempos, dispor a essência do homem para um pensamento cuja verdade nenhuma “lógica” é capaz de compreender” (9) A lógica radica-se neste plano mais originário, onde o pensamento se faz eco dos apelos do ser, remetendo a essência do homem ao seu lugar de origem e de libertação.

Entendido na dimensão das três respostas que acabamos de referir, o pensamento heideggeriano não pode, de fato, ser interpretado em chave existencialista. Sua filosofia é uma reflexão profunda e original sobre o ser e o destino obscuro a que foi votada a civilização ocidental pelo processo de **esquecimento do ser** que marca, desde os primórdios, a sua evolução. Sua linguagem é, muitas vezes enigmática, carregada de neologismos, como se sentisse a irremediável insuficiência dos termos disponíveis no vocabulário filosófico para traduzir a novidade do seu pensamento. Aqui se situam os motivos de muitas incompreensões quanto à sua filosofia.

(7) Cf. **Que é Metafísica ?** , posfácio, págs. 50 – 51.

(8) Id., pág. 52.

(9) Id., pág. 55.

a) A Crítica à Tradição Metafísica do Ocidente

A metafísica ocupou, até hoje, entre as disciplinas filosóficas, um lugar privilegiado, constituindo o vértice de toda a filosofia. É a disciplina mais geral que se possa pensar, pois o seu objeto é o ente, enquanto tal. No entanto, o que mais pode causar admiração no espírito do pesquisador das questões radicais, é que na tradição metafísica do Ocidente a questão fundamental da filosofia jamais foi colocada. Esta questão é a **questão do ser e da verdade**. Desde Sócrates, antes ainda, desde os sofistas até Nietzsche esta questão foi eludida. Qual o motivo de semelhante extravio caracterizado por Heidegger como uma **Seinsvergessenheit** ou esquecimento do Ser? É preciso lembrar que, na visão heideggeriana a história da Metafísica compõe-se de três grandes momentos, correspondendo “aos três modos da **epoché do Ser**” (10). a **alétheia** dos gregos, o **Ipsum Esse** dos medievais e a **subjetividade** da época moderna. Nesses três momentos joga-se todo o destino da Metafísica e da civilização ocidentais.

Há, ainda, anterior a toda essa vicissitude, o período de **inocência** do pensamento, onde entre o ser e o pensar vigorava perfeita harmonia.

A razão ou as razões da **queda**, Heidegger as repõe na **interpretação técnica** do pensamento, cujo processo remonta a Platão e Aristóteles, e na concepção sobre o homem reinante em todo o decurso da metafísica ocidental.

A terceira razão está na natureza mesma do Ser que nunca se nos dá diretamente mas sempre “in obliquo”. Sobre isto voltaremos quando, no terceiro momento da nossa análise, abordarmos o problema do **ser e da existência**.

A partir de Platão e Aristóteles o pensamento começa tornar-se **técnico**, isto é, começa orientar-se para o **fazer**, como se fosse essencialmente uma teoria do **fazer**. A filosofia pôs-se assim no mesmo plano da ciência prática e se viu, por isto mesmo, obrigada a justificar-se diante dela, concedendo que, de fato, o pensamento que não fosse técnico não tinha valor. (11) Começou considerada como técnica de explicação das coisas pelas últimas causas, o que gerou o aparecimento das disciplinas filosóficas (ética, lógica, cosmologia).

Desde que se valorizou como **téchne** o pensamento acabou identificando-se com a filosofia, esta com a atividade acadêmica e, finalmente,

(10) R. GUILEAD, *Être et liberté*, Ed. Nauwelaerts, Paris — Louvain, 1965, pág. 69.

(11) Cf. *Sobre o Humanismo*, ed. cit., pág. 26.

com a atividade cultural. Dado que tudo isto está ao alcance de todos, a própria linguagem filosófica caiu sob o domínio do uso comum que conhece apenas o sentido técnico das palavras. (12)

Para Heidegger esta evolução assinalou a ruína do pensamento, que foi sempre mais abandonando a sua essência originária. A tarefa principal do filósofo, hoje, é a de reconduzi-lo à sua esfera originária, à presença do ser.

A segunda razão foi a concepção sobre o homem vigente no curso da história da filosofia.

A tradição filosófica, a partir de Sócrates, define o homem por conceitos deduzidos da natureza (substância, animal, racional, como na clássica definição: "O homem é um animal racional"). Segundo Heidegger tais definições não são falsas, nem devem ser rejeitadas, mas não traduzem absolutamente a natureza própria do homem. Ele é visto à luz de coisas que são distintas e até inferiores a ele, quando — por exemplo — é posto no género dos animais. Não basta atribuir-lhe uma alma espiritual, uma personalidade, porque isto tudo não enuncia senão o modo específico de seu existir como animal.

Estas definições não exprimem a dignidade essencial do homem. Consideram-no como um existente entre tantos outros, supondo que a essência universal do homem seja inteligível em si mesma. Não toam, porém, a raiz desta inteligibilidade. Encaram o homem como um ente e a partir daí procuram exprimir a sua essência. Aqui se esconde a falha principal da metafísica que trata apenas do ente, quando deveria tratar do ser por cuja luz conhecemos todos os entes. "Desse modo, a Essência do homem é apoucada e nunca pensada em sua proveniência. A proveniência da Essência do homem permanecerá sempre a humanidade histórica seu por-*vir* Essencial. A metafísica pensa o homem a partir da animalistas. Ela não o pensa na direção de sua *humanitas*". (13)

As diversas formas de humanismo (grego, romano, marxista, sartreano) baseiam-se igualmente no conhecimento que se fundamenta no ente e, por isto, pertencem à metafísica. Eis por que impedem também que se pense a verdadeira essência do homem.

Toda investigação implica certas pressuposições que determinam os conceitos fundamentais empregados e a direção geral da investigação. Assim, se investigamos o que é o homem, já a própria forma desta

(12) Cf. id., págs. 31 — 32. "O esvaziamento da linguagem, que prolifera rápido por toda a parte, não corrói apenas a responsabilidade estética e moral, vigente em todo emprego da linguagem. Provém de uma ameaça à Essência do homem". (Id., pág. 32.)

(13) Id. pág. 40.

questão implica a consideração do homem numa direção determinada, como quando o pensamos como animalidade à qual juntamos a racionalidade. Semelhante determinação do ser do homem é solidária do projeto metafísico e, em virtude disto, passa ao lado da sua verdadeira essência. E preciso, portanto, superar esta maneira de representar as coisas para podermos exercer o modo radical de pensar, que é essencialmente retorno à verdade do ser.

O modo natural de pensar atenta apenas aos objetos, como se pode perceber claramente nas ciências. Aqui temos o conhecimento que chamamos ôntico, pois tem como objeto o ente enquanto dotado de determinadas qualidades. O pensamento, nesta esfera, é espontaneamente realista, acolhendo o seu objeto como algo lançado diante do sujeito. Por conseguinte, o conhecimento aparece como fruto da representação do objeto. Este é o domínio do pensamento representativo, do *vorstellende Denken*, como diz Heidegger, que visa a representar as coisas de modo claro e distinto para compreendê-las, e assim exercer sobre elas a sua dominação.

O desvio básico da tradição filosófica ocidental é, conforme dissemos, o esquecimento do ser. Por causa dele não se pensou mais a verdade do ser e se deixou de pôr a questão fundamental da filosofia. Entre o ser e o ente se consumou uma confusão “*sui generis*” que nunca foi desfeita.

Toda a história da filosofia é dominada pela distinção entre essência e existência. O pensamento sobre esta distinção não é o pensamento mais radical, embora se origine de um mais radical que se volta para o ser, o qual, contudo, permanece velado. (14) A metafísica aborda o problema do ente no seu ser, mas não pensa a diferença entre o ser e o ente, que é a **diferença ontológica**. Heidegger concorda que se refira ao ser aquele que pensa o ente, mas o problema é que tal pensamento se circunscreve inteiro no domínio de ente.

Que as filosofias, por isso, sejam irremissivelmente falhas de modo a exigir de novo uma baconiana “*instauratio ab immis fundamentis*”? Heidegger acha que não, pois a metafísica envolve já uma relação ao ser, apesar de atingi-lo apenas na sua aparência. A falha da metafísica não pode ser debitada à incapacidade dos filósofos anteriores, mas faz parte da própria história do ser. É como se ele nos fizesse o seu apelo precisamente por causa desta falha. A história da metafísica, portanto, participa da história do ser, pois este se revela progressivamente no decurso desta mesma história.

(14) “O ser continua a esperar que Ele mesmo se torne, para o homem, digno de ser pensado” (*Id.*, pág. 39).

A metafísica não é, sem dúvida, o pensamento mais original. Afunda as suas raízes num solo mais profundo, o solo da verdade do ser. É aí que se enraíza, embora não se volte explicitamente para o seu fundamento. (15) Ela não coloca a questão fundamental e a causa do esquecimento do ser reside exatamente aí. Esta questão deve ser colocada dentro da própria metafísica, como interrogação sobre o seu fundamento, o que equivale dizer: a questão versa também sobre a natureza da metafísica, mas nos conduz para além dela.

b) A volta ao Fundamento da Metafísica

Para Heidegger a questão da natureza da metafísica se reduz à questão do seu fundamento. Exige, por conseguinte, a sua superação para atingir um plano de pensamento mais radical. Tal pensamento não se opõe à metafísica, mas vai além dela, penetrando no solo onde ela afunda as raízes. Por isto, a questão do seu fundamento não é a de alguma proposição mais radical que a metafísica deve pressupor, mas é a questão do conhecimento que surge do próprio ser e naquele modo que o ser determina. Aquilo pelo que o ser se anuncia é a **não-ocultação**, cuja natureza até agora não foi indicada. É a isto que, antes de tudo, deve o filósofo atentar. A razão pela qual a metafísica sobrevoou o problema do ser talvez esteja nisto: conhecemos os entes pela luz do ser que assim se revela parcialmente. Mas precisamente porque os entes são iluminados e apresentados como objetos a ser conhecidos, a mesma fonte de luz se oculta e não se suspeita o seu velamento. Em consequência disto, a metafísica preocupando-se apenas com os entes, torna-se um obstáculo ao filósofo para a consideração do ser. (16)

Ao pensamento que realiza este retorno ao fundamento da metafísica chamamo-lo **fundante**, e é necessariamente fenomenológico. Não procura descrever os entes, mas descobrir o que lhes permite se mostrem como realmente são. Busca-se aquilo que se esconde no ente sem ser o ente, e que não deve ser pensado como um **noumenon** latente sob os fenômenos, nem como uma propriedade deles. E este é o ser mesmo dos entes, aquilo pelo qual eles são o que são.

O retorno ao fundamento da metafísica exige o conhecimento explícito da diferença ontológica. Tal diferença é conhecida por via indireta e negativa, pois o ser se manifesta no ente e através dele. Sobre ele, podemos dizer apenas que é aquilo que é. Eis o que todo o pensamento futuro deve aprender. O ser

(15) Cf. **Que é Metafísica ?**, págs. 62 – 63.

(16) Cf. *id.*, págs. 61 – 62.

não é Deus, nem o fundamento do mundo. Está mais longe do que qualquer ente e, no entanto, mais perto do homem do que todos os existentes. É aquele que está maximamente próximo, de uma proximidade que permanece sendo, para o homem, aquilo que está maximamente longe, pois o homem continua sempre no meio dos entes. (17)

Para afirmar a diferença ontológica é melhor dizer que o ser se dá ao invés de: o ser é, pois do existente se afirma que é. Embora possamos aplicar o verbo ser também para o **Sein**, Heidegger escolheu a fórmula *es gibt* (se dá), porque dá a entender que o pensamento a respeito do ser é, antes de tudo, histórico, e a verdade é fundamentalmente história do ser, à qual pertence, por sua vez, o pensamento como **reflexão** sobre ela. (18) O ser não é captado diretamente em si mesmo, mas através da revelação parcial de si nos existentes dos quais se anuncia distinto.

Para se ter a experiência do ser é necessário ter antes — frisávamos atrás — a experiência do nada que excita a admiração diante dos entes. O pensamento natural adere, de tal maneira aos entes, que é precisa esta experiência para arrancá-lo às amarras ônticas, e torná-lo disponível para a compreensão do ser. Esta compreensão está latente em todo o nosso conhecimento, enquanto configura o horizonte dentro do qual os entes podem vir ao nosso encontro.

Além desta revelação negativa do ser, da qual **Que é Metafísica?** trata longamente, há outra **linguagem**, que é a expressão maior da íntima relação vigente entre o ser e o homem. Nela podemos encontrar o sentido do ser. O filósofo precisa penetrar no sentido oculto veiculado na linguagem. É o que faz, antes de todos, o poeta, que sabe escutar, no silêncio, a voz do ser e assim preserva os seus segredos. Vemos, destarte, que no esforço árduo de regressar ao ser, o poeta é para o pensador o companheiro indispensável, pois ele funda o que permanece, segundo o dito de Hölderlin. E o que permanece é a obra de revelação das coisas, que o poeta faz por primeiro, nomeando-as e tirando-as assim da noite do não-ser. Por isto, em tempo de pobreza e desamparo, como o nosso, ninguém melhor do que ele para ensinar o caminho das coisas essenciais.

c) Ser e Ec-sistência

Para Heidegger o ser relaciona-se não somente com o pensamento, mas também com a essência mesma do homem. Mais ainda: esta essência situa-se na sua relação para com o ser. Por isto, o pensamento deve ser considera-

(17) Cf. **Sobre o Humanismo**, pág. 51.

(18) Cf. *id.*, págs. 56 — 57.

do, antes de tudo, segundo a realização que efetua esta relação. O esquecimento do ser será, então, o verdadeiro motivo por que não se chegou a conhecer a autêntica essência do homem. A nossa época é determinada por este esquecimento e o próprio homem se acha abandonado, limitado entre os entes e dominado, de tal modo por eles, que o seu próprio abandono lhe permanece desconhecido. Que, portanto, se quiser superar a metafísica deverá primeiro dirigir a sua atenção para este acontecimento, experimentá-lo em si, porque só assim poderá relacionar-se com o ser, tornando o seu pensamento mais conforme a ele. Conseqüentemente, a questão da superação da metafísica consiste em saber da possibilidade do ser realizar a sua relação com a essência do homem a fim de que, desta relação, surja a iluminação que reduz o homem ao ser. O retorno ao ser se faz pela experiência da **Seinsvergessenheit**. O que nos opõe outra questão: a não-ocultação do ser implica que a relação ser-essência do homem é mútua e essencial tanto para o ser como para o homem ?

Para investigar tal questão é preciso, antes, renovar o nosso modo de conceber o homem. Para que ele seja concebido na sua relação com o ser, urge encará-lo não como coisa, substância, subjetividade, consciência, mas segundo o seu modo próprio de ser, segundo a sua capacidade de compreender o ser, enquanto ele é o lugar (Da) onde o ser (Sein) se manifesta. É exatamente isto que pretende significar o termo **Dasein**: a relação essencial do homem com o ser, de forma tal, que aquele se torne o **espaço** em que este possa revelar-se e, ao mesmo tempo, ocultar-se. A intenção de Heidegger no "**Ser e Tempo**" foi de suscitar a necessidade de uma experiência da natureza humana que induzisse os homens a pensar nesta relação fundamental. Pelo que se empenhou em pensar o ser mostrando a existência do homem como o **Da** (o aí) do **Sein** (do ser). O ser destina o homem a ser, entre os entes, o lugar onde possa manifestar-se. (19)

O homem distingue-se de todos os outros entes pela sua peculiar capacidade de abertura para o ser. Esta aptidão de relacionar-se com o ser é designada com o termo **ec-sistência**. O homem é o único ente entre todos no qual e pelo qual o ser ilumina os entes e os mostra como são. Não se trata aqui, da existência no sentido tradicional, mas no sentido de que a essência do homem reside na abertura para o ser. O homem é a clareira onde o ser resplandece manifestando-se. Como ec-sistência, ele consente em ser esta clareira do ser. Este modo de existir, não só é o fundamento da possibilidade da razão, mas é também "aquilo no que a essência do homem protege a proveniência da sua determinação". (20)

(19) Cf. **Que é Metafísica ?** , pág. 69.

(20) Cf. **Sobre o Humanismo**, pág. 41.

Ec-sistência não significa, pois, o fato de o homem existir ou não. E a resposta à questão da sua essência, indicando algo histórico-ontológico, que é a característica fundamental do homem conservar-se na iluminação do ser. Ec-sistência é a relação **ek-stática** com a iluminação do ser. O homem, como ec-sistência, é convidado a cultivar esta presença ek-stática para poder ser fiel ao seu destino de ser o espaço da revelação do ser. O destino do homem é habitar na verdade do ser. (21)

Interrogando sobre o modo “como o Ser se refere à ec-sistência”, Heidegger responde: “O ser mesmo é esta relação, enquanto retém para si a ec-sistência na sua essência existencial, isto é, ekstática, e a refere a si mesmo como aquilo que é, no meio dos entes, o lugar em que reside a verdade do ser. O homem como ec-sistência não pode conservar-se naquela relação em que o ser se destina, senão enquanto a sustém ekstáticamente, assumindo-a na preocupação”. Da parte do homem é exigida uma resposta. Todavia o convite, bem como o seu destino, provém do mesmo ser. Poderíamos, até, dizer que a própria resposta pertence ao ser, como se o próprio pensamento do homem nada mais fosse que a mesma voz do ser.

Designa-se este destino dizendo que o homem é uma **projeção** do ser e realiza a sua essência no ato em que o ser o **pro-jeta**, enquanto ao ser convém, pela sua mesma natureza, destinar assim o homem. (22) O estado existencial do homem é o daquele que é projetado de maneira a ser uma resposta vital ao ser que o chama a ser o **pastor** da sua verdade. O homem consente em assumir esta vocação quando assume a sua essência como o lugar do ser. Este apelo vem ao homem como **projeção** na existência, na medida em que ele é lançado para ser a **clareira do ser**. Na sua essência histórico-ontológica o homem é aquele cujo ser como **ek-sistens** consiste nisso: habitar na proximidade do ser. “O homem é o vizinho do ser”. (23) Por isto mesmo cabe-lhe a tarefa de proteger a verdade do ser. Para realizar tal missão é preciso velar à soleira do ser. A **ekstasis** significa precisamente este **permanecer** em vigília na luz do ser. (24) Desta **existência** é que fala **Ser e Tempo** quando diz (pág. 42). “a essência do homem reside na sua existência”. Trata-se daquela existência que é absolutamente própria do homem. Quando se diz que só o homem **existe** quer-se dizer que “o homem é aquele ente cujo ser é assinalado pela in-sistência

(21) Cf. Id., pág. 43.

(22) Cf. id., pág. 46.

(23) Id., pág. 68.

(24) Cf. **Que é Metafísica ?**, pág. 71. A ek-stasis significa “o in-sistir na abertura do ser, o sustentar da in-sistência (preocupação) e a per-sistência na situação suprema (ser-para-a-morte)”. Id., pág. 72.

ex-sistente no desvelamento do ser a partir do ser e no ser. A essência existencial do homem é a razão pela qual o homem representa o ente enquanto tal e pode ter consciência do que é representado". (25) Notemos, porém, que não é pela consciência que o homem está aberto para o ser, pois a intencionalidade da consciência supõe a in-sistência (26). O homem é homem, quando se mantém aberto ao advento da verdade e consente em permanecer na relação ek-stática com o ser.

Aqui de novo se manifesta a necessidade de um ultrapassamento da metafísica para se chegar ao seu fundamento, reconduzindo o pensamento à sua terra natal. É uma necessidade que se impõe, hoje mais do que nunca, porque neste momento da história do mundo o ser se anuncia pela dissolução do existente. Exige-se um esforço não pequeno para "meditar sobre aquilo que, propriamente, é dito com a palavra *on*, com a palavra *ente*. De acordo com isto, foi retomada, pelo pensamento, a questão do *on* (vide prefácio de *Ser e Tempo*). Mas esta repetição não recapitula simplesmente a questão platônico-aristotélica, mas retorna, pela interrogação, àquilo que se esconde no *on*". (27)

Todo o esforço de Heidegger no *Ser e Tempo* visa à recolocação da problemática do ser, mas de um modo como nunca fora colocada desde os pré-socráticos.

O principal efeito da especulação kantiana, segundo Heidegger, foi o de ter mostrado que a questão do fundamento da metafísica conduz à questão da essência do homem, ou seja, à antropologia filosófica. O primeiro caminho para se efetuar a passagem da metafísica para a consideração da natureza ekstática do homem é começar pela concepção metafísica do seu modo de ser para, depois, passar para a análise existencial. (28) O modo de proceder de Kant implica a destruição da metafísica, constatando a insuficiência da sua fundamentação na antropologia tradicional. Assim, é ele levado a pôr o problema do homem enquanto — simultaneamente — finito e possuidor de um instinto que o impele à metafísica em força da pré-compreensão do ser de que é dotado. Nesta pré-compreensão Heidegger individuou o fundamento primeiro da finitude do homem, de sorte que a questão da possibilidade da metafísica conduz-nos, inevitavelmente, à análise do modo específico de ser do homem como finito.

(25) Id., pág. 72.

(26) Ibid., pág. 74.

(27) Ibid., pág. 78.

(28) Id., pág. 73.

Ser e Tempo expõe a problemática do ser, procurando mostrar o que se esconde no **on** (no ente). Pretende conduzir-nos à verdade do ser como fundamento de qualquer metafísica. (29) Deste modo, Heidegger pensa e espera recolocar a filosofia na direção exata da qual se extraviara na longa e exaustiva viagem do pensamento no curso da história. Não crê possa resolver de uma vez por todas o problema de ser. Quer apenas colocar o pensamento a caminho da sua salvação, isto é, situá-lo “num caminho em cuja marcha possa alcançar o interior da revelação da verdade do ser com a essência do homem”. (30)

Dado que o ser se anuncia ao homem de modo temporal e histórico, não se deve esperar a sua revelação plena. Esta será sempre parcial, indireta, negativa. Uma vez o pensamento recolocado no rumo certo, então se poderá captar a verdade do ser por esses modos parciais. “O pensamento — diz Heidegger — se acha referido e dependente do Ser como o que está ad-vindo. O pensamento está preso ao advento do Ser, ao Ser como ad-vento. O Ser já se destinou sempre ao pensamento. O Ser é como o destino do pensamento. O destino, porém, é em si mesmo Histórico. Sua História já chegou, no dizer dos pensadores, à linguagem”. (31)

A única tarefa do pensamento é, portanto, fazer com que, de novo e sempre, o advento de ser seja conduzido à linguagem, advento este que permanece e na sua permanência espera pelo homem. (32) Saber acolher esta vinda gratuita e conservar-se na luz que dela dimana, eis o caminho de todo homem cuja obra permanente é habitar **poeticamente** essa terra, que nos envolve na sua solidez e nos devolve à tarefa nunca terminada de arrancá-la à obscuridade em que jaz.

(29) *Ibid.*, pág. 78.

(30) *Ibid.*, pág. 69.

(31) Cf. **Sobre o Humanismo**, pág. 98.

(32) *Id.*, pág. 98.

A INFLUÊNCIA DE BRUNSCHVICG EM BACHELARD (*)

Constança Marcondes Cesar

1 – A NOVA CIÊNCIA

Durante todo o século XIX e, particularmente, no primeiro quartel do século XX, a Física, a Química e a Matemática apresentaram profundas modificações em suas teorias: a emergência das geometrias não-euclidianas, da teoria dos quanta e da teoria da relatividade e suas repercussões no campo científico, provocaram alterações nos conceitos de realidade e na idéia de relações sujeito-objeto, obrigando a Filosofia a rediscutir a questão dos limites e do valor do conhecimento científico, bem como a tentar interpretar a história da ciência, a fim de resolver o problema epistemológico proposto pela evolução do conhecimento científico.

As novas teorias, destruindo o mundo alicerçado nas concepções newtonianas e euclidianas, puseram em questão o realismo ingênuo de cientistas e filósofos. O mundo novo, que elas desvendavam, exigia, para ser apreendido, novos conceitos epistemológicos.

O desafio posto pela nova ciência foi ouvido por Brunschvicg e Bachelard. Suas obras são uma tentativa de resposta filosófica a esse problema.

(*) Constitui o Capítulo 4 da Tese apresentada para obtenção do título de DOUTOR EM FILOSOFIA pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1973).

2 – GÊNESE DA EPISTEMOLOGIA DE BACHELARD

Buscaremos, nas páginas seguintes, analisar o problema da concepção evolutiva do conhecimento científico em Bachelard, mostrando a influência que recebeu de Brunschvicg, através das citações que faz do grande mestre do idealismo francês.

Canguilhem, em “Études d’histoire et de philosophie” des sciences”, no artigo “Gaston Bachelard et les philosophes”, apresentou, de modo bastante sugestivo, o caráter dialético da obra de Bachelard. À problemática dos textos de juventude, respondeu a dos textos da maturidade, mediante a re-discussão de posições epistemológicas adotadas nos primeiros textos. Assim, é revelado o diálogo de Bachelard consigo mesmo, o itinerário do filósofo através dos próprios textos.

O texto de Canguilhem diz: “**Au Nouvel Esprit Scientifique** répond La Philosophie du Non (...) **Aux Intuitions Atomistiques** répond **L’Activité Rationaliste de la Physique Contemporaine** (...) **Au Pluralisme Cohérent de la chimie moderne** répond **Le Matérialisme Rationnel**. Bachelard n’a donc seulement travaillé, mais aussi retravaillé ses concepts philosophiques” (1).

Modificando em parte o enfoque de Canguilhem e acrescentando à sua lista as obras de Estética, procuramos compreender a evolução do problema do conhecimento científico, bem como evidenciar as relações entre a Epistemologia e a Estética de Bachelard. Procuramos também verificar quais as citações de Brunschvicg feitas por Bachelard.

O plano adotado tenta relacionar as seguintes obras conforme o esquema seguinte:

(1) Georges Canguilhem, “Études d’histoire et de philosophie des sciences”, Paris, Vrin, 1968, pág. 194.

<p>“Essai sur la connaissance approchée” (1928)</p>	<p>rediscutidas</p>	
<p>“La valeur inductive de la relativité” (1929)</p>	<p>em</p>	<p>“L’Activité rationaliste de la physique contem- poraine” (1951)</p>
<p>“Le nouvel esprit scientifique” (1934)</p>	<p>rediscutida</p>	<p>em “La philosophie du non”</p>
		<p>(1940)</p>
		<p>“Lautréamont” (1940)</p>
<p>“La formation de l’esprit scientifique”</p>	<p>rediscutida</p>	<p>em “La psychanalyse du feu” (1938)</p>
	<p>em</p>	<p>“L’eau et les rêves” (1942)</p>
		<p>“L’air et les songes” (1943)</p>
		<p>“La terre et les rêveries de la volonté” (1948)</p>
		<p>“La terre et les rêveries du repos” (1948)</p>

A síntese da epistemologia de Bachelard é encontrada em:

“Le rationalisme appliqué” (1949)

“Le matérialisme rationnel” (1953).

Num artigo publicado em 1936, "Critique préliminaire du concept de frontière épistémologique", que Bachelard inicia propondo uma série de questões a respeito do conhecimento científico, temos um resumo dos problemas que o levaram a discutir, desde suas primeiras obras — nas quais estas questões aparecem implícitas — o progresso do conhecimento científico. O texto que apresentaremos resume, pois, as indagações que servem de ponto de partida para a elaboração da concepção evolutiva do conhecimento e da epistemologia histórico-crítica, em Bachelard:

"Le concept de limite de la connaissance scientifique a-t-il un sens absolu ? Est-il même possible de tracer les frontières de la pensée scientifique ? Sommes-nous vraiment enfermés dans un domaine objectivement clos ? Sommes-nous asservis à une raison immuable ? L'esprit est-il une sorte d'instrument organique, invariable comme la main, limité comme la vue ? Est-il astreint du moins à une évolution régulière en liaison avec une évolution organique ? Voilà bien des questions, multiples et connexes, qui mettent en jeu toute une philosophie et qui doivent donner un intérêt primordial à l'étude des progrès de la pensée scientifique" (2).

3 — EVOLUÇÃO DO PROBLEMA DO CONHECIMENTO CIENTÍFICO. A INFLUÊNCIA DE BRUNSCHVICG

No "Essai sur la connaissance approchée", Bachelard se propõe a "suivre la connaissance dans sa tâche d'affinement, de précision, de clairvoyance" (3). A tentativa de apreensão do caráter progressivo da ciência partiu do exame do enriquecimento gradual da descrição científica na conquista do objeto. Nessa tentativa, buscava-se demonstrar o papel e a importância deste enriquecimento gradual, nas ciências experimentais e matemáticas.

Discutindo os problemas da verdade e da realidade, Bachelard trata das relações entre a objetividade do conhecimento e a revisão de teorias, assentando a primeira na verificação progressiva, aproximada, que constitui o modelo do próprio objeto físico e matemático.

(2) in Actes du VII e Congrès International de Philosophie à Prague (2 — 7 set., 1934), Prague, Orbis, 1936, pág. 3 — 9. Reeditado em *Études*, Paris, Vrin, 1970, pág. 77.

(3) Gaston Bachelard, "Essai sur la connaissance approchée", Paris, Vrin, 1969, pág. 7 (prefácio).

A discussão destes problemas continua no “La valeur inductive de la relativité”, onde a teoria da relatividade é proposta como “une méthode de découverte progressive” (4), uma ruptura com um corpo de doutrinas físicas cuja pressuposta base epistemológica era o realismo ingênuo: “examinant le phénomène sur un plan théorique tout nouveau, la relativité invente vraiment l’expérience, qu’elle crée son expérience” (5). Criticando o modelo newtoniano de interpretação do real, Bachelard explicita a importância filosófica da teoria da relatividade, na conquista da realidade objetiva.

Nestas duas obras iniciais, já encontramos os problemas que serão rediscutidos em “L’activité rationaliste de la physique contemporaine”: os problemas da evolução do conhecimento científico, da ruptura da ciência nova com o realismo tradicional. Esta ciência nova constitui um mundo — que é o mundo propriamente cognoscível pelo homem, o mundo verdadeiro da teoria, por oposição ao mundo aparente do conhecimento comum e do realismo ingênuo — e modifica a maneira de apreendermos a realidade. Neste livro, Bachelard mostra que a tarefa da filosofia da ciência é o julgamento do seu próprio saber: “pour se maintenir à rencontre de l’esprit travailleur et de la matière travaillée, on doit abandonner bien des traditions philosophiques aussi bien sur la réalité du monde sensible que sur la clarté native de l’esprit” (6). “L’esprit scientifique se comprend dans ses productions, il forme avec aisance la langage de ses productions. La facticité s’institue ainsi dans un monde monogène d’expérience et de pensée” (7).

Trata-se de discutir: “qu’est-ce qu’une **réalité objective** ? ” (8). E a resposta de Bachelard é clara: “... les nouvelles racines de l’objectivité: elles sont dans ce qu’on ne voit pas, dans ce qu’on ne touche pas, dans cette région que la raison elle-même institue désormais comme un au-delà de l’expérience: la microphysique (...) toute réalité scientifique a désormais une avenue de rationalité (9).

Na sua epistemologia, que utiliza o método histórico-crítico, ele mostra a importância de uma análise histórica de conceitos científicos, a fim de evidenciar o crescimento dialético por aproximações — que tais conceitos exigem. A verdade que a ciência atinge não é uma verdade absoluta. Ao

(4) id., “La valeur inductive de la relativité”, Paris, Vrin, 1929, pág. 6.

(5) id., id., pág. 8.

(6) id., “L’activité rationaliste de la physique contemporaine”, Paris, P. U. F., 1965, pág. 3.

(7) id., id., pág. 5.

(8) id., id., pág. 15.

(9) id., nota 8.

contrário, possui historicidade. Os conceitos e teorias têm por isso, um caráter progressivo. As teorias, os conceitos, constituem, num momento dado, a verdade possível para o homem, naquele momento, a partir dos elementos que possui para compreender o real. Podemos, diz Bachelard, tomar como assunto, para reflexão, as teorias que a história da ciência põe diante de nós, e criticá-las. A crítica impõe-nos um reajuste contínuo, um aperfeiçoamento das teorias e dos conceitos, levando-nos a elaborar novas explicações para o real. Como realidade é irreduzível ao sujeito, a possibilidade de aproximações entre sujeito e objeto é inesgotável. Tais aproximações são obtidas mediante as teorias e conceitos científicos, que oferecem um modelo do objeto.

Esse modelo pode ser revisado, aperfeiçoado, mediante a crítica da ciência — a epistemologia, enquanto filosofia da ciência.

No “*Essai sur la connaissance approchée*” e no “*La valeur inductive de la relativité*”, obras de juventude, e no “*L’activité rationaliste de la physique contemporaine*”, publicado na maturidade do autor — aparecem as mesmas fontes científicas e filosóficas: geometrias não-euclidianas, mecânica quântica, idealismo francês.

Tentaremos explicitar, analisando o “*Essai sur la connaissance approchée*” e “*La valeur inductive de la relativité*”, a influência de Brunschvicg na formulação de conceitos fundamentais de Bachelard.

A primeira referência, nas obras de Bachelard, a Brunschvicg, aparece no capítulo VIII do “*Essai sur la connaissance approchée*”. Diz respeito à noção de probabilidade e sua relação com o conhecimento aproximado de uma realidade não representável. As demais citações de Brunschvicg surgem no capítulo XIII, intitulado “*Rectification et Réalité*”: aludem ao problema da contingência do conhecimento humano, em virtude das limitações perceptivas do sujeito cognoscente e do estado de fluxo em que é encontrado o objeto, provocando a necessidade de se revisar, continuamente, o conhecimento. Mediante essa revisão constante do ponto de vista a respeito do real é que o conhecimento científico progride.

Vejamos as principais citações:

“*Dans la conception pré-scientifique du savoir, la contingence était envisagée, non d’une façon négative et comme le signe d’un échec auquel il fallait pourvoir par un progrès de connaissance, mais d’une façon positive et*

comme une confirmation pour une interpretation anthropomorfique de la nature" (10).

"Du point de vue moderne, le monde de la perception, ramené à soi, abstraction faite de toute spéculation transcendante qui lui superpose le règne des essences et des forces, c'est un univers qui s'échappe perpétuellement à lui-même dans la discontinuité de son devenir" (11).

Ora, estas citações, amplamente comentadas no texto de Bachelard, são utilizadas por este, como confirmações de sua posição. Bachelard insinua, no "Essai sur la connaissance approchée", a primeira idéia de uma ruptura, uma descontinuidade entre a concepção do espaço da geometria euclidiana e a da geometria riemanniana, a consequente revolução epistemológica.

As noções de ruptura e de descontinuidade não implicam em Bachelard, uma destruição do conhecimento científico anterior. Indicam, ao contrário, uma alteração qualitativa na maneira de compreender o mundo, alteração essa que provoca a reinterpretação e o enriquecimento do conhecimento científico vigente.

É na análise da nova física e da nova geometria que Bachelard vai mostrar a evolução do conhecimento científico e a passagem, no ser humano, de uma consciência ingênua caracterizada por um conhecimento pouco rigoroso — para uma consciência crítica caracterizada pela atenção às aproximações contínuas entre o sujeito cognoscente e a realidade.

Daí Bachelard dizer: "... la description sur place pourrait peut-être rentrer dans le cadre euclidien en première approximation. Mais il s'agit d'une description essentiellement relative (...) le mouvement descriptif doit donc se plier sous la courbure de l'univers. Il en resultera une géométrie (...) qui (...) sera apte à enregistrer le discontinu du devenir et de l'être signalé par M. Brunschvicg dans la connaissance de premier examen" (12).

Bastante nítida no texto citado, a presença de Brunschvicg faz-se mais evidente ainda no "La valeur inductive de la relativité", onde Bachelard discute o problema das configurações geométricas do universo,

(10) Léon Brunschvicg, "L'expérience humaine et la causalité physique", pág. 470, cit. in Bachelard, "Essai sur la connaissance approchée", pág. 280.

(11) id., pág. 471., in op. cit., pág. 281.

(12) Gaston Bachelard, "Essai sur la connaissance approchée", Paris, Vrin, 1969, 3ª edição, pág. 283.

esclarecendo as relações entre o “a priori” geométrico e o experimental. Insistindo a respeito da importância do sujeito humano na constituição da realidade, cita Brunschvicg: “... concevoir l’espace et le remplir, cela ne fait pas deux problèmes dont un a pu être entièrement résolu à part de l’autre” (13).

E Bachelard, comentando, diz que é preciso: “... résoudre les problèmes dont M. Brunschvicg a si clairement indiqué l’unité (...) dans quelles conditions le géométrique peut-il devenir un réel” (14).

A constituição da realidade e a conquista da objetividade são os problemas epistemológicos que Bachelard trata, a seguir, invocando Brunschvicg: “La géométrie génétique s’instruit en face d’un réel donné, c’est encore une géométrie **trouvée**. La géométrie brunshvicgienne se définira au contraire “comme l’activité constitutive d’un espace vrai”. Elle sera une géométrie voulue, une organisation d’actes, elle aura la cohérence et l’a priori de l’action et c’est ainsi qu’elle sera vraie (...) “L’action de l’homme dans la constitution de l’espace géométrique, dit encore M. Brunschvicg, est une action de vérité (...) ou autrement dit que la pensée géométrique sert d’axe à la pensée objectivante (...) cette objectivation n’est pas d’une nature statique mais bien plutôt dynamique en ce sens qu’elle aussi trouve sa garantie dans la force et la continuité d’un essor, dans une pensée en marche. La théorie de M. Brunschvicg nous fortifie dans notre hypothèse que la racine de l’objectivité, ce n’est pas l’objet (...) cette objectivité ne commence pas par un contact avec l’objet, mais elle se confond d’abord avec le plan géométrique de notre action (...) le sentiment géométrique est la conscience d’une volonté (...)” (15)

Este texto é bastante importante no “La valeur inductive de la relativité”, porque, sendo a conclusão do livro, apresenta as idéias de Bachelard a propósito de epistemologia e indica as soluções filosóficas propostas por ele para os problemas das relações sujeito-objeto e da estrutura da realidade, introduzidos com a teoria da relatividade.

Podemos ver que há, certamente, uma influência do texto de Brunschvicg “L’expérience humaine et la causalité physique” em Bachelard, influência claramente reconhecida por este.

As noções de progresso ou evolução do conhecimento científico, de supremacia do sujeito cognoscente quanto ao objeto e de cons-

(13) Léon Brunschvicg, “L’expérience humaine et la causalité physique”, in G. Bachelard, “La valeur inductive de la relativité”, Paris, Vrin, 1929, pág. 228.

(14) Gaston Bachelard, id., pág. 229.

(15) id., “La valeur inductive de la relativité”, Paris, Vrin, 1929, págs. 252 – 253.

trução do real a partir de uma abordagem apriorística e geométrica do dado, constituem os pontos-chave destas obras iniciais de Bachelard. Estes problemas estão relacionados com a temática epistemológica de Brunschvicg, conforme demonstramos.

As questões destas primeiras obras de Bachelard serão retomadas em “L’activité rationaliste de la physique contemporaine”, no qual ele trata das relações entre filosofia e ciência, indagando: “Le philosophe qui médite sur les problèmes actuels de la pensée scientifique est à la croisée des chemins: son effort de réflexion doit-il servir à l’intégration de la philosophie dans une pensée scientifique approfondie ?” (16).

O livro é uma resposta a esta pergunta, mostrando que o progresso da ciência exige uma nova base filosófica para interpretação de seus resultados. Por outro lado, a própria ciência, na sua atualização constante, implica, da parte do sujeito, a emergência de uma nova consciência racionalista, “une conscience qui juge son savoir” (17), porque “l’esprit scientifique se comprend dans ses productions (...) la facticité s’institue ainsi dans un monde homogène d’expériences et de pensées” (18).

Para Bachelard, o pensamento científico tem um caráter eminentemente social: “Le caractère social des sciences physiques se désigne précisément par l’évidente progrès de ces sciences (...) Le progrès donne à ces sciences une véritable histoire d’enseignement dont le caractère social ne peut pas être méconnu. La communion sociale du rationalisme enseignant et du rationalisme enseigné (...) donne à l’esprit scientifique la dynamique d’une croissance régulière, la dynamique d’un progrès certain (...) confirmé psychologiquement et socialement par l’expansion même des forces culturelles” (19). Sua história é recorrente, isto é, a partir do estado atual da questão científica, podemos descobrir, analisando o passado, a constituição progressiva da ciência.

A noção de história recorrente é de máxima importância nas obras de Brunschvicg e de Bachelard; diríamos até que constitui o fulcro de suas epistemologias científicas e dos seus métodos histórico-críticos.

Isso ocorre porque a noção de história recorrente significa não apenas a revelação da constituição progressiva da ciência, mas também a possibi-

(16) id., “L’activité rationaliste de la physique contemporaine”, Paris, P. U. F., 2ª edição, 1965, pág. 1.

(17) id., pág. 3.

(18) id., pág. 5.

(19) id., pág. 6.

lidade de cada filósofo da ciência, no seu próprio tempo e meio, dialogar com os cientistas do passado.

A história da ciência apresenta, pois, ao filósofo, a ciência como um conjunto de conhecimentos, um corpo de teorias que pode ser reformulado por teorias mais recentes.

Mais ainda: a história da ciência é recorrente porque, oferecendo ao filósofo um conhecimento das teorias passadas, mostra que as teorias científicas recentes dependem das teorias passadas. Estas são ampliadas, englobadas ou enriquecidas pelas novas conquistas. Desta forma, a história da ciência se torna depositária de uma tradição continuamente reinterpretada e enriquecida, revelando ao filósofo uma realidade cada vez mais complexa.

A história da ciência é a história do destino de conhecimento do homem: "le passé de la culture a pour véritable fonction de préparer un avenir de la culture" (20).

Enquanto que no "Essai sur la connaissance approchée" e no "La valeur inductive de la relativité" Bachelard insistia a respeito do papel do sujeito cognoscente na constituição da realidade, no "L'activité rationaliste de la physique contemporaine" trata do papel da ciência contemporânea na tessitura da realidade objetiva: "À nos yeux, une ontogénie, du côté du sujet, doit correspondre à la puissance objectivement créatrice de la culture scientifique" (21).

A ciência constituiu um mundo e a imagem do universo fornecida por ela comporta aprofundamento, discussão, "Une franche rupture avec les premières convictions expérimentales" (22) (...) "La science d'aujourd'hui est délibérément factice (...) Elle construit une réalité (...) Construction, purification, concentration dynamique, voilà le travail humain, voilà le travail scientifique" (23).

"L'activité rationaliste de la physique contemporaine" é uma das únicas obras de Bachelard em que Brunschvicg não é citado explicitamente. No entanto, existe uma convergência de posições epistemológicas entre ambas, quanto à dimensão social da ciência, à facticidade do conhecimento científico e à ruptura com a experiência imediata, que caracteriza a ciência contemporânea. Mais adiante, explicitaremos melhor esta convergência, mediante comparação de textos de Brunschvicg e Bachelard.

(20) id., pág. 223.

(21) id., pág. 3.

(22) id., pág. 10.

(23) id., pág. 4.

“Le nouvel esprit scientifique” tem por objetivo “saisir la pensée scientifique contemporaine dans sa dialectique et montrer ainsi la nouveauté essentielle” (24), estudando as ciências físicas, a fim de mostrar “...la réalisation du rationnel dans l’expérience physique” (25).

Esse estudo é feito focalizando estes aspectos: a) a ciência é criadora da filosofia, no sentido de que a revisão contínua do conhecimento propõe dificuldades epistemológicas a serem superadas, b) o realismo da ciência contemporânea emerge de uma reação, uma polêmica contra a realidade usual, imediata, porque, conforme Bachelard demonstra, “le réel immédiat est un simple prétexte de pensée scientifique et non plus un objet de connaissance” (26).

O real que a ciência contemporânea aborda é construído pelo sujeito cognoscente. Essa construção não evoca um idealismo subjetivo, que transforma o real em nossa representação, nem uma epistemologia de convenção, que considera o mundo conhecido pela ciência como resultado das nossas convenções epistemológicas: “liant la pensée à l’expérience, dans une vérification, le monde scientifique est donc notre vérification” (27).

A verificação contínua dos resultados obtidos, pela ciência contemporânea, manifesta a dialética essencial entre sujeito cognoscente e objeto, entre teorias antigas e novas.

Na verdade, para Bachelard, o progresso da ciência consiste exatamente no fato de as novas doutrinas serem capazes de englobar ou reformular (mas não destruir), as concepções anteriores.

Surgindo como reação a um modo de conceber o real, a novidade, em ciência, indica que existiu uma verificação e revisão do conhecimento anterior, tendo em vista uma aproximação maior e mais precisa entre o sujeito cognoscente e o seu objeto de estudo.

No texto “Le nouvel esprit scientifique”, Brunschvicg é citado a propósito da relatividade do tempo, quando Bachelard aponta as conseqüências epistemológicas da crítica relativista à noção de simultaneidade: “...le relativiste nous contraint à incorporer notre expérience dans notre conceptualisation. Il nous rappelle que notre conceptualisation est une expérience. Le monde est alors moins notre représentation que notre vérification. Dorénavant, une connaissance

(24) id., “Le nouvel esprit scientifique”, Paris, P. U. F., 1968, 10ª edição, pág. 14.

(25) id., pág. 5.

(26) id., pág. 6.

(27) id., pág. 11.

discursive et expérimentale de la simultanéité devra être attachée à la prétendue intuition qui nous livrait d'emblée la coïncidence de deux phénomènes dans le même temps. Le caractère primitif de l'idée pure n'est pas maintenu..." (28).

Comentando a mesma noção, o texto de Brunshvic, citado por Bachelard, nessa obra, diz: "Nous percevons alors que la notion de temps absolu, ou plus exactement, la notion de la mesure unique du temps, c'est-à-dire d'une simultanéité indépendante d'un système de référence, ne doit son apparence de simplicité et d'immédiate réalité qu'à un défaut d'analyse" (29).

Citando ainda Brunshvic, Bachelard discorre a respeito da identidade entre matéria e energia e da temporalidade da evolução no espaço-tempo, criticando as concepções realistas e fixativas de energia e matéria: "par son développement énergétique, l'atome est **devenir** autant qu'être, il est **mouvement** autant que chose. Il est l'élément du **devenir-être** schématisé dans l'espace-temps" (30).

A consequência epistemológica da ambigüidade apontada por Bachelard é a passagem, na filosofia da ciência contemporânea, de uma concepção epistemológica realista para uma não-realista: "... la réalité se transforme d'abord en réalisme mathématique, puis le réalisme mathématique vient se dissoudre dans une sorte de réalisme des probabilités quantiques. La philosophie qui suit la discipline des quantas — la schola quantorum — accepte de penser tout le réel dans son organisation mathématique (...) il s'habitue à mésuer métaphysiquement le réel par le possible, dans une direction atrictelement inverse de la pensée réaliste (...) la substance chimique n'est que l'ombre d'un nombre" (31).

Outro texto de Brunshvic é utilizado por Bachelard como confirmação da crítica epistemológica ao realismo substancialista: "le substancialisme chimique, orienté vers l'ontologie matérialiste de l'atomisme antique semble appeller un substancialisme physique qui (...) pose (...) l'unité d'une réalité causatrice (...) une sorte de **substratum causal** demeureant, par dessous les diverses transformations d'ordre physique, analogue au **substratum** proprement matériel..." (32).

(28) id., pág. 44.

(29) Citamos aqui apenas parte do texto de Brunshvic encontrado no "Le nouvel esprit scientifique", para clareza maior da exposição.

(30) Gaston Bachelard, "Le nouvel esprit scientifique", Paris, P. U. F., 1968, 10ª edição, pág. 68.

(31) id., pág. 82.

(32) id., pág. 64.

Em “La formation de l’esprit scientifique”, Bachelard pretende elaborar uma “psychanalyse de la connaissance objective” (subtítulo da obra), isto é, apresentar o conhecimento científico em evolução como fruto de uma tarefa de geometrização dos fenômenos (33). Essa tarefa é uma caminhada em direção a uma abstração progressiva, ordenação dos fenômenos que ultrapassa continuamente as primeiras aproximações ao real. Esta ultrapassagem comporta dificuldades que constituem, em cada período da história da ciência ou da história individual do pesquisador, os obstáculos epistemológicos que o homem deve sobrepujar, para atingir a verdade.

A análise dessa trajetória (34) levou Bachelard a distinguir três idades na evolução do pensamento científico, dos pontos de vista histórico e epistemológico.

Historicamente, as etapas seriam:

a) **o estado pré-científico** — da Antiguidade Clássica até o Renascimento e o século XVIII;

b) **o estado científico** — do fim do século XVIII ao fim do século XIX;

c) **o novo estado científico** — a partir do início do século XX, com o aparecimento da teoria da relatividade;

epistemologicamente, “Dans sa formation individuelle, un esprit scientifique passerait nécessairement par les trois états suivants” (35);

a) **o estado concreto**, no qual o espírito está voltado para as imagens dos fenômenos e identificado com a natureza. É essencialmente poético;

b) **o estado concreto-abstrato**, onde o espírito pela primeira vez utiliza esquemas geométricos na abordagem do real. É o realismo ingênuo dos primeiros cientistas e filósofos;

c) **o estado abstrato**, onde o espírito rompe com a experiência imediata e a realidade inicial dos dois estados anteriores e concebe o real como **verificação** do sujeito cognoscente.

(33) Por geometrização da representação, Bachelard entende: “désunir les phénomènes et ordonner en série les événements décisifs d’une expérience”. “La formation de l’esprit scientifique”, Paris, P. U. F., 5ª edição, pág. 5.

(34) “Pour bien décrire le trajet qui va de la perception réputée exacte à l’abstraction heureusement inspirée par les objections de la raison, nous étudierons de nombreux rameaux de l’évolution scientifique”, Gaston Bachelard, “Le nouvel esprit scientifique”, Paris, P. U. F., 1968, 10ª edição, pág. 6.

(35) id., pág. 8.

Esses três estados se interpenetram e “*même chez l’homme nouveau, il reste des vestiges du vieil homme*” (36).

É a persistência do antigo em o novo espírito científico que constituiu, para este, o nódulo dos obstáculos epistemológicos.

Analogamente, Bachelard propõe, do lado do sujeito, a lei dos três estados de alma, que dificultam o conhecimento científico:

a) **alma pueril ou mundana**, caracterizada pela atitude ingênua perante o mundo;

b) **alma professoral**, dogmática, imobilizada numa abstração de primeiro grau;

c) **alma fútil**, ocupada com abstrações e filigranas inúteis, “*jouant le jeu périlleux de la pensée sans support*” (37).

Contra esses três estados de alma, Bachelard propõe como tarefa à filosofia da ciência: “*... psychanalyser l’intérêt, puiner tout utilitarisme (...) tourner l’esprit du réel vers l’artificiel, du naturel vers l’humain, de la représentation vers l’abstraction*” (38).

A evolução da consciência e do pensamento científicos, no homem, depende da superação de obstáculos epistemológicos.

A análise da história da ciência evidenciou, para Bachelard, que o primeiro tipo de obstáculo epistemológico surge ao nível do conhecimento empírico, que corresponde ao estado concreto do espírito científico e à alma mundana; o segundo tipo de obstáculo, ao nível de um falso rigor que caracterizava o homem, quando este conseguir superar o primeiro tipo de obstáculo. Esse falso rigor bloqueia descobertas fecundas e corresponde ao estado concreto-abstrato e à alma professoral.

Compreender o progresso do conhecimento científico é, pois, antes de mais nada, para Bachelard, discutir o problema do obstáculo epistemológico. Assim, “*La formation de l’esprit scientifique*” principia com a apresentação do plano da obra, esclarecendo essa noção. O obstáculo epistemológico surge no ato de conhecimento, que nunca é perfeito nem imediato. O conhecimento científico se faz sempre contra a primeira abordagem do real ao nível da sensibilidade, contra a opinião (senso comum, **doxa**): “*un obstacle épistémologique s’incrute sur la connaissance non questionnée*” (39).

(36) *id.*, pág. 7.

(37) *id.*, pág. 9.

(38) *id.*, págs. 9 – 10.

(39) *id.*, pág. 14.

Estudando a noção de obstáculo epistemológico no desenvolvimento histórico do pensamento científico, Bachelard percebeu, ao longo da história da ciência, que fatos mal interpretados ou mal explicados chegavam a impedir pesquisas importantes. Cada conceito científico tem uma história, foi elaborado através de sínteses sucessivas: “aussitôt, la pensée scientifique apparaît comme une difficulté vaincue, comme un obstacle surmonté” (40).

A superação pressupõe uma catarse, tanto ao nível afetivo quanto ao nível intelectual, diz Bachelard. A análise dos obstáculos epistemológicos visa “fonder les rudiments d’une psychanalyse de la raison” (41).

Ao longo do “La formation de l’esprit scientifique”, Bachelard enumera e discute os principais obstáculos:

a) a **primeira experiência**, na qual as observações do real são um primeiro obstáculo, porque estão fundidas com a imaginação, o sonho, a fantasia e ligadas a um empirismo imediatista e sem rigor” (42);

b) o **obstáculo verbal**, constituído pela explicação falsa, pelo esquema falacioso na interpretação dos fenômenos;

c) o **obstáculo substancialista**, que caracteriza o realismo ingênuo epistemológico;

d) o **obstáculo animista**, que caracteriza a mentalidade primitiva e pré-científica;

e) o **obstáculo do conhecimento quantitativo** que conduz a um falso rigor nas informações;

f) o **obstáculo do conhecimento utilitário e pragmático**.

Fazendo o que chama de “psicanálise do conhecimento objetivo”, conclui que:

a) o conhecimento científico implica sempre uma ruptura com a experiência imediata e o conhecimento comum;

b) a ciência tem dimensão social, o que assegura ao pesquisador menor margem de erros e a possibilidade de uma retificação constante do conhecimento;

(40) id., pág. 18.

(41) id., pág. 19.

(42) Essa análise é de maior importância na obra de Bachelard, uma vez que toda a sua Estética estava fundada na discussão dos elementos constitutivos da primeira experiência da imaginação material.

c) a ciência contemporânea caracteriza-se pela reflexão segunda, isto é, pela reflexão sobre a reflexão.

Nesse texto — “La formation de l’esprit scientifique” — Brunschvicg é citado duas vezes: a primeira quando Bachelard trata do obstáculo substancialista, criticando “cet optimisme récurrent des historiens des sciences qui veulent souvent plaquer sur les découvertes anciennes des valeurs nouvelles” (43).

Cada trabalho humano, diz Bachelard, comporta sempre uma hipervalorização pela fantasia; ora, fazer ciência é, antes libertar o pensamento da sobrecarga de sonho, característica da primeira experiência. A citação de Brunschvicg no texto de Bachelard mostra que a busca da verdade não se faz de uma só vez, mas supõe tentativa, fantasia, valores poéticos de permeio, até a depuração final que faz surgir a ciência. Dado que este é o tema central do livro, a citação de Brunschvicg é de importância, para o estabelecimento de sua influência em Bachelard.

Na segunda citação, Bachelard mostra Brunschvicg insistindo a respeito da necessidade de despojamento, por parte do cientista, das imagens favoritas da sua fantasia individual, bem como da necessidade de submissão humilde às direções criadoras da pesquisa. Trata-se de fazer sincronizar revisão subjetiva e descoberta objetiva.

Pudemos apontar, em capítulo anterior deste trabalho, similitudes do “La formation de l’esprit scientifique” com as posições epistemológicas de Brunschvicg, expressas no “Les âges de l’intelligence”, texto que resume lições de Brunschvicg na Sorbonne, de 1932 — 33 (precedendo, portanto, até mesmo a publicação do “Le nouvel esprit scientifique”), no qual Brunschvicg cita Bachelard três vezes (no capítulo “L’univers de la raison”, e na conclusão).

A primeira citação surge após o quadro histórico geral que Brunschvicg faz das repercussões epistemológicas da teoria dos quanta, da teoria da relatividade e do princípio de indeterminação de Heisenberg, insistindo, com Bachelard, a respeito da “constitution naturelle et progressive du rationalisme physique” (44).

(43) Gaston Bachelard, “La formation de l’esprit scientifique”, Vrin, Paris, 5ª edição, 1967, pág. 123.

(44) id., “Les intuitions atomistiques”, pág. 98, in Brunschvicg, “Les âges de l’intelligence”, Paris, P. U. F., 4ª ed., 1955, pág. 124.

A segunda citação trata da tarefa de objetivação do real, a partir do sujeito cognoscente: “notre pensée réél, elle n’en part pas” (45).

A terceira citação põe em evidência a importância da teoria da relatividade para a ruptura com os quadros da linguagem comum, que obstava ao aparecimento da nova ciência (46).

4 – AS OBRAS DE MATURIDADE

O problema das relações entre ciência e epistemologia é retomado nas obras de maturidade de Bachelard: “La philosophie du non”, que corresponde à consumação da revolução epistemológica iniciada com “Le nouvel esprit scientifique”; e a obra que inicia a revolução em Estética: “Leutréamont”. Há uma correlação estreita entre estes dois textos – “La philosophie du non” e “Leutréamont”, como veremos.

“La philosophie du non”, cujo subtítulo é “Essai d’une philosophie du nouvel esprit scientifique”, continua a discussão da problemática do “Le nouvel esprit scientifique”: propõe um sistema epistemológico que discute os principais problemas da ciência contemporânea, no âmbito da química, da física e da lógica.

No texto de 1934, “Le nouvel esprit scientifique”, Bachelard indica as condições de uma nova epistemologia, insistindo, para tanto, a respeito da importância da revolução das ciências. No texto de 1940, “La philosophie du non”, trata dessa nova filosofia da ciência, retomando a discussão de suas bases lógicas e metafísicas, através da crítica das atitudes:

- a) **dos cientistas**, que tentam reduzir a filosofia à ciência;
- b) **dos filósofos**, que procuram separar filosofia e ciência, minimizando o papel e a importância desta última na construção de uma epistemologia;
- c) **dos cultores da filosofia da ciência de seu tempo**, que desconheciam seu maior obstáculo epistemológico, não percebendo “les transmutations des valeurs épistemologiques que la pensée scientifique contemporaine opere sans cesse entre l’a priori et l’posteriori, entre les valeurs expérimentales et les valeurs rationnelles” (47).

(45) id., “La valeur inductive de la relativité”, pág. 241, in id., pág. 137.

(46) id., pág. 98, in id., pág. 141.

(47) id., “La philosophie du non”, Paris, P. U. F., 5ª edição, 1970, pág. 4.

Bachelard pretende uma filosofia das ciências que “nous montrerait dans quelles conditions — à la fois subjectives et objectives — des principes généraux conduisent à des résultats particuliers, à des fluctuations diverses: dans quelles conditions aussi des résultats particuliers suggèrent des généralisations qui les complètent, des dialectiques qui produisent des principes nouveaux” a fim de “traduire philosophiquement le double mouvement qui anime actuellement la pensée scientifique (...) l’alternance de l’a priori et de l’a posteriori (...) empirisme et rationalisme sont liés” (48).

Esta filosofia das ciências não é um dualismo, mas pretende provar que racionalismo e empirismo são epistemologicamente complementares e que a grande preocupação, atualmente, da filosofia das ciências é “se placer dans un champ épistémologique intermédiaire entre théorie et pratique, entre mathématique et expérience” (49), apresentando uma unidade dialética entre experiência e razão.

A nova epistemologia tem por modelo a Física-Matemática atual, que privilegia a metafísica do racionalismo, uma vez que parte de uma ordenação dos fenômenos, de uma construção racional e de um programa de experiências. A Física Matemática é um racionalismo aplicado, modelo do novo racionalismo que Bachelard pretendeu instaurar na epistemologia.

Tratando de adequar a filosofia ao pensamento científico em evolução, Bachelard dá-se conta de outro problema importante, também mal proposto, em geral, por filósofos e cientistas: “c’est le problème de la structure et de l’évolution de l’esprit” (50).

Os cientistas, diz Bachelard, não percebem que o conhecimento científico é resultado de uma revisão, uma crítica ao espírito não-científico; os filósofos, partindo das verdades evidentes (e aqui Bachelard ataca o racionalismo cartesiano), e da afirmação da estrutura imutável da consciência, não percebem a necessidade de um pluralismo de métodos para abranger a realidade e provocar a modificação e enriquecimento progressivo do conhecimento.

Para apreender o real em mudança, Bachelard instaura uma filosofia da ciência, **aberta** que toma em consideração o fato de que “l’expérience nouvelle dit **non** à l’expérience ancienne (...) ce non n’est jamais définitif pour un esprit qui sait dialectiser ses principes, constituer soi-même, des

(48) id., págs. 4 e 5.

(49) id., pág. 5.

(50) id., pág. 7.

nouvelles espèces d'évidence (...) il y a rupture dans l'objectivation et c'est pourquoi nous sommes fondé à dire que l'expérience dans les sciences physiques a un au-delà, une transcendance, qu'elle n'est pas fermée sur soi. Aussitôt le rationalisme qui informe cette expérience doit accepter une ouverture corrélative de cette transcendance empirique" (51).

Essa filosofia aberta se instaura a partir de duas fontes, o **racionalismo crítico** inspirado no kantismo, e a **lógica clássica** — ampliadas e retrabalhadas pela "filosofia do não": "... la philosophie du non n'est pas psychologiquement un négativisme et qu'elle ne conduit pas, en face de la nature, à un nihilisme (...) elle prétend que l'esprit au travail est un facteur d'évolution. Bien penser le réel, c'est profiter de ses ambiguïtés pour modifier et alerter la pensée. Dialectiser la pensée, c'est augmenter la garantie de créer scientifiquement des phénomènes complets..." (52).

A esta filosofia, Bachelard dá também o nome de **surracionalismo**: "... le rationalisme complexe et le rationalisme dialectique". (53)

O **surracionalismo** é complexo, isto é, abrange os conceitos da ciência contemporânea que evoluem, afastando-se de uma dimensão do conhecimento empírico imediato e do realismo ingênuo, em direção a uma crescente abstração. Os conceitos científicos não são, pois, dados de imediato, nem definitivamente, aos cientistas; são passíveis de um enriquecimento progressivo, no qual se coordenam as dimensões já conquistadas pela ciência e os aspectos que vão sendo descobertos. Esse caráter progressivo e de reestruturação contínua dos conceitos é que faz do racionalismo contemporâneo um **surracionalismo**, um **racionalismo complexo**.

O **surracionalismo** é, ainda, um **racionalismo dialético**. Seus conceitos são elaborados de modo recorrente: a discussão de teorias antigas por novas não implica a destruição das antigas, mas a visão mais clara de suas conseqüências, aplicações e possibilidades de ampliação.

Bachelard pretende, ainda, mostrar que os conhecimentos científicos, em cada ciência particular, se encontram em níveis diferentes de abstração. Por isso, podem ser analisados dos pontos de vista:

- a) animista,
- b) realista;

(51) id., págs. 9, 10 e 11.

(52) id., pág. 17.

(53) id., pág. 19.

- c) positivista;
- d) racionalista;
- e) racionalista complexo e dialético (surracionalista) :

“... la pluralité des explications philosophiques de la science est un fait (...) le sens de l'évolution épistémologique est net et constant: l'évolution d'une connaissance particulière vers le sens d'une cohérence rationnelle” (54).

“Le sens de l'évolution philosophique est si net qu'il faut conclure que la connaissance scientifique ordonne la pensée, que la science ordonne la philosophie elle-même. La pensée scientifique fournit donc un principe, pour la classification des philosophies et pour l'étude du progrès de la raison” (55).

O perfil epistemológico assumido pelo conhecimento científico está estreitamente relacionado aos obstáculos epistemológicos que este conhecimento venceu; esta superação, segundo Bachelard, faz-se no sentido de um crescente racionalismo das noções.

Ora, em todas as ciências o progresso racional não ocorre com a mesma intensidade e sequer ocorre no mesmo nível; daí, enquanto em “La formation de l'esprit scientifique” Bachelard tratou dos obstáculos epistemológicos e das idades do espírito científico, em “La philosophie du non” ele aborda o pluralismo de níveis de racionalidade dos conhecimentos obtidos pelas ciências contemporâneas.

Por outro lado, a “filosofia do não” doit permettre une **généralisation dialectique**. La généralisation par le non doit inclure ce qu'elle nie (...) Ainsi la géométrie non-euclidienne enveloppe la géométrie euclidienne; la mécanique non-newtonienne enveloppe la mécanique newtonienne; la mécanique ondulatoire enveloppe la mécanique relativiste” (56).

5 — AS RELAÇÕES ENTRE A EPISTEMOLOGIA E A ESTÉTICA DE BACHELARD

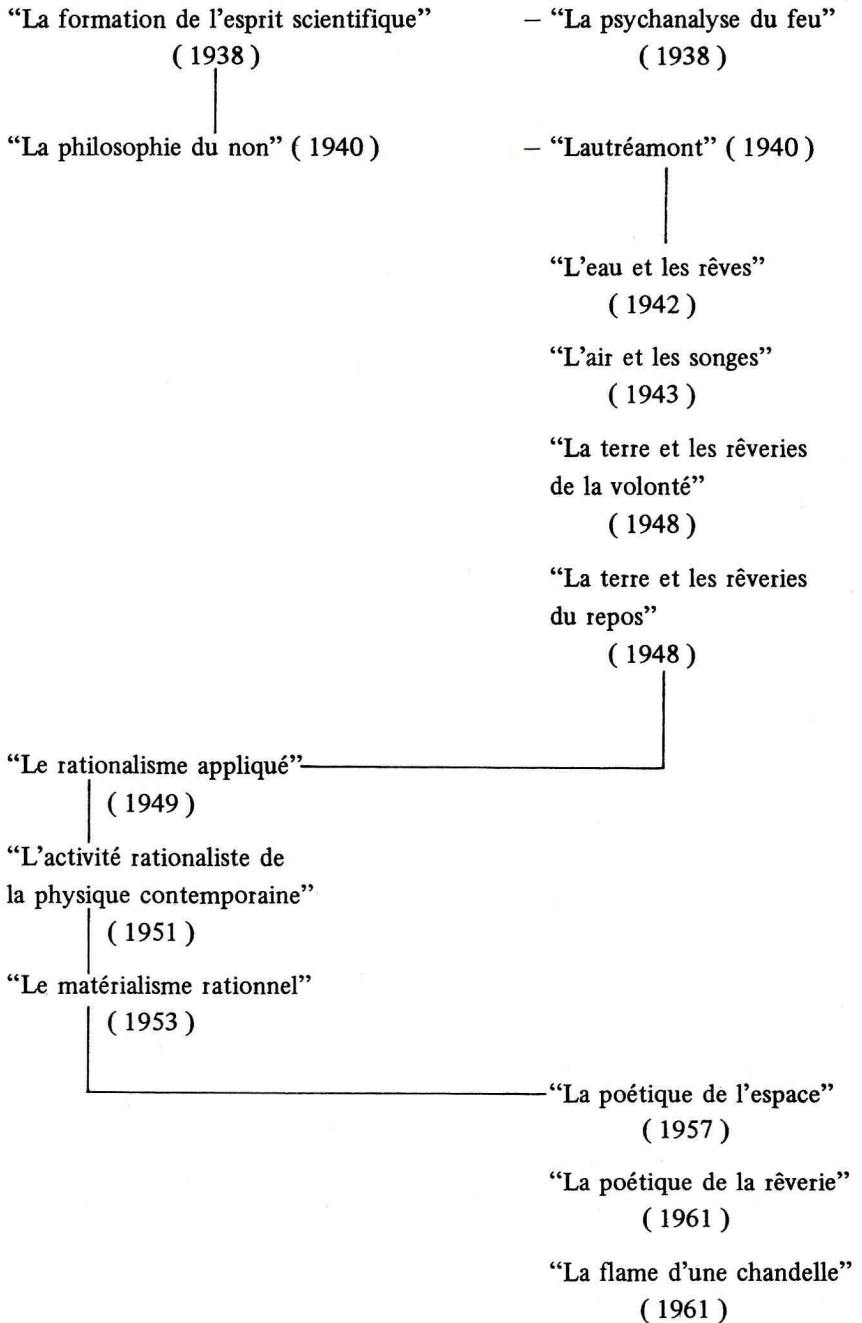
A partir do “La psychanalyse du feu”, texto contemporâneo de “La formation de l'esprit scientifique”, a obra epistemológica de Bachelard é contrapontuada por suas obras de Estética.

(54) id., pág. 21.

(55) id., pág. 22.

(56) id., pág. 137.

Assim, estabelecendo as correspondências, a relação cronológica das obras é:



A depuração do conhecimento, proposta como condição do progresso da ciência, dentro da própria obra de Bachelard, principia com “La psychanalyse du feu”, prosseguindo com “Lautréamont”, “L’eau et les rêves”, “L’air et les songes”, “La terre et les rêveries de la volonté”, “La terre et les rêveries du repos”, obras de Estética, mas também de análise das imagens da fantasia, libertando o cientista — pela consciência que lhe oferecem do valor cognoscitivo expresso pelas imagens da contemplação primeira do fascínio que possam exercer na interpretação científica do universo (57).

Na verdade, através das obras de Estética, Bachelard preparou o surgimento do “Le matérialisme rationnel”, onde trata simultaneamente do “problème esthétique du langage ou problème de la rationalisation de l’expérience” (58).

Na obra de Bachelard, a rejeição das teorias epistemológicas fundadas no realismo ingênuo, pela “filosofia do não”, é empreendida pela catarata da imaginação, preparada desde 1948, por “Lautréamont”.

Lançado na mesma época de “La philosophie du non”, que, juntamente com “Le nouvel esprit scientifique” constituem as obras de negação epistemológica (isto é, de recusa da epistemologia tradicional), “Lautréamont” marca, na obra de Bachelard, através da análise da agressão humana, o início da análise crítica da fantasia.

À negação epistemológica (“La philosophie du non”) corresponde a negação estética: “Lautréamont” põe em evidência o ataque que a imaginação faz às formas do real. A inteligência, tal como Bachelard a vê, ataca os problemas epistemológicos: “... l’intelligence aussi doit avoir un mordant” (59); de modo semelhante se manifesta, diz ele, a linha de força da imaginação que “représente l’effort esthétique de la vie” (60), na mitologia da agressão expressa no “Chants de Maldoror”. Utilizando a obra de Lautréamont como pretexto, Bachelard procura mostrar que o realismo ingênuo é rejeitado tanto na obra de arte em que se fundamenta o conhecimento estético, quanto na ciência,

(57) “On ne s’installe pas d’un seul coup dans la connaissance rationnelle; on ne donne pas du premier coup la juste perspective des images fondamentales, Rationaliste? Nous essayons de le devenir, non seulement dans l’ensemble de notre culture, mais dans le détail de nos pensées, dans l’ordre détaillé de nos images familières. Et c’est ainsi que par une psychanalyse de la connaissance objective et de la connaissance imagée nous sommes devenu rationaliste à l’égard du feu”, Gaston Bachelard, “L’eau et les rêves”, Paris, José Corti, 9ª edição, pág. 10.

(58) Gaston Bachelard, “Le matérialisme rationnel”, Paris, P. U. F., 1963, pág. 19.

(59) id., pág. 146.

(60) id., “Lautréamont”, Paris, José Corti, 5ª edição, 1968, pág. 143.

que rompe com a realidade imediatamente percebida pelos sentidos. A inteligência e a imaginação, para atingirem a verdade poética e a verdade científica, negam, agridem o realismo ingênuo.

Na vida psicológica individual, é necessário, para atingir a plenitude da existência, “briser les images et briser les conduites, pour trouver les “res novae” en nous et hors de nous (...) l’imagination est alors une adéquate à un avenir” (61).

O que importa, para Bachelard, em Lautréamont, é a profunda vivacidade do poeta: quer atingi-la ao nível do conhecimento científico, meditando a respeito de uma **física do pensamento**, as imagens primeiras que atraem o homem.

As condutas expressam uma negação, uma ruptura com a realidade. Da mesma forma, a inteligência, no processo do conhecimento, deve romper com o conhecimento comum, com o realismo ingênuo.

A aceleração do tempo, a metamorfose e o contínuo vir-a-ser das formas poéticas expressam, estética e simbolicamente, ao nível do conhecimento por imagens, analogias com as revisões e recorrências inerentes ao progresso do conhecimento científico.

Para Bachelard existe, na procura da verdade, uma emoção espiritual análoga ao prazer e emoção estéticos. O amor pela verdade científica suscita no pesquisador uma dinamização que faz da ciência “l’esthétique de l’intelligence” (62).

Na tentativa de superar obstáculos epistemológicos, mas também compreender o desvelamento do homem e do mundo através da linguagem poética, Bachelard discute as imagens originárias da fantasia.

“La psychanalyse du feu”, sua primeira obra sobre a imaginação material (63), prolonga e aprofunda as linhas epistemológicas já iniciadas no “La formation de l’esprit scientifique”, mostrando a ciência como ruptura com as primeiras evidências, as convicções não discutidas.

“La psychanalyse du feu” é um exemplo da utilização metódica de uma psicanálise do conhecimento objetivo. Trata-se de iluminar, seguindo os passos de Jung, “la valeur subjective sous l’évidence objective, la rêverie sous l’expérience. On ne peut étudier que ce qu’on a d’abord rêvé” (64).

(61) id., pág. 149.

(62) id., “La formation de l’esprit scientifique”, Paris, pág. 10.

(63) Bachelard chama de imaginação material à atividade da fantasia enquanto voltada para os quatro elementos constitutivos do mundo, segundo a Física dos antigos: terra, água, fogo e ar.

(64) Gaston Bachelard, “La psychanalyse du feu”, Gallimard, Paris, s/d., pág. 44.

De modo semelhante a Brunschvicg, no “Les âges de l’intelligence”, Bachelard opõe o pensamento do primitivo ao do civilizado, buscando evidenciar que os resíduos das explicações primitivas, nas teorias atuais, constituem o núcleo dos obstáculos epistemológicos encontrados pelo homem contemporâneo: “Si, dans une connaissance, la somme des convictions personnelles dépasse la somme des connaissances qu’on peut expliciter, enseigner, prouver, une psychanalyse est indispensable” (65).

Este emprego do método psicanalítico — que constitui uma das contribuições originais de Bachelard — levou-o a desvendar as fantasias referentes às imagens originárias do homem, carregadas de sonho e emoção. Estas imagens constituem, para o cientista, obstáculos epistemológicos, porque abrem a possibilidade de uma interpretação fantasiosa dos fenômenos, o que acarreta risco de erros e falta de rigor na pesquisa:

“Les axes de la poésie et de la science sont d’abord inverses. Tout ce qui peut espérer le philosophe, c’est de rendre la poésie et la science complémentaires...” (66).

Daí Bachelard afirmar, no texto “L’eau et les rêves”, que prolonga imediatamente a problemática do “La psychanalyse du feu”:

“On ne s’installe pas d’un seul coup dans la connaissance rationnelle; on ne donne pas du premier coup la juste perspective des images fondamentales. Rationaliste ? Nous essayons de la *devenir*, non seulement dans l’ensemble de notre culture, mais dans le détail de nos pensées, dans l’ordre détaillée de nos images familières. Et c’est ainsi que par une psychanalyse de la connaissance objective et de la connaissance imagée qui nous sommes devenu rationaliste à l’égard du feu” (67).

Seguindo um caminho inverso ao de “La formation de l’esprit scientifique”, no qual analisa as imagens como obstáculos ao conhecimento científico, Bachelard, no “L’eau et les rêves”, põe em evidência: “comment les rêves s’associent aux connaissances; nous voulons montrer le travail de combinaison que l’imagination matérielle réalise entre les quatre éléments fondamentaux” (68).

“L’air et les songes” (no qual ocorre uma referência rápida de Bachelard ao “Les âges de l’intelligence”, de Brunschvicg (69)), “La terre et les

(65) id., pág. 127.

(66) id., pág. 10.

(67) id., “L’eau et les rêves”, Paris, José Corti, 9ª edição, pág. 10.

(68) id., pág. 129.

(69) id., “L’air et les songes”, Paris, José Corti, 7ª edição, pág. 59.

rêveries du repos”, “La terre et les rêveries du mouvement”, prolongam esta direção, que culmina com o aparecimento de “La poétique de l’espace” et “La poétique de la rêverie”.

Este relacionamento entre as obras de estáticas e as de epistemologia é posto em evidência pelo próprio Bachelard, como veremos adiante, ao tratarmos do texto: “Le matérialisme rationnel”.

6 – O PROBLEMA DO CONHECIMENTO CIENTÍFICO E A PRESENÇA DO BRUNSCHVICG NAS ÚLTIMAS OBRAS DE BACHELARD

As posições epistemológicas essenciais de Bachelard encontram-se reunidas em “Le rationalisme appliqué” e “Le matérialisme rationnel”, últimas obras que escreveu, poucos anos antes de sua morte. São livros complementares entre si; no primeiro, Brunschvicg, presença constante em Bachelard, é citado várias vezes.

“Le rationalisme appliqué” apresenta a Física contemporânea como o lugar do diálogo entre ciência aplicada e ciência teórica, razão e experiência. Cria-se, deste modo, o que Bachelard chama de “metnalité abstraite-concrète” (70), que consiste em refundir continuamente os resultados da ciência, possibilitando o surgimento de novas teorias e chamando a atenção para novos aspectos dos fenômenos.

O real, que a ciência contemporânea aborda é construído pela ciência, transformado e enriquecido pela razão.

A ciência atual, ao encarar os fenômenos, rompe com o realismo imediato do senso comum. Daí, para designar esta ciência, cujo objeto é, não o dado imediato, mas o dado retrabalhado pela inteligência, Bachelard falar de **racionalismo aplicado** (ou materialismo técnico).

Tal racionalismo se opõe ao puro formalismo, ao convencionalismo e ao idealismo absoluto, de um lado, e ao positivismo, pragmatismo e empirismo, de outro. O real reconstruído pela razão é o objeto da ciência, na qual “chaque notion précise est une notion qui a été précisée” (71).

Essa realidade é atingida mediante o que Bachelard chama de **materialismo técnico**, isto é, uma ciência em progresso, “une science sans cesse

(70) id., “Le rationalisme appliqué”, Paris, P. U. F., 4ª edição, 1970, pág. 1.

(71) id., pág. 7.

rectifiée, dans ses principes et ses matières (...) elle est dialectique, non seulement dans la minutie de ses démarches, mais encore dans le double idéal de sa cohérence théorique et de sa précision expérimentale" (72).

É a propósito desta concepção dinâmica do conhecimento científico que surge em Bachelard a primeira citação de Brunschvicg:

"Léon Brunschvicg a vu la faiblesse de cette position d'absolut et il a insisté souvent sur la relativité essentielle de la raison et de l'expérience: on perd de vue le cours du réel (...) de ce savoir lorsqu'on se préoccupe de pousser hors de soi **rationalité** et **objectivité** pour aboutir à isoler, et à opposer la double entité d'une **raison absolue** et d'un **objet absolu**" (73).

O real é atingido pela ciência através de aproximações sucessivas que põem em evidência a íntima associação entre o **esprit de finesse** e o **esprit de géométrie** (74), a invenção e a sistematização de noções, continuamente interagindo.

As características e conseqüências dessa interação, a respeito de que Brunschvicg insistiu, Bachelard tenta aprofundar e ampliar:

"L'épistémologie doit alors être aussi mobile que la science. En multipliant le nombre des formes réciproques que nous avons appelées les **doublets brunshvicgiens**, nous espérons rapprocher la **cohérence** de la pensée rationnelle et la **cohésion** du matérialisme technique. Mais les doublets nombreux formés ou renouvelés par Brunschvicg (...) doivent être encore plus serrés pour bien compte du fort **couplage** des idées et des expériences qui si manifeste dans le développement" (75) da ciência contemporânea.

Os temas apresentados até aqui no "Le rationalisme appliqué" mostram Bachelard retomando as posições assumidas no "Essai sur la connaissance approchée", "La valeur inductive de la relativité" e "Le nouvel esprit scientifique": relacionismo, aproximacionismo, racionalismo.

No segundo capítulo do "Le rationalisme appliqué", citando Brunschvicg e indicando Maine de Biran como fonte comum a ambos, Bachelard trata, uma vez mais, dos problemas do obstáculo e negação epistemológicos, já

(72) id., pág. 9.

(73) id., pág. 9.

(74) A distinção entre **esprit de géométrie** e **esprit de finesse** é encontrada em Pascal, fonte comum de Brunschvicg e Bachelard.

(75) Gaston Bachelard, "Le rationalisme appliqué", Paris, P. U. F., 4ª edição, 1970, pág. 10.

levantados em “La formation de l’esprit scientifique” e em “La philosophie du non”: “en fait, il ne peut y avoir conscience de normalité du savoir sans une référence a un désordre réduit, éliminé, de sorte que nous devons rapprocher systématiquement l’une de l’autre la psychologie des règles et la psychologie des obstacles. La notion d’obstacles à la connaissance, d’obstacles épistémologiques, à laquelle nous avons consacré tout un ouvrage (La formation de l’esprit scientifique) nous paraît indispensable pour comprendre les valeurs polémiques du rationalisme. Comme le dit Maine de Biran (cité par Brunschvicg, L’esprit européen, pág. 182), les obstacles, dis-je, font partie de la science. Mais une psychanalyse de la connaissance objective et rationnelle ne saurait être définitive: on ne vaine pas définitivement le psychologisme. Si le rationalisme doit s’appliquer à un problème nouveau, les anciens obstacles à la culture ne tardent pas à se manifester. Dès lors, du point de vue que nous envisageons d’une **application** du rationalisme, el faut toujours considerer un rationalisme du **contre**, c’est-à-dire, une action psychologique constante **contre** les erreurs insidieuses. Et quand il s’agisse de mettre en question des règles tenues comme fondamentales — la culture scientifique est un récit de tels drames — on devra reconnaître le psychologisme tenace des idées claires. La raison travaillera contre elle même” (76).

Pondo em evidência o caráter dinâmico do conhecimento científico, Bachelard aponta o resíduo irreduzível de subjetividade presente em todo conceito científico, exigindo o amadurecimento filosófico das noções em direção a um internacionalismo e a um aprendizado contínuo, constituindo uma epistemologia não cartesiana, que “travaille dans une zone où les preuves sont des progrès et le progrès une preuve” (77), porque “le moi rationnel est conscience de rectification” (78).

Em consequência, Bachelard insiste a respeito da ruptura essencial entre conhecimento comum e conhecimento científico: o primeiro relacionado com a percepção imediata, o segundo, com o objeto enquanto pensado pelo homem, suscetível de um enriquecimento progressivo em coerência e racionalidade. Desta forma é-nos revelado um **número**, entendido por Bachelard como essencialmente dependente da relação racional estabelecida pelo sujeito com o objeto que estuda.

A dicotomia sujeito-objeto, presente desde as primeiras obras de Bachelard (“Essai sur la connaissance approchée”, “La valeur inductive de la

(76) id., pág. 15.

(77) id., pág. 31.

(78) id., pág. 51.

relativité”, “L’activité rationaliste de la physique contemporaine”) é retomada aqui: “Le rationalisme appliqué” trata do papel do sujeito cognoscente na constituição da realidade, enquanto que “Le matérialisme rationnel” apresenta o mundo como objeto de conhecimento e com existência independente do sujeito cognoscente — refutando, assim, o idealismo absoluto, para quem o real é pura criação do espírito.

Prolongando a discussão dos temas do “Le rationalisme appliqué”, “Le matérialisme rationnel” apresenta a ciência atual caracterizada pelo materialismo. Não se trata de um materialismo baseado num realismo ingênuo epistemológico, mas de um materialismo racionalista, intimamente ligado às ciências da natureza — que se apresentam como as ciências fundamentais de nosso tempo, em virtude de seu caráter dinâmico e do intenso progresso que vêm apresentando. Esse materialismo racionalista, reconhecendo a matéria, o mundo, como realidade independente do sujeito, ressalta, no entanto, o papel preponderante do sujeito cognoscente na ordenação intelectual dos elementos dessa realidade material num modelo teórico, interpretativo, do mundo:

“Symétriquement au rationalisme appliqué, on peut bien maintenant parler, croyons-nous, d’un matérialisme ordonné” (79).

“Si le matérialisme scientifique est une science d’avenir, c’est que sa rationalité est précisément productrice de découvertes” (80).

“... le matérialisme scientifique se fonde en vertu d’une rationalité progressive, par une élimination de plus en plus poussée de l’irrationalité des substances, par l’annulation de la contingence relative des diverses substances” (81).

O materialismo de Bachelard é, pois, a afirmação da matéria como realidade irreduzível ao sujeito.

Em virtude dessa irreduzibilidade, o mundo numa primeira aproximação, propõe-se como um obstáculo para o homem, no processo do conhecimento. A transformação do mundo em cosmos científico supõe, numa primeira etapa, a consciência imaginante do homem que busca compreender a matéria. É a abordagem poética do mundo, é o realismo ingênuo epistemológico.

Numa segunda etapa, o aprofundamento e precisão do conhecimento científico exigem o abandono das experiências iniciais, a ruptura

(79) id., “Le matérialisme rationnel”, Paris, P. U. F., 2ª edição, 1963, pág. 7.

(80) id., pág. 7.

(81) id., pág. 8.

com o realismo estético e ingênuo: "... ce n'est qu'au prix d'expériences minutieuses, bien établies (...) qui nous pouvons aborder — en seconde position — la phénoménologie du matérialisme instruit. Dans notre livre: **Le Rationalisme appliqué**, nous avons consacré tout un chapitre à la rupture de la connaissance en expérience commune et expérience scientifique. La même rupture, plus difficile à consommer, doit être provoquée au sein du matérialisme pour faire comprendre comment le matérialisme discursif et progressif s'éloigne du matérialisme naif, autrement dit, il faut montrer comment le matérialisme ordonné, parti des sécurités du réalisme, rejoint les certitudes de rationalisme" (82).

"Nous avons déserté la ligne des expériences primitives, des intérêts cosmiques, des intérêts esthétiques" (83).

Reafirmando a necessidade da revisão contínua do saber, Bachelard insiste a respeito da necessidade de psicanalisar o materialismo imaginário. Essa análise caracterizou toda a Estética de Bachelard — estabelecendo uma nítida separação entre imaginação e razão.

Não se trata de procurar: a) um excesso de clareza, que conduz à rejeição do irracional; b) um excesso de materialismo, que conduz à absorção do irracional (84), mas, de **tomar consciência** de que: a) "... le matérialisme ordonné est essentiellement une réorganisation (...) il ne s'agit pas de constater un ordre, mais de **comprendre** un ordre, de promouvoir un ordre" (85); b) "... le mystère objectif renvoie au mystère subjectif et vice-versa. Les plans mystérieux de la substance matérielle révèlent des plans cachés de l'inconscient humain" (86); c) "...la connaissance scientifique est solidaire du rationalisme et, qu'on le veuille ou non, le rationalisme est lié à la science" (87).

Ainda aqui, a aproximação com Brunshvicg é possível: o idealismo crítico de Brunshvicg também rejeita, como Bachelard, o idealismo absoluto.

(82) id., pág. 18.

(83) id., pág. 208.

(84) Tal absorção do irracional seria, para Bachelard, a redução do real ao imediatamente percebido pelos sentidos. Consistiria também na hipervalorização do **objeto** no processo do conhecimento, em detrimento do **sujeito** cognoscente.

(85) id., pág. 24.

(86) id., pág. 25. Convém recordar aqui a íntima conexão dessa obra de Bachelard com "La psychanalyse du feu", "La poésie de la rêverie" e "La formation de l'esprit scientifique", nas quais estes temas já foram discutidos.

(87) id., pág. 224.

POR UMA “FILOSOFIA” DA PSICOLOGIA

Hilton Japiassu

A física começou com os físicos. A química, com os químicos. Mas a psicologia é muito anterior aos psicólogos. É tão antiga quanto a literatura. Todavia, ao recalcar as operações da escrita e o jogo dos significantes, a literatura parece ter assinado um contrato cultural estipulando que, na construção do pensamento, só se deve prestar homenagem à verossimilhança, que não é a verdade. A sociedade faz da verossimilhança um de seus atributos do “normal”. A literatura clássica jamais ousou transpor os limites da inverossimilhança e da loucura. O retorno histórico dessas duas categorias teve como conseqüências: de um lado, o estabelecimento dos limites e a tomada de consciência do fracasso da psicologia; do outro, a libertação da literatura de toda pretensão propriamente psicológica. Não foi à psicologia, mas à lingüística e à semiologia que se vinculou a literatura. O nome de Freud possui um valor inaugural !

A partir do momento em que a prática e a teoria literária se libertaram do personagem, desintegrou-se a psicologia. Ela perdeu sua unidade. Por falta de uma teoria integradora, desmembrou-se em várias práticas. Um se vincularam pura e simplesmente às ciências naturais, mais fortes e com uma metodologia capaz de proteger as disciplinas que tentavam escapar da tutela filosófica. Outras passaram a integrar o espaço epistemológico das ciências humanas, tentando elaborar uma metodologia mais ou menos própria e independente. Muitas, enfim, tiveram de optar por uma conversão em meras técnicas instrumentais de serviço social. Contudo, enquanto várias ciências humanas partiram decididamente em busca de uma lógica do significante, a

psicologia, pelas normas que recebeu ou que lhe foram impostas, viu-se destinada ou forçada, em sua prática técnico-social, à salvaguarda do pensamento domesticado. De tanto reduzir o homem a um objeto entre outros, converteu-se no que Foucault chama de “prática generalizada da perícia”, uma vez que levou por demais a sério a profecia de Nietzsche: “o homem é algo que deve ser superado”. Se ela superou o homem, ou se ingressou no domínio das ciências naturais, nada mais tem a dizer sobre a realidade viva de cada um de nós. Se o homem não estiver presente no ponto de partida, também não estará no ponto de chegada.

No entanto, assistimos hoje a uma espécie de “psicologização galopante”, na medida em que nossa cultura industrial delega à psicologia o poder de resolver tecnicamente boa parte dos conflitos gerados pela aceleração das mutações sociais. É em nome do conhecimento científico que ela se julga no direito de **explicar** os comportamentos humanos e de **propor soluções** de ordem ética, política, ideológica ou simplesmente “humanitária”, sem se dar conta de que, fazendo isso, converte-se em “comodidade teórica” para seus autores e em “comodidade prática” para sua clientela. Também é em nome das exigências de positividade que tenta construir todo o seu corpo teórico-explicativo do objeto humano, mas através, apenas, da idéia que gostaria de ter dele, pois renunciou aos seus apelos e às suas significações. Ao tentar escapar à ordem dos valores e das significações, por uma questão de rigor metodológico, o objeto da psicologia ingressa no domínio dos fatos. O equívoco olhar de Narciso, fascinado por sua própria beleza, estaria substituído por um olhar frio, objetivo, escrupuloso e calculista. A psicologia seria científica !

É nesta direção que o projeto científico arrasta o pensamento do homem sobre si mesmo. Uma noção como a de “corte epistemológico”, tornou-se o eixo sobre o qual deve desenvolver-se toda a metodologia que pretenda ser outra coisa que não mero devaneio ou simples mitologia sobre o saber. Ora, a instauração do projeto científico como um **saber**, não pode reduzir-se a um simples reconhecimento dos **dados**. Torna-se imprescindível uma decisão de ordem metodológica. Porque a idéia do conhecimento objetivo inclui o reconhecimento do caráter ilusório da experiência imediata e vivida. É superando-a que a ciência se afirma. Ela só existe a partir de uma ruptura semântica com a linguagem do sentido comum. O espírito científico só se constrói destruindo o espírito não-científico. Não há continuidade entre os sistemas de representação anteriores a uma ciência e essa ciência. A instauração de uma ciência é o resultado de um **corte** com os obstáculos epistemológicos:

sistemas de representação e ideologias anteriores à autodeterminação de uma ciência.

A exigência de cientificidade leva-nos a descartar o caráter cumulativo e contínuo do saber, bem como a fazer da idéia de progresso descontínuo a espinha dorsal da cientificidade. Sendo assim, esse progresso só pode ser pensado em termos de ruptura. O problema que se coloca é o de saber se a psicologia, pelo menos no nível de uma teoria englobante de seu objeto, satisfaz ao critério positivo de cientificidade. Relativamente às ideologias, será que ela satisfaz aos mesmos critérios que as ciências físicas? Estou convencido de que as teorias psicológicas mais globais possuem uma fraqueza epistemológica proporcional à força com que denunciam as ideologias que as espreitam. É duvidoso que as teorias psicológicas consigam aceder ao estatuto de cientificidade que as autorizaria a fazer uso, de modo peremptório, da noção de corte epistemológico para marcar ou demarcar suas fronteiras com toda e qualquer ideologia. Só podem ser considerados conhecimentos científicos os produtos intelectuais susceptíveis de, **ao mesmo tempo**, possibilitar uma explicação satisfatória de fenômenos até então ininteligíveis, e resistir às tentativas de falsificação sistemática e rigorosamente empreendidas. Esses dois critérios vão juntos. Uma teoria pode ser fortemente explicativa e fracamente apoiada em tentativas rigorosas de falsificação. Ora, é essa coincidência dos dois critérios que não aparece claramente nas teorias psicológicas globais: ou encontramos teorias unificadoras, muito embora não verificadas (no sentido popperiano de não-falsificação), ou então, teorias parciais bastante verificadas, mas que, por isso mesmo, renunciam a toda ambição integradora.

São partidários das teorias unificadoras, pouco exigentes em matéria de verificação e de falsificação, que denunciam com maior arrogância a ideologia de seus adversários. Antes de se constituir qualquer idéia de uma ciência da vida psíquica, já haviam sido realizadas mil observações extrínsecas ao empreendimento de elaboração da psicologia como ciência, que o saber filosófico organizado metodicamente, longe de infirmar, só veio confirmar. No domínio psicológico, talvez possa ser encontrado o eixo bachelardiano do corte epistemológico, mas em sua formulação nietzschiana. E, também aí, tudo o que é decisivo, só nasce **apesar de**. No domínio psicológico, a linguagem aparece de modo bastante instrutivo: o homem que introduziu com maior vigor e lucidez o corte epistemológico foi Freud. No entanto, também ele tomou como eixo fundamental de sua concepção do psiquismo, o complexo de Édipo. Com ousadia, vinculou expressamente seu princípio básico àquilo que lhe transmitiam

o discurso legendário, o discurso mítico e o discurso literário. Estranha metodologia essa, vindo proclamar alto e bom som, como uma de suas regras fundamentais que, “aquilo que permanece, são os poetas que o fundam” !

A psicologia, ao tornar-se científica, tenta libertar-se da herança literária e filosófica. Parece ter conseguido seu intento, tão escudada parece estar na proteção segura que lhe empresta a metodologia das ciências naturais. No entanto, a psicanálise não achou que tal herança pudesse constituir um terrível e temível obstáculo epistemológico à constituição de uma teoria científica do psiquismo. Enquanto muitos psicólogos pensam que sua disciplina, para tornar-se científica, deva abandonar a área das ciências humanas e converter-se num anexo das disciplinas naturais, J. Lacan vem-nos lembrar que o próprio Freud designou, como lugar ideal, para se institucionalizar a formação dos psicanalistas, a **universitas litterarum** !

Evidentemente, não temos o direito de identificar pura e simplesmente psicologia e psicanálise. A psicologia introduz uma **teoria do indivíduo**. Por sua vez, a psicanálise introduz uma **teoria do sujeito**. Na prática, porém, o que é por vezes assustador é que a teoria psicológica venha, progressivamente, convertendo-se num aglomerado de **técnicas** susceptíveis de, no plano teórico, **situar** os indivíduos numa coletividade graças a um conjunto de **normas** tendo por objetivo: intergrá-los, quando se “desviam”, excluí-los, quando julgados “anormais”, seleccioná-los, quando considerados “aptos”. Portanto, mesmo que se defina como “teoria geral da conduta” ou do “comportamento” humano, não vemos como a psicologia possa escapar ao perigo de submeter-se docilmente aos ditames da ideologia dominante, uma vez que não toma por objeto o homem, mas o indivíduo no seio de uma sociedade regulada e reguladora. Talvez seja por ter-se deixado reduzir a uma técnica de integração, de reintegração ou de pseudocrítica social, tendo-lhe sido amputada toda dimensão propriamente científica, quer dizer, de ordem teórica, que Lacan fala, a seu respeito, de um verdadeiro **apelo** da servidão.

Donde o embaraço, para a psicologia, de **definir-se**. No dizer de Canguilhem (cf. minha **Introdução à Epistemologia da Psicologia**, Imago, pág. 11), a “questão de sua essência ou, mais modestamente, de seu conceito, coloca em questão a própria existência do psicólogo”, na medida em que, não sabendo responder exatamente **quem ele é**, torna-se extremamente difícil justificar **aquilo que ele faz**. É por isso que vai buscar, numa “eficácia discutível, a justificação de sua importância de especialista”. E essa eficácia continuará sendo discutível enquanto o psicólogo, na busca de um estatuto de cientificidade para sua

disciplina, não ultrapassar certo “empirismo compósito, literalmente codificado para fins de ensino”. A conclusão de Canguilhem é a de que compete ao filósofo colocar à psicologia a seguinte questão: “diga-me para onde tendes, para que eu saiba o que tu és. Mas o filósofo pode ainda dirigir-se ao psicólogo sob a forma — uma vez não cria hábito — de um conselho de orientação: quando deixamos a Sorbonne pela Rua Saint-Jacques, podemos subir ou descer; se subimos, aproximamo-nos do Panthéon, que é o Conservatório de alguns homens ilustres; se descemos, porém, dirigimo-nos seguramente para o Quartel de Polfícia”.

Não resta dúvida que, para definir-se, a psicologia precisa ao mesmo tempo de um **método** (protocolo de operações) e de um **objeto** apresentando propriedades susceptíveis de se ajustarem a um tratamento científico. Todavia, ao empregar o método científico para analisar, de modo seletivo e elaborador, o estudo das condutas humanas ou animais, a psicologia já pressupõe certa preferência exclusiva por determinado modo de **pensar o homem** — como um conjunto de propriedades operacionais — ou por determinado tipo de filosofia parcial ou total, implícita ou explícita do homem. Sem dúvida, seu campo de aplicação é o do trabalho científico. Em si mesma, ela não se especifica por ser uma filosofia do homem-instrumento. No entanto, pode colocar à disposição de certos homens conhecimentos sobre os indivíduos. De fato, fornece subsídios e informações aos que detêm o **poder** de fazerem desses conhecimentos aquilo que **querem** com aquilo que **sabem**. Assim, das descrições estatísticas (experimentações truncadas) de Kinsey, podem ser retirados, em função das mais variadas e contraditórias opções pessoais: a) argumentos contra um “direito sexual” inaplicado; b) argumentos para se fundar uma repressão mais eficaz; c) argumentos alentadores para os que se afastam das normas vigentes; d) argumentos aterradores ou edificantes sobre a natureza humana etc.

Hoje em dia, talvez possamos situar o espaço do psicólogo entre o hospital e a usina. É no interior desse espaço que ele funciona, muito embora se veja impossibilitado de controlá-lo por seu próprio discurso. E se não domina seu espaço, é porque sua disciplina ainda não atingiu a necessária maturidade científica, tendo que contentar-se com um estado de relativa dependência. O pior é que ela se recusa a produzir algo como a teoria de sua tutela. Dessa forma, o objetivo que ela persegue ainda reflete a imagem do estatuto que recebe ou que lhe é imposto. Ao deixar-se integrar no mundo instrumental da produção industrial, colabora eficazmente para a integração do conjunto dos indivíduos, neste sonho buscado de um reino dos **meios**. A

racionalidade dos meios relega ao ostracismo a racionalidade dos fins ou, então, entrega-a às "escatologias" filosóficas.

O que podemos perguntar a nós mesmos é se o tipo de psicologia biológica do comportamento, ainda bastante ensinada nas universidades, não perdeu muito de sua envergadura científica, na medida em que constituiu, atualmente, um domínio de estudo privilegiado dos "práticos profissionais", à cata de "leis" de adaptação. Essa adaptação converte o psicólogo num psicotécnico; e, o psicotécnico, num psicotecnista com mentalidade de utilizador. Daí nossa perplexidade diante da psicologia, que corre o sério risco de ser concebida a partir do modo como pode ser utilizada. Em nossos dias, ela se nos apresenta desempenhando uma tríplice função: a) de **prática técnica**: transformação da matéria-prima psicológica, extraída de uma "natureza" humana desumanizada, em produtos técnicos de adaptação e de manipulação, b) de **prática social**: conjunto mais ou menos complexo, organizado e sistematizado das práticas técnicas, em condições de interdeterminações, e no interior do contexto sócio-histórico-social; c) de **prática teórica**: transformação dos produtos psicológicos ideologizados em conhecimento verdadeiramente científico, mediante o trabalho da crítica histórica e conceitual visando à instauração de uma "ruptura epistemológica" com as aderências ideológicas ou valorativas que se incrustam no processo de elaboração de uma ciência humana, mais que de uma disciplina "natural".

A nosso ver, a psicologia que merece um questionamento mais filosófico — através de sua vertente epistemológica —, é a que desempenha as duas primeiras funções. Porque, na verdade, trata-se de uma psicologia que se baseia numa concepção "filosófica" inconsciente de cunho nitidamente "utilitarista" (utilidade para o homem), ou numa visão demasiado "psicotecnista" (utilidade do homem). Essa psicologia exerce uma função predominantemente adaptativa, seja porque favorece o adaptado, sem levar em conta as condições que lhe são extrínsecas, seja porque o desfavorece, na medida em que o "ajusta" a fins que lhe são alheios. Donde a pertinência de nossa questão: até que ponto muitos profissionais reduzem a psicologia a mera prática técnica tendo por função implícita "servilizar" os indivíduos? E isso se torna tanto mais angustiante quanto mais as pressões ou imperativos do mercado fazem apelo a um tipo de "racionalidade" e de "produtividade" impondo normas latentes ou explícitas aos processos psicológicos de seleção, recrutamento, orientação e formação de pessoal.

Portanto, o problema que se coloca, não é somente o da natureza mas também o do grau de vinculação existentes entre a técnica psicológica (sua operacionalidade, sua eficácia, sua orientação na prática social), a ciência psicológica (seu corpo teórico, sua coerência interna, seu nível e validade) e uma “filosofia” da psicologia (seus suportes ou pressupostos extracientíficos, quer implícitos quer explícitos). Evidentemente, não afirmamos a existência de um vínculo lógico entre, de um lado, o domínio e os métodos da psicologia, e, do outro, uma filosofia do homem-instrumento. Ele pode ser estatisticamente predominante ou historicamente presente, muito embora não seja necessário ou definitivo. O que importa ressaltar é que, de uma forma ou de outra, o psicólogo aceita o postulado do homem como ser descritível. E o que afirmamos é que tal postulado já é de ordem filosófica. No entanto, não cremos seja possível nem tampouco desejável, fundar a psicologia sobre uma filosofia sistemática. E isto, porque não acreditamos possa ser considerada como “filosófica” toda e qualquer construção, mesmo sistemática, culminando nesta ou naquela forma de segregação humana. Por outro lado, não vemos como uma psicologia destinada ou utilizada para “servilizar” possa, sem relegar a segundo plano seu caráter de eficiência, salvaguardar seu rigor científico. Até que ponto o aparato teórico-metodológico empregado pelos psicólogos permite-lhes escapar às determinações hierarquizadas que sobre eles se exercem? Isto se torna tanto mais inquietante, quanto mais suas atitudes tentarem desenvolver uma ciência capaz de efetivamente contribuir para a consecução desse desideratum: o conhecimento do homem real, na totalidade de suas significações. Neste sentido, apesar das inúmeras resistências, Freud soube propor uma teoria científica capaz de permitir ao sujeito saber quem ele é, em sua verdade pessoal, independentemente das respostas já dadas pela sociedade de seu tempo.

Os psicólogos não são os únicos profissionais a trabalharem para quem lhes paga. E, pagam-lhes, aqueles para os quais eles servem. Neste sentido, seu trabalho é controlado, na medida em que obedece a ditames não-científicos, muito embora, do ponto de vista metodológico, continuem submetendo-se apenas aos controles das exigências propriamente científicas. Há um ditado que diz: o dinheiro não tem odor. Poderíamos também afirmar. o saber não tem cheiro. Por mais mercenário, mercantilista ou policialesco que possa ser, podem sempre ser-lhes atribuídos os mais variados e contraditórios sentidos. E como um dos papéis fundamentais da filosofia consiste precisamente em revelar o sentido, não somente na ordem da existência, mas na ordem do saber, mormente na do conhecimento científico, pela explicitação de seus

valores latentes, para além de seus resultados objetivos, talvez os psicólogos jamais devessem renunciar a uma boa dose de filosofia, pois esta, certamente, os ajudaria a conceberem sua disciplina como uma ciência realmente capaz de colaborar num projeto literário de, pelo menos, “**desvelar o sentido da palavra humana**”.

Nem só de saber vive o homem. O que lhe importa é o sentido desse saber. Evidentemente, o homem busca, pelo conhecimento, uma espécie de segurança, pela redução dos obstáculos às suas dúvidas e inquietações. Isto se faz mediante a construção de teorias de assimilação. Neste sentido, o conhecimento é um método capaz de resolver direta ou indiretamente as tensões entre o homem e o seu meio. Contudo, se o definimos dessa forma, seu **sentido** será descoberto em seu **fim** que é o de possibilitar ao homem um novo equilíbrio com o mundo que o cerca. Ora, aquilo que o homem procura, seja porque o perdeu, seja porque acredita que outros o possuem, é a **significação real** de sua vida humana, imersa na tensão entre **exigências** e **realidades**. A religião e a arte apontam essa experiência de unidade. O conhecimento psicológico, por sua vez, enquanto não se reconhecer como **parte** e **instrumento**, e não como **juiz** e **mandamento**, afasta o homem da experiência de sua unidade. Porque ele só pode aplicar-se ao homem, reconhecendo a originalidade do homem. Qualquer pensamento ou teoria sobre o ser humano deve-se fazer a partir de uma idéia que se tem a seu respeito. Não acreditamos que, para fazer matemática, precisemos ser anjos. Mas também não cremos que, para fazer psicologia, mesmo com o auxílio da inteligência, tenhamos necessidade de imbecilizar-nos.

(*) O presente artigo foi retomado pelo autor, com ligeiras modificações, como prefácio à segunda edição de sua **Introdução à Epistemologia da Psicologia**, Imago, Rio, 1976.

O ESTRUTURALISMO E A OPÇÃO TECNOCRÁTICA

Antonio Carlos Mazzeo (*)

I – ADVERTÊNCIA

Este trabalho tem por objetivo divulgar as críticas ao pensamento estruturalista que vêm sendo feitas sistematicamente pelos teóricos que percebem no estruturalismo a proposta tecnocrática do pensamento contemporâneo.

Nosso trabalho assume um compromisso de levar aos pesquisadores as ciências sociais, o pensamento estruturalista despidido dos rebuscamentos e das sofisticações peculiares aos adeptos das estruturas, como forma de visão de mundo.

Dentre as críticas mais fecundas feitas ao estruturalismo no Brasil, encontramos em Carlos Néelson Coutinho uma proposta desmistificadora dessa corrente teórica, a partir de uma visão ontológica, histórica e dialética, dentro dos rumos metodológicos de Georg Lukás definidos no livro **A Destruição da Razão**.

Em seu livro **O Estruturalismo e a Miséria da Razão**, Carlos Néelson Coutinho, analisa em profundidade o método estruturalista nas concepções de Lévi-Strauss, Michel Foucault, Roland Barthes e L. Althusser. A proposta fundamental de Coutinho é a de mostrar que o estruturalismo cumpre

(*) Antonio Carlos Mazzeo, Bacharel em Ciências Políticas e Sociais pela Escola de Sociologia e Política de São Paulo. Atualmente, cursando mestrado em Política – “O Estruturalismo e a opção Tecnocrática – São Paulo.

o papel histórico de embasar teoricamente as técnicas manipulatórias do capitalismo irracionalista moderno.

O presente artigo propõe-se a uma retomada do trabalho crítico de Carlos Néelson Coutinho numa perspectiva mais de divulgação do que inovadora, como afirmamos anteriormente.

II – INTRODUÇÃO

Com o desenvolvimento do capitalismo e de sua nova etapa imperialista, a partir da segunda metade do século XIX, surgem várias teorias (sociais, políticas, econômicas etc.) com o objetivo de justificá-lo, numa tentativa de solucionar sua fundamental contradição: a luta entre o capital e o trabalho.

No seio do imperialismo, as novas teorias pragmáticas que buscavam dar a necessária fundamentação teórica e ideológica à nova etapa do capitalismo, celeiro da tecnocracia irracionalista, começam a tomar corpo. Essa avalanche teórica visava a dar, obviamente, combate ao materialismo dialético e a sua proposta de ruptura radical com o modo de produção capitalista.

Os apologistas do irracionalismo burguês fizeram da luta contra o materialismo sua ponta de lança, sua razão de ser. Segundo Vladimir Ilitch, “todo aquele que, por pouco que seja, esteja familiarizado com a literatura filosófica, deve saber que dificilmente se encontrará, ainda que seja um professor de filosofia (ou de teologia) que não se dedique, de maneira direta ou indireta, a refutar o materialismo” (1).

Na realidade, esse confronto aparentemente teórico reflete a verdadeira batalha que se trava entre a necessidade do avanço histórico e a reação a ele. Em outras palavras, esse impasse não é mais que o reflexo da luta de classes, representante maior das contradições do capitalismo.

A burguesia, como classe detentora dos meios de produção, cumpre seu papel de reagir a qualquer mudança que lhe seja desfavorável, tanto no plano econômico-político-ideológico, como no campo das ciências. Assim sendo, para justificar o irracionalismo burguês e suas propostas de retrocedimento histórico, no que se refere ao avanço das forças produtivas e das relações sociais, as teorias pseudocientíficas inundam hoje as ciências humanas,

(1) Vladimir ILITCH, **Materialismo y Empirocriticismo**, Ediciones Estudios, Buenos Aires, 1973, pág. 23.

transparecendo a visão de mundo mutiladora da realidade concreta e eliminadora da ontologia do ser, visando a pragmatizar o conhecimento (transformando problemas em soluções); fetichizá-lo, com o objetivo, consciente ou não, de manter acesa a chama da reação irracionalista ao desenvolvimento dialético da sociedade humana; "... a opção entre a **Ratio** e a **Irratio** não é nunca um problema filosófico "imaneante". Na opção de um pensador entre o novo e o velho, não decidem, em primeiro plano, as considerações filosóficas ou mentais, senão a situação de classe e a vinculação a uma classe" (2).

No auge imperialista e de suas técnicas manipulatórias do real, surge a expressão máxima do pensamento tecnocrático, o Estruturalismo, definido por Carlos Néelson Coutinho como uma "... ideologia que generaliza na teoria aquilo que as novas formas do capitalismo tentam generalizar na prática: a completa subordinação do todo social à manipulação tecnológica" (3).

III – A PERSPECTIVA ESTRUTURALISTA

O estruturalismo é, hoje, uma das correntes de visão de mundo mais importantes no movimento cultural moderno. Com sua pretensão de superar o subjetivismo existencialista e o "historicismo abstrato" marxista, empolgou os estudiosos das ciências humanas contemporâneos, infiltrando-se até nos meios intelectuais ditos marxistas. Porém, neste trabalho, limitar-nos-emos especificamente a analisar, em traços gerais, alguns aspectos da visão estrutural de mundo de Claude Lévi-Strauss.

Lévi-Strauss vê a realidade social através de modelos, os quais fundamentam a noção de estrutura social. "O princípio fundamental é que a noção de estrutura social não se refere à realidade empírica, mas aos modelos constituídos em **conformidade** (o grifo é nosso) com esta." (4) A matéria-prima utilizada na construção dos modelos são as relações sociais, "... que tornam manifesta a própria estrutura social. (5) Isto significa que, para Lévi-Strauss, a essência de sua análise estruturalista da realidade social são os **modelos** constituídos em conformidade com a realidade empírica e não a própria realidade social.

(2) Georg LUKÁCS, **El Asalto a La Razón**, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1972, págs. 79 – 80.

(3) Carlos Néelson COUTINHO, **O Estruturalismo e Miséria da Razão**, Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1972, pág. 62.

(4) Claude LÉVI-STRAUSS, **Antropologia Estrutural**, Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1970, pág. 301.

(5) *id.*, *ibid.*, pág. 301.

Os modelos estruturalistas de Lévi-Strauss são o "... objeto próprio das análises estruturais." (6)

Vejamos quais os elementos essenciais para a construção dos modelos:

"Em primeiro lugar, uma estrutura oferece caráter de sistema. Ela consiste em elementos tais que qualquer modificação de um deles acarreta modificação de todos os outros.

Em segundo lugar, todo modelo pertence a um grupo de transformações, cada uma das quais corresponde a um modelo da mesma família, de modo que o conjunto destas transformações constitui um grupo de modelos.

Em terceiro lugar, as propriedades já indicadas permitem prever de que modo reagirá o modelo, em caso de modificação de um de seus elementos.

Enfim, o modelo deve ser construído de tal modo que seu funcionamento possa explicar todos os fatos observados." (7)

Quanto ao "funcionamento" dos modelos, Lévi-Strauss distingue a observação dos fatos e a experimentação dos métodos por meio dos próprios modelos. Por "experimentação nos modelos entendo o conjunto dos processos que permitem saber como um modelo dado reage às modificações, ou comparar entre si os modelos do mesmo tipo ou de tipos diferentes." (8)

No que se refere à observação, Lévi-Strauss enfatiza a necessidade de uma observação "despida" de "preconceitos" teóricos que, por ventura, possam influir na natureza e importância dos fatos; "... os fatos devem ser estudados em si mesmos (...) e também em relação com o conjunto (quer dizer que toda mudança observada num ponto será relacionada às circunstâncias globais de sua aparição)". (9)

Neste ponto, pensamos que com esses elementos conceituais podemos iniciar a crítica aos pressupostos metodológicos de Claude Lévi-Strauss. Na medida em que avançarmos na temática, traremos mais elementos para fundamentar a discussão.

Ao propor um estudo da realidade social através dos modelos constituídos em "conformidade" com a realidade empírica, Lévi-Strauss inicia sua análise dos fatos sociais longe da objetividade racional, em dois níveis: em

(6) *id.*, *ibid.*, pág. 301.

(7) *id.*, *ibid.*, pág. 302.

(8) *id.*, *ibid.*, pág. 302.

(9) *id.*, *ibid.*, pág. 302.

primeiro lugar, o fato empírico por si só é resultante de um processo histórico e não sua origem; em segundo lugar, os modelos fabricados para “adequar” a realidade não permitem, objetivamente, uma visão da totalidade do real. Isto porque, com esses pressupostos, Lévi-Strauss determina o real através de sua consciência, quer dizer, a partir do intelecto formal, romântica e idealisticamente. O fato de se constituírem em modelos para a observação da realidade, leva a uma limitação do conhecimento real da totalidade concreta, não permitindo a necessária visão ontológica do objeto da observação, desistoricizando a realidade e negando suas múltiplas determinações. Assumir um pressuposto de visão do real através de modelos, determina uma visão do objeto observado numa perspectiva da consciência isolada, isto é, o observador passa a estudar a realidade a partir de sua consciência individual e não da própria realidade concreta. Dessa forma, para analisarmos a realidade social, devemos sempre recorrer às determinações concretas e objetivas que a ocasionaram, ou seja, às relações dos homens entre si na provisão da vida material. “Na produção social de sua vida, os homens entram em determinadas relações necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a determinada fase do desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta a superestrutura jurídica e política e a que correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência do homem que determina seu ser, mas, pelo contrário, é seu ser social que determina sua consciência”. (10)

Qualquer tentativa de análise de finalidade (teleológica) do real, deixando de lado esse pressuposto dialético, será subjetiva, intuitiva e, portanto, irracionalista. Os “constructos” de Lévi-Strauss, por serem montados pela consciência do observador, assumem estas características.

A mobilidade “inerente” aos modelos estruturalistas não demonstra que haja, nos modelos, a captação de uma real dinâmica do ponto de vista materialista dialético. A dinâmica estruturalista se dá de maneira aparente e formal, já que é determinada pelos modelos e não pela realidade existente independentemente deles (modelos), limitando-se a uma manipulação interna dos “constructos”. Assim, o objeto da análise estruturalista fica reduzido à manifestação dos fenômenos, na medida em que atua somente na superfície

(10) Karl MARX, *Contribución a La Crítica de La Economía Política*, Ed. Estudio, Buenos Aires, 1970, págs. 9 – 10 (prefácio).

deles, relegando a essência a planos secundários. Dessa forma, os modelos estruturalistas provocam uma falsa consciência do real, como se esse fosse um jogo de quebra-cabeças. Citando Von Neumann, Lévi-Strauss, tentando explicitar o funcionamento de seus modelos, incorpora a definição do referido autor, para fundamentar sua posição. Neumann afirma: “Modelos (tais como os jogos) – o grifo é nosso – são construções teóricas que supõem uma definição precisa e não demasiado complicada: devem ser também parecidas com a realidade – o grifo é nosso – sob todas as relações que importam a pesquisa em curso. (...) a semelhança com a realidade é requerida para que o funcionamento do modelo seja significativo”. (11)

Dessa forma, o real fica condicionado à consciência de Lévi-Strauss que ignora a realidade concreta. Ora, sabemos que tudo aquilo que é, somente pode ser idêntico a si próprio, já que a identidade do ser pertence a ele mesmo. Marx, no posfácio do *Capital* de 24 de janeiro de 1873 afirma: “Para mim, o ideal não é (...) mais que o material traduzido e transposto à cabeça do homem.” (12) Em Lévi-Strauss acontece justamente o inverso. Portanto, um modelo constituído à semelhança da realidade, não é a própria realidade. Dizendo de outra forma, o modelo estruturalista, que se constitui à semelhança do real, passa a analisar a si mesmo, deixando de lado o verdadeiro objeto de estudo: a realidade concreta.

A análise dos fatos sociais deve partir de uma compreensão histórica de seu processo, quer dizer, das relações dos homens entre si, e essa relação somente pode ser determinada pela produção da vida material, efetuada através do trabalho humano. A reconstrução de um processo histórico deve ser tomado numa perspectiva ontológica. A observação empírica não esgota a realidade, pois se isso bastasse, a ciência perderia seu objetivo e poderia ser extinta. Lévi-Strauss, ao propor que o cientista observe os fenômenos sociais despidos de qualquer preconceito teórico, busca dar às ciências sociais a “precisão analítica” das ciências naturais, esquecendo-se das contradições dialéticas da sociedade. Sabemos que nas ciências naturais “... há um acordo real e implícito entre todas as classes que constituem a sociedade atual a respeito do valor, da natureza e do fim da pesquisa. O conhecimento mais adequado e mais eficaz da realidade física e química é um ideal que hoje não choca nem os interesses nem os valores de qualquer classe social. Neste caso, a falta de objetividade no trabalho de um cientista só pode ser causada por defeitos

(11) Von NEUMANN, cit. em *Antropologia Estrutural*, pág. 302.

(12) Karl MARX, *El Capital*, Fondo de Cultura Economica, México, 1973, Postfácio a la segunda edición, pág. XXIII.

personais (espírito de sistema, falta de penetração, caráter apaixonado, vaidade, e no limite, falta de probidade intelectual).” (13)

Poderíamos estender este raciocínio para as ciências sociais ?

Se partirmos do pressuposto que o determinante real da sociedade humana está nas relações de produção e se sabemos que essas relações de produção constituem a infra-estrutura social, temos de levar em conta os seguintes aspectos: historicamente o capitalismo propiciou o desenvolvimento pleno das forças produtivas até um ponto em que esse desenvolvimento se torna o germe das travas desse mesmo processo, isto é, a luta entre interesses antagônicos das classes que constituem a base do modo de produção capitalista se torna cada vez mais transparente. Seria absurdo pensarmos que um cientista social estaria isento das influências ideológicas das classes. Isso só seria possível se importássemos um estudioso dos fenômenos sociais de outro planeta. A questão está na opção do cientista entre ter ou não a consciência do momento histórico em que vive, e nesta consciência pressupõe a vinculação do estudioso aos interesses de classe. Se temos claro que, no momento atual, a burguesia se tornou a grande impedidora do avanço histórico das forças produtivas, cumprindo seu papel histórico, concluímos que a questão do juízo de valor na análise social não só é real, como necessária. Pois a consciência, que é valorativa, possibilita a realização da crítica dos pressupostos burgueses. (A consciência de classe da burguesia é limitada, como o próprio capital, já que o avanço do capital significa a destruição dele).

Portanto, a proposta de Lévi-Strauss perde-se nos fundamentos tecnocratas de eliminar da análise social o mais importante: a consciência total da realidade. Na verdade, Lévi-Strauss retrocede ao nível do conhecimento até ao positivismo Comtiano. Émile Durkheim, grande expressão do positivismo, em seu conhecido livro **As Regras do Método Sociológico**, propõe que os fatos sociais sejam enfocados de fora, como coisas. Afirma que “é preciso afastar sistematicamente todas as prenoções (...) Este corolário é, demais, a base de todo método científico.” (14) Lévi-Strauss assume o pressuposto fundamental do irracionalismo positivista, quando diz: “No nível da observação, a regra principal — poder-se-ia mesmo dizer a única — é que todos os fatos devem ser exatamente observados e descritos, sem permitir que os preconceitos alterem sua natureza e importância.” (15) Vemos que, essencialmente, não existe diferença

(13) Lucien GOLDMANN, **Ciências Humanas e Filosofia**, Difel, São Paulo, 1970, pág. 31.

(14) Émile DURKHEIM, **As Regras do Método Sociológico**, Cia. Ed. Brasileira, São Paulo, 1937, pág. 188.

(15) cf. **Antropologia Estrutural**, pág. 303.

entre os pressupostos funcionalistas de Durkeim e os estruturalistas de Lévi-Strauss, no que se refere às diretrizes básicas do método de análise do real.

No que diz respeito à história, Lévi-Strauss, quebrando a unidade das ciências sociais e refletindo a posição tecnocrática do desmembramento da práxis humana, classifica-a juntamente com a Etnografia, como “simples” ciências auxiliares da análise social, que é efetuada, segundo ele, através da sociologia e da etnologia: ‘A etnografia e a história diferem, antes de tudo, da etnologia e da sociologia, visto que as duas primeiras estão fundadas na coleta e na organização de documentos, enquanto as duas outras estudam, antes, os modelos construídos a partir e por meio destes documentos’ (16). A negação positivista da história como ciência que possibilita analisar um fenômeno em sua gênese (ontologicamente, portanto), feita por Lévi-Strauss, caracteriza-se como a negação da própria interferência do homem na construção da sociedade e no aprimoramento da humanidade no decorrer de sua existência. A idéia de processo de ruptura e continuidade na história, não aparece em Lévi-Strauss, já que ele a vê como algo linear. “Em resumo, Lévi-Strauss se recusa a unir indissolivelmente homem e história...” (17)

Analisando o pensamento tecnocrata, Hensi Lefebvre encontra no estruturalismo sua expressão teórica: “Reunindo em uma síntese, ou melhor, num sincretismo as teses funcionalistas e operacionalista, a nova filosofia da estrutura se propõe (...) como concepção de mundo dos tecnocratas (...). A tecnocracia, hoje, tem necessidade de uma ideologia que justifique e permita a integração à sociedade que ela quer construir. Agora, a mundialização da técnica e da concepção tecnocrática pressupõe uma redução e ainda uma liquidação do histórico (considerado como peso morto, resíduo, mais incômodo que pitoresco)”. (18)

Dessa maneira, a razão analítico-histórica é reduzida ao intelecto formal. A formalização extremada que encontramos nas análises de Lévi-Strauss não é mais que o reflexo do positivismo e do tecnocratismo, componentes e “pedra filosofal” do capitalismo irracionalista moderno.

Quanto à essência dos fatos sociais, Lévi-Strauss enfatiza os fenômenos inconscientes e reduz os fatos conscientes a simples fenômenos secundários. Assim, os modelos levistraussianos partem do inconsciente para

(16) *id.*, *ibid.*, pág. 309.

(17) José Artur GIANOTTI, cit. por Carlos Néelson COUTINHO, **O Estruturalismo e a Miséria da Razão**, pág. 116.

(18) Henri LEFEBVRE, **Mas Alla Del Estructuralismo**, Ed. La Pleiade, Buenos Aires, 1973, págs. 110 – 111.

chegar a uma análise “racional” dos fatos: “É a Boas que cabe o mérito de ter, com uma lucidez admirável, definido a natureza inconsciente dos fenômenos culturais em páginas onde, assimilando-se deste ponto de vista à linguagem, ele antecipava acerca do desenvolvimento ulterior do pensamento lingüístico, e sobre um porvir etnológico, cujas promessas começamos apenas a entrever.” (19) Mais adiante Lévi-Strauss afirma: “Com efeito, os modelos conscientes — que se chamam comumente “normais” — incluem-se entre os mais pobres que existem, em razão da sua função, que é de perpetuar as crenças e os usos, mais do que expor-lhes as causas. Assim, a análise estrutural choca-se com uma situação paradoxal, bem conhecida pelo lingüista: Quanto mais nítida é a estrutura aparente, mais difícil torna-se apreender a estrutura profunda, por causa dos modelos conscientes e deformados que se interpõem como obstáculos entre o observador e seu objeto”.(20)

Como havíamos afirmado anteriormente, Lévi-Strauss nega a consciência como forma de compreender a realidade concreta. Ele a determina como “falsa consciência”, generalizando todas as formas de consciência, mesmo que se chegue a ela através da práxis humana. A razão é posta de lado, prevalecendo a intuição irracionalista. Lévi-Strauss, não percebe que “o inconsciente (...) é sempre uma falsa consciência, uma ausência de consciência verdadeira, jamais uma entidade objetiva, uma positividade em si, como supõe (...) Entre a inconsciência e a consciência há um processo dialético, uma permanente passagem, não uma barreira intransponível.” (21)

O pensamento estruturalista de Claude Lévi-Strauss em sua essência, nada apresenta de “novo”. Parte do positivismo Comtiano, disfarçando-o com eclétismos rebuscados. Seu método é fruto de soluções para harmonizar o incompatível: a necessidade do avanço histórico e a continuação do modo de produção capitalista. “O positivismo dos estruturalistas converte-se — voluntária ou involuntariamente — em apologia do neocapitalismo”. (22) Lévi-Strauss (e seu estruturalismo), aparece hoje como o mais sofisticado teórico da tecnocracia capitalista, que subordina às regras formais e subjetivas a ação humana.

(19) cf. **Antropologia Estrutural**, págs. 36 – 37.

(20) *id.*, *ibid.*, pág. 304.

(21) Carlos Néilson COUTINHO, **O Estruturalismo e a Miséria da Razão**, pág. 89.

(22) *id.*, *ibid.*, pág. 61.

OSWALD SPENGLER: O OCIDENTE AGÔNICO

João Francisco Regis de Morais

“Assim deves ser. Não podes fugir de ti mesmo.
Assim o vaticinaram sibilas e profetas.
Nenhuma força, nenhum tempo desfaz
A forma amoldada que evolui na vida”

(GOETHE — Palavras Órficas.)

INTRODUÇÃO

Os profetas sempre foram hostilizados. É que, ao contrário dos mágicos, não nos revelam surpresas agradáveis. Dizem o que tem de ser dito. Por esta razão, parecem-nos insensíveis, desalmados, e... sentimo-nos desejosos de matá-los.

Se já não estamos no tempo das vinganças incontroladas, dos apedrejamentos e apunhalamentos, matamo-los com a nossa mais terrível arma: o silêncio sistemático.

“Os sacerdotes se movem pelos corredores e salas dos palácios. Os profetas são aprisionados em calabouços” (1).

Vestimos, então, com alegres panos os nossos corações deveras enlutados e vamos deixando os videntes a falar sozinhos à beira do caminho. Com isto esperamos lograr que todas as mentes acrílicas que vierem depois de nós, pensem e digam: “Olhem lá ! o louco ! nem os doutores o ouviram !...”

(1) Rubem ALVES, *O Enigma da Religião*, Petrópolis, Vozes, 1975.

Entretanto, sabemos que o discurso do profeta era duro demais para nós.

Talvez não seja por outra razão que o atual mundo culto do ocidente foi cavando uma enorme cratera em torno de Oswald SPENGLER (1880 – 1936), até que, afastado do grande espaço humano, o filósofo profeta começou a assemelhar-se com aqueles truões da nossa infância, que andavam pelas ruas tartamudeando uma mensagem inútil.

Fora dos círculos acadêmicos – especificamente, dos Cursos de História e de Filosofia – Spengler não existe. Contudo, talvez tenha sido este o homem que reuniu maior erudição na primeira metade do século XX.

Para que pudesse empreender a caminhada da sua **Decadência do Ocidente** (obra fundamental do filósofo), foi-lhe necessária uma formação absolutamente universalista. Conheceu muito da matemática, da música, da física, das artes plásticas, da química, das religiões, do teatro, da astronomia, da geologia, da psicologia, da política, da História (incluindo táticas militares, economia etc.). Segundo afirma DURANT (2): “A erudição de Spengler vai dos sumérios aos americanos; dos obscuros psicologistas árabes às teorias atômicas de Planck e Bohr, da técnica da arquitetura às teorias de Marx; dos filósofos chineses mil anos anteriores a Confúcio, a Woodrow Wilson e Tammany Hall”. E sobre todos estes conhecimentos, Splenger lançava impetuosamente sua poderosa força interpretativa. Fazer História tem que significar: fazer Filosofia – era o seu inamovível ponto de vista. A História como mera compilação de dados, ou como um esquema fechado da busca de conexão entre “causas e efeitos”, ou é loucura ou é ciência natural disfarçada. Os fatos, no seu acontecer superficial e até mecanicista, sempre apontam para profundas realidades orgânicas: “Não se trata, pois, daquilo que são os fatos tangíveis da História em si, como fenômeno ocorrido em determinado tempo, mas do que significam, do que indicam por meio da sua aparência” (3).

Ainda que a espantosa erudição de Spengler prejudique a colocação clara das suas idéias, ele tem também, em seu benefício, o fato de que foi um autêntico artista da palavra. Raramente um livro de Filosofia assume qualidades estilísticas tão pronunciadas. Entendemos que o profeta foi também um grande poeta. Teremos oportunidade, ao longo deste estudo, de perceber a força estilística deste escritor.

Chegará momento em que teremos de apontar alguns equívocos e não poucas pretensões descabidas do filósofo em consideração.

(2) cf. **Os Grandes Pensadores**, Rio, Cia. Ed. Nacional, 1967.

(3) **Ibid.**.

Certo pensador já disse que nós, os chamados civilizados, agimos freqüentemente como o arqueiro: puxamos a flecha até bem perto do coração, para depois dispará-la mortalmente.

De nossa parte, será constrangido que chegaremos à crítica de Oswald Spengler, uma das maiores figuras filosóficas do mundo contemporâneo. Primeiramente, sentimos que criticar uma obra sem ter realizado obras próprias é por demais cômodo e, por isso mesmo, quase covardia. Depois, ainda que discordemos do núcleo sistemático de **A Decadência do Ocidente**, não podemos honestamente negar que expressiva parte das profecias de Spengler, ou já se fizeram realidade ou se estão, visivelmente, concretizando. Ainda mais, — o que nos põe em humilde posição — é percebermos claramente que aquele matemático e naturalista dominou muito mais seguramente o amplo panorama da Filosofia do que a maior parte dos muitos que tiveram formação especificamente filosófica.

PRINCIPAIS INFLUÊNCIAS SOFRIDAS POR SPENGLER

Um dos primeiros ensaios escritos por Spengler, foi sobre o pensamento de Heráclito. Desde então, a noção do “devir”, marcadamente heraclitiana, não mais se ausentou no processo de reflexão deste contemporâneo. Até mesmo sua concepção cíclica da História, pensamos poder afirmá-la inspirada na síntese de opostos da dialética de Heráclito, ainda que cíclica não fosse a concepção heraclitiana da realidade.

O próprio Oswald Spengler só aponta (ou confessa) duas influências sobre o seu pensamento: a de NIETZSCHE e a de GOETHE. De Nietzsche, a supervalorização da AÇÃO, a Vontade de Potência, a aceitação de sua análise da Decadência, e, sobretudo, a concepção preconceituosa de que, para haver criatividade histórica, é preciso que uma minoria de homens bem-formados (aristocratas) esteja em condição de dominação do “rebanho” de figuras amorfas e impossibilitadas de criar. Ainda de Nietzsche, por conseqüência, a abominação absoluta dos valores democráticos. De GOETHE, sua visão fenomenológica de naturalista. Exerceu grande impressão sobre o pensamento spengleriano, a seguinte afirmação de Goethe: “Não procuremos nada atrás dos fenômenos ! Eles mesmos são a teoria.”

Fausto, o drama goethiano, é um trabalho poético que, para Spengler, desvenda definitivamente as características psicológicas do homem

ocidental. Foi necessário que a profunda intuição do poeta nos explicasse a nós próprios. Portanto, a vida de Goethe e toda a sua produção artística e científica têm a mais cabal influência sobre as concepções do filósofo em foco neste ensaio.

Mas SCHOPENHAUER é o vulto embaçado, escondido no fundo da alma pessimista de Spengler. Este, sistematicamente critica aquele, agride-o em sua obra, semelhantemente à mulher muito feia que achou por bem quebrar o próprio espelho.

Finalmente, todo o aspecto trágico do estilo literário e das concepções filosóficas de Spengler, mostra-se marcado em seu âmago por SHAKESPEARE. "Na concepção do mundo do acaso como o mundo dos fatos reais, singulares, reside a unicidade grandiosa de Shakespeare, no qual ninguém procurou nem vislumbrou sequer o autêntico trágico do acaso" (4). Mas não é só a qualidade de "autêntico trágico do acaso" que, em Shakespeare, encanta o filósofo alemão. É, propriamente, a qualidade mais genérica de "autêntico trágico". Assim, ombreando Platão, Shakespeare, Goethe e Nietzsche como poetas, Spengler se abre de forma muito visível a todas estas influências.

O BRUSCO AMADURECER DE UMA FILOSOFIA

Por volta de 1911 já se haviam configurado, no espírito de Spengler, as idéias fundamentais sobre o real processo de decadência no qual entrara o Ocidente, como civilização. Ao que parece, 1912 marca o início dos seus trabalhos de redação; todavia, até então nem o próprio filósofo tinha idéia das extensões e profundidades a que seu trabalho o levaria. Ele não pretendia mais do que exprimir, sem muitas delongas, suas considerações a respeito de uma grande cultura que, após desenvolver todas as suas potencialidades, entrara num movimento de visível degeneração.

Quando os prenúncios da Guerra de 1914 ainda estavam quase invisíveis, o filósofo — com todo o seu vigor intuitivo e interpretativo — farejava o futuro como o mais eficiente rastreador. Ora, se em pensamento ele admitia que o desfecho de uma cultura é predeterminado, podemos arvorar-nos em falar dos "rastros do futuro", o que, aparentemente, tem o som de uma contradição.

(4) Oswald SPENGLER, *A Decadência do Ocidente*, Rio, Zahar Ed., 1973.

Eclode o conflito mundial. Sob o impacto desta eclosão, Spengler primeiramente se retrai, interrompe sua elaboração filosófica. Parece-lhe que o caos é tamanho que lhe faltará sossego mental para continuar sua obra. Contudo, tal interrupção não era vã ou prejudicial. Apenas a estupefação ante o efetivar-se das suas idéias, a consolidação do seu pessimismo histórico e a aceleração de tão fecunda eferescência de idéias. O próprio filósofo escreve seu depoimento: “(A Guerra Mundial) Não era uma momentânea conjunção de fatos casuais, filha do sentimentalismo nacionalista... ou de tendências econômicas... mas o tipo duma mudança de fase histórica a ocorrer dentro dum grande organismo histórico... no ponto preordenado centenas de anos atrás” (5); então, os acontecimentos bélicos passam a exercer terrível massagem intelectual no filósofo, que provoca o violento amadurecer de uma filosofia cujos frutos já haviam apontado.

A MENSAGEM

Não sentimos Spengler propriamente angustiado.

Suas antevisões não apresentam um caráter escatologicamente fulminante. Com serenidade quase irritante, ele vai traçando o caminho do fim, enquanto repete: “é irrevogável !”

“A poesia decadente das alamedas amareladas, das intermináveis ruas retas das nossas metrópoles, das fileiras de pilares nas nossas catedrais, dos cumes inalcançáveis de uma cordilheira — tudo isso mostra mais uma vez que a nossa experiência íntima da profundidade, experiência por meio da qual criamos para nós o espaço cósmico, é, em última análise, a certeza absoluta de um destino, de uma direção prefixada, do tempo, do IRREVOGÁVEL”. (6).

O filósofo voltava-se para o passado, transformando-o em mero recurso (ainda que absolutamente indispensável) para alcançar as possibilidades do futuro. Ora, é realmente interessante conseguirmos saber sobre as origens; mas — muito mais que interessante — é urgente e tentador conhecermos para onde vamos.

(5) W. DURANT, *Op. cit.*

(6) cf. *A Decadência do Ocidente.*

Na verdade, as idéias fundamentais de Spengler são bastante simples. Ocorre que, — como pudemos mencionar em passagem anterior — sua incrível erudição veste a simplicidade das concepções com cintilantes e confusos tecidos. O filósofo não parece responsável pelo atordoamento que, freqüentemente, domina o seu leitor. Ora, são tantos os dados interessantes, é uma torrente de interpretações tão plenas de virtuosismo que a nossa mente se vê solicitada em mil direções, tenta segui-las todas e... vê-se paralisada, impotente, atônita. Aqui, lembro-me da explicação de Rubem Alves:

“Viver é como dançar. Quando você dança, move o corpo segundo um ritmo e uma harmonia que preenchem o espaço. A complexidade da nossa situação humana reside no fato de que um grande número de ritmos e harmonias conflitantes estão sendo tocados ao mesmo tempo. Você não pode dançá-los todos; se tentar, ficará esquizofrênico e o seu corpo dividido por dinâmicas contraditórias.” (7)

Isto que Alves afirma quanto aos ritmos e harmonias conflitantes que nos solicitam, simultaneamente, no mundo contemporâneo, ao ponto de ameaçar-nos a integridade da personalidade, pode, cremos que com propriedade, ser transposto para o que experimentamos na leitura de **A Decadência do Ocidente**. Mil solicitações intelectuais e emocionais que, se não fizermos pés muito firmes, travar-nos-ão o entendimento da obra.

Repito, contudo: as concepções básicas de Spengler nada têm de complexo. Como todo pensador que dirige (ou erige) seu pensamento por “oposições”, tudo pode ser resumido na visualização do “arcabouço oposicional” de toda a sua filosofia. Vistas as coisas devidamente, o filósofo em apreço apresenta uma oposição fundamental:

a noção de CULTURA (como ascendência) contra
a noção de CIVILIZAÇÃO (como decadência).

Desta oposição fundamental, partirão muitas “oposições conseqüentes”. Não as chamaria de secundárias em razão de que, nesta vasta obra, temos a impressão de que todas as peças são indispensáveis.

(7) cf. **Tomorrow's Child**, New York, Harper & Row, 1972.

Algumas "oposições conseqüentes":

- a) História — Natureza;
- b) Alma (sentir) — Intelecto (racionalização);
- c) Evolução (o devir) — Evoluído (o que deveio já);
- d) Economia produtora (do campo) — Economia conquistadora (das cidades);
- e) Campo e cidade — Metrópole;
- f) Religiosidade — Irreligiosidade;
- g) Existência — Vigilância;
- h) Essencial à História — Causal na História;
- i) Acaso e Destino — Causalidade (conexões de causa-e-efeito);
- j) Alma apolínea (do grego e do romano) — Alma faustiana (do real representante da Civilização Ocidental — pós-gótica);
- l) Alma apolínea e alma faustiana — alma mágica (que Splenger vê na civilização árabe).

Uma vez enunciadas, tentemos compreender estas "oposições" spenglerianas. Como fazê-lo de maneira mais promissora? Não creio que o exame isolado de cada qual dos pares de opostos fosse interessante. Arriscamos, até, a opinião de que seria (além de enfadonho) inviável. De sorte que, vamos procurar mostrar a "arquitetura gótica" do pensamento spengleriano numa abordagem global de suas oposições que, exatamente, alicerçam as profecias desse grande "Jeremias" do nosso tempo — como o apelidou Will Durant.

Na arquitetura gótica, os arcobotantes todos, à medida em que se opõem, sustentam o centro e o vértice, ao mesmo tempo apontando numa direção. "Spengler é goticamente caótico", diz Durant.

Assim, o edifício spengleriano, **propõe** muito mais do que **impõe**; **sugere** muito mais do que **imprime**; **atrai** muito mais do que **escraviza**; **aponta** muito mais do que **defronta**. De início, temos a impressão de que este pensador firme desenvolverá sua obra com o ritmo e a fulminante segurança de um Aristóteles. Depois, ele reponta qual Platão, meio poeta, meio filosófico...oscilando despreocupadamente sobre o abismo das próprias idéias e inquietações.

Quando dizemos que, a princípio, Spengler toma uma postura aristotélica, fundamentamo-nos nas suas seguintes palavras:

“(Cabe ao século XX) revelar, por meio de um trabalho cuidadoso, a estrutura íntima das unidades orgânicas, pelas quais e nas quais se realiza a história universal” (8).

Também quando prosseguimos dizendo que, em seguida, deparamo-nos com um filósofo a balançar entre o pensamento e a intuição, entre o construído e o intuído, assentamos esta idéia em algumas considerações spenglerianas segundo as quais: de nada vale procurar-se a lógica do acaso, ou buscar-se as razões do destino — pois tais são tentativas quase alucinatórias. Após reivindicar **rigor, pesquisa cuidadosa**, e coisas assim, Spengler desfecha um balaço no peito da tradição lógica de “causa-e-efeito”:

“A causalidade pode ser definida como o destino petrificado nas formas do intelecto” (9).

Mas, seja qual for a postura real de Spengler, sua preocupação perante a História é radicalmente filosófica, enraizadamente ontológica. Ele próprio tira a seguinte conclusão:

“O declínio do Ocidente, à primeira vista um fenômeno local e temporalmente limitado, como o foi o correspondente declínio da Antiguidade Clássica, é, como se vê, um **problema filosófico**, que, compreendido em toda a sua gravidade, envolve todas as grandes questões do ser...” (10).

ESTRUTURA DA MENSAGEM

Oswald Spengler jamais apontou a origem da Civilização Ocidental, no que esta origem pudesse ter de mais nítido, na vivência e na cosmovisão dos gregos e romanos clássicos. Para ele, muito ao contrário, os componentes da Civilização Ocidental — quando observados de um ponto de vista filosófico — quase nada têm de ver com gregos e romanos.

É na Idade Média, por ocasião do gótico primitivo, que principiamos (os ocidentais) a florescer como CULTURA bem caracterizada. Com o desenvolvimento normal para as expressões do gótico evoluído, vamos

(8) cf. **Op. cit.**.

(9) Helmut WERNER, comentário sobre certa passagem de **A Decadência do Ocidente**.

(10) cf. **Op. cit.**.

caminhando para a realização material e espiritual das nossas potencialidades, até que, com a descoberta e a utilização do “perspectivismo” (principalmente na pintura e na arquitetura), atingimos a manifestação maior do que Spengler chamou: A ALMA FAUSTIANA.

“A ALMA APOLÍNEA”, explica o filósofo analisando a pintura, “não reconhecia como real senão aquilo que estivesse presente, imediatamente, no lugar e no tempo, e por isso excluía das suas imagens o fundo” (11). Esta era a maneira de Spengler conceber os gregos e os romanos: homens de hoje, alheios à consideração do passado, desinteressados dos planejamentos para o futuro — imediatistas por mundividência. No primeiro capítulo de *A Decadência do Ocidente*, o filósofo procura mostrar-nos que nem mesmo os “relógios de sol” ou qualquer instrumento destinado a marcar o tempo (dividindo-o, necessariamente, em “o que passou”, “o que se está passando” e “o que virá”) aparece como elemento do dia-a-dia de gregos e romanos. Mais tarde veremos que esta tese é rigorosamente contestada por COLLINGWOOD. Por enquanto, detenhamo-nos no próprio Spengler.

“A ALMA FAUSTIANA”, escreve, “superando quaisquer barreiras sensíveis, almeja o infinito, e por isso servia-se da PERSPECTIVA para transladar a regiões distantes o centro de gravidade das suas idéias plásticas” (12). Ora, no perspectivismo, os chamados “pontos de fuga” — que definem a profundidade, a paixão pelo inalcançável, — situam-se no Infinito. O desenhista os materializa apenas para obter o corte transversal que permite visualizar o seu motivo. Como se percebe, a expressão ALMA FAUSTIANA tem sua origem no drama *Fausto*, de Goethe. Ali, um sábio atormentado e insaciável em sua solidão, vende a própria alma ao Demônio (Mefistófeles) a fim de que, nem que através dos poderes malignos, conseguisse conhecer os mais extremos limites do encantamento universal. À medida em que o Dr. Fausto se aprofunda, quer o maior aprofundamento; e Mefistófeles — quando se procura o cerne da mensagem goethiana — é o próprio demônio do aprofundamento, ou seja, a desgraça que se encontra no princípio e no fim das desmedidas ambições metafísicas e também científicas. Contudo, para Spengler, interessa menos o significado de Mefistófeles do que o fascinante PATHOS CRIADOR que ebule constantemente no mistério interior do Dr. Fausto.

“A arquitetura gótica foi um dos mais complexos estilos de construção que já existiu” (13). Muitos consideram esta arquitetura simples

(11) cf. *Op. cit.*

(12) *ibid.*

(13) E. M. BURNS, *História da Civilização Ocidental*, Porto Alegre, Ed. Globo, vol. I, 1966.

projeção mental de um período teocêntrico e ascético. Isto é falso, porém. Muito falso. O gótico, em suas últimas conseqüências, é o momento em que a religião permite ao mundo ser belo e significativo, abrindo-se à importância desta vida. Nos coloridos vitrais das igrejas eram vistas cenas de homens trabalhando numa padaria, de jovens e crianças brincando, de lavradores arando a terra, — simbolismo vigoroso da abertura da religião para com a missão formidável da matéria. Também o forte apelo aos SENTIDOS (vitrais, esculturas naturalistas da vida vegetal, animal e mitológica) combinando com o anelo de ultrapassar os sentidos, em direção das realidades vitais mais altas. "... a arquitetura gótica era humanística, e em grau não pequeno", escreve BURNS (14). Isto se combina com a posição faustiana, pois, para esta, algo de maravilhoso havia no próprio fato de viver. Mas a vida não merecia ser reduzida a um "estar-aí" inexpressivo. A vida só poderia manter-se fascinante à medida em que encarnasse o próprio devir, o paladino das possibilidades. Não apenas olhar para as mãos cheias do maná celestial com fome e admiração, mas também lançar o olhar ao azul infinito na busca impossível das fontes do maná. De repente surpreendemo-nos de que não somente estamos sobre a terra, mas igualmente (e isto é mais terrível !) estamos sob um céu muito maior, mais misterioso, mais fascinante... e inalcançável.

Em seu estudo sobre as artes, mais especialmente quando focaliza as "tragédias", é que a intuição spengleriana delinea perfeitamente a diferença essencial entre as almas apolíneas e faustiana. Lê-se em "A Decadência do Ocidente":

"A tragédia faustiana é biográfica; a apolínea é anedótica. Isto significa que aquela abrange a direção de toda uma vida, ao passo que esta se restringe ao momento isolado. Que relação existe entre o passado interior de Édipo ou Orestes e o acontecimento destruidor que subitamente aparece em seu caminho ? Mas no passado de Otelo — obra-prima de análise psicológica — não há nenhum traço, por insignificante que seja, que não esteja relacionado à catástrofe. O ódio racial, o isolamento do adventício no meio patrícios, o mouro como soldado, como homem primitivo, como criatura solitária à beira da velhice — nenhum desses fatores carece de importância. "Psicologia" — eis o termo apropriado que define a maneira ocidental de plasmar personagens" (15).

Ainda em outra passagem de muita riqueza poética e interpretativa:

(14) Ibid.

(15) Oswald SPENGLER, *op. cit.*

“Shakespeare, que nasceu quando falecia Miguel Ângelo, e cessou de escrever quando Rembrandt vinha ao mundo, alcançou o máximo de infinidade, de apaixonada superação de toda e qualquer restrição estática. Seus bosques, seus mares, suas vielas, jardins, seus campos de batalha estão situados em regiões distantes, no ilimitado. O Rei Lear, transformado, entre o bobo e o mendigo louco, em meio à tormenta a fustigar a campina noturna; o eu perdido no espaço, na mais extrema solidão — eis o sentimento vital da alma faustiana” (16).

É, portanto, nesta enfeitada “alma faustiana” que desponta na Idade Média, ou, como o próprio Spengler preferia, nos albores do gótico, que o filósofo vê a origem da Civilização Ocidental (ainda em seu momento florescente de Cultura). Sim, porque para ele — e nisto Spengler reivindica pioneirismo — CULTURA e CIVILIZAÇÃO são dois segmentos orgânicos que se complementam no tempo. Toda CULTURA caminha inexoravelmente para a sua morte, que é a CIVILIZAÇÃO. Esta última significa mais que a morte: a “petrificação” da cultura que atingiu a plenitude das suas possibilidades. A CULTURA deve ser entendida como um “corpo vivo” que, movimentando-se para a criatividade, vai cumprindo sua auto-realização.

“Uma cultura nasce no momento em que uma grande alma despertar do seu estado primitivo e se surpreender do eterno infantilismo humano” (17). No movimento ascendente que descrevem, as culturas cumprem a sua PRIMAVERA e o seu VERÃO, isto significando que existencializam seu florescimento, crescimento (qualitativo) e seu apogeu. Na PRIMAVERA e no VERÃO, uma série de características se vão formando AO ACASO; quando, porém, termina o VERÃO e estas características já estão definidas, vêm o OUTONO e o INVERNO com todo o seu caráter predestinado pelo que foram as duas primeiras “estações”. Na PRIMAVERA e no VERÃO assiste-se ao primado do ACASO. Depois, tudo configura uma direção, um destino irrevogável para o povo em questão. E, assim, o ciclo se fecha: PRIMAVERA — VERÃO — OUTONO — INVERNO. “Alcançando o destino, realizada a idéia, a totalidade das múltiplas possibilidades intrínsecas, com a sua projeção para fora, fossiliza-se repentinamente a cultura. Definha-se. Seu sangue coagula. Seu vigor diminui. ELA SE TRANSFORMA EM CIVILIZAÇÃO”. (18). Desta maneira, fica, a Civilização, como MÚMIA que lembra um antigo corpo que viveu e se realizou. Sua primeira parte, o OUTONO, é um

(16) Id., *ibid.*

(17) id., *ibid.*

(18) id., *ibid.*

declínio que principia brando e se vai acentuando até que, no INVERNO, tudo seja decadência franca, visível e irrefreável.

Para Spengler, os sinais mais fortes da decadência podem ser relacionados assim:

- a) Surgimento de um intelecto pragmático, com absoluta aversão por qualquer esforço metafísico.
- b) A exaltação da robustez e da objetividade disciplinada, em lugar da sensibilidade e da arte.
- c) A repetição do “Pão e Circo”, sob o disfarce de dissídios trabalhistas, praças de esportes, parques etc... O “divertissement”, ou seja, uma agradável anestesia, para que não seja percebida a aproximação da morte.
- d) O primado do dinheiro sobre os ideais.
- e) A oposição entre o “homem culto” (cujas energias pessoais são dirigidas para o interior) e o “homem civilizado” (cujas energias pessoais são vertidas para a exterioridade).
- f) Uma ausência de “criatividade”, perfeitamente disfarçada em inovações esdrúxulas, excentricidade e vanguardas suspeitas.
- g) A irreligiosidade agressiva que provoca a desintegração das relações sociais e, depois, a desintegração interna dos indivíduos.

Assim como os organismos apresentam “infância, juventude, adulez e velhice”, o corpo vivo da cultura também se realiza nesses estágios.

Para Oswald, toda cultura é uma expressão anímica vibrante exibindo a sua evolução.

Mas, dentre as “Almas” descobertas por Spengler, não podemos omitir a ALMA MÁGICA, que se opõe à apolínea e à faustiana. A ALMA MÁGICA é encontrada pelo filósofo na cultura árabe, sobretudo em sua expressão artística. “A ALMA MÁGICA sentia todos os acontecimentos como a expressão de certas potências misteriosas, que impregnassem a caverna do Universo de sua substância espiritual, e por isso cerrava o cenário mediante um fundo dourado, empregando assim um recurso contrário a todas as cores existentes na Natureza. O ouro não pode, de fato, ser considerado cor. As cores são naturais, ao passo que o brilho metálico é sobrenatural e quase nunca se encontra

na Natureza” (19). Note-se que, aqui, Spengler está analisando mais propriamente a arte pictórica do mundo árabe que, na verdade, permanece “encantado” também na literatura e em outras expressões.

Ora, se a nossa cultura começa a afirmar-se no período do gótico primitivo, atinge seu clímax no Iluminismo — tomado este de forma não tão limitada quanto a maior parte dos historiadores o toma — e no mesmo “Século das Luzes” recebe sua sentença de morte. Para o filósofo que agora estamos estudando, a Revolução Francesa significou: “... a transição da Cultura para a Civilização, o triunfo da metrópole inorgânica sobre o campo orgânico, que, dali, por diante, torna-se PROVÍNCIA, na acepção espiritual da palavra — tudo isso era necessário e tinha de ocorrer precisamente naquele momento” (20). Com o movimento do século XVIII, que poderíamos apelidar de “a democratização da Razão”, o homem ocidental deixa de viver a vida para esforçar-se em racionalizar a vida. Para usar uma imagem de certo professor: o homem deixa de ser um dos alegres e barulhentos transeuntes da rua, para colocar-se em uma sacada, com a finalidade de observar de cima “o que é ser um transeunte”.

Ouçamos uma vez mais Spengler:

“Cultura e Civilização — eis o corpo vivo e a múmia de um ser provido de alma. Assim se distinguem as duas fases da existência ocidental, antes e depois de 1800. Antes, depara-se-nos a vida em toda a sua plenitude e evidência, vida cuja forma cresceu de dentro para fora, desde os primórdios do Gótico até Goethe e Napoleão. Depois é a vida tardia, artificial, desarraigada das nossas metrópoles, e cujo padrão é determinado pelo intelecto. Cultura e Civilização — isto é, um organismo gerado pela paisagem, em oposição a um mecanismo produzido pela fossilização” (21).

Poderíamos suportar palavras mais contundentes ?

É um discurso demasiado duro (e lógico). Não podemos suportá-lo.

Algumas famosas enciclopédias sequer registram o verbete: SPENGLER. Nem no O (de Oswald) nem no S do nome de família. Uma larga faixa da cultura contemporânea silencia propositadamente sobre o notável filósofo e estilista alemão. O silêncio é endereçado ao profeta e às suas impertinências de ficar lembrando o que estamos procurando esquecer.

(19) Oswald SPENGLER, *op. cit.*

(20) cf. *op. cit.*

(21) cf. *op. cit.*

Aliás, não será essa mesma razão que fez do Livro do Apocalipse a parte menos lida, a mais marginalizada da Bíblia Sagrada ?

Como referi antes, Spengler confessa honrosamente que o seu pensamento tenha sido influenciado pelo de Nietzsche. Contudo, há momentos de interessante discordância entre ambos. Por exemplo, a idéia nietzschiana de que os "frouxos" princípios cristãos houvessem afrouxado a moral ocidental, não interessa a Spengler. Mesmo este discorda de Nietzsche, quando o último ataca a "moral da compaixão" que o cristianismo semeou no Ocidente, enfraquecendo sua agressividade vital. Oswald afirma (para tanto citando um bom número de exemplos históricos) que o cristianismo, em vez de modificar a alma faustiana, foi por ela modificado. Para o filósofo da história, Cristo não impunha, pois "falar como quem tem autoridade" é traço de grandes personalidades não necessariamente impositivas; não moralizava, como pode ser verificado em diversas passagens bíblicas em que defendeu decaídos da fúria moralista do seu tempo; ao contrário do que, talvez, Judas Iscariotes pensasse, Cristo não pensava em expansão: concedia, apenas, a sua sabedoria. Mas certos grupos "cristãos" ocidentais inventaram a cristianização, a expansão da ética do Cristo, não como Cristo a ensinou, mas como eles a modificaram — adaptando-a aos ímpetus possessivos da cultura ocidental.

Parece-nos que, neste momento, há certo forcejar interpretativo na análise spengleriana; a não ser que, para citar um exemplo, Paulo Tarso fosse um faustiano ultraprematuro, a argumentação spengleriana vê-se um tanto ameaçada, pois o Apóstolo Paulo, desde os primeiros tempos cristãos já se tornara o "Campeão da Evangelização Cristã". Segundo as possibilidades de transportes e comunicação daquele tempo, Paulo viajou muitíssimo (para pregar a Boa Nova) e deixou-nos um copioso e belo legado em termos de espistolografia cristã. Influência ocidental grega ? ou influência expansionista dos romanos militaristas ? Qualquer delas que fosse, ainda continuaria periclitando o argumento de Spengler, de vez que, como já foi explicado, a origem da civilização faustiana — segundo o autor em exame — não está no mundo antigo, mas no medieval, mais exatamente no período do gótico primitivo.

A este propósito, surge-nos, então, a maneira pela qual Spengler abordou a questão da religiosidade.

Primeiramente, admitamos, com o filósofo, que: toda cultura é uma expressão anímica vibrante, isto é, toda cultura é uma ALMA que exhibe seu próprio processo evolutivo. É o movimento da evolução, e não a visão arrematada do evoluído. O evoluído é a própria civilização que, despojada de alma, mostra apenas um INTELECTO que é rigoroso, objetivo, audacioso, mas... estéril.

“Toda alma tem religião (...) Todas as formas vivas nas quais a alma se manifesta, todas as artes, as doutrinas, os costumes, todos os mundos de formas metafísicas e matemáticas, cada ornamento, cada coluna, cada verso, cada idéia, são, no seu âmago, religiosos e têm de sê-lo. A certo momento, porém, já não pode ser assim. A essência de toda cultura é religião; por conseguinte, a essência de toda a civilização é a irreligião” (22).

A partir deste pensamento de Oswald Spengler, concluímos que a alma de um povo só permanece viva enquanto é capaz de adoração e fé. Isto porque adoração e fé não são racionalizações, mas o próprio ato de assumir a vida com fecundo sentimento do sagrado. Ocorre-nos, neste ponto, até mesmo a célebre afirmação de TERTULIANO: “Credo quia absurdum”. Quando este sentir devocional da vida e do mundo se transforma em curiosa e intelectual manipulação da natureza, ou em projeção de estruturas da razão sobre o mundo dos fenômenos — isto significa que só resta a múmia da cultura, só a sofisticação gelada do ato de “analisar” a vida.

Notemos que, com sua abertura cultural, Spengler não diz que a solução de todos os impasses é o cristianismo. Seja o budismo, os cultos fetichistas, o taoísmo — não interessa. Apenas que a natural atitude incentivadora das vidas comunitárias e sua maior força integrativa é a religião. E mais uma vez ele estava bastante bem acompanhado pelos caminhos das suas idéias; o sociólogo Émile Durkheim, o psicólogo e psicanalista C. G. Jung apresentaram opiniões semelhantes, inferidas de uma vivência científica que mostrou tal abertura ao ponto de colocar ambos, como dois marcos do pensamento humano investigatório.

Spengler fala, opoisionalmente, de “uma economia produtora do campo” e de “uma economia conquistadora da cidade”. Ora, é evidente que aí há também implicações religiosas. Vamos procurar esclarecer. O lavrador, é, via de regra, místico. Seu trabalho depende de tantas coisas que não dependem dele, há tal indeterminação no futuro das suas colheitas que, oprimido pelas preocupações vitais, volta-se para Deus, Aquele que tudo pode — inclusive

ajudá-lo a não perder todo um plantio e ver-se em apuros materiais com sua família. Sente-se de tal sorte impotente ante as chuvas excessivas, ou as secas, ou as geadas ou o ataque sorrateiro de microrganismos por ele desconhecidos, que se agarra ao Criador de todas as coisas. Certas culturas primitivas agrícolas têm já seus rituais apropriados para o tempo do plantio (quando fazem mimo ao deus da fertilidade ou compõem cantigas sacras à Mãe-Terra), para o tempo da colheita (quando alguns sacrifícios e muita euforia procuram dar, numa linguagem da psicologia behaviorista, um “reforço” para o bom comportamento do deus que tão generosamente os aquinhoou).

Assim, o lavrador precisa dos seus braços e da terra. Braços e terra precisam de Deus. No meio rural normalmente se encontra uma religiosidade pura e simplória, mas muitíssimo mais enérgica do que a religiosidade elaboradamente intelectual do ambiente citadino. Para Spengler, não há propriamente uma religiosidade citadina — a não ser em cidades pequeninas, onde ainda vibra um bom tanto da alma rural.

O homem da cidade, do ponto de vista pragmático, não precisa de deuses ou de Deus. Precisa, isto sim, do que o lavrador produz. Enquanto o campônio contempla o céu à espera da bondade divina, o cidadão espreita os resultados da eficiência dos lavoureiros. Será muito bom que não pensemos, todavia, o homem rural como um arrematado ingênuo em seu misticismo. Ele também está, de algum jeito, comerciando com o céu. Spengler, na força do seu estilo, considera: “O caminho que conduz da sagacidade aldeã, passando pelo espírito citadino, até a inteligência metropolitana, pode ser definido também como a contínua diminuição do sentimento do destino e o incoercível incremento da carência de causalidade. A inteligência substitui a **experiência inconsciente da vida** por uma prática magistral do pensamento, quer dizer, por algo que é árido e descarnado” (23).

É assim que se passa da “economia produtora do campo” à “economia conquistadora da cidade”. “... o genuíno habitante da cidade não é produtor, no sentido primordial, telúrico, da palavra. Falta-lhe a vinculação íntima ao solo como ao bem que lhe passar pelas mãos. Desse modo, o bem transforma-se em mercadoria, a troca em movimento comercial, e em lugar do pensamento baseado em bens aparece o pensamento baseado em dinheiro” (24). Ora, onde está o dinheiro, está a “conquista”.

(23) cf. *op. cit.*.

(24) *id.*, *ibid.*

Da mesma forma se passa da "existência" (o viver a vida, tomado em plenitude) à "vigilância" (o tomar conta dos fatos, dos bens e do dinheiro). Sucumbirei, neste ponto, à tentação de transcrever um trecho do prosador/poeta Henry David THOREAU:

"... Eu gostaria muito mais de estar sentado sobre uma abóbora, e af ficar sozinho, do que sobre uma almofada de veludo, cercado por muitas pessoas. Gostaria mais de viajar num carro de bois do que subir ao céu num trem de luxo... A simplicidade em si e as privações do homem primitivo tinham pelo menos a vantagem de fazer dele um hóspede de passagem pela natureza. Depois que tivesse restaurado suas forças, descansado, ele recomeçava a viagem. Acampava em qualquer parte deste mundo, seguindo os contornos dos vales, atravessando as planícies e escalando as montanhas. Mas vejam só ! Os homens se transformaram em instrumentos dos seus instrumentos. O homem que colhia livremente os frutos quando tinha fome, tornou-se fazendeiro. E aquele que se abrigava sob uma árvore, hoteleiro. (...) Construímos para este mundo um castelo familiar, e para o outro, um jazigo de família. (...) Antes de poder decorar nossas casas é preciso despojar nossas paredes, nossas vidas, e construir sobre as ruínas um belo interior e um bom viver: o gosto atual pelo belo é cultivado nas aparências... (25).

O DESFECHO DAS PROFECIAS

Quando Oswald Spengler iniciou seu gigantesco trabalho, estava voltado para o passado, mas interessado no futuro. Assim, estudando a morfologia histórica, buscou nas culturas aquilo que apresentavam como "essencial", para separar este primeiro achado dos eventos "causais" encontrados na História.

Feitas as suas detidas e trabalhosas investigações, Spengler exibiu ao chamado "mundo civilizado" seu fundo pessimismo, que, de resto, baseia-se numa visão fatalista e cíclica da História. "A aldeia ainda não possui um

(25) Citado em *Revista Planeta*, nº 24 – A, agosto, 1974, Ed. Três, SP.

caráter de plenitude, e a metrópole já o perdeu" (26). Segundo este filósofo, o conteúdo das culturas é por demais anímico e profundo, por demais próprio, para ser compreendido por estrangeiros. Mas, o conteúdo das civilizações é superficial, intelectível, transplantável, e pode ser compreendido. Só que as civilizações nada apresentam que valha a pena compreender. Compreender uma civilização é como apreender um cálculo inútil, já de si desprezível. Ouçamos a voz do filósofo: " (Já) Na era dos imperadores romanos, os homens começavam a entender-se em toda parte, mas precisamente por essa razão já não existia nada nas cidades "antigas" que valesse a pena compreender" (27). Enquanto as culturas são fenômenos telúricos, enraizados, as civilizações são universalizáveis: "Onde quer que se vá, sempre se reencontra Berlim, Londres e Nova Iorque, e quando viajava um romano, deparavam-se-lhe em Palmira, Treves, Timgard, e nas cidades helenistas, até ao Indo e ao Mar de Aral, as suas próprias colunatas, os seus templos e as suas praças adornadas de estátuas. Mas o que ali se divulgava já não era nenhum estilo genuíno, mas um gosto; nenhum costume autêntico, mas maneiras; nenhum traje peculiar de um povo, mas uma moda" (28).

Afrontando todas as correntes progressistas, Spengler está convencido de que a eclosão da 1ª Guerra Mundial constituiu-se no sinal mais evidente de que, como civilização, penetrámos o "inverno terrível da decadência". Temos, do final do século XIX e do princípio do XX, depoimentos de homens de ciência e letras, que se apresentam coloridos de um ingênuo otimismo quanto, não a um futuro remoto, mas aos próximos trinta ou quarenta anos. É célebre a carta escrita pelo escritor Mark Twain e endereçada ao poeta Walt Whitman, na qual Twain pede ao seu septuagenário amigo que espere "mais trinta anos" para ver o ser humano habitando a terra sob as bênçãos do entendimento e da alegria, na plenitude de uma auto-realização proporcionada pela prática real da racionalidade, aperfeiçoada esta e desenvolvida pelos poderes da ciência e da técnica. "Quem sabe, — talvez pensassem quase todos — o bruto homem das cavernas foi de todo sepultado e eis que começa a alvorada do ser humano como animal realmente superior?" No seu canto, Spengler não se iludia. Entendia que a política e o comércio sempre principiaram com **conquistas brutas** (lutas, guerras) e "evolúram" para **acordos diplomáticos**, outro tipo de violência elegante, mascarada e sagaz. Afinal, nos acordos diplomáticos, normalmente os mais necessitados e pobres são os que têm de ceder mais. Não lhes resta o direito a muitas reivindicações. Ora, sem dúvida, a corrupção de qualquer

(26) Oswald SPENGLER, *op. cit.*.

(27) *Ibid.*

(28) *Id.*, *ibid.*

cultura corre por conta do irrefreável processo civilizatório. Em certo momento, explica Oswald, a burguesia de algibeiras cheias mete uma mordada aos homens aristocratas e bem educados; as grandes cidades, com suas fábricas e poluições, “sugam todo o plasma vital do campo e reduzem-no à esterilidade urbana” (29). As casas perdem a forma de casas, perdem sua beleza arquitetônica, assemelhando-se a angares ou galpões — isto em nome de uma arquitetura **funcionalmente** moderna. Ocorre que as pessoas, escravizadas pela lufa-lufa do mundo industrial, apenas visitam suas residências para comer e dormir — quando o fazem. À medida em que a Técnica predomina sobre a Arte, a qualidade cede o lugar à quantidade. Beleza? ora, não falemos de coisas do passado. Atentemos agora para a utilidade. Nem mesmo a beleza de caráter poderá sobreviver. “O caráter — escreve Spengler — é a forma de uma existência em movimento, que consegue a fusão entre a mais extensa variabilidade nos casos particulares e a maior constância em questões de princípios” (30). Na verdade, constância em questões de princípio nunca pôde caracterizar um mundo mandado pelos endinheirados. Então, em vez de o homem automodelar-se, deverá amoldar-se às contingências ambientais, senão totalmente, em larga medida. Verdade, será o funcional. É melhor entendê-la desta forma moderna, pois se a tomarmos com o sentido que teve nos áureos florescimentos da **cultura** ocidental (por conseguinte, antes da **civilização**), teremos de assumir as lutas propostas por Voltaire em sua afirmação de que nenhuma verdade houve que não fosse perseguida desde o começo. A Arte se degradará em constantes esquisitices, modas culturalmente infundadas, exibicionismos que trazem a bizarrice das manifestações exaustas dos que já deram o que tinha para dar. “(...) A extinção da força espiritual criadora; a decadência da família e da Igreja como fontes de tradição e preparo moral; a esterilidade dos inteligentes e a multiplicação do “povo” — isto é, de copiosas massas metropolitanas que flutuam tão impotentes como os “follaheen” (31). Spengler explica que “follaheen” é o nome daqueles miseráveis compônios que arrastam, no campo, seus arados, e nas cidades, sua ignorância e falta de higiene... como atestado do que restou da monumental civilização egípcia.

Retornará e acentuar-se-á o uso de entorpecentes e estimulantes, que vêm sendo usados durante milênios, mas nem sempre de maneira crítica. Se os gregos os empregavam em suas festas, os homens futuros vão usá-los por não terem o que festejar.

(29) W. DURANT, *op. cit.*

(30) cf. *op. cit.*

(31) Will DURANT, *op. cit.*

No florescer da “cultura” ocidental, a vida era vivida e construída com tal verdade e emoção que um “sentimento do ilimitado” apossou-se da alma faustiana. Viver e fazer viver era sentido como algo possível ao infinito e aperfeiçoável também ao infinito.

Mas a Primavera e o Verão vieram e foram. Iniciaram-se as grandes decepções do declínio, hoje acentuadas por franca decadência — para imprimir à **decadência** um significado mais forte e drástico do que ora imprimimos ao **declínio**. A alma faustiana, em seu desespero por “profundidade”, quer mesmo é o infinito. Nenhum substituto lhe interessa. Notamos aqui, como já o fizeram Will Durant, que duas características se confrontam nitidamente: a do homem faustiano (característica do movimento) com a do grego (tendência natural ao repouso). E, ainda mais: à **aspiração** faustiana, opõe-se o fundo senso de **realidade** do grego. O espírito faustiano está em toda parte, inquieto, alado. Dr. Fausto é uma figura realmente “espiritual”. O homem grego fazia-se presente, e fincara no agora o absolutismo do seu corpo.

No Outono de suas decepções, o homem ocidental amou-se. Agora, em pleno rigor do Inverno, angustia-se. Quem sabe não será a angústia, uma nostalgia do ilimitado ?

É com tais pensamentos que Oswald Spengler delineou o futuro da Civilização Ocidental, se o compreendemos devidamente. Saídas não existem. Como ficou dito quase de início, o processo tem caráter de irrevogabilidade. Infância, juventude, maturidade, velhice. E quando muitos questionaram ao filósofo, dizendo que freqüentemente ele não “precisou” bem seus termos, que não definiu o que entendia por “alma”, por exemplo (alma apolínea etc.), talvez ávidos por uma “definição operacional”, já naqueles tempos, Spengler se manteve fiel ao conselho de Goethe no sentido de não buscar nada além do fenômeno. “Não vemos o que não for mundo exterior, mas sentimos a sua presença, em nós tanto como nos outros. (...) Assim se produz a imagem reflexiva de um CONTRAMUNDO”(32).

E o filósofo arremata, lançando sobre a face vacilante do futuro, a mais pesada das profecias, considerando que, depois de Rousseau, percebeu-se que já não havia esperanças para o estilo de vida do homem faustiano e de algo que se havia acabado no esgotamento de uma civilização, só restava o **TORMENTOSO AFÃ DO DINAMISMO**. Era preciso não parar, inventar mentiras que parecessem o sentido da vida e das ações. Agora, quando a

(32) Oswald SPENGLER, **op. cit.**.

Civilização Ocidental perseguir novos valores (políticos, artísticos, religiosos, filosóficos), fá-lo-á sem conseguir calar no seu íntimo a sensação profunda de que sua busca infatigável não a levará a nada de sério. Aí, então, é que ela, desesperada pelo vazio, não poderá e nem quererá repousar.

Oswald Spengler não vê nenhum “fim” urgente. De um ponto de vista imediatista, para que desesperar? Uma cultura petrificada em civilização pode ainda estender seus galhos secos e desnudos aos céus por séculos, não lhe cabendo outra coisa senão, lamentavelmente, fazer sombra sobre florescentes culturas que precisam do sol, atrapalhando-as e ameaçando-as de sufocamento.

Duro discurso, repetimos, muito duro!

Sobre ele, no entanto, incidem críticas bastante importantes — sobretudo para os que ainda desejam crer em melhores tempos. Mostremos algumas delas. Umas, foram feitas diretamente ao pensamento de Spengler. Outras, dirigiram-se contra qualquer pretensão de profecias em “assuntos humanos”.

“JEREMIAS” EM JULGAMENTO

Ao que parece, o mais agressivo crítico que Oswald Spengler teve foi R. G. COLLINGWOOD. Em sua obra *A Idéia de História* o filósofo inglês diz ser o livro *A Decadência do Ocidente* uma construção intelectual “radicalmente insensata” (33). Para Collingwood, o erudito alemão, anunciando buscar uma *estrutura metafísica da humanidade histórica*, acabou reduzindo as culturas a expressões morfológicas que lembram só a *estrutura natural e, por assim dizer, automática das colméias*. O imaginoso Spengler termina por oferecer uma visão de “história” despojada de qualquer enriquecimento imaginativo. “Esta concepção anti-histórica e meramente naturalista da história afeta mesmo a concepção de Spengler acerca da pormenorização interna de cada cultura, considerada em si mesma. Isto porque a sucessão de fases numa cultura, tal como ele a concebe, não é mais histórica do que a sucessão das várias fases da vida dum inseto, tais como: ovo, larva, ninfa e inseto adulto” (34).

Ora, naquilo que depreendemos da leitura do primeiro capítulo de *A Decadência do Ocidente*, Spengler entende que a observação do momentaneamente real, impressão mecânica do mundo, acompanhamento

(33) Lisboa, Livr. Martins Fontes, 1972.

(34) R. G. COLLINGWOOD, *op. cit.*

pragmático do fluir dos fatos, não é História, mas um ramo disfarçado das ciências naturais. Logicamente, dotado de muita imaginação e poder interpretativo, Oswald não se restringe às compilações factuais. Mas, exatamente sob o "imperialismo" do pensamento científico de GOETHE (o qual elaborou um método morfológico para as suas pesquisas em Ciências Naturais), viu-se bloqueado em sua criatividade — ou seja: sucumbiu à comum tentação de copiar, para os assuntos humanos, a soberba e famosa metodologia das ciências da natureza. Desse modo, com sua "morfologia histórica" carregada de caráter fatalístico, Spengler fez da história exatamente "um ramo muito bem disfarçado das ciências naturais".

Se admitimos a cultura, — pensa Collingwood — em última análise, como sendo "o homem e suas obras", Spengler não enxerga essas obras como esforço espiritual e elaboração muitas vezes consciente do homem; tais obras pertencem à humanidade "exatamente pela mesma maneira que o pigmento escuro da pele pertence aos negros e os olhos azuis pertencem aos escandinavos" (35). Collingwood, autor normalmente comedido e ponderado em suas afirmações, como que perde o autocontrole e acusa o filósofo alemão de "deturpador e falsificador de fatos históricos". Como? Como pode Oswald Spengler concluir que os gregos e os romanos, por formarem culturas a-históricas e em nada se importarem com o passado e o futuro, não se preocuparam em construir grandes túmulos, como o fizeram os egípcios para os seus faraós? Certamente, continua Collingwood, que para forcejar a entrada dos fatos para dentro das formas interpretativas pré-fabricadas do filósofo/profeta, este procurou ignorar os concertos semanais que, em Roma, ocorrem no Mausoléu de Augusto; desconheceria Spengler, em toda a sua formidável erudição, que o túmulo de Adriano foi por largo tempo habitação de Papas? É quase impossível tal desconhecimento, assim como a "ignorância" de que as estradas romanas, ao longo de milhas e milhas, estão cheias de marcos (túmulos construídos na Antiguidade) que formam enorme coleção de lembranças pretéritas. "Toda a base da teoria (de Spengler) é assim fundamentada numa tentativa deliberada e laboriosa de excluir da história tudo o que a torna história, substituindo em todos os pontos a concepção histórica pela correspondente concepção naturalista relativa aos princípios" (36).

Por essas e muitas outras razões, Collingwood considera "radicalmente insensata" a obra de Oswald Spengler.

(35) Id., *ibid.*

(36) R. G. COLLINGWOOD, *op. cit.*

DURANT faz-lhe, também, críticas diretas. Estas se voltam sobretudo sobre o pensamento aristocrático e segregacionista do pensador em análise. Todavia, dentre aqueles que se levantaram para criticar especificamente o pensamento spengleriano, Will Durant, ao que nos parece, é o comentariasta que assume mais justas posições. O controverso e freqüentemente desprezado divulgador da Filosofia, que, desde muito cedo, aprendemos a respeitar como um intelectual que cumpriu aquilo a que se propôs (“divulgar” com os dons de quem sabe atrair”), mostra primeiro todas as qualidades indiscutíveis do intelectual magnífico que foi Oswald Spengler. Apelida-o mesmo de “O Everest da erudição ocidental”; deslumbra-se ante o monumento intelectual erigido pelo alemão e, ao mesmo tempo, lamenta os monumentais equívocos aos quais este foi levado pela sua própria metodologia.

Neste momento, estamos lembrando de uma sentença espirituosa: “Todo pensador começa como viajante e termina como mala”. Já não recordamos em que cronista de jornal a lemos. Se este dito é verdadeiro, talvez seja esta a razão pela qual Durant chega a mostrar-se constrangido ao investir contra uma série de concepções e comparações spenglerianas. O divulgador não esquece de ver ali o “homem limitado”, que podia falhar como todos os homens falham.

O texto de Arnold TOYNBEE **O Desafio de Nosso Tempo** não critica objetivamente o trabalho de Spengler. Há, no entanto, ali, muito sérias objeções às presunções proféticas de modo geral, e às interpretações fatalistas e fechadas da História. Entende este historiador que “Experiência” provavelmente não possibilita profetizar. Pode-se alcançar êxito em vários setores (agrícola, astronômico, técnico etc.) planejando o futuro a partir das experiências vividas. Mas, “Evidentemente, esses sucessos, quer completos ou apenas parciais, são possíveis porque, em todos esses setores, a natureza é mais ou menos uniforme em sua estrutura e regular em seu funcionamento” (37). E o notável mestre da História coroa tais considerações com um pensamento que traduziríamos da seguinte forma: que no grande baralho das causas-e-efeitos, está presente o intolerável curinga do indeterminismo, produzindo surpresas históricas à nossa revelia. Daí a razão pela qual, Toynbee, que teve sua brilhante carreira vivamente estimulada pela leitura de **A Decadência do Ocidente**, não possa concordar com **previsões** do futuro em base ao passado, mas apenas aceita que o estudo do passado possibilite **consideráveis conjecturas** a respeito do que virá.

(37) Arnold TOYNBEE, **O Desafio de Nosso Tempo**, Rio, Zahar Ed., 1968.

Pessoalmente, o que mais nos choca em Spengler é a negação das “heranças civilizatórias”, de vez que ele considera as culturas fechadas em si mesmas e isoladas como Leibnitz concebeu suas mônadas. O parentesco civilizatório parece-nos uma evidência.

Se Oswald nega que nossa civilização ocidental seja essencialmente aparentada com a grega ou a romana, isto nos deixa realmente estupefato; ora, qualquer estudante de História da Filosofia, de História da Ciência, de História da Literatura e sobretudo de História Geral, adquire certeza de que nossos fundamentos civilizatórios, como protofenômenos, estão na Antiguidade Clássica. Isto é algo que se observa e sente.

Concordamos também com Robert MERTON em que todos os fatos e realizações humanas trazem uma “função manifesta” (conscientemente elaborada) e uma “função latente” (que é inconsciente). Ora, em se considerando esta conclusão do sociólogo, ainda que conheçamos muito bem o momento presente naquilo que tem de manifesto e tocante, quem nos elucida sobre os “resultados” que se escondem no que há de latente em nosso momento histórico ? Na verdade, o **empirismo** spengleriano — como, de resto, todos os empirismos — dificulta as profecias, em vez de facilitá-las. Como já ficou comum perguntar-se: “se algo ocorre 200 vezes da maneira x, o que me pode garantir que na duocentésima primeira vez não ocorrerá de um modo y ? ”

A primeira coisa que Spengler frisa, no início de sua obra, é a oposição entre HISTÓRIA (tempo: nós **somos** o tempo) e NATUREZA (espaço, extensão não humanamente elaborados). Todavia, passa, o filósofo, posteriormente, a pensar a Cultura como **produto orgânico** sujeito às leis da **Natureza**. Isto soa como bruta contradição.

Às vezes temos ímpeto de pensar que Oswald Spengler fosse um “amante da morte” (como de resto mostrou seu comportamento nazi-fascista posterior), disfarçado em fogoso Dionísio.

MAS O FATO...

Mas o fato é que o pensador centralizado neste singelo estudo, dedicou-se a perscrutar nossos tempos vindouros. Podemos acreditar que o tenha feito com muita seriedade. Viu, em nosso futuro, todos os sinais do fim... E suas profecias, gostemos ou não, estão (ao menos por enquanto) se cumprindo.

RELIGIÃO: PATOLOGIA OU BUSCA DE SANIDADE

Rubem Alves

De uma forma ou de outra as ciências do comportamento humano parecem estar de acordo em que a religião é um fenômeno patológico. Marx e Freud foram aqueles que explicitaram tal pressuposição de forma mais direta. “Religião”, observava Marx, “é a consciência própria e a maneira de sentir-se daquele homem, ou que ainda não se encontrou, ou que, após encontrar-se, voltou a perder-se... Religião é o ópio do povo”. (1) Freud, por outro lado, partindo de problemas, teorias e técnicas que nenhuma relação direta tinham com as de Marx, chega a uma conclusão semelhante. Donde nasce a religião? Da necessidade que tem o homem de tornar sua fraqueza e desamparo suportáveis. É uma ilusão que funciona como narcótico. (2) Em resumo: parece haver uma tendência geral para classificar a religião como falsa consciência, como um tipo de alienação e como uma forma de enfermidade psicossocial e que deveria ser estudada pela ciência somente como uma expressão da patologia humana.

Quando pensadores tão diferentes concordam de modo tão uniforme, é muito difícil resistir ao peso que tal convergência teórica possui. Como Alvin W. Gouldner observa, aceita-se freqüentemente em sociologia que “se grandes homens concordaram de forma explícita ou implícita acerca de um ponto de vista qualquer, tal concordância deve ser “prima facie”, convincente. Convergência, continua ele, “transformou-se numa retórica, numa forma de persuadir os homens a aceitar certos pontos de vista”. (3)

(1) Karl MARX and Friedrich ENGELS, *On Religion* (1964), págs. 41 – 42.

(2) Sigmund FREUD, *The Future of an Illusion* (1964), págs. 25, 80.

(3) Alvin W. GOULDNER, *The Coming Crisis of Western Sociology* (1971), pág. 17.

O que não percebemos, entretanto, é que tal convergência é idêntica ao coelho que o mágico tira de sua cartola. O segredo do truque está em que, antes que o coelho fosse tirado de dentro do chapéu, ele havia sido ali colocado sem que o auditório o visse. A convergência mágica das conclusões científicas explica-se pelo fato de que partimos de pressuposições comuns. A coincidência de conclusões aparece no fim como algo inesperado e surpreendente porque já antes partimos de uma "metafísica inconsciente", que se constitui no inconsciente coletivo de nossa civilização tecnológica. É esta metafísica inconsciente (que Gouldner denomina "background assumptions") que programa, de antemão, os resultados que iremos obter. Cientistas freqüentemente pensam que suas conclusões só se irão formar no final da pesquisa, ignorando que a pesquisa mesma já de antemão seleciona e classifica aquilo que desejamos conhecer. Não encontramos mais do que procuramos. Como Merton observa, "apesar da etimologia do termo, dados não são dados, mas construídos com o inevitável auxílio de conceitos. Assim, nossos conceitos determinam de forma definitiva a inclusão ou exclusão de dados". (4)

Nas bases de nossa atitude científica estão certas pressuposições que herdamos historicamente. É esta unidade inicial que explica o milagre da convergência teórica.

Aceitamos, antes de mais nada, que conhecer é reduplicar. Ser objetivo é refletir, na consciência, os fatos sensíveis, E, neste ponto, a sociologia acadêmica ocidental em nada difere da marxista. Lembro-me de Engels afirmando que o socialismo científico nada mais é que um "reflexo, no pensamento", dos processos que ocorrem de fato. (5) Lá no fundo somos empiricistas que crêem que o pensamento é uma cópia mental do material. E se assim é, pressupomos que os juízos são verdadeiros na medida em que podem ser **verificados** por meio de uma comparação com os "dados" empíricos.

O segundo axioma decorre naturalmente do primeiro. Se conhecer é reduplicar, normal é a pessoa cuja vida mental não se desvia deste processo de reduplicação. É interessante notar que Freud definia o neurótico como aquele que pensa e age a partir de uma "excessiva valorização dos seus desejos". (6) Em outras palavras: define-se como doentio um comportamento que se baseia em valores, e como normal aquele que aceita como finais os

(4) Robert K. MERTON, *On Theoretical Sociology* (1967), pág. 108.

(5) Friedrich ENGELS, *Socialism: Utopian and Scientific* (s/d), 97.

(6) Sigmund FREUD, *Totem and Taboo* (1946), pág. 110.

processos daquilo que definimos como real. Não há como fugir. Ao ideal científico de objetividade, no campo epistemológico, corresponde um padrão de normalidade psicossocial em termos de ajustamento. Como poderia ser de outra forma ?

A terceira pressuposição de nossa metafísica inconsciente é que os processos histórico-sociais são independentes do homem. A essência da ciência marxista, observa Lukacs, está no “conhecimento da independência das forças que movem a história em relação à consciência psíquica que os homens possam ter delas.” (7) Nas palavras do próprio Marx: “aquilo que um proletário ou mesmo o proletariado todo possa diretamente imaginar é totalmente irrelevante. O que importa é o que é e o que o homem se verá obrigado a fazer como decorrência desta realidade”. (8) Quais as fontes do comportamento humano ? O que é que o explica ? Seria ele o resultado de intenções e aspirações ? De forma alguma. O conteúdo da consciência é apenas um fenômeno secundário. Trata-se de uma consequência, mas não de uma causa de processos sociais. Por isto é que a estrutura explicaria a consciência e não a consciência que explicaria a estrutura. Na sociologia acadêmica ocidental aceita-se o mesmo axioma. Nas palavras de Peter Blau, “uma vez firmemente organizada, uma organização tende a assumir uma identidade única que a torna independente das pessoas que a fundaram, bem como daquelas que a compõem.” (9) Aquilo que Althusser disse do método marxista aqui se aplica de forma idêntica. Para conhecer o mundo humano o cientista tem de colocar entre parênteses o próprio homem. O homem concreto em nada contribui para o conhecimento e a explicação sociológica das instituições nas quais ele funciona. “O anti-humanismo teórico de Marx” é “as condições de possibilidade do conhecimento do próprio mundo humano...” (10).

Não é esta uma pressuposição exclusiva das ciências sociais. O behaviorismo psicológico, sob a influência de B. F. Skinner, chega a uma conclusão idêntica. Repete-se o fenômeno da convergência. O comportamento humano, segundo esta teoria, deve ser compreendido como simples resposta a determinados estímulos que lhe vêm do exterior. O que o homem faz e pensa é “re-ação” a um excitante que o atinge. Note-se que este complexo de estímulos desempenha, para o behaviorismo, a mesma função que as estruturas, para as ciências sociais. Em última análise, ambos concordam em que o homem não é

(7) Georg LUKACS, *História y Consciencia de Clase* (1969), pág. 50.

(8) *Ibid.*, pág. 49.

(9) Alvin W. GOULDNER, *op. cit.*, pág. 51.

(10) Louis ALTHUSSER, *Análise Crítica da Teoria Marxista* (1967), pág. 202.

um fator. Ele não produz a história. Sua ação não decorre de liberdade, mas antes dos determinismos materiais em que ele se encontra inexoravelmente preso. O título do último livro de Skinner (+) é muito sugestivo: **Beyond Freedom and Dignity** — Para além da Liberdade e da Dignidade. (11) Segundo ele, estes conceitos em nada contribuem para a compreensão do comportamento humano, pois criam a ilusão de que o homem age movido por sua liberdade e dignidade, quando na realidade ele apenas responde aos estímulos do seu meio-ambiente.

O último elemento que desejo destacar já está implícito no anterior. Imaginação não faz história. A luta de Freud contra o neurótico é idêntica ao ataque marxista contra os socialistas utópicos. Tanto o neurótico quanto o utópico não aceitaram o veredicto da realidade. Eles pensam e se comportam como se seus valores e aspirações fossem capazes de alterar o inevitável curso da realidade objetiva. Pensam que a imaginação é capaz de criar condições novas. Mas como a imaginação é uma recusa da consciência em simplesmente reduplicar os dados objetivos, e implica uma transfiguração mágica (Sartre) dos mesmos, ela é abandonada como falsa consciência e como expressão da patologia humana.

Como regra geral, podemos dizer dos métodos de investigação e pesquisa que só encontramos aquilo que procuramos. Ora, se a metafísica inconsciente que subjaz à nossa mentalidade científica pressupõe que imaginação é patologia, e que o comportamento humano é explicado apenas como função de estruturas, não há então como fugir à conclusão: a religião, antes de toda e qualquer investigação já é definida, a priori, como falsa consciência e como enfermidade.

Por que é a religião senão uma forma de imaginação? Não sei o que seria mais certo dizer: se a religião é uma forma da imaginação, ou que a imaginação tem sempre um valor religioso para o homem. Talvez que as duas afirmações sejam equivalentes. Uma coisa, entretanto, é evidente. A religião não tem uma intenção objetiva. Não pretende descrever os dados da experiência. Como observou Feuerbach, "a religião é um sonho da mente humana. (Através dela) vemos as coisas reais transfiguradas pelo fascínio do esplendor da imaginação..." (12). Assim, de acordo com a lógica da mentalidade científica, a religião tem de ser classificada na esfera da patologia.

(+) Este artigo data de 1972 (Nota do Editor).

(11) B. F. SKINNER, **Beyond Freedom and Dignity** (1971).

(12) Ludwig FEUERBACH, **The Essence of Christianity** (1957).

Os próprios profissionais da religião sucumbiram sob o peso das pressuposições da ciência. Que foi o esforço para demitologizar o evangelho, iniciado por Bultmann, senão uma capitulação às evidências científicas do nosso mundo, sem se dar conta de que elas mesmas se assentavam sobre uma mitologia inconsciente acerca da estrutura da realidade? E o que dizer da teologia da secularização? Ao lado de um grande número de intuições criadoras, não pressupôs ela haver chegado ao fim a era da religião? Não aceitou ela a proclamação da morte da imaginação, implícita na metodologia científica dominante?

A função mais importante de uma teoria científica é prever. Quando elaboramos uma teoria estamos realmente levantando uma hipótese acerca do comportamento futuro do objeto que estudamos. A sua capacidade para prever corretamente é, em última instância, o critério final de sua validade. Se as previsões não se cumprem é porque a teoria estava equivocada.

Ora, o que a metafísica inconsciente de nossa época previa é que, mais cedo ou mais tarde, o pensamento objetivo, científico, haveria de suplantar a imaginação.

Entretanto, tal não se deu. Ao contrário. Talvez que um dos fenômenos mais curiosos e surpreendentes dos últimos anos seja a explosão inesperada de uma preocupação religiosa que ora presenciamos. Nos Estados Unidos da América, justamente onde a urbanização e a tecnologização sugeriam uma crescente secularização, subitamente eclode uma busca de experiências místicas nas mais variadas formas. A preocupação com a formação de novos tipos de comunidade e com a criação de estilos de vida diferente, a rebelião contra os padrões de produção e consumo, a rejeição do pensamento teórico como forma de alienação, a busca de uma unidade perdida com a natureza, o esforço para redescobrir as dimensões de espaço e tempo internas à consciência, sufocados pelo pragmatismo, tudo isto, que difusamente constitui aquilo a que se denomina contracultura, é essencialmente um novo fenômeno religioso.

Como explicar que isto ocorra justamente agora? O que mais intriga, é que não estejam os religiosos tradicionais entrando por este caminho. Não se trata de uma roupagem nova para uma religião velha. Os novos místicos são justamente aqueles que se secularizaram durante os dez últimos anos, estudantes e professores, pessoas que foram "conscientizadas" e "politizadas". Como explicar esta "regressão"? Quais os motivos que levaram aqueles que contemplaram a "luz da verdade científica" a voltar para os "subterrâneos do obscurantismo religioso"?

Talvez que encontraremos algumas pistas para a nossa pergunta, se nos lembrarmos de que esta foi uma geração criada pelos deuses. Ela nasceu num mundo iluminado por certeza transcendente e por valores absolutos. Seu mundo era um verdadeiro cosmos, inspirado pela visão da Jerusalém Celestial — a ordem social perfeita de amor e justiça. Mas os seus deuses morreram. Ou melhor: foram trocados por heróis. A política tomou o lugar da religião. Creu-se que a política seria o instrumento para o cumprimento das esperanças contidas na visão religiosas. Mas os heróis também morreram. Esta geração descobriu-se, repentinamente, impotente para levar a cabo aquilo a que se propunha. O cosmos foi invadido pelo caos. Que fazer ? Bater em retirada. Sem os seus deuses, sem os seus heróis, ainda lhe restavam, todavia os valores domésticos. O marido, a esposa, os filhos, a profissão, o jardim, a música, o “camping”. Talvez que a nova tendência de se construir muros altos à frente das casas seja uma expressão inconsciente deste desejo de prever um espaço, ainda que exíguo, que ainda esteja sob o nosso controle. As pessoas voltaram-se para o primitivo e o simples, aquelas esferas nas quais elas ainda se julgavam senhoras delas mesmas. Disseram-se que, após o fracasso da revolução estudantil de 1968 na França, houve um acentuado acréscimo nas vocações relacionadas com a agronomia. Isto é muito significativo. Pelo menos ali o homem pode ter uma certeza razoável de que plantando uvas não colherá espinhos. É mais fácil ter um mundo pequeno sob controle, que um mundo grande que não podemos compreender nem moldar. Mas esta retirada também estava — ou está — destinada ao fracasso. Como preservar um cosmos pessoal na megalópole que já se transforma em ecumenópole ? Além disto, o Movimento de Libertação feminina veio sacudir de forma violenta o mundo frágil que os homens tentavam proteger. O que ocorre ? Caos absoluto. Anomia quase que metafísica. O camponês que se desestrutura ao se mudar para a grande cidade pode sempre tentar voltar para a aldeia de onde veio. Mas para esta geração o problema deixou de ser espacial. Ele não se resolve com uma viagem. Seu cosmos já não mais existe. Sua anomia não deriva do espaço, mas do tempo. Não há mais para onde retornar. Assim, aqueles que um dia foram gerados pelos deuses e os mataram, descobrem de repente que sua sobrevivência depende de sua capacidade para gerar seus próprios deuses. Mesmo Nietzsche, que anunciou a morte de Deus, percebeu que um universo em que Deus morreu é um universo frio em que o sol se apagou.

Voltemos à nossa pergunta:

Tratar-se-á de uma nova forma de alienação ? Poderemos simplesmente repetir o diagnóstico freudiano e receitar uma atitude de resignação estóica, como ele o fez ?

Mas isto não responde à questão. Continuamos a ter diante de nós este enigma: Qual a razão por que os homens trocam o "real" pelo "imaginário" ?

Uma das grandes contribuições da psicanálise foi demonstrar que os sonhos têm um sentido. Seu absurdo aparente é uma forma de dizer uma verdade. O problema está em que o seu sentido é oculto. Seus símbolos não podem ser interpretados segundo as regras da relação sujeito-objeto. Sua relação para com sua significação não é direta. Podemos verificar uma afirmação da nossa linguagem consciente comparando o signo verbal com o conteúdo sensório ao qual ele se refere. Mas tal regra não pode ser usada para decifrar a significação dos sonhos. De acordo com a sua lógica específica, árvores não são árvores, água não é água, serpentes não são serpentes. São símbolos que expressam realidades inconscientes.

Mas não é a religião um sonho de grupos humanos inteiros ? Se isto é verdade, então estamos profundamente equivocados quando classificamos como falsa consciência ou como enfermidade. O fato é que a ciência, muito embora reconheça no nível consciente a realidade do inconsciente, ainda não o incorporou em suas maneiras de investigar a realidade. É irônico que a era que descobriu o inconsciente seja mais inconsciente dele que qualquer outra.

O mundo em que o homem vive, como ser concreto, não é o mundo descrito pela abstração científica. Consciência é relação. Relação tem a ver com os problemas vitais com que as pessoas se defrontam diariamente. E porque a cada momento a vida está em jogo, o homem experimenta o mundo primordial e fundamentalmente como emoção. O mundo nunca é um objeto que ele contempla com uma atitude desinteressada. Ele convida e ameaça, causa alegria e medo. E é esta experiência imediata, emocional, anterior mesmo a qualquer reflexão sistemática, na maioria das vezes não verbalizada e não verbalizável, que determina a nossa maneira de ser no mundo. Símbolos são os instrumentos pelos quais a consciência representa para si mesma esta vivência inconsciente, que, por ser basicamente relacional, não pode ser expressada através de uma linguagem estruturada em torno da lógica de sujeito-objeto. A hermenêutica dos símbolos religiosos nos abre assim a possibilidade de contemplar o mundo real em que a vida está ocorrendo.

Se não nos esquecermos de que os místicos de hoje foram os "conscientizados" e os "politizados" de ontem, teremos uma pista para compreender a significação dos seus símbolos. Quais as opções que lhes

restavam ? Poderiam adaptar-se, renunciar a seus valores, tornar-se objetivos e rigorosos no seu desinteresse, podendo mesmo vir a se tornar respeitáveis sociólogos, psicólogos, economistas ou homens de negócio. Poderiam, por outro lado, tentar preservar seus valores. Mas como fazer isto, se não há para eles um espaço real disponível no mundo ? Somente na medida em que forem capazes de preservá-los num espaço interior à sua imaginação, num mundo utópico que só existe pelo poder do seu amor. Porque, como sabemos, o homem é capaz de amar o ausente. Ou aquilo que já morreu. Ou aquilo que ainda não nasceu. Absurdo ? Pode ser. Do ponto de vista da consciência, entretanto, o absurdo dos valores religiosos não é menor que o absurdo do mundo que torna impossível sua existência real. Assim, a eliminação do absurdo real criaria as condições para a não necessidade do absurdo imaginário. A esperança religiosa de um novo céu se resolveria com o advento de uma nova terra.

Não há nenhuma heresia nisto. Até mesmo a Bíblia concorda. No Paraíso e na Nova Jerusalém não há templos. Marx percebeu este fato claramente ao afirmar que a religião desapareceria com o advento de uma sociedade justa. Ele não podia esconder o inconsciente hebraico-cristão que o formou. Entretanto, o que separa os dois, a Bíblia e Marx, é que a Bíblia não vê, dentro dos limites, nenhuma possibilidade de um evento pelo qual o homem se redimiria a si mesmo. É isto que a igreja cristã, talvez de forma inconsciente, preservou através do símbolo do pecado original. Marx não pode resistir ao fascínio de uma visão utópica (no sentido preciso que o Marxismo dá a esta palavra), enquanto que para a Bíblia a esperança da Nova Jerusalém permanece como um horizonte. Do seu princípio até o seu fim a história é uma sucessão de sintomas de uma enfermidade incurável.

Por isto a religião permanecerá até o fim. Como esperança e como protesto, como símbolo que informa o homem da incompletude permanente e definitiva de sua própria condição, como consciência de que a sociedade ainda não chegou e nunca chegará. Durkheim, em última análise, está certo. Ele vê na religião não um fator acidental e transitório, mas como algo permanente na sociedade humana. Enquanto existir a sociedade, a religião também existirá. "Uma sociedade", diz ele, "não pode nem criar-se nem se recriar sem, ao mesmo tempo, criar um ideal". E um ideal — que nunca é um fato, mas uma construção da imaginação — tem sempre uma função e uma significação religiosas. Esta é a razão, ele conclui, porque "há algo de eterno na religião que está destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares com que

o pensamento religioso sucessivamente se vestiu. "A religião", assim, "parece destinada a se transformar antes que a desaparecer." (13)

*

Parece-me que a persistência do fato religioso, contrária a todas as previsões teóricas, implica uma crítica radical à metafísica inconsciente que rege o pensamento científico. Porque enquanto a ciência, com sua dedicação confessada ao ideal do objetivismo, e à conseqüente identificação de normalidade psíquica com ajustamento, pressupõe, a priori, que o real é verdade, a religião, das profundezas da sabedoria inconsciente da própria vida, conclui que o absurdo não são os seus valores utópicos, mas a própria situação humana donde eles emergem. Assim, parece-me que a religião, mesmo nas suas formas mais "alienadas", contém uma crítica do real que a ciência, prisioneira de sua metafísica, não tem condições para transcender. Até agora a ciência tem realizado uma tarefa muito salutar de demitologizar a religião. Não haverá a possibilidade inversa, de que a religião abra caminhos para a demitologização da ciência ?

(13) Emile DURKHEIM, *The Elementary Forms of the Religious Life* (1969), págs. 470, 474, 478.

A ANSIEDADE EXISTENCIAL PARA PAUL TILLICH (*)

Florindo Stela
(2º ano de Psicologia)

O problema da ansiedade do homem contemporâneo é o tema que Paul Tillich elucidava em seu texto "A CORAGEM DE SER". O autor entende a ansiedade basicamente como uma dimensão ontológica, ou seja, constituindo-se elemento do próprio ser do homem: "Ansiedade é o estado no qual um ser tem ciência de seu possível não-ser, é a consciência existencial do não-ser". Como o não-ser é parte do próprio ser do homem, afirma Tillich que a ansiedade natural do homem é produzida por essa consciência latente, existente dentro dele do "ter que morrer". É a certeza da nossa própria finitude. Ela se constitui, enfim, nessa dialética existencial em que a nossa capacidade de ser é ameaçada pela nossa própria incapacidade de ser — pelo possível não-ser.

Dentro desse contexto de abordagem, o autor desenvolve, então, a sua noção de "ontologia da ansiedade", onde a "coragem" se constitui na auto-afirmação da pessoa como ser, da sua natureza essencial. Coragem se revela, pois, como a auto-afirmação do ser, embora sempre ameaçado pelo possível não-ser. Ela é a potência do homem de se auto-afirmar como pessoa, como vida, a despeito de tudo que o impede de assumir seu constante processo de vir-a-ser, de auto-realização.

O não-ser, ameaçando constantemente o ser, ele próprio se torna um desafio ao homem, torna-se-lhe uma fonte de coragem para que ele se auto-afirme como um ser único em todas as suas dimensões pessoais.

(*) Todo este estudo versa sobre a obra **A Coragem de Ser**, de Paul TILLICH, editada no Rio pela PAZ E TERRA, em 1972.

1 – TENSÃO ENTRE SER E NÃO-SER: ANSIEDADE

Para Tillich, o fenômeno da ansiedade, manifestando-se como “o estado no qual o ser tem consciência de seu possível não-ser”, surge dessa tensão dialética. Essa consciência é “existencial” por se constituir, não em algo abstrato, e sim em algo real, vivo.

O ser vive em ansiedade pelo fato de haver uma ameaça à sua potencialidade de auto-afirmar-se, na medida em que sua existência se confronta com as próprias limitações e incapacidades, e, basicamente, na medida em que o ser se defronta com o nada. O nada, para Tillich, é a perda do sentido da existência, é a falta de intencionalidade; é o vazio, o próprio não-ser.

Essa ansiedade básica, portanto, é inerente à existência humana mesma, ela pertence à nossa existência, e por isso, ela não pode ser eliminada, reafirma Tillich. Mesmo porque o não-ser depende do ser: não pode haver negação senão houver a afirmação para ser negada.

2 – OS TIPOS DE ANSIEDADE:

ANSIEDADE DA MORTE, DA INSIGNIFICAÇÃO E DA CULPA

O autor distingue três tipos de ansiedade, de acordo com as três direções nas quais o não-ser ameaça o ser:

a) o não-ser ameaça a afirmação ôntica do ser quando este é impossibilitado de dimensionar a significação da sua vida; quando o sentido da vida perde sua causa fundamental.

Quando o homem é atingido por essa ausência básica de necessidade de vida e, mais radicalmente, pela possibilidade da própria morte, ele vive, então, um estado de ansiedade que Paul Tillich denomina de “ansiedade do destino e da morte”.

b) O segundo tipo de ansiedade manifesta-se pela insignificação, cuja ameaça ocorre a partir do instante em que a pessoa se vê em face da impossibilidade de viver criadoramente a dimensão do ser. A ameaça da ansiedade da insignificação caracteriza-se, por conseguinte, pela situação de

ameaça ao fato de a pessoa poder viver espontaneamente. Sua vida pode vir a se tornar vazia, sem conteúdo, sem significação existencial. A vida pessoal sente que está perdendo seu poder original de se expandir, de expressar de maneira criadora todo o seu ser e todas as dimensões da própria vida. Em conseqüência, ela corre o risco de se desagregar. E, à medida em que o processo de insignificação se desenvolve, ele vai envolvendo a pessoa numa situação de indiferença, onde a negação do ser vai dominando sua auto-afirmação.

A ausência de um núcleo de valores que dêem sentido à vida interior do homem, e a perda da sua capacidade de viver de maneira espontânea a criadora, conduzem-no a um estado de desagregação interior — da própria unidade vital. Conseqüentemente, o homem, sem resposta à sua situação existencial, sem um núcleo de valores que lhe dêem sentido à vida, não se sente capaz de descobrir a força criadora da ansiedade e nem com coragem de se auto-afirmar como pessoa.

c) O outro tipo de ansiedade revela-se pelo estado de culpa e condenação — fato que se traduz pela ameaça do não-ser à auto-afirmação moral do homem.

O homem, como um ser ôntico e, ao mesmo tempo, como um ser espiritual, é responsável por ele próprio; é chamado a responder sobre “o que fez de si mesmo”, e responder, fundamentalmente, a ele próprio — pois é ele o juiz de si mesmo.

Para Tillich, esta situação de dualidade, em que o homem, por um lado, é chamado a responder sobre o que fez de si mesmo e, por outro, responder a si mesmo, pois ele é o seu próprio juiz que, ao mesmo tempo, se coloca contra ele — esta situação de dualidade produz a ansiedade da culpa e, de maneira mais radical, a ansiedade da condenação.

A ansiedade da culpa consiste na situação em que o não-ser confunde a auto-afirmação ôntica e espiritual do ser. A consciência dessa incerteza de auto-afirmação é o sentimento de culpa. Enquanto que, a ansiedade da condenação, manifesta-se pela completa auto-rejeição que a pessoa possa ter de si mesma, e que a leva a um estado interior de desespero por ter perdido a significação da própria existência.

Sendo essencialmente liberdade, no sentido de se tornar o centro de decisões a partir do núcleo do seu próprio ser, o homem é chamado ao desafio da plena realização de si mesmo. É sua tarefa desenvolver tudo o que ele é em potencial, em possibilidade. Entretanto, embora exista esse apelo interior

que o desafia, o homem tem a capacidade de rejeitá-lo. Ele é liberdade, razão pela qual pode contradizer seu ser essencial e perder a significação da sua vida, ao escolher o não-ser.

Os três tipos de ansiedade que se manifestam no homem, não são separados. Estão interligados de tal forma que expressam, de modo distinto, um estado existencial do próprio homem. E todos eles podem contribuir para a realização pessoal, quando o homem faz a opção para assumir, com coragem, a liberdade de ser; ou podem levar à situação de desespero quando, já sem esperança, o homem se deixa envolver pela possibilidade de não ser, pela negação do ser.

3 – A AMBIVALÊNCIA DA ANSIEDADE: PATOLÓGICA E CRIADORA

A ansiedade, em sua constituição, pode ser patológica, quando conduz à destruição do ser, ou criadora, quando o leva à sua auto-afirmação.

De qualquer forma, ela é existencial em razão de pertencer à existência mesma. Por isso, ela não pode ser afastada.

Fundamentalmente, para Tillich, a ansiedade existencial é a conseqüência do risco que o homem vive constantemente em face de sua realização pessoal: caracteriza-se pelo conflito entre a auto-afirmação do ser ameaçada pela possibilidade de não ser; ou pela possibilidade de não se auto-afirmar como pessoa.

Para sua superação, este risco exige coragem de ser, apesar da ameaça do não-ser.

Embora com diferentes aspectos discutidos a respeito da ansiedade, por diversas interpretações psicológicas, há um denominador comum entre essas teorias: a ansiedade é a conseqüência de conflitos insolvidos entre elementos estruturais da personalidade; — entre impulsos inconscientes e normas repressivas, entre mundos imaginários e a experiência do mundo real, entre o desejo de ser aceito pelo outro e a experiência de ser rejeitado. Estes estados geram ansiedade.

a) A ansiedade existencial é criadora quando leva a pessoa à coragem de ser, isto é, à auto-afirmação da própria existência, do ser enquanto ser. Por isso, ela deve ser abordada, segundo o autor, também à luz da compreensão ontológica — por envolver um problema ontológico: o da auto-afirmação do ser enquanto ser e o da possibilidade de não-ser.

A ansiedade existencial manifesta-se como criadora, quando conduz o ser à sua realização ontológica, como expressão de consciência, de liberdade e de coragem.

b) Ela pode, também, se caracterizar como ansiedade patológica, nas situações em que conduz o ser à sua auto-negação.

Para Tillich, a ansiedade patológica constitui-se na ansiedade neurótica, e se evidencia pela fuga que a pessoa, existencialmente desintegrada, empreende de si mesma: "Neurose é o meio de evitar o não-ser evitando o ser. É um processo psíquico de evitar o não-ser evitando o ser".

A auto-afirmação do ser enquanto ser, exige coragem, risco. O neurótico é aquele que evita essa auto-afirmação para, desta forma, evitar a possibilidade de fracasso nesse risco. Evita a busca de significação para sua vida, a fim de evitar a possibilidade de não encontrá-la. Evita a afirmação do ser, para evitar ser envolvido pelo não-ser. Pois, a auto-afirmação do ser é sempre ligada dialeticamente ao risco do não-ser. Para ser, o homem, necessariamente, corre o risco do não-ser. O neurótico foge desse risco, ficando, conseqüentemente, com o seu Eu reduzido, com a sua personalidade diminuída.

Em decorrência desse processo de fuga, o neurótico vive num conflito insolúvel: fugindo do risco da auto-afirmação porque esta implica a possibilidade de não-realização; fugindo do êxito para fugir da possibilidade de fracasso.

Esse conflito, progressivamente, vai reduzindo o Eu, a ponto de torná-lo incapaz de se arriscar em busca da própria realização.

A ansiedade patológica, para Tillich, portanto, consiste nesse estado de incapacidade da pessoa se auto-afirmar integralmente, limitando-se, pelo contrário, a um fechamento interior cada vez mais acentuado; a uma personalidade reduzida, fixada, estagnada. Esse estado é a própria falência do Eu.

Como o neurótico é incapaz de assumir a ansiedade existencial, exatamente por ela envolver a dialética do êxito e do fracasso, ele, para sobreviver, inventa um mundo imaginário, onde teme o que não deve ser temido e sente como seguro o que, em si, não é seguro. Ele se torna incapaz de descobrir, de buscar e de criar um núcleo de valores que lhe dêem sentido à vida, reduzindo-se a uma atitude de indiferença e de vazio interior em face desses valores existenciais.

4 – FÉ INCONDICIONAL COMO RESPOSTA

A resposta à crise existencial que envolve o homem contemporâneo, para Tillich, constitui-se no processo de busca e de encontro com um Ser que ao mesmo tempo em que é imanente ao homem, o ultrapassa. A crise dos valores profundamente humanos só encontra resposta, segundo Paul Tillich, na Fé incondicional, absoluta num Ser que ultrapassa o homem.

A coragem da auto-afirmação só se processa na medida em que o homem, como síntese da condição e da liberdade, do finito e do infinito, e do temporal e do eterno, — se lança em direção a um ser que o transcende a partir da abertura do seu próprio ser.

CAMINHOS DA PASTORAL UNIVERSITÁRIA NA PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

Pe. José Antonio Moraes Busch

INTRODUÇÃO

A Pastoral Universitária significa hoje um verdadeiro desafio às pessoas que lhe dedicam tempo e vida e à própria Igreja em sua missão evangelizadora.

Dois são os pólos deste desafio. De uma parte há um tipo de crise que afeta a instituição universitária. Esta crise parece reflexo da crise da sociedade global em cujos problemas e preocupações a universidade moderna está sempre mais engajada. De outra parte há a comunhão nas dificuldades da pastoral geral, afetada pela situação concreta da Igreja em nossos dias.

Esta consideração inicial vale para a Pastoral Universitária hoje, em qualquer lugar. A ela deveríamos somar os dados históricos brasileiros destes últimos tempos. Com efeito, a presença da Igreja no mundo universitário havia encontrado nas últimas décadas uma expressão bem definida através da atuação de movimentos da Ação Católica. Estes movimentos, com a orientação da hierarquia eclesial e o incentivo de vários Papas, desempenharam um papel de extraordinário relevo, seja na vida e no ambiente dos universitários, seja na formação de líderes cristãos, atuantes nas diversas profissões e estruturas sociais. A sábia pedagogia adotada pela Ação Católica, com o já clássico método do “ver”, “julgar” e “agir”, foi conduzindo os movimentos especializados em áreas sociais e ambientais a uma visão bem encarnada da presença cristã na realidade brasileira. Infelizmente, a partir de determinado momento, começou a haver confusão entre a pertença a movimentos de Ação Católica e a ligação de alguns elementos a outros movimentos de cunho ideológico e político; entre a formação cristã e opções pessoais que, em alguns casos, poderiam ser resultado da consciência evangélica. Finalmente, por razões políticas e sociais estes movimentos entraram em crise e acabaram extintos.

Fruto deste rápido apanhado é o quadro atual que se presencia em reuniões de responsáveis pela Pastoral Universitária. Há enorme interesse acompanhado de indisfarçada preocupação: preocupação com as dificuldades comuns à transformação por que passa a Universidade no mundo e à crise que afeta a pastoral geral; e preocupação por causa de possíveis interpretações — indébitas e indesejáveis — que podem ser atribuídas a um trabalho pastoral, por sua própria natureza, exigente de integração na realidade e formador de consciência crítico-evangélica nas pessoas. A par deste interesse e preocupação, nota-se o quase vazio, não de esperanças fundadas mas de realizações proporcionais às necessidades. Há excelentes iniciativas que se vão constituindo em pistas válidas para uma pastoral universitária vigorosa e fecunda. Seja em nossas universidades, seja em faculdades isoladas, o idealismo apostólico de cristãos, sacerdotes e leigos, tem aceito o desafio, de coração voltado para aquele que é o Pastor dos pastores.

Evidentemente a Pastoral Universitária na Pontifícia Universidade Católica de Campinas não se isenta da situação acima debuxada. Felizmente podemos engrossar as fileiras daqueles cujo idealismo apostólico abre pistas para uma pastoral universitária vigorosa e fecunda. Procuramos trabalhar com seriedade, dedicação e, sobretudo com fé, esperança e muito amor.

Colocados dentro deste contexto, o que temos a oferecer, na presente exposição, não é uma reflexão pastoral de profundidade teórica. É mais uma exposição modesta do trabalho que vamos procurando realizar, com as razões imediatas que o inspiram. Nossa intenção é, ao mesmo tempo, receber a colaboração das críticas amigas e oferecer, a tantos que procuram, o testemunho de caminhos concretos que temos tentado palmilhar para enfrentar o desafio.

Observamos, de início, que a Pontifícia Universidade Católica de Campinas está situada numa região marcada por impressionante e crescente progresso sob os mais diversos aspectos, e aí se tem colocado a serviço do ensino e do desenvolvimento técnico e humanístico na formação de pessoas capazes de corresponder às necessidades do desenvolvimento dessa região e do país.

Dentro deste contexto, a Pastoral Universitária deve estar atenta e aberta à tessitura pluralista que realiza a vida da Universidade. Daí decorre um dado importante: não se pode conceber a pastoral apenas como setor de atividades dentro da Universidade mas é a própria Universidade, no seu ser e agir, na sua direção central e em suas unidades e serviços, que deve estar penetrada do “espírito pastoral”. Ao lado deste primeiro dado, notamos também que é indispensável à Pastoral Universitária a manutenção de serviços que sirvam

de sustentação e apoio para as pessoas (do corpo docente, discente e administrativo) que se vão comprometendo com o ideal cristão e têm necessidade de abastecer suas vidas com a Palavra de Deus e os Sacramentos da Fé.

Estes dois dados de observação motivam os dois próximos capítulos, que serão seguidos de consideração especial sobre a Paróquia Universitária.

1 – PASTORAL NA ESTRUTURA DA PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

1.1 – DIREÇÃO CENTRAL

A necessidade de a própria estrutura da Universidade Católica estar embebida do “espírito pastoral” não é uma novidade dos nossos dias; é uma exigência mais forte do contexto pluralista atual. Não basta que dentro da instituição haja pessoas que vivem e dão o testemunho cristão. É preciso que a própria Universidade Católica, no seu modo de ser e de agir, nos valores que inspiram suas opções e nos critérios que definem sua linha, seja um testemunho que justifique o seu nome.

Dentro da Pontifícia Universidade Católica de Campinas existem vários setores e instrumentos pastorais, que estendem sua ação a muitos espaços da vida acadêmica. Fazem eles parte da estrutura da Universidade. Desempenham um papel importante para a Pastoral Universitária e sobre eles teceremos algumas considerações abaixo. Tratando-se, porém, de a própria estrutura da Universidade estar possuída pelo “espírito pastoral”, é claro que não basta a atuação, por mais extensa que seja, de setores e instrumentos de ação. Por isso, simultaneamente às atividades pastorais específicas, é preciso desenvolver este “espírito pastoral” através da profunda integração entre os três setores fundamentais da Universidade: a direção pedagógica, a direção pastoral e a direção administrativa. Esta integração, a nível de direção central, visa a atuação mais eficiente nas diversas unidades (institutos e faculdades), ajudando a revisão de objetivos, meios, recursos, critérios, métodos, sistemas etc.

Dentro de uma Universidade Católica é sobremodo importante a profunda integração entre estes setores da direção central, com vistas a se

deixarem possuir pelo mais autêntico “espírito pastoral” e, conseqüentemente, comunicá-lo aos organismos intermediários e às bases acadêmicas. Com efeito, pouco valeriam as atividades pastorais específicas, se os ideais e as exigências evangélicas não se fizessem sentir em todos os níveis e setores da vida universitária. Nesta consideração, ocupa o primeiro lugar a direção pedagógica, uma vez que se trata de uma “Universidade”; ocupa lugar decisivo a direção pastoral, uma vez que se trata de “Católica”; e ocupa o lugar-chave para todos os programas e projetos a direção administrativa. Assim, a integração destes setores significa a real capacidade de a instituição, formada por várias unidades, ser verdadeiramente uma Universidade Católica.

Se, teoricamente, esta integração não é uma exigência nova é, porém, para a Universidade moderna exigência muito maior em vista de vários problemas atuais que a envolvem. Além dos problemas curriculares e materiais, há os pessoais: o tipo de aluno que chega à Universidade é cada vez mais diversificado do de antigamente e já carregado de problemas hoje encontrados e não assim outrora; grande massa estudantil identifica-se hoje com a classe trabalhadora, marcando de forma bem característica o ambiente universitário; o problema vocacional de pessoas que estão sendo atendidas em sua “segunda”, ou na realidade, “terceira” opção, é muito sério; a presença multiplicada de alunos que objetivam quase exclusivamente a consecução do diploma, oferece à Universidade o sério risco de transformar-se em mais uma peça da sociedade de consumo. E ao lado, problemas com o pessoal docente: com o rápido crescimento da população universitária e a multiplicação de escolas e cursos, há deficiência de professores experimentados e com maior formação de vivência universitária; problema parecido coloca-se com relação à fé cristã como presença nos novos corpos docentes; professores novos que vão crescendo na vivência e na experiência são assediados por propostas salariais que desafiam a constituição de um corpo docente bem integrado na Universidade.

Além destas, citadas como exemplo, há inúmeras questões que exigem esta integração efetiva.

1.2 – ORGANISMOS DA ESTRUTURA

Como já foi acenado, dentro da Pontifícia Universidade Católica de Campinas existem setores e instrumentos, alguns explicitamente pastorais e outros de real alcance pastoral embora não explícito, que estendem sua ação a muitos espaços da vida acadêmica.

1.2.1 – INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

Ocupa aqui lugar de sumo destaque o Instituto de Filosofia e Teologia. A sua atuação se faz presente em todos os cursos da Universidade. Esta presença se concretiza através das aulas de Teologia e da Iniciação Filosófica. A Iniciação Filosófica, enriquece os “currícula” dos diferentes cursos com a reflexão pessoal e a valorização do sentido humanístico da ciência e da cultura.

A Teologia, partindo do estudo de problemas antropológicos à luz da revelação bíblica, caminha para a apresentação da pessoa e da mensagem de Jesus Cristo, a ser continuada com estudos e reflexões referentes a problemas sociais, éticos e morais, à luz da revelação cristã.

É evidente a importância que procuramos atribuir a esta atuação do Instituto de Filosofia e Teologia. Ela ocupa posição de destaque no desempenho da missão assumida de dar a conhecer, de forma adequada ao nosso mundo universitário, a pessoa de Jesus Cristo e seu Evangelho. Entendemos esta missão em termos absolutamente superiores a qualquer espírito de proselitismo religioso. Que as pessoas ligadas à Universidade adiram ou não à pessoa de Cristo, é problema que a elas pertence. Mas que estas pessoas, passando pela Universidade, conheçam a Jesus Cristo e seu Evangelho, isto é problema nosso, dos responsáveis pela Universidade e de todos os que são cristãos, vinculados à Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Todavia, as aulas de Teologia não têm um alcance meramente teórico. Os professores de Teologia não desejam ser funcionários que transmitem teorias ou recados. No meio dos alunos e professores, dentro de cada unidade, eles devem ser portadores e transmissores de confiança, de esperança de amor e alegria; convivas das realizações, sucessos e também dos problemas, dificuldades, anseios e insatisfações. Por isso sua tarefa e missão transcendem os limites remunerados das aulas. E por Estatuto da Universidade são constituídos Capelães Auxiliares da Pastoral nas respectivas unidades a cujo corpo docente estão integrados.

Evidentemente esta atuação se faz com o profundo entrosamento entre o Instituto de Filosofia e Teologia e a Coordenação-Geral da Pastoral na Universidade.

1.2.2 – CONSELHO DA PASTORAL

Visando ao exercício de ampla co-responsabilidade pastoral, este Conselho deve contar com a Participação de representantes do corpo

discente, docente e administrativo da Universidade, congregando pessoas que, por função ou por especial interesse pastoral, podem contribuir para a Pastoral Universitária.

Entre as competências do Conselho da Pastoral, na Pontifícia Universidade Católica de Campinas, merecem destaque os seguintes itens:

a) Promover estudos que ofereçam subsídios à Reitoria para levar a Universidade à realização dos seus objetivos educacionais, consoante as dimensões cristãs e as diretrizes pastorais da Igreja.

b) Elaborar planos e encaminhá-los ao Reitor para a efetivação, na Universidade, das diretrizes pastorais da Igreja, relativas à educação.

c) Avaliar, à luz dos objetivos educacionais da Igreja, os programas e projetos da Universidade.

d) Organizar programas de colaboração da Universidade com as comunidades eclesiais para a elaboração, realização e avaliação de planos e projetos de alcance pastoral.

1.2.3. – COORDENAÇÃO-GERAL DA PASTORAL

O serviço da coordenação pastoral que se coloca dentro da estrutura da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, está ligado à Paróquia Universitária, a cujo respeito trataremos adiante. Este serviço é desempenhado por um Coordenador-Geral e pelos Capelães Auxiliares, distribuídos pelas unidades.

2 – SERVIÇOS PASTORAIS DE SUSTENTAÇÃO E APOIO

A Pastoral Universitária, atenta e aberta à tessitura pluralista que realiza a vida da Universidade, não pode ser omissa em oferecer os serviços específicos de sustentação e apoio aos que são cristãos e membros da Igreja. E não são poucas estas pessoas. Muitas delas estão integradas em comunidades paroquiais de suas cidades. Estas dependem muito pouco ou quase não necessitam dos serviços oferecidos na Universidade. Aliás, em geral as pessoas que se enquadram nesta passagem, precisam ser despertadas para a importância do testemunho cristão, como exigência da fé, dentro do ambiente universitário.

Todavia, a experiência nos ensina que é grande o número daqueles que receberam alguma formação cristã mas a vivência da fé, em suas vidas atuais, está como a semente que caiu na estrada ou no meio dos espinhos. Se eles não receberem atenção, se não lhes for oferecida oportunidade de reanimar o ideal cristão, em pouquíssimo tempo mudarão as perspectivas de vida. E, além deles, existe ainda a porção daqueles que nunca tiveram oportunidade de vislumbrar um ideal de vida cristã, mas são abertos às propostas sensatas e positivas.

Todas estas pessoas, desde que despertadas para inspirar sua vivência atual no Evangelho, passam a necessitar de serviços pastorais de sustentação e apoio.

Na Pontifícia Universidade Católica de Campinas estes serviços são desempenhados normalmente pela Paróquia Universitária, cujo titular é também o Coordenador-Geral da Pastoral.

Entre os diversos serviços a que se refere o presente capítulo, por causa do alcance pastoral experimentado, destacamos os que seguem.

2.1 ACOLHIMENTO AOS VESTIBULANDOS

A Universidade Católica precisa procurar positivamente aqueles que, de alguma forma, entram em contacto direto com ela. Não importa seja este contacto rápido e passageiro. O que interessa é que as pessoas possam perceber pelo menos algo da inspiração evangélica que orienta a instituição.

É o caso da enorme massa de candidatos que se apresentam para as provas vestibulares. Deles uma pequena porção será integrada ao corpo discente da Universidade. Mas todos terão recebido um rápido, porém autêntico testemunho do espírito evangélico.

Especialmente na era atual da computação, facilmente, em ocasiões como esta, as pessoas acabam sendo orientadas para servirem com atenção e exatidão aos computadores. Ora bem, os recursos tecnológicos são importantes e necessários. Mas o centro da atenção é a pessoa humana, e não o contrário.

Por isso, nossa experiência comprova a importância do serviço pastoral de acolhimento aos candidatos. Este serviço não deve ser constituído apenas por atividades especiais mas estar identificado com o próprio serviço prestado pelos funcionários, pelos presidentes e fiscais das salas que, para realizarem sua missão assim, devem ser antecipadamente preparados. A essência

deste serviço é a atenção especial à vivência dos valores e virtudes evangélicas no relacionamento entre as pessoas.

2.2 — ACOLHIMENTO AOS NOVOS ALUNOS

Este é um serviço importante e de grande alcance pastoral. A entrada do calouro na Universidade é uma festa íntima de triunfo em sua vida, mas é também o início de contacto com um mundo novo, cheio de valores e de desafios, prenhe de ideais e cortado por riscos.

É inegável a necessidade de se oferecer aos calouros oportunidade de ouvir e dialogar a respeito da Universidade da qual começam a fazer parte. Este diálogo deve ser aberto com referência a todos os aspectos da sua vida e da instituição. E não pode faltar a ocasião de se declararem os objetivos da Universidade que traz em seu frontispício o título de "Católica".

Como fruto de nossa pequena experiência, achamos de bom proveito deixar claro, desde o início, que a Universidade é uma instituição criada para ser um serviço que a Igreja Católica presta à sociedade brasileira, através da formação cultural, técnica e humanística de profissionais de nível superior. Com efeito, a Igreja, em sua vocação de continuadora da missão de Jesus Cristo, assim como ele, existe para "servir" e não para "ser servida" (Mt. 20,28). E, no contexto desta missão, é que a Igreja mantém a Universidade Católica. Seu objetivo maior é prestar um serviço útil e necessário ao país e ao povo. Evidentemente, para que este serviço seja prestado de forma competente e eficaz, é orientado por princípios, diretrizes e uma disciplina que procura criar ordem e adequação entre os propósitos e possibilidades reais da Universidade e as expectativas dos alunos e da sociedade. Ademais, a mesma inspiração evangélica que faz da Pontifícia Universidade Católica de Campinas uma instituição para "servir" e não para "ser servida", orienta os caminhos da Universidade para o mesmo sentido do serviço evangelizador, assumido por Jesus Cristo. A Pontifícia Universidade Católica de Campinas não satisfaz seus objetivos enquanto, simplesmente, forma profissionais de nível superior. Embora reconheça suas limitações, ela almeja ser atuante no serviço à afirmação prática e ao desenvolvimento real dos valores humanísticos da cultura e da vida social; e deseja que a formação de profissionais competentes se realize à luz da mensagem evangélica em constante, aberto e franco diálogo entre o caminhar progressivo das ciências e as perspectivas desafiantes da fé cristã. Com estes propósitos, a Pontifícia Universidade Católica de Campinas não se propõe apenas formar

profissionais competentes, mas profissionais competentes que não sejam míopes e, sim, saibam enxergar além das aparências, procurem penetrar o sentido das coisas, reconheçam as dimensões não mensuráveis e adotem a sabedoria que a ciência não substitui.

É óbvio que estes bons propósitos da Universidade não a isentam de falhas. E é bom que se chame a atenção dos alunos para o fato de que existem falhas e continuarão a existir, pois todos: alunos, professores, funcionários e pessoas da direção, somos limitados. Todavia, o ideal que esposamos é maior do que as nossas falhas e fraquezas. E precisamos de gente que, cada vez mais, com maior coragem, dedicação e decisão, se una ao nosso ideal, e se transforme em colaborador para corrigir o que precisa de correção e aprimorar o que ainda não é perfeito. É importante que todos sintam, desde logo, que a Universidade Católica não depende das pessoas que a compõem. E sob todos os aspectos, desde o econômico ao espiritual, tem a capacidade dos recursos que são colocados em comum, contando com a graça de Deus.

2.3 – SERVIÇO DE ATENDIMENTO ESPIRITUAL

As verdades afirmadas por ocasião do acolhimento, não obstante as inevitáveis falhas humanas, devem ser transformadas em atitudes concretas de serviço. Isto faz parte daquele “espírito pastoral” que deve penetrar todo o ser e agir da Universidade, em todos os níveis de estruturas e pessoas.

Não há dúvida, porém, que o embate da vida moderna gera necessidades maiores de diálogo, de apoio fraterno, de encontro com pessoas que possam ouvir os desabafos, oferecer acolhimento interior em situações difíceis, significar esperanças de compreensão, de orientação e de ajuda.

Para responder a este ponto é que se procura manter um serviço de atendimento pessoal, em estilo de aconselhamento espiritual. Este serviço na Pontifícia Universidade Católica de Campinas é desempenhado pela equipe pastoral, constituída principalmente pelos Capelães Auxiliares (sacerdotes e leigos) e pelo Coordenador-Geral da Pastoral.

2.4 – SERVIÇO SACRAMENTAL

Em termos eclesiais a Pontifícia Universidade Católica de Campinas constitui também uma Paróquia pessoal. A ela podem ligar-se, por

opção, os alunos, professores e funcionários da Universidade. Como toda comunidade eclesial, a Paróquia Universitária precisa organizar os movimentos e prestar os serviços espirituais de forma especializada para o mundo universitário. Aqueles que optarem pela Paróquia Universitária para realizarem habitualmente sua vida de comunidade cristã concreta, encontram nela os meios normais de manutenção e desenvolvimento de sua vida de fé. Para estes seus membros a Paróquia Universitária oferece os Sacramentos da Igreja.

2.5 – GRUPOS DE REFLEXÃO

No ambiente universitário existem aqueles que sentem necessidade de aprofundamento maior, de reflexão mais demorada sobre dados da fé. Daí a formação, até espontânea, de grupos de reflexão e o empenho da pastoral na existência destes grupos, seja a nível de alunos, seja a nível de professores. É importante notar a preocupação de elementos destes grupos com o problema social, não apenas teoricamente mas com atividades concretas de serviço e promoção dos mais necessitados.

Neste item, podemos destacar também a existência de “Cursos de Reflexão Universitária” realizados em fins de semana. Trata-se de um trabalho pastoral de evangelização que se desenvolve de modo sereno, aberto, relativamente reflexivo e sem apelos para recursos acentuadamente emocionais.

2.6 – PONTO DE ENCONTRO

A vivência universitária não se esgota nos interiores do campus, dos pátios ou das salas de aula. Além do mais, preocupa-nos pastoralmente o fato de Campinas possuir outra grande Universidade, além de domiciliar alunos de escolas superiores de cidades vizinhas. Numa cidade com estas características é importante que as pessoas, participantes do mundo universitário, possam ter seu “ponto de encontro”. Na verdade, o jovem universitário tem necessidade de grupos de apoio e os procura entre colegas e amigos que vivem na mesma situação. É neste convívio que, freqüentemente, se define a trajetória de sua vida.

O “Ponto de Encontro Universitário”, lançado entre nós como semente que vai brotando e crescendo, procura ser:

a) Encontro de integração, especialmente entre pessoas das duas universidades e seus diferentes institutos e cursos.

b) Posto de abastecimento de amizade, ideal, fraternidade, colaboração e demais valores humanos.

c) Momento de reabastecimento da vida cristã com os valores evangélicos, através da reflexão sobre a Palavra de Deus e da Eucaristia.

d) Possibilidade de algumas programações sociais, culturais e recreativas, pela iniciativa dos próprios participantes.

2.7 – OCASIÕES ESPECIAIS

Não poderíamos esquecer as ocasiões especiais em que os serviços religiosos têm grande alcance pastoral. Nelas incluímos os casos de infelicidade e dor que atingem as pessoas ou suas famílias. Igualmente as solenidades de formatura devem ser cuidadosamente preparadas, a fim de que as possíveis programações religiosas não sejam formalidades sociais ou arroubs místicos mas significativas e marcantes, especialmente para os que se despedem da Universidade.

3 – PARÓQUIA UNIVERSITÁRIA

3.1 – UMA COMUNIDADE CRISTÃ UNIVERSITÁRIA

Em várias reuniões de responsáveis por Pastoral Universitária têm surgido interrogações a respeito da validade ou do sentido de uma Paróquia Universitária. Talvez o questionamento, consciente ou inconscientemente, seja expressão das opiniões contestatórias do sistema paroquial de que depende substancialmente a pastoral da Igreja. Além disso, o fato de a Universidade significar para o aluno apenas um período transitório de sua vida, poderia oferecer objeções à constituição de uma comunidade cristã universitária. Não seria melhor que a formação recebida na Universidade se transformasse em enriquecimento para as outras comunidades cristãs de base disseminadas pela cidade ?

Juntamente com algumas outras, estas questões têm merecido nossa consideração.

Em primeiro lugar, seria importante lembrar que o núcleo da Paróquia Universitária deve ser uma comunidade cristã universitária, formada

não só de alunos, cuja permanência é transitória (embora não mais do que boa parte da população de vários bairros populares), mas também de pessoal pertencente aos corpos docente e administrativo. No caso da PUCC, estamos trabalhando para a formação desta comunidade. Ao nível de professores a motivação parece aceita teoricamente, mas sem muitas expressões em termos práticos. Uma análise mais minuciosa desta questão, provavelmente indicaria entre as causas da aceitação meramente teórica: a) o ritmo absorvente em que o número e os horários das aulas colocam os professores durante a semana, deixando-os quase alienados de suas famílias; b) em alguns, certo desinteresse para com os apelos da vivência do ideal cristão com suas exigências; c) para outros, por vezes até bons cristãos, a Universidade parece a instituição empregadora, que lhes fornece meios de subsistência, deixando para se integrar, em certos casos e com grande generosidade, em outras comunidades; d) para muitos, a inexistência ou as formas apenas incoativas de uma comunidade cristã universitária são fatores decisivos para que continuem ligados às suas paróquias, tantas vezes com prestação de serviços preciosos, dos quais não podem nem devem privar aquelas comunidades; e) restam ainda os que fazem parte da grande quantidade de cristãos que não descobriram a necessidade de se comprometerem em uma comunidade concreta de fé e continuam cristãos, mas avulsos no burburinho massificante da sociedade moderna.

No que se refere aos alunos, em boa maioria provenientes de outras cidades e cujo objetivo principal é a Universidade, a existência da Paróquia Universitária parece oferecer-lhes oportunidade de integração de sua vida cristã, que, de modo geral, não encontram de outra maneira. Pelo menos, é este um resultado de nossa observação e de inúmeras entrevistas com participantes do Ponto de Encontro Universitário. Além disso, uma comunidade cristã universitária, numa cidade como Campinas, tende a transformar-se em núcleo gerador de fermentação evangélica em todo meio universitário da cidade. Este deve ser também o objetivo almejado.

E mais: a Paróquia Universitária torna-se um meio interessante de integração da Pastoral Universitária no conjunto da Pastoral Orgânica da Igreja Diocesana.

3.2 – A PARÓQUIA UNIVERSITÁRIA E A UNIVERSIDADE CATÓLICA

A Paróquia Universitária, cuja abrangência jurídica se identifica com a da PUCC, não é um setor da Universidade. Assim como, em

termos sociais e educacionais, o quadro que compõe a PUCC constitui uma Universidade, em termos canônicos este mesmo quadro constitui uma Paróquia. Em outras palavras: do pondo de vista canônico-eclesial, a PUCC é uma Paróquia.

A experiência que temos vivido nos tem ensinado que a fluência dos interesses pastorais na Universidade é bastante beneficiada, especialmente pelo fato de o Vigário da Paróquia – vices gerens Episcopi – estar, como tal, em posição de franca liberdade para a atuação pastoral em todos os níveis da hierarquia universitária. Doutra parte, ao Pároco é atribuída a função, pertencente à estrutura da Universidade, de Coordenador-Geral da Pastoral.

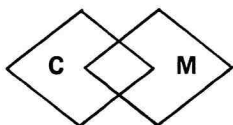
As funções desempenhadas pela Paróquia já foram descritas nas passagens anteriores deste texto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso modesto objetivo, neste trabalho, não é apresentar uma reflexão teórica de profundidade sobre a Pastoral Universitária. Mas também não gostaríamos fossem estas páginas consideradas como tipo de relatório de atividades. Procuramos colocar em cada tópico, pelo menos as razões imediatas que inspiram aquele modo de ser ou de fazer. Preferimos ver alguns dados de reflexão unidos aos projetos concretos que lhes dão aplicação atual.

Nestas considerações finais, gostaríamos de dizer que as linhas e os trabalhos pastorais aqui referidos, além de alguns frutos normais que já oferecem, ajudam-nos a todos a dilatar os espaços de nossa caridade pastoral para respondermos, com muita coragem e confiança, ao desafio da universidade atual à pastoral da Igreja.

Parece-nos que o mais importante é conservarmos os olhos e o coração abertos para grandes problemas que acompanham, hoje, a Universidade. Assim, é tão importante estarmos sempre procurando e obtendo respostas para a vida da Universidade, quanto estarmos levantando perguntas que sejam frutos de abertura e atenção à realidade. Esta atenção permanente à realidade não permitirá a acomodação em esquemas. E a realidade universitária moderna é um fardo manancial de interrogações.



CORTEZ E MORAES LTDA.

PUBLICAÇÕES CORTEZ & MORAES:

CHIAVEGATO, Augusto J. (org.), **Homem Hoje**, 1976, 130 págs.

KISNERMAN, Natalio, **Temas de Serviço Social**, 1976, 76 págs.

MINICUCCI, Agostinho, **Orientação Educacional: Sondagens de Aptidões e Iniciação Profissional**, 1976, 158 págs.

SEVERINO, Antonio J., **Metodologia do Trabalho Científico: Diretrizes para o Trabalho Didático – Científico na Universidade**, 1976, 2ª edição, 112 págs.

VAISBICH, Stella B., **Serviço Social: Tipologia de Diagnóstico: Subsídios**, 1976, 120 págs.

PRESTES, Naide A., **Supervisão Pedagógica**, 1976, 79 págs.

PERLMAN, Helen H., **O que é o Assistente Social**, tradução de Margarida L. Pizante, 1976, 160 págs.

MACHADO, Geraldo P., **Filosofia no Brasil**, 1976, 100 págs.

CRÔNICAS

NOTÍCIAS DO INSTITUTO

O CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Coerentemente com os objetivos que o Instituto de Filosofia e Teologia, desta Universidade, atribui ao pensamento filosófico, nas circunstâncias concretas da realidade brasileira de hoje, resolveu o Departamento de Filosofia, quando da elaboração e aprovação do Regimento do Instituto, proceder a algumas alterações na estrutura curricular do curso de graduação em filosofia, assim como na dinâmica de seu funcionamento.

Entendendo a filosofia como uma atitude permanente de reflexão crítica voltada para a problemática que envolve o homem, um curso de graduação em filosofia é, então, compreendido como um conjunto de instrumentos para a "aprendizagem" e a vivência deste tipo de reflexão. Não se trata de elaborar soluções para todo tipo de questão, mas antes de aprender a pensar, a refletir, a abordar criticamente os problemas sejam eles referentes, quer ao conhecimento comum ou científico, quer ao agir humano e aos valores e fins que o presidem, quer à existência humana como um todo. O curso de graduação tal qual está sendo desenvolvido, a partir de 1976 visa, pois, tão-somente a fornecer um instrumental de trabalho, fundamentalmente de reflexão.

Para atingir este objetivo e fornecer bases para esta formação, o currículo pleno do curso de Licenciatura em Filosofia, da PUCC, que tem a duração de 4 anos e que passará a funcionar no período noturno, se desdobra em dois momentos: uma primeira etapa, correspondente aos dois primeiros anos, é destinada a fornecer uma iniciação à própria técnica do pensamento filosófico, através de um contato com a História da Filosofia e com o raciocínio filosófico desenvolvido nas disciplinas iniciais. Este primeiro momento só se completa com o necessário diálogo com as principais ciências humanas, às quais os alunos são igualmente iniciados; uma segunda etapa, correspondente ao 3º e 4º anos, se

destina a um aprofundamento da problemática filosófica. Assim, o contato com os autores se faz, agora, mediante um sistemático estudo de textos representativos dos principais autores. As disciplinas são desenvolvidas mediante abordagens mais monográficas.

Em todas as disciplinas em que o objeto possa ser pertinente, especial ênfase é dada ao pensamento brasileiro, retomando-se os principais pensadores das várias épocas acompanhando o desenvolvimento da História geral da filosofia.

Como em todos os demais cursos da PUCC, o currículo pleno do curso de Filosofia compreende ainda as disciplinas pedagógicas, específicas da Licenciatura, a disciplina Estudos de Problemas Brasileiros e Teologia.

Quanto à metodologia básica do curso, a preocupação está em garantir simultaneamente a sensibilidade aos problemas abordados, o que implica a consciência de sua situação histórica e o rigor lógico e a radicalidade de abordagem dos mesmos. Leitura rigorosa de textos, debates, exercícios de pesquisa e de reflexão pessoal, informação científica, conhecimento da realidade e do pensamento brasileiro, tais as principais vias de iniciação e de abertura da didática filosófica do curso, seguidas dentro de um quadro curricular bastante tradicional, quanto à sua estrutura.

Esta estrutura é a seguinte:

1º ANO

História da Filosofia Antiga e Medieval	4
Iniciação Filosófica	3
Lógica	4
Metodologia do Trabalho Científico	2
Psicologia Geral	3
Sociologia Geral	3
Antropologia Cultural	2
Teologia I	1
Estudo de Problemas Brasileiros	1
Educação Física	2
Total	25

2º ANO

História da Filosofia Moderna e Contemporânea	4
Teoria do Conhecimento I	4

	147
Metafísica I	4
Antropologia Filosófica I	4
Cosmologia	4
Teologia II	1
Psicologia Educacional	2
Educação Física	2
Total	25

3º ANO

Estudo de Autores Antigos e Medievais	4
Antropologia Filosófica II	4
Teodicéia	4
Metafísica II	4
Ética Geral	4
Teologia III (Dout. Soc. Igreja)	1
Didática Geral	2
Educação Física	2
Total	25

4º ANO

Estudo de Autores Modernos e Contemporâneos	4
Teoria do Conhecimento II	4
Ética Especial	4
Filosofia da História (optativa)	4
Teologia IV	1
Didática Especial da Filosofia	2
Estruturamento e Funcionamento do 1º e 2º Graus	2
Educação Física	2
Total	23

*
* * *

O PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

Terminado o seu primeiro semestre de funcionamento, iniciado em março do corrente, o Programa de mestrado em Filosofia reiniciou o seu segundo período dia 9 de agosto com renovado entusiasmo. Além do funcionamento da disciplina inicial, **Metodologia do Trabalho Científico**, sob a responsabilidade do Prof. Dr. Antônio Joaquim Severino, disciplina que atende aos novos candidatos, estão sendo oferecidas para os veteranos três disciplinas para prosseguimento de seus estudos: **Antropologia Filosófica I** a cargo do Prof. Dr. João Carlos Nogueira, deste Instituto; **Filosofia da Educação I**, que será ministrada pelo Prof. Dr. Geraldo de Oliveira Tonaco, doutor pela Universidade de Louvain e atualmente Coordenador e professor do Programa de Mestrado em Filosofia da Educação da PUC de São Paulo e da UNIMEP, de Piracicaba; **Filosofia da Ciência I**, sob o encargo da Profa. Dra. Constança Marcondes César, deste Instituto. O Programa de Mestrado concentra-se nas segundas e terças-feiras, funcionando no Prédio Central da Universidade.

*
* *
*

ATIVIDADES DO CORPO DOCENTE

No primeiro trimestre de 1976, o Prof. Dr. Antônio Joaquim Severino ministrou, junto ao Programa de Mestrado em Psicologia Clínica, do Instituto de Psicologia, um curso de **Metodologia do Trabalho Científico**, disciplina eletiva daquele Programa. Aos 31 de maio, o professor participou da Banca Examinadora da Dissertação de Mestrado de Bruno Pucci, "Por uma prática educacional da Comunicação e Expressão", apresentada junto ao Setor de Pós-Graduação em Educação da UNIMEP, Universidade Metodista de Piracicaba. Presente também na III Semana Internacional de Filosofia, em Salvador, o professor apresentou, no dia 22 de julho, comunicação sobre "Educação e Historicidade: as mediações histórico-sociais da Filosofia da Educação".

*

O professor Dr. João Carlos Nogueira ministrou, no primeiro semestre, um curso sobre "O homem e a linguagem", no Programa de Mestrado em Psicologia Clínica, do Instituto de Psicologia da PUC; aos 16 de junho, proferiu palestra, no centro de estudos do Sesc, sobre "a gênese da personalidade segundo Freud"; aos 21 de junho, pronunciou conferência, no próprio Instituto, em homenagem a Heidegger, a convite do Diretório Acadêmico Dom Barreto, falando sobre "Heidegger e os novos caminhos da Filosofia". No dia 10 de julho, o professor esteve no Rio de Janeiro representando o Instituto na Assembléia Geral do CAF, ocasião em que foi criada a SEAF (Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas), cujo núcleo campineiro é coordenado pelo professor Nogueira. No dia 27 de julho, participou da Banca Examinadora de três dissertações de mestrado em Psicologia Clínica, na PUC; Saulo Monte Serrat, "Aspectos cognitivos e educacionais de crianças e adolescentes vítimas da talidomida"; Maria Helena Tormena, "Desenvolvimento motor em pré-adolescentes e adolescentes vítimas da talidomida"; Regina Maria Leme Lopes de Carvalho, "Psicodiagnóstico de Rorschach em pré-adolescentes e adolescentes vítimas da talidomida".

*

A propósito destas três dissertações de mestrado defendidas no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, do Instituto de Psicologia, a Revista **Reflexão** e, através dela, todo o Instituto de Filosofia, congratula-se com o Instituto de Psicologia, com seu Diretor e demais integrantes do curso de Pós-Graduação pelo dinamismo de seu trabalho, cujos frutos se manifestam em teses como estas que honram nossa Universidade e nossos cursos de Pós-Graduação; com efeito, são estes os primeiros estudos experimentais sobre o assunto, feitos no Brasil. Parabéns.

*

O professor Gabriel Lomba Santiago, professor de Teologia, foi ordenado sacerdote dia 24 de julho. Os demais colegas e amigos do Instituto formulam votos de que seu sacerdócio fundamente ainda mais o seu testemunho de fidelidade e de cultura que tem dado em nosso meio acadêmico.

*

O professor João Francisco Regis de Moraes pronunciou, dia 12 de março, em curso de atualização promovido pelo SESC de Campinas, conferência sobre "O Significado da Atualização da Mulher"; aos 3 de maio, na Associação dos Engenheiros de Campinas, pronunciou conferência sobre "Aspectos do sincretismo religioso no Brasil". Além de suas publicações na Reflexão, o professor Regis que já é autor de um livro de poesias, **Quotidiano**, acaba de lançar um novo livro de poemas, **Queda de Areia** pela Editora Cortez & Moraes. Os parabéns de seus colegas de Instituto.

*

O professor Jamil Sawaya, participando do 2º Congresso Nacional Montessoriano, realizado em São Paulo de 24 a 28 de julho, proferiu palestra sobre "O personalismo e o método Montessori".

*

* *

VISITAS RECEBIDAS

O Instituto de Filosofia e Teologia teve a grande satisfação de receber, dia 3 de maio, a simpática visita do Dr. Antônio Rezende, novo Diretor da Faculdade de Educação da UNICAMP, acompanhado, na oportunidade, pelo Prof. Dr. Newton Aquiles von Zuben, também docente daquela unidade. Especialista em Filosofia da Educação, o Prof. Rezende conferenciou com o Diretor do Instituto, Prof. Haroldo Niero, e com o coordenador do Departamento de Filosofia, Prof. Dr. Antônio Joaquim Severino, sobre as possibilidades e perspectivas de trabalhos e iniciativas convergentes entre os dois centros no campo da filosofia, na cidade de Campinas. Agradecendo a gentileza da visita e esperando que esta colaboração se concretize efetivamente, o Instituto deseja ao novo Diretor da Faculdade de Educação da UNICAMP o êxito do qual sua integridade e capacidade o fazem merecedor, nos quadros da importante Universidade Estadual de Campinas.

*

O Instituto também se honrou com a visita de cortesia que Sua Eminência, o cardeal Dom Carmine Rocco, Núncio Apostólico no Brasil, fez às suas instalações, durante a sua visita à PUC. Sua Eminência expôs, na oportunidade, idéias sobre a necessidade de renovação do ensino da teologia, incentivando as iniciativas do Instituto nesta direção.

*

Também registramos com satisfação a prestimosa visita da Profa. Dra. Arilda Vilhena, do MEC, grande conhecedora e amiga de Campinas, que trazia para os nossos programas de Pós-Graduação da PUC, instruções e formulários ao cadastramento das teses de mestrado e doutoramento que está sendo elaborado pelo Ministério da Educação, através de seu Centro de Informática CIMEC. A ilustre visitante expôs, ainda, os demais planos do Ministério em relação às publicações destes trabalhos que se desenvolvem nos cursos de pós-graduação.

*

No dia 2 de agosto, passou a manhã conosco, na PUC, o Prof. Dr. Christian Wenin, professor da Universidade Católica de Louvain, na Bélgica, e Secretario-Geral do Instituto de Filosofia daquela Universidade. O Instituto de Filosofia de Louvain, através da *Révue Philosophique*, desde o início apoiou nossa revista *Reflexão*, dedicando-lhe inclusive uma nota em seu número de fevereiro de 1976 e propondo formas de colaboração mútua. Com o ilustre hóspede, que visitou os dois campi da PUC, o Diretor do Instituto, teve a oportunidade de discutir outras formas de intercâmbio entre as duas unidades. Ficam aqui consignados os agradecimentos de toda a comunidade do Instituto ao Prof. Wenin pela gentileza de sua visita e pelo contínuo apoio que sempre recebemos de Louvain.

*

* *

ATIVIDADES DO DIRETÓRIO ACADÊMICO DO CURSO DE FILOSOFIA

Reinstalado em fins de 1975, o Diretório Acadêmico "Dom Barreto" vem atuando de maneira surpreendentemente dinâmica. Neste sentido,

prestando homenagens a Heidegger, promoveu, dia 21 de junho uma palestra, para a qual convidou o Prof. Dr. João Carlos Nogueira, versando sobre "Heidegger ou os novos caminhos da Filosofia". A palestra, a que assistiram os alunos dos cursos de graduação e de pós-graduação, assim como vários professores, trouxe grande contribuição, tendo despertado muito interesse entre os assistentes.

Igualmente, no fim do semestre, o Diretório Acadêmico lançou o nº 1 de seu jornal, *Thesis*, criado para ser veículo de idéias e informações. No início do 2º semestre, pôs em circulação outra publicação mimeografada, *Textos*, onde transcreve textos que representam interesse para suas leituras.

Da III Semana Internacional de Filosofia, de Salvador, de 17 a 23 de julho, participaram, em nome do Diretorio e do curso, 10 alunos de filosofia, buscando ampliar seus contatos e conhecimentos filosóficos no no significativo encontro.

Eis os alunos presentes: Antonio Pereira de Souza, Celso Antonio Favero, João Carlos Marques, Laércio Vergueiro, Lourdes Maria de Jesus, Luis Hernandez da Cunha, Maria Aparecida de Abreu, Rosa Maria Feiteiro, Valdinei dos Reis Celestino e Virgilio Lourecetti Junior.

NOTICIÁRIO CIENTÍFICO-CULTURAL

A III SEMANA INTERNACIONAL DE FILOSOFIA

Encerrou-se dia 23 de julho, a III Semana Internacional de Filosofia, promovida pela Sociedade Brasileira dos Filósofos Católicos, sob a presidência do Prof. Dr. Tarcísio Meirelles Padilha, em Salvador, Bahia.

Inaugurou-se a Semana no dia 17 de julho, às 10 h da manhã, com missa celebrada pelo Eminentíssimo Sr. Cardeal da Bahia, Dom Avelar Brandão Vilela. Às 17 h do mesmo dia, houve a sessão solene de abertura no Teatro Castro Alves, presidida pelo Sr. Governador do Estado, Dr. Roberto Santos. O Côn. José Geraldo Vidigal de Carvalho pronunciou a oração oficial comemorativa do tricentenário da Arquidiocese da Bahia e do Bispado do Rio de Janeiro. Após esta sessão, ofereceu o Sr. Governador uma recepção aos presentes.

As sessões especiais ocorreram nos dias 18, 19, 20, 21 e 22 pela manhã, nas dependências da Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia. No período vespertino, realizaram-se as sessões plenárias no auditório da Reitoria da Universidade Federal. Convergindo para o tema central da Semana: Filosofia e Desenvolvimento, foram apresentadas numerosas comunicações nas sessões especiais e plenárias, abordando temas de filosofia das ciências, filosofia da linguagem e da comunicação, filosofia do direito, filosofia da religião e metafísica ética e filosofia dos valores, filosofia social e filosofia da história, estética e filosofia da educação.

Os trabalhos desenvolveram-se com muita intensidade e interesse por parte do grande número de participantes, entre eles sócios, professores convidados, estudantes. Presentes, contribuíram significativamente, numerosos pensadores de renome de outros países das Américas e da Europa. A

aguardada publicação das comunicações apresentadas trará, sem dúvida, rico material para o aprofundamento da meditação dos que lá estiveram e para o conhecimento dos que não puderam comparecer.

Nosso Instituto fez-se presente à Semana, representando-se pelos professores Antônio Joaquim Severino, Constança Marcondes César — que apresentaram comunicações — , Lúcia Maria Rodrigues, Vera Irma Furlan e por 10 alunos do curso de Filosofia. Muitos frutos puderam ser colhidos por nosso Instituto nesse conclave, ressaltando-se as propostas de intercâmbio com Departamentos de Filosofia de várias outras Universidades e de outras associações, a divulgação da **Reflexão** entre vários participantes, assim como proposta de intercâmbio docente entre a PUC e a Universidade de Medellín.

O Instituto de Filosofia e Teologia da PUC congratula-se com a SBFC e com seu dinâmico presidente, Dr. Tarcísio Meirelles Padilha, pelo êxito do conclave, agradecendo, na oportunidade, a gentil acolhida proporcionada a seus representantes.

*

SIMPÓSIO DE FILOSOFIA SOBRE O BICENTENÁRIO DOS ESTADOS UNIDOS

De 7 a 10 de outubro do corrente ano, a Associação Filosófica Americana e a Associação Católica Americana estarão realizando simpósio que versará sobre "A filosofia na vida de uma nação", em comemoração do 2º centenário da nação norte-americana.

No temário dividido em três partes (antes de 1776, de 1776 a 1976, depois de 1976), serão explicitados e avaliados os temas seguintes: 1. A filosofia da Revolução Americana, 2. As características da filosofia americana, 3. Moralidade e Política: teoria e prática na América Moderna, e 4. As perspectivas filosóficas para um novo mundo.

Em sessões especiais e seminários serão abordados temas particularizados mais relacionados com pensadores norte-americanos e com a situação das várias abordagens filosóficas da cultura americana.

Para demais informações, comunicar-se com o Diretor do Comitê de Organização: Prof. Peter Caws, Room 1613 — 33 West 42nd Street, New York, NY, 10036 E. U. A.

S E A F

SOCIEDADE DE ESTUDOS E ATIVIDADES FILOSÓFICAS

Por volta de julho de 1975, na cidade do Rio de Janeiro, reuniu-se um grupo de professores e alunos de pós-graduação em Filosofia — cariocas, gaúchos, mineiros e paulistas — para discutir a questão do ensino da filosofia na situação dos Departamentos de Filosofia das várias Universidades; a questão da situação do professor de filosofia na estrutura universitária, assim como a situação de isolamento dos professores de filosofia decorrentes da precariedade de suas condições de trabalho.

Em vista da precária situação, o grupo resolveu dar início a um vigoroso movimento de reanimação, movimento que respondesse aos problemas concretos e atuais dos cursos e departamentos de Filosofia espalhados em todo o território nacional. Inicialmente batizado com o nome de Centro de Atividades Filosóficas, teve o movimento como tarefa primeira a união de forças e de ideais, respeitando-se a iniciativa de cada um, a pluralidade de pensamento e a originalidade de cada região. Propôs-se também o movimento, entre seus objetivos, organizar seminários regionais e nacionais que abordem temas vitais do tempo presente, trocar experiências didáticas e realizar um intercâmbio bibliográfico e colaborar ativamente com as revistas animadas por colegas. O movimento, nas várias regiões, já realizou inúmeras atividades, promovendo encontros e reuniões nas várias capitais, entrando em contato com outros movimentos. E, para este semestre já se programou, em data a ser marcada, a realização de um seminário em Belo Horizonte.

Na reunião do dia 10 de julho deste ano, ao comemorar o seu 1º aniversário, o movimento, por decisão de sua assembléia geral realizada no Rio, resolveu dar uma organização estrutural mais institucionalizada, inserindo-se nos quadros e no estatuto de uma sociedade, de caráter jurídico: a Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas, a SEAF.

Na mesma oportunidade, os seus estatutos foram aprovados. No momento, parte para a regionalização de seus centros. Neste sentido, já se acham formados núcleos regionais no Rio, em Belo Horizonte, São Paulo, Porto Alegre e Campinas. Em outras cidades, novos núcleos estão-se articulando.

O Instituto de Filosofia e Teologia da PUC de Campinas congratula-se com mais esta iniciativa, da qual participará intensamente. De maneira particular, coloca as páginas de **Reflexão** à disposição dos demais núcleos e sócios para comunicações de interesse geral para publicação de artigos.

Estas informações foram sintetizadas do relatório elaborado pelo Prof. Olinto Pegoraro, coordenador-geral da SEAF, relatório que apresentou na última reunião de movimento. Seguem-se os nomes e endereços dos coordenadores dos vários núcleos até agora chegados às nossas mãos:

Dr. Hugo César da Silva
Departamento de Filosofia
Universidade Federal de Minas Gerais
Rua Carangola,
30000 — Belo Horizonte — MG

Dr. Olinto Pegoraro
Estrada Velha da Tijuca, 45
20000 — Rio de Janeiro — RJ

Dr. Valério Rohden
Rua Ferreira Viana, 379/17
90000 — Porto Alegre — RS

Dr. Antônio Joaquim Severino
Rua Monte Alegre, 984
05014 — São Paulo — SP

Dr. João Carlos Nogueira
Rua Marechal Deodoro, 1099
13100 — Campinas — SP

S B P C**SOCIEDADE BRASILEIRA PARA O PROGRESSO DA CIÊNCIA**

É uma Sociedade fundada a 8 de julho de 1948, constituindo-se na maior associação científica do Brasil. Propõe como objetivos: Contribuir para o progresso da ciência, promovendo o aperfeiçoamento dos conhecimentos; apoiar e estimular o trabalho científico; incentivar e facilitar a cooperação entre os pesquisadores; zelar pela manutenção de elevados padrões de ética entre os cientistas; defender os interesses dos cientistas, tendo em vista a obtenção do reconhecimento de seu trabalho, do respeito pela sua pessoa, de sua liberdade de pesquisa, do direito aos meios necessários à realização do seu trabalho; congregar pessoas e instituições interessadas em propiciar maior progresso e difusão da ciência.

Publica uma revista mensal, **Ciência e Cultura**, com as seguintes seções: **Artigos**, de alcance teórico mais geral; **comunicações**, relatando resultados de trabalhos de pesquisa altamente especializados, nas diversas áreas das ciências; **notícia e comentário**, seção que relata e comenta fatos relacionados com a vida científica; **personalidades e instituições** e uma seção de **livros e revistas**. Honrados com a distinção que a SBPC teve para com a revista **Reflexão**, aceitando a proposta de intercâmbio, já neste número estão sumariados os artigos de fundo dos cinco primeiros números recebidos.

A SBPC promove uma reunião anual sob forma de congresso, para debates sobre todos os assuntos científicos, como acaba de ocorrer no findo mês de julho, quando realizou sua 28ª Reunião Anual. Endereço da SBPC: Rua Cunha Gago, 713, 05421 — São Paulo — SP

CENATE

O CENATE — Centro Nacional de Teses — é um setor do departamento de Microedições da IMS — Informações, Microformas e Sistemas S. A. — e tem por objetivo fundamental montar, em forma de microficha, um banco de teses aprovadas em todas as áreas de conhecimento, para aumentar o fluxo de informações sobre a pesquisa acadêmica já desenvolvida e em desenvolvimento no país.

A constituição de um banco de teses em microfichas é uma solução prática e econômica, que possibilitará o conhecimento rápido da bibliografia brasileira, especificamente relativa a trabalhos de pós-graduação, e que tem sido até o momento pouco divulgado através de revistas especializadas e, ainda mais, raramente sob a forma de livro.

O CENATE propõe inicialmente a inscrição de teses acadêmicas defendidas nas entidades educacionais brasileiras, aquelas de autoria de professores brasileiros apresentadas no exterior, e teses defendidas no exterior sobre o Brasil. A seguir, o mesmo procedimento deverá abranger teses acadêmicas defendidas nas universidades latino-americanas e outras, seja pela obtenção de acervo próprio, seja pelo estabelecimento de convênio com entidades congêneres. Tais convênios abrangerão também intercâmbio para circulação das teses brasileiras no exterior.

A divulgação das teses pelo CENATE far-se-á pela publicação periódica do **Índice e Resumos Cenate** que fornecerão, respectivamente, a referência bibliográfica e os extratos fundamentais do assunto da tese.

O boletim **Índice Cenate**, 1 (1): 1 — 40, acaba de ser publicado registrando 117 teses. Contém uma seção de “arquivo mestre”, onde estão assinaladas as referências bibliográficas completas das teses de mestrado, de doutoramento e de livre-docência, em ordem numérica. As mesmas teses são, a seguir, identificáveis em índice de autores, de orientadores, das instituições que as apresentaram e por índice dos temas centrais e áreas em que se situam.

As teses depositadas no CENATE podem ser requisitadas em cópias xerox ou em microfichas. A IMS pagará os direitos autorais aos respectivos autores.

Para informações, inscrições, assinaturas e pedidos de exemplares de teses, o endereço é :

CENATE – Centro Nacional de Teses.

Rua Mateus Grou, 57 – Tel. 853.6680 e 280.4759

05415 – São Paulo – SP

NECROLOGIA

MARTIN HEIDEGGER

Enlutou-se a comunidade filosófica mundial com a morte de Martin Heidegger, célebre pensador alemão, nascido aos 26 de setembro de 1889, em Messkirch, Baden. Heidegger faleceu aos 26 de maio do corrente ano, aos 87 anos de idade. Possuidor de vasta cultura clássica, elaborou um vigoroso pensamento, objetivando retomar os problemas fundamentais da filosofia, todos eles, no seu modo de ver, centrados na questão do ser. A compreensão do ser, que daria também a compreensão da História, só se torna contudo possível a partir da análise fenomenológica do ser do homem, existente que responde pelo pensamento e pela guarda do ser.

JACQUES MONOD

Faleceu a 31 de maio do corrente ano, com 66 anos de idade, o pensador francês Jacques Monod. Cientista de renome universal, Prêmio Nobel de Medicina em 1965, por suas descobertas no campo da genética, Jacques Monod é considerado, de pleno direito, autêntico filósofo. Espírito genial, herdou da rica tradição filosófica européia, toda uma postura de reflexão científico-filosófica, sintetizando influências tanto cartesianas quanto kantianas. Rigoroso no seu raciocínio, irredutível em sua fidelidade ao método da lógica e da objetividade, revelou-se filósofo agnóstico e positivista, intransigente quanto aos princípios de seu racionalismo experimentalista. Mas, espírito universal, mostrou-se sensível aos problemas humanos de sua época, vivendo-os intensamente. Na sua existência, a ciência une-se necessariamente à filosofia, reencontrando igualmente a arte e a política. No âmbito da filosofia, assumiu, coerentemente com seus pressupostos, a defesa da tese da origem da vida como resultado do confronto do acaso das combinações aleatórias dos elementos simples com a necessidade da sobrevivência das melhores por força da seleção natural, tese defendida em sua célebre obra: **O acaso e a necessidade**.

CELAR

CENTRO DE ESTUDOS DE LAZER E RECREAÇÃO

O CELAR é uma instituição da Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre, fundada em 1973 por iniciativa dela, em convênio com a Prefeitura Municipal.

Tem como objetivos elaborar estudos teóricos e empíricos sobre o lazer, voltados para a realidade brasileira; formar e aperfeiçoar pessoal especializado em planejamento e administração do lazer, assim como em animação de atividades de lazer; despertar a consciência crítica frente à ambigüidade do lazer, frente a seus problemas e potencialidades; oferecer, no setor do lazer, assistência técnica, assim como assessoria às instituições públicas e particulares; promover a educação e o desenvolvimento cultural através do lazer; estabelecer e manter intercâmbio e cooperação com instituições e movimentos que visem às mesmas finalidades.

O CELAR presta efetiva administração e orientação técnica a oito "centros comunitários" de Porto Alegre em convênio com a Prefeitura local. Estes centros prestam às populações dos bairros da periferia, as mais diversas modalidades de lazer e cultura: atividades esportivas, música, artes plásticas, teatro etc., buscando, ainda, a formação de grupos intencionalmente orientados para o desenvolvimento cultural em comunidade. Promove cursos de formação para o planejamento e coordenação das atividades de lazer, cursos estes de nível de especialização e aperfeiçoamento nas áreas de educação física, turismo, arquitetura, serviço social, pedagogia e áreas afins. Realizou, em março de 1974, o 1º Seminário Provincial de Estudos sobre o Lazer e Recreação. Tem elaborado projetos e pesquisas sobre o lazer, a pedido de instituições oficiais. Tem promovido cursos e conferências sobre o lazer, pronunciados por especialistas internacionais. Tem participado ativamente de seminários e congressos sobre o assunto e enviado representantes para visitar centros congêneres no exterior.

O CELAR funda a sua atividade na busca de um desenvolvimento total do homem, concebendo, assim, o lazer como direito e oportunidade a ser oferecida a todos. Está interessado em manter intercâmbio com mo-

vimentos, instituições e pessoas que se dedicam ao estudo e às atividades de lazer.

Endereço: Pontifícia Universidade Católica
Centro de Estudos de Lazer e Recreação
Av. Ipiranga, 6681 – Cidade Universitária
90000 – PORTO ALEGRE – RS

RESENHAS

Constança Marcondes Cesar

Antônio Joaquim Severino

Francisco de Paula Souza

Marco Antonio Lorieri

João Ribeiro Júnior

GREENING, Thomas C. (Org.)

PSICOLOGIA EXISTENCIAL-HUMANISTA

Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1975, 259 págs.

Nove conferências, apresentadas ao público na Universidade da Califórnia, em 1969, compõem o livro. O objetivo era oferecer, a um grupo heterogêneo, o contacto com novas tendências da psicologia americana.

Psicologia Existencial-Humanista reúne contribuições de psicólogos, filósofos, um advogado, um professor de literatura e um físico: Charlotte Bühler, doutora em filosofia e psicóloga; Floyd Watson, mestre e doutor em filosofia e psicólogo; James Bugental, doutor em psicologia e um dos fundadores da Associação de Psicologia Humanista; Willis Harman, físico e diretor do Centro de Pesquisas de Política Educacional da Universidade Stanford; Thomas Greening, psicólogo; Pe. William Richardson, doutor em filosofia, teólogo, membro da Associação de Psiquiatria e Psicologia Existencial dos E.U.A.; Henry Peyre, doutor em Letras e diretor do Departamento de Línguas Românicas da Universidade de Yale; Christophen Stone, advogado e professor de Direito na Universidade do Sul da Califórnia; Raghavan Iyer, doutor em filosofia, política e economia, professor de filosofia da Universidade da Califórnia. Desta forma, o livro expõe as contribuições da filosofia existencial em vários campos do saber. Enfatiza-se, entretanto, a relação destas ciências com a psicologia.

A linguagem, direta e simples, e a riquíssima abordagem levada a efeito pelos autores transformam a leitura das conferências numa descoberta emociante de relações, apenas sugeridas pelos autores. A diversidade de formação dos conferencistas, em vez de provocar uma justaposição desinteressante de teses pessoais, possibilitou, ao contrário, um enriquecimento imenso da totalidade das conferências. O grupo formou um todo homogêneo e seu encontro desencadeou um trabalho que mantém, no conjunto, todos os matizes das contribuições pessoais, acrescido da ampliação e aprofundamento das perspectivas individuais, pelo desenrolar das conferências segundo uma unidade harmoniosa de sua problemática.

A introdução define a psicologia existencial-humanista como uma fusão dos princípios filosóficos do existencialismo e do humanismo:

“O humanismo existencial inclui o reconhecimento do caos, absurdo, contingência, desespero e desamparo do ser humano num mundo em que só ele é responsável pelo seu devir, como quer o existencialismo. Também

inclui o postulado humanista de que o homem dispõe de um gigantesco potencial para transformar-se e de um irreprimível impulso para experimentar sua plena realização, ao testar os limites desse potencial contra os obstáculos inerentes na existência" (págs. 23 – 24).

Esta orientação caracteriza todo o grupo de conferencistas, vários dos quais foram co-fundadores da Associação de Psicologia Humanista, em 1962, cujo objetivo era encontrar e difundir uma nova abordagem da psicologia, inspirada nos pressupostos citados acima.

Os dois primeiros capítulos, "Psicologia-Existencial e Humanista: Respostas a Desafios" e "Teoria Humanista: a Terceira Revolução em Psicologia", apresentam a problemática e a gênese histórica dessa nova corrente psicológica. Reação contra o behaviorismo, que amplia e aprofunda o conceito de **homem** subjacente àquela teoria, a psicologia existencial-humanista emergiu na América dilacerada por guerras e conflitos raciais. O surgimento de um novo modo de estar no mundo, ao qual as antigas respostas não podem satisfazer, provocaram o interesse dos psicólogos americanos pelo existencialismo e o humanismo.

Os capítulos seguintes mostram a aplicação dessa corrente psicológica a casos clínicos, a grupos de encontro, à educação. O capítulo: "O Eu: Processo ou Ilusão ?" expõe magistralmente um caso clínico em que o sentido da existência é gradualmente recuperado pelo paciente que, quando procurou o psicólogo James Bugental, "... no primeiro dia, estava despedaçado entre o medo e a esperança de estar louco. Temia a loucura (...) E alimentava a esperança de estar louco porque, nesse caso, a sanidade mental poderia ser recuperada e, com ela, uma resposta à terrível interrogação que pairava à sua volta (...) A psicoterapia ajudou Lawrence a enfrentar essa interrogação tão profundamente quanto possível e a encarar a realidade existencial de que nenhuma consoladora resposta final pode ser dada com palavras explícitas. Mas a psicoterapia também ajudou Lawrence a ver que a resposta à pergunta "Quem sou eu ?" só é dada em termos de uma vida vivida" (pág. 88). O capítulo "Grupos de Encontro, da Perspectiva do Humanismo Existencial", apresenta os objetivos, os riscos e as críticas feitas aos grupos de encontro, bem como sua contribuição e vantagens no tratamento psicoterápico. Uma crítica à educação contemporânea e a discussão do sentido existencial da educação ocorrem no capítulo "O Futuro da Perspectiva Existencial-Humanista em Educação".

Destacamos a original contribuição do Pe. William Richardson, "Humanismo e Psicologia Existencial". Consiste numa análise do sentido da

existência a partir da filosofia de Heidegger, tentando responder a três indagações:

“1ª Como distingue Heidegger a sua própria filosofia da existência do “humanismo”, tal como o termo é empregado no sentido geral descrito pela Dra. Bühler ?

2ª Como a sua Filosofia da Existência encontrou uma Psicologia e Psicoterapia adequadas a um mundo esquizóide ?

3ª Qual é o papel do amor numa Psicologia fundamentada em tal Filosofia ? ” (pág. 171).

Discutindo os problemas da angústia e da liberdade, e acrescida da possibilidade de incluir nos seus pressupostos uma crítica ampliadora às contribuições de Freud e um enriquecimento da Psicologia Humanista — a obra de Heidegger apareceu como meditação que pode oferecer bases filosóficas para os dados fornecidos pela experiência clínica da Psicanálise.

“Humanismo Existencial: Reflexos na Literatura”, exhibe as relações possíveis entre as abordagens literárias da existência em Sartre, Malraux, Camus e outros, e a Psicologia. A análise da existência, da liberdade e suas implicações éticas e políticas, também estão presentes. Que estas relações podem ser fecundas no campo próprio da psicologia, o atesta o psicólogo e organizador das conferências e deste livro, Thomas Greening:

“Com o desenvolvimento da Psicologia Existencial e Humanista, ocorreu uma reaproximação muito mais acentuada entre a Psicologia e a Literatura” (pág. 185).

As relações entre o Direito e o humanismo existencial são discutidas no capítulo “Humanismo Existencial e Direito”.

O capítulo nove, que fecha o livro, tem como tema: “O Homem Auto-Realizador na Sociedade Contemporânea”. Indiano, professor na Universidade da Califórnia, conhecedor do pensamento oriental e ocidental, seu autor, Raghavan Iyer, procura evidenciar que a abordagem da psicologia existencial-humanista se aproxima de temas da filosofia indiana, no que diz respeito à busca de auto-realização e autoconhecimento, por parte do homem:

“É na esperança de que o modelo de um homem auto-realizador não se converta em mais outra moda passageira que procurei colocá-lo na perspectiva mais ampla de uma venerável tradição que ainda temos de descobrir” (pág. 256).

Que tradição é esta ? É aquela em que Filosofia e Psicologia estão inter-relacionados, porque:

“Nas antigas tradições orientais e pitagóricas, a busca de sabedoria e a de autognose constituíam, meramente, dois aspectos de uma só exploração” (pág. 242).

A pergunta: que é o homem ? inquieta igualmente filósofos e psicólogos. Somente de uma renovada busca, que combine as contribuições de ambas as ciências, pode surgir uma resposta, provisória e marcada pela incompletude, mas ainda assim, suficientemente universal para ultrapassar o conflito atual dos humanismos e oferecer orientação segura aos homens de hoje.

A filosofia existencial, que retoma a grande questão em termos contemporâneos, talvez possa indicar um caminho.

Constança Marcondes Cesar

GILES, Thomas Ransom

HISTÓRIA DO EXISTENCIALISMO E DA FENOMENOLOGIA,
2 vols. São Paulo, EPU – EDUSP, 1975; X – 302 e X – 370 págs.

Thomas Ransom Giles, autor desta história da fenomenologia e do existencialismo, é doutor em filosofia pela Universidade Católica de Lovaina. Há tempo, tem-se dedicado ao ensino e à pesquisa filosófica no Brasil, sobretudo no campo da filosofia contemporânea. Desta sua experiência de investigação e docência resulta a presente obra, editada no ano que passou.

O autor restringe sua análise aos principais representantes da antropologia fenomenológico-existencial, procedendo a uma escolha cujos critérios não ficaram plenamente esclarecidos. O primeiro volume aborda o pensamento de Soren Kierkegaard, de Friedrich Nietzsche, de Edmund Husserl e de Martin Heidegger. O segundo volume contém as análises da filosofia de Max Scheler, de Martin Buber, de Karl Jaspers e de Jean-Paul Sartre.

Em rápida introdução, Thomas Giles define o sentido e a função da abordagem histórica da filosofia, tomando firme posição a favor da validade do processo histórico, recusando a auto-suficiência estrutural dos discursos isolados das várias filosofias. Rejeita, contudo, a necessidade deste processo, assim como qualquer finalismo imanente, pois que a história, apesar de

toda sua importância, enraíza-se na finitude do ser humano, da qual é, aliás, testemunho vivo e concreto. O historiador da filosofia não pode desengajar-se de sua própria situação histórica. Mas esta inelutável contingência de enraizamento histórico não compromete o trabalho filosófico do historiador. Ele continua fecundo na medida em que a consciência histórica “representa uma vitória que o historiador leva sobre sua própria relatividade, justificando, assim, a validade objetiva da sua tarefa” (I, pág. 2). A compreensão histórica, partindo da fundamentação da História da Filosofia no fato principal da situação do filósofo estudado, constitui-se mediante uma hermenêutica que tem por modelo a compreensão recíproca alcançada na relação entre o Eu e o Tu. “Compreender um pensamento comporta a mesma possibilidade de adequação perfeita que a compreensão do Tu. O que o filósofo procura aparece pelo seu próprio texto. O texto e o intérprete são contemporâneos” (I, pág. 2).

Toda a dificuldade está em se respeitar o peso da estrutura existencial do ser situado, na hermenêutica de que se serve o historiador. A situação fundamental do pensamento passado não se faz transparente de maneira estática. A filosofia se dá num processo em que uma determinação definitiva nunca é alcançada: para seguir um caminho, a filosofia, como sua história, procede por repulsão e acomodação em relação ao que a precedeu, num “combate perpétuo de irredutíveis conflitos e de conciliações aparentes e precárias” (I, pág. 3).

Vista por este ângulo, a história da filosofia deixa de ser resultado de uma consideração do simples passado e passa a ter o sentido de um ideal a realizar, esclarecendo o homem no seu presente, quanto ao discernimento de sua verdade atual.

É, portanto, buscando estabelecer um diálogo com o pensamento situado dos vários filósofos, revalorizando-os com sua retomada explicitadora, que o autor parte para sua pesquisa histórico-filosófica.

Do ponto de vista da técnica de abordagem, o trabalho de Thomas Giles tem o significativo mérito de expor as intuições fundamentais dos pensadores sem perder de vista a sua contínua vinculação aos textos. Neste sentido, sua História é válido instrumento de hermenêutica para a abordagem dos textos básicos destes autores. Mas, afeito aos grandes vôos, ao pensamento mais livre, esta referência é feita de maneira bem ampla: para cada tema abordado, o autor indica em nota de rodapé as obras em que o tema está tratado, sem se preocupar em precisar as páginas em que, concretamente, o assunto está desenvolvido. Se, por um lado, despoja o seu texto de excesso de citações, por outro

lado, empobrece o roteiro de leitura que pretende apresentar, sobretudo levando-se em conta o interesse didático que o seu trabalho deverá despertar.

Outro aspecto enriquecedor do presente estudo é a lista completa dos escritos de cada autor, apresentados logo de início, indicando inclusive textos pouco conhecidos e referenciados em trabalho congêneres. Igualmente é meritória a parcimônia e objetividade na apresentação da biografia dos filósofos, citando apenas elementos imprescindíveis e bem selecionados.

Soren Aabye Kierkegaard (I, 5 – 51) é o primeiro pensador analisado. Nele, encontra o autor o fundador da corrente existencialista, que dele recebeu sua temática básica, sua terminologia e seus conceitos. Sob a angustiada vida do filósofo, o autor vê o reflexo das inquietações e da angústia de uma das épocas mais perturbadas do mundo moderno (I, pág. 6). Em Kierkegaard, o pensamento filosófico se combate para ceder lugar à fé como expressão suprema da existência autêntica (I, pág. 53). Já em Friedrich Nietzsche (I, 53 – 128), a radicalização em busca de um novo ponto de partida para a filosofia se opõe a qualquer sistemática geral do pensamento. A filosofia torna-se também exigência de maneira de existir autêntico, devendo despojar-se de todo pretensão e predominante intelectualismo. A Edmund Husserl (I, págs. 129 – 185) coube o mérito da insigne contribuição de fornecer ao movimento existencial o instrumento metodológico de formulação, dando forma à temática herdada de Kierkegaard e de Nietzsche. À filosofia impõe-se uma nova exigência, paradoxal neste século XX, a exigência de rigor e austeridade, de respeito à experiência e de restituição de fundamento ao cosmos e de uma orientação à consciência e à vida (I, pág. 184).

Martin Heidegger (I, 187 – 299) dará outro passo: dispensar-se-á da consciência para falar do ser-aí, fundamental e essencialmente, como ser-no-mundo: ser engajado no mundo, com suas várias possibilidades, num contato total, a partir do qual ele pode formar idéias como projetos para manipular os objetos e dirigir a sua própria existência como pastor do ser (I, pág. 185).

Com Max Scheler (II, 1 – 76) a descrição fenomenológica é aplicada à vida emotiva, à ética, à sociologia do conhecimento e à filosofia da religião. Max Scheler trata também de problemas suscitados pela atualidade política e social, em artigos pouco conhecidos (II, pág. 1).

O autor faz questão de situar Martin Buber (II, 77 – 148) na tradição existencialista. Isto porque, como Kierkegaard, Buber lutou, pensou e escreveu para o indivíduo, para o homem disposto a sair de seu próprio egoísmo,

a sair do anonimato da massa, para engajar-se numa vida de diálogo. Assim, Buber é levado a encarar o homem como ser de relação, a analisar a situação relacional total do homem (II, pág. 77).

Karl Jaspers (II, 149 – 292) entende que a filosofia deve partir de um inquérito sobre a situação específica em que o filósofo se encontra no mundo. A ela cabe esclarecer o sentido da existencia individual e não deduzir este sentido de uma teoria geral do ser. Volta, portanto, ao concreto da experiência, à riqueza da descrição dos fenômenos vividos na consciência.

Com Jean-Paul Sartre (II, 293 – 368), a fenomenologia se “existencializa” plenamente. É que, nele, a filosofia não é apenas tarefa de discernimento racional, mas também de opção de valor. O homem está condenado a tomar decisões, a ser livre. Voltando, antes, a Husserl do que a Heidegger, Sartre retoma a intencionalidade da consciência humana como doadora originária de significação para o seu agir, na sua situação de estar-no-mundo existencialista.

O trabalho de Thomas Giles é, na realidade, um conjunto de estudos sobre estes pensadores, e cada um destes estudos mereceria análise mais detida que não caberia nos limites desta resenha. Não obstante insuficiência da presente análise, é preciso reconhecer a profundidade e a seriedade das abordagens do historiador. Por estas características, o trabalho se recomenda aos que desejam aproximar-se das intuições profundas destes pensadores, representantes do existencialismo e da fenomenologia. Trata-se de estudo fundado num conhecimento direto das fontes, com estilo personalizado.

Antônio Joaquim Severino

LADUSANS, Prof. Dr. P. Stanislaus
RUMOS DA FILOSOFIA ATUAL NO BRASIL (Em auto-retratos)
 São Paulo, Edições Loyola, 1976, 533 págs.

A coleção de Auto-Retratos que compõe o volume “Rumos da Filosofia no Brasil”, idealizada e dirigida pelo Prof. Dr. P. Stanislaus Ladusãns, representa a tentativa, sem dúvida, original, de realizar um levantamento do pensamento filosófico no Brasil de hoje, através da exposição, por parte dos cultores brasileiros da Filosofia que se auto-retratam, do próprio itinerário em

busca da verdade, bem como das soluções que consideram válidas aos problemas com que se defronta a Filosofia em terras brasileiras.

A originalidade e a importância da iniciativa, da qual o presente volume representa apenas o primeiro de uma série, residem no fato de que, a pesquisa ora realizada, visa “constatar a verdadeira situação global das atuais idéias filosóficas brasileiras” (Prólogo, XIV) e, numa fotografia da realidade filosófica no Brasil de hoje, alcança, para o depoimento em que essa pesquisa se traduz, um autêntico sentido de atualidade que as diversas Histórias da Filosofia no Brasil, evidentemente, não podem alcançar. Além disso, o contacto direto que se estabelece entre o leitor e o pensamento filosófico brasileiro na atualidade, através da galeria de auto-retratos que constitui o livro, confere a esse trabalho de pesquisa indiscutível dinamismo e vivacidade, firmando no leitor a convicção de que está entrevistando, com exceção de alguns poucos, representantes vivos da Filosofia no Brasil que não apenas discorrem sobre a gênese de seu pensamento filosófico, não apenas traçam os contornos de suas mundividências no interior das quais elaboram suas soluções para os problemas impostos pela realidade do universo e do homem, mas antecipam planos e constroem projetos de trabalhos futuros, deixando a impressão nítida de um pensamento ainda em plena evolução.

A perspectiva com que foi idealizada a pesquisa, iniciada em março de 1967, sobre “a situação atual do pensamento filosófico no Brasil” (Prólogo, VII) e consubstanciada neste primeiro volume de **Rumo da Filosofia Atual no Brasil** não deixa também de constituir, pelo caráter de objetividade de que se reveste — são os próprios representantes da Filosofia brasileira que expõem as linhas mestras de seu pensamento filosófico — apreciável contribuição à história da Filosofia no Brasil.

Num mundo que se transforma cada vez mais numa “aldeia global”, em que o intercâmbio científico, em todas as suas dimensões, se impõe como decorrência do estágio de civilização e progresso que alcançamos, a iniciativa do Prof. Dr. P. Stanislaus Landusãns representa valiosa contribuição e estímulo ao espírito comunitário do pensador brasileiro, evidenciando valores porventura ocultos no contexto do pensamento filosófico nacional e propiciando, entre todos, o diálogo fecundo sem o qual a Filosofia se esteriliza e morre.

O testemunho proporcionado pela obra em apreço de que a Filosofia no Brasil é uma realidade presente, viva e dinâmica, cujo potencial enriquece o patrimônio cultural da jovem nação brasileira que repensa, ao em-

bate dos problemas que a desafiam, os grandes temas do pensamento europeu, em busca de soluções que satisfaçam às exigências e às características peculiares do homem brasileiro, não deixará de representar também incisivo apelo, dirigido a todos os seus leitores e, especialmente, à juventude, para que se decidam a participar, criativamente, da vitalidade do pensamento filosófico no Brasil.

Uma análise mais profunda do conteúdo filosófico organicamente incorporado aos vinte e sete auto-retratos, estruturados fundamentalmente a partir de doze perguntas formuladas a cada um dos cultores da Filosofia que se auto-retratam no volume, — não obstante os moldes forçosamente restritos desta simples apresentação — evidencia a riqueza da contribuição que a obra oferece à reflexão filosófica.

Assim, ao estudar o problema da existência de uma Filosofia nacional no Brasil, (Pergunta 7ª do “Apelo aos Cultores da Filosofia” de 27 de março de 1967; Prólogo, X) Agostinho José Ferreira considera “que a Filosofia no Brasil ainda é pobre de idéias políticas, pois o que existe ou é importado, ou alienado da realidade ou inaproveitado” (pág. 20), admitindo a existência de uma Filosofia nacional “como esforço comum de toda uma nação no sentido de pensar os seus problemas e encontrar as soluções mais adequadas a eles”, desde que “as filosofias nacionais permaneçam abertas para o pensamento universal”, a fim de que não degenerem em “isolamento ideológico” (pág. 21). Na opinião de Alcântara Nogueira, a Filosofia “se destina a funcionar como valor indispensável à formulação crítica de múltiplos problemas nacionais” (pág. 48), enquanto, para o Prof. Antônio Joaquim Severino, “a missão específica da Filosofia, frente à realidade brasileira do momento, é lançar-se numa profunda reflexão buscando entendê-la, interpretá-la e possivelmente orientá-la, fecundando as mentes daqueles que assumem papel eficaz na sua construção social” (pág. 82). Cruz Costa não admite a existência de uma Filosofia nacional, embora considere que tudo quanto se faz no Brasil traga a marca de nossa maneira de ser. (pág. 168) Num breve esboço histórico, observa ele que a Filosofia no Brasil constituiu, quase sempre, instrumento de ação, despertando-se, no século XX, entre o “transoceanismo saudosista de uns” e o “nacionalismo ingênuo e afoito de outros” para a compreensão dos problemas tipicamente nacionais. (pág. 169) Ao discutir o problema da possibilidade de uma Filosofia nacional, Emílio Silva pondera que a Filosofia que reflete sobre a problemática fundamental do ser do homem e do mundo e que, portanto, é basicamente una e universal, pode assumir feições e características que traduzem influências decorrentes da fisionomia peculiar de cada povo, imposta pela sua

origem, pela sua formação cultural e pela sua vivência histórica (pág. 201). No que tange ao Brasil, pensa que ainda não se possa falar especificamente de Filosofia brasileira, porquanto, no Brasil, não se manifestou ainda um pensamento filosófico verdadeiramente autônomo (pág. 202). Gilberto de Mello Kujawski opina que a responsabilidade da Filosofia no Brasil consiste em “conduzir nosso país à consciência de si mesmo, através da mediação da razão histórica” que explica, narrando, a realidade, numa continuidade dialética entre presente, passado e futuro (pág. 285). No entender de Leôncio Basbaum, não há filósofos no Brasil, mas apenas cultores da Filosofia, porquanto falta ao intelectual brasileiro, “quer por ausência de um lastro cultural, quer por um complexo de inferioridade, a coragem de fazer valer seu próprio pensamento” (pág. 386). A vocação ecumênica que João Camilo de Oliveira Torres descobre no homem brasileiro, herança da cultura portuguesa, (pág. 355) parece, coincidentemente, no entender de Mário Ferreira dos Santos, vocacionar também o povo brasileiro para uma “Filosofia de carácter ecumênico” (pág. 415), que representaria a contribuição tipicamente brasileira à Filosofia universal. O complexo de inferioridade, mencionado por Leôncio Basbaum, é lembrado também por Miguel Reale que o responsabiliza pelo tolhimento do brasileiro na proposição de sua própria experiência filosófica, embora considere que a originalidade intencional e a qualquer custo degenera fatalmente em posições pretensiosas e artificiais. Reputa o Brasil já “em condições de participar do diálogo universal das idéias” (pág. 437).

Num momento da história da humanidade em que o progresso tecnológico, ao mesmo tempo que surpreende e empolga o homem pela grandiosidade de suas realizações, o deixa perplexo e amedrontado perante a ambivalência de um saber científico que, sustentando a técnica, não raro, vacilante em suas fundamentações, se esquece do próprio homem a ponto de colocar em risco, friamente, os mais legítimos valores humanos, o problema do relacionamento entre Filosofia e ciência não só é importante mas representa inadiável empenho para a reflexão filosófica. Ao focalizá-lo, (Pergunta 5ª — Prólogo, pág. X) Alcantara Nogueira entende que a Filosofia não pode prescindir da contribuição das ciências experimentais que lhe proporcionam “o necessário suporte de positividade” para as especulações em torno do homem e do universo (pág. 43). Para Alvin Moser, Filosofia e ciência experimental se colocam em dimensões diversas, o que deve conduzir o cientista e o filósofo ao respeito das peculiaridades de cada tipo de saber, sem que isso represente impossibilidade de encontro e de mútuo entendimento, cabendo à Filosofia a tarefa de oferecer à ciência experimental sua necessária fundamentação (pág. 68).

O problema do relacionamento entre ciência e Filosofia, no entender do Prof. Antônio Joaquim Severino, já não existe mais no Ocidente, referindo-se evidentemente às reflexões epistemológicas destinadas à delimitação das fronteiras entre essas duas áreas do saber humano. Observa, entretanto, que a separação entre ciência e Filosofia não implica a ruptura do relacionamento entre cientistas e filósofos. Antes, o progresso das ciências experimentais não importa uma "concorrência desleal" mas impõe à Filosofia o imperativo de se manter constantemente informada sobre as mais recentes conquistas da ciência, sob pena de se desatualizar em relação à cultura espiritual de seu tempo (pág. 89). O diálogo, porém, entre filósofo e cientista só será fecundo na medida em que for respeitada a especificidade metodológica respectivamente da Filosofia e da ciência, único terreno em que serão descabidas quaisquer concessões. O Prof. Antônio Joaquim Severino considera também que, no Brasil, onde a pesquisa científica alcança elevado nível de desenvolvimento, "é impressionante a distância que separa filósofos e cientistas". A Filosofia desconhece a ciência e esta, "num cientificismo pretensioso", arvora-se em substituta da Filosofia, concebendo-se, orgulhosamente, como capaz, "mais por ausência do interlocutor filosófico do que por auto-afirmação altaneira" (pág. 89), de oferecer um conhecimento exaustivo da realidade. Ao filósofo, portanto, que convive com a ciência, compete, "sem vãs ambições" e "pretensões autoritárias", apontar objetivamente as limitações da ciência, aceitando e oferecendo as imprescindíveis e recíprocas complementações. Gilberto de Mello Kujawski entende que a crise por que passa a física contemporânea, em consequência do princípio de incerteza de Heisenberg que leva, a própria física, a admitir sua incapacidade de proporcionar ao homem uma imagem adequada do universo, representa, no reconhecimento de suas próprias limitações, a abertura de perspectiva nova para um novo diálogo com a Filosofia. À física permanece aberto o campo da Probabilidade, enquanto compete à Filosofia explorar a vastidão da Realidade (pág. 288). A adequada solução do problema da ciência no seu relacionamento com a Filosofia posiciona naturalmente outro problema de fundamental importância para se definir a possibilidade do pensamento humano de alcançar uma compreensão mais profunda e integral do ser do homem e do mundo. Propõe-se à reflexão filosófica o exame de sua capacidade de abertura. "para uma visão transcendental da realidade na perspectiva das razões metafísicas". (Pergunta 8ª — Prólogo, XI.)

Ressaltando as limitações do conhecimento do real proporcionado pela ciência empírica, Agostinho José Ferreira observa que existem noções que representam elaborações da nossa inteligência e que, "apesar de

predicados reais do mundo cósmico”, (pág. 22) transcendem as possibilidades do nosso conhecimento sensível e ultrapassam os critérios de mensurabilidade que caracterizam a ciência experimental para se colocarem no plano da Metafísica. Estranha, freqüentemente, não a negação da Metafísica, mas a atitude daqueles que, prisioneiros de uma perspectiva neopositivista ou materialista, aparentam permanecer dentro das fronteiras da física ou da Filosofia materialista e fazem metafísica, através da formulação de princípios de validade universal e de explicações que ultrapassam os limites de suas próprias perspectivas. O Prof. Antônio Joaquim Severino, inserido num contexto antropológico, lembra a insistência com que se invoca uma Filosofia encarnada, capaz de conhecer o homem, não apenas na sua realidade abstrata, mas envolto e mergulhado em todos os seus condicionamentos (pág. 90). Observa, porém, o que se pretende não é o enclausuramento da realidade extremamente complexa do homem no interior de uma visão naturalista que afogue qualquer possibilidade sua de transcendência, porquanto a realidade do homem “não se esgota com o relatório das ciências nem com as conclusões filosóficas”. Apesar de profundamente encarnado em determinado contexto situacional, o homem, pelo poder do pensamento, vence os seus condicionamentos e, questionando-se sobre a razão última de seu ser, explorando as razões metafísicas de sua existência, apela para “uma transcendência pessoal que justifique a transcendência da própria pessoa humana”. Aponta Emílio Silva certa tendência do pensamento moderno de rejeição da Metafísica (pág. 203). Considera, entretanto, que somente a Metafísica pode conferir ao homem de hoje o necessário poder de síntese para que ele não se desoriente na vastidão incomensurável dos conhecimentos humanos em torno do homem e do mundo. Surpreende-se com o “vergonhoso servilismo” de filósofos que negam a possibilidade da Metafísica apenas porque essa negação se impõe como decorrência das posições assumidas por Kant, perante o qual sacrificam a tão alardeada autonomia da própria reflexão filosófica (pág. 204). A negação da Metafísica implicaria, no entender de Emílio Silva, a admissão da transitoriedade de todos os valores, a renúncia à fundamentação da própria ciência e a declaração da inconsistência da religião, da moral, da política, enfim, de toda vida do espírito (pág. 206). Gilberto de Mello Kujawski entende que o pensamento contemporâneo processa, de forma cada vez mais plena, a reinstauração da Metafísica, embora permita, freqüentemente, que ela descambe, anacronicamente, para a Ontologia (pág. 292).

No painel de mundividências que compõem a galeria de auto-retratos estão presentes, também, os que não admitem a possibilidade da Metafísica e a emergência do pensamento humano para um plano de realidades

transcendentes ao mundo da experiência sensível, como Ivan Monteiro de Barros Lins (pág. 337), que movimenta sua reflexão filosófica no interior de uma perspectiva positivista (pág. 334), ou como Leôncio Basbaum que descobre contradição entre razão e Metafísica (pág. 388), a partir de uma cosmovisão definida como “marxismo aberto” cuja preocupação é se manter, entretanto, sempre mais aderente ao pensamento de Marx (pág. 385).

A atitude filosófica assumida perante a possibilidade ou não de uma abertura do pensamento humano a realidades que transcendem o mundo da experiência sensível importa profundas e decisivas repercussões na solução do problema de Deus e na reflexão sobre o ateísmo contemporâneo. (Pergunta 11ª – Prólogo, XI.)

É evidente, portanto, que os pensadores que estruturam sua reflexão filosófica sobre os princípios da Filosofia tomista não apenas afirmam a existência de Deus, mas fundamentam essa afirmação em motivos rigorosamente racionais.

Assim, Agostinho José Ferreira que alicerça sua admissão da existência do Ser Necessário, Causa Eficiente de todos os seres contingentes, na sublimidade e irrefutabilidade das Cinco Vias propostas por S. Tomás (pág. 25), considera o ateísmo, professado por muitos no mundo de hoje, como uma recusa preconceitual aos reclamos de coerência impostos pela Lógica (pág. 26). O Prof. Antônio Joaquim Severino, ao estudar o problema do ateísmo, pensa que o ateísmo moderno decorre da atitude anti-religiosa peculiar do mundo contemporâneo e se propõe, em contraposição a um ateísmo religioso e sentimental do passado, como um ateísmo consciente e crítico que nega, de forma explícita, a transcendência divina para sustentar as exigências de um humanismo antropocêntrico, outra característica da época contemporânea. Na perspectiva desse antropocentrismo em que as filosofias proclamam a auto-suficiência do homem, a admissão de Deus, não só é incompatível com essa auto-suficiência, mas é imperioso negar, teorica e praticamente, Deus para salvaguardar, com intransigência, o homem em plenitude, segundo os critérios desse novo humanismo. Considera o Prof. Antônio Joaquim Severino esse “humanismo intransigente” como uma atitude provisória de uma “crise em evolução”, contrapondo-se não tanto à afirmação metafísica de Deus, mas às concepções de Transcendência do pensamento moderno e contemporâneo (pág. 92). Carlos Beraldo salienta a complexidade das causas geradoras do ateísmo no mundo de hoje e lembra que, se pretendêssemos diagnosticá-lo, à luz de uma pesquisa estritamente filosófica, descobri-lo-famos dependente da ausência de reflexão

metafísica, determinada, quer pelo descaso quer, principalmente, pela emergência de um pragmatismo e de um empirismo, gerados pelo brilho com que as conquistas da ciência e da técnica empolgam o espírito do homem contemporâneo (pág. 141).

Após refutar as teses de que o ateísmo se prende ao não reconhecimento por parte do homem de sua "radical finitude" ou representa uma decorrência do "contratestemunho" oferecido pela Igreja, refratária ao progresso do mundo contemporâneo, Emílio Silva, reconhecendo a complexidade de causas responsáveis pelo ateísmo moderno, sintetiza todas essas causas no naturalismo que aprisiona o homem dentro das fronteiras da natureza e da razão humana, impedindo-lhe toda e qualquer emergência para uma ordem sobrenatural (pág. 213). Fernando Arruda Campos, após discorrer sobre a imprescindibilidade de abertura do ser do homem ao Ser em plenitude que dá sentido ao existir humano, declara o absurdo do humanismo ateu que, enclausurando o homem numa auto-suficiência inconsistente coloca-o perante o nada que lhe corrói a existência e representa o desfecho do seu egoísmo (pág. 263). Ivan Monteiro de Barros Lins, firmado nos princípios do positivismo, não admite a existência de Deus, não se identificando, todavia, conforme salienta, com os ateus que se embalam nos "sonhos metafísicos sobre a origem do mundo ou do homem". Sustenta que a "crença em Deus é muito mais uma questão de sentimento do que de razão" (pág. 338).

Muitas outras idéias apresenta o volume extremamente fecundas para a reflexão filosófica, mesmo porque freqüentemente polêmicas, ao focalizar problemas como o da objetividade do saber filosófico, do relacionamento entre Filosofia e História, da contribuição da Filosofia para humanizar a civilização de hoje, do relacionamento entre Metafísica e Ética, do sentido de uma Filosofia cristã, da tarefa a ser desempenhada para levar a Filosofia às grandes massas populares e à juventude.

A contribuição oferecida pelos vinte e sete representantes da Filosofia no Brasil que no volume traçam, dispostos numa seqüência alfabética de nomes, o seu auto-retrato filosófico, comunicando o próprio pensamento na sua gênese, no seu desenvolvimento e na sua estrutura atual, é sumamente preciosa para que se possa estabelecer contacto vivo e dinâmico com o pensamento filosófico no Brasil de hoje.

A fecundidade e a riqueza dessa contribuição não se deixam, evidentemente, encerrar dentro dos limites forçosamente restritos de uma

resenha em que apenas alguns temas são enfocados de modo particular e somente alguns dos que se auto-retratam têm as suas posições filosóficas relacionadas, sem que isso represente, de maneira alguma, menosprezo ou indiferença perante a contribuição dos demais, significando tão — somente a impossibilidade de abrangê-los todos.

Os moldes em que foi estruturada a presente publicação, pelo caráter necessariamente sintético das diversas contribuições e pelo posicionamento, em forma panorâmica, de uma multiplicidade de mundividências, não raro, reciprocamente antagônicas e profundamente polêmicas, conferem-lhe uma fecundidade inteiramente especial, fundamentada na exigência natural e imperiosa de explicitação analítica das idéias germinalmente nela contidas e na necessidade também natural e imperiosa de se tentar, numa reflexão sem prevenções e preconceitos, a superação dos antagonismos das posições filosóficas nela assumidas.

Por isso tudo, o livro adquire caráter amplamente prospectivo. Constitui, sem dúvida, um repositório precioso de idéias e informações bibliográficas que, só por isso, já o recomendariam ao leitor brasileiro, estudiosos das idéias filosóficas no Brasil, que se mostrasse satisfeito, talvez, com uma visão fotográfica e inerte da presença da Filosofia na cultura brasileira de hoje. Entretanto, oferecendo muito mais que isso, o livro marca o seu aparecimento na literatura filosófica brasileira porque, esquivando-se à estagnação do presente, se volta para o futuro e deixa entrever, com nitidez, um vasto projeto de trabalho e construção num país jovem, onde quase tudo se encontra ainda em fase de elaboração e desenvolvimento, inclusive a Filosofia, representando, por isso, insistente apelo à participação de todos na reflexão filosófica sobre os problemas do Brasil contemporâneo.

Francisco de Paula Souza

NAGLE, Jorge (organizador).

EDUCAÇÃO E LINGUAGEM: para um estudo do discurso pedagógico,
São Paulo, Edart, 1976, 160 págs.

Esta obra é resultante de cinco trabalhos apresentados no “Simpósio sobre Discurso Pedagógico. Notas sobre seu Estatuto”, realizado em 1975, em Belo Horizonte, como parte da 27ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira Para o Progresso da Ciência.

Objetivando “analisar a linguagem empregada nos estudos sobre a educação para tentar um exame crítico das regras usadas na formulação dos enunciados”, conforme diz o organizador do livro, no Prefácio, procuram os autores dos cinco trabalhos — todos professores universitários da área de Educação à exceção do autor do 2º trabalho — fazer tal análise numa linha e numa perspectiva bem a gosto neopositivista, conseguindo, nesta linha, apontar problemas sérios e interessantes no campo da Pedagogia, problemas estes traídos ou escamoteados por uma linguagem nem sempre adequada.

Percebe-se no desenvolver dos trabalhos, que um grupo de educadores brasileiros está levando a sério um estudo cuidadoso das Teorias Pedagógicas em nosso meio, o que é bom e promissor, estando aí o grande valor do livro.

Aventuram-se os autores até mesmo a propor uma “reorientação dos atuais estudos de Filosofia da Educação”, como aparece no capítulo 4º, no excelente artigo do professor Carlos Eduardo Guimarães: “Filosofia, Lógica e Educação”, embora, como é afirmado no Prefácio, “não se pretenda substituir as orientações presentes neste campo”.

Tal proposta é quase novidade em obras nacionais na área de educação, e um bom início de disposição à pesquisa !

A identificação das características neopositivistas do livro ajudam o leitor a entendê-lo melhor predispondo-o a uma análise, também crítica, destes interessantes discursos pedagógicos.

O autor do 1º capítulo, “Discurso Pedagógico: uma introdução”, é o organizador do livro, Jorge Nagle, professor do Departamento de Educação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Araraquara.

Propõe, o autor, como caminho introdutório ao estudo do discurso pedagógico “a classificação geral da literatura pedagógica” que ele assim vê:

a) Há uma literatura que se pode classificar de muito ampla ou muito geral, o que pode indicar um amadurecimento intelectual, mas pode tornar-se, também, improdutivo, por não chegar nunca a interferir na prática educacional.

b) Há outro tipo de literatura que peca, por ser genérica, a respeito de temas específicos: são aqueles discursos sobre assuntos de natureza restrita (currículo, metodologia, didática, avaliação etc.), mas que são superficiais e genéricos. Falta-lhes, a esses discursos, ligações intermediárias que

deveriam fazer com que assuntos específicos ganhassem sentido dentro de quadros mais amplos ou mais globais sem perderem sua especificidade e, principalmente, sua efetividade, por estarem devidamente situados em contextos significativos.

Além dos “defeitos” desses dois tipos de literatura vê, o autor, um “movimento de progressiva tecnificação no estudo dos temas pedagógicos” o que, para ele, significa estarem sendo, os estudos, cada vez menos abrangentes ou cada vez mais fragmentados. Tal fragmentação tem conduzido ao aparecimento de novas “especialidades” que “não surgem como resultado da interação teórica de campos de conhecimento limítrofes e em constante evolução”, mas simplesmente surgem! Ou seja, “surgem por razões variadas, nenhuma delas, porém, relativa à organização teórica das disciplinas envolvidas” (pág. 21).

O discurso pedagógico, acha-se, pois, comprometido com falhas da própria reflexão pedagógica. Tais falhas se podem resumir numa atividade comum dos que produzem, hoje em dia, o discurso pedagógico: a atitude “ensaísta”. — É, ao descrever tal atitude, que o autor faz excelentes denúncias das falhas da reflexão pedagógica e, conseqüentemente, do próprio discurso pedagógico, chegando à conclusão de que “no discurso pedagógico se combinam, acriticamente, unidades discursivas de diferentes naturezas” (pág. 26), onde é comum “o desrespeito às regras (lógicas) próprias de cada universo discursivo” (pág. 27).

A partir desta conclusão, levanta o autor duas interessantes questões:

a) “a questão do valor científico das contribuições de outros campos para os estudos pedagógicos”;

b) “a questão do modo pelo qual os estudiosos da educação absorvem essas contribuições” (pág. 27).

Procura, ele, resolvê-las, mostrando que se deveria fazer as necessárias elaborações, em cada campo específico, das contribuições de outros campos, o que nem sempre ocorre. Tais elaborações ou reelaborações dever-se-iam prender ao fato de que a linguagem tem múltiplas funções e não uma única, donde a necessidade fundamental de se evitar as meras transposições de um campo para outro.

Sugere, o autor, o auxílio dos estudos atuais da Retórica e encerra seu trabalho concitando todos os estudiosos à reflexão mais cuidadosa sobre os temas pedagógicos referentes ao estatuto do discurso pedagógico.

No 2º Capítulo "Discurso Pedagógico e Modelo de Cientificidade", o autor, Prof. Péricles Trevisan, do Departamento de Filosofia da F.F.C. Letras de Araraquara, parte de duas questões:

a) Como se dá a articulação entre as ciências, propriamente ditas e aquelas "especializações" que, no seu entender (seguindo a linha de Foucault), nada mais são que "disciplinas" ?

b) Como é possível a transmissão e a reprodução do conhecimento científico ?

Após discutir a necessidade da boa elaboração de questões e identificar sua segunda questão com a do discurso pedagógico, discurso, através do qual se pretende a transmissão e a reprodução dos conhecimentos, passa o autor a fazer uma análise da literatura pedagógica ou educacional.

Sua primeira observação é a constatação do fato de esta literatura se referir sempre ao "universo pedagógico como um todo", um todo, porém, que é muito mais uma "soma de aspectos, de níveis, de dimensões" que um conjunto propriamente orgânico e estruturado. Isto produz um efeito de "encobrimento", o que torna impossível revelar a verdadeira estrutura desse mesmo discurso pedagógico.

Para vencer esta barreira sugere, então, algumas medidas a partir das quais pode formular, mais claramente, suas duas questões iniciais no item a que dá o título: "A Problemática do Discurso Pedagógico".

São elas a questão da "relação entre o discurso pedagógico e o discurso científico" e a questão, mais complexa, "da forma de apropriação, pelo discurso pedagógico, das produções de determinadas práticas teóricas referidas ao discurso científico no sentido de as constituir em conteúdos de determinadas formas de transmissão de conhecimento" (pág. 65).

A análise de tais questões leva à conclusão de que "o discurso pedagógico, pela sua estrutura, se torna a instância responsável pela manutenção, disseminação e constante reprodução de uma imagem da Ciência e da atividade científica que, sem dúvida, tem a sua origem fora dele, mas encontra nele, o mecanismo mais adequado para sua produção e difusão" (pág 68).

Esta análise, levada mais adiante, a partir de um novo aspecto destas mesmas questões, qual seja o de saber qual conteúdo científico deve o discurso pedagógico transmitir: o conteúdo "resultados" ou o conteúdo "método para atingir os resultados", conclui que ambos, "resultados" e "métodos", são produtos não tanto do discurso científico, mas de um "modelo de

cientificidade" que se criou historicamente (pela reflexão filosófica) e que, de modo algum, reproduz fielmente o discurso científico.

O que, por sua vez, vem mostrar que a articulação do discurso pedagógico se dá, realmente, é com este "modelo de cientificidade" produzido pela Filosofia, e não com o discurso científico propriamente dito, o que leva à conclusão de que, a garantia da cientificidade dos conteúdos transmitidos pelo discurso pedagógico é o próprio discurso pedagógico, através do "modelo de cientificidade", que é uma produção filosófica e não científica.

Dáí o perigo de manipulação ideológica desses conteúdos pelos "discursos pedagógicos" e daí, também, a proposta do autor, à guisa de conclusão, que o discurso pedagógico decida romper com os liames ideológicos (ou filosóficos), tornando-se aberto a constantes reformulações: "Aberto a reformulações, flexível, ele nos é de mais valia que qualquer outro que exhiba como caução de sua "cientificidade", critérios e garantias definidos e desenvolvidos em outros e diversos contextos" (pág. 82).

O autor do 3º Capítulo: "A questão dos Pressupostos do Discurso Pedagógico", é o Prof. José Mário Pires Azanha, do Departamento de Filosofia e Ciências da Educação da Faculdade de Educação da U.S.P., e sua proposta, neste trabalho, é a de que se execute uma tarefa epistemológica em relação ao discurso pedagógico semelhante à tarefa epistemológica, proposta por Reichenbach, em relação ao discurso científico.

A diferença, porém, de Reichenbach, que via, nessa tarefa, um estudo das conseqüências lógicas das tomadas de decisões científicas (das que ele chama: "decisões vinculadas"), propõe o autor que se estude, em relação ao discurso pedagógico, suas vinculações anteriores, ou seja, seus **pressupostos**.

Antes, porém, faz o autor análise da **noção de pressuposição**, declarando-se satisfeito com a idéia de pressuposição como sendo um "pano de fundo", uma noção não explícita mas implícita, no discurso que se faz explicitamente.

As pressuposições podem ser "absolutas" (se forem condições necessárias para que outras proposições sejam expressas e tidas como absolutamente verdadeiras), ou podem ser "relativas" (se não forem absolutamente verdadeiras, isto é, passíveis de questionamento e verificação). — "No âmbito da educação talvez se possa dizer que a possibilidade de modificação do ser humano, seja um pressuposto absoluto, sem possibilidade de ser questionado pelo educador enquanto educador" (pág. 89).

A seguir: introduz o autor a sua noção de discurso pedagógico: “Sem tentar uma caracterização exaustiva ou global do discurso pedagógico, é possível admitir que, dentre outros elementos, ele inclui um conjunto de propostas relativas à organização da ação educativa” (pág. 89).

Procurar descobrir qual o fundamento dessas propostas (seus comprometimentos explícitos ou tácitos), é que seria a tarefa epistemológica de busca dos pressupostos do discurso pedagógico. Os resultados de tal tarefa, levada a efeito, seria de todo interessante, especialmente se identificasse os pressupostos absolutos e relativos e o possível e freqüente engano, de os pressupostos relativos serem tomados por absolutos, o que quando acontece, transforma o discurso pedagógico em dogmático e anticientífico.

Exemplo deste engano vê, o autor, no fato de dispositivos legais referentes à organização curricular do ensino de 1º e 2º graus (Lei 5.692/71 e Parecer nº 853 do C.F.E.) tomarem como pressupostos as teorias pedagógicas de Dewey.

Tais pressupostos são tomados como absolutos (ao serem erigidos como pressupostos de uma Lei) e, no entanto, são relativos, por serem questionáveis.

A análise que faz o autor da valorização de Dewey na legislação básica do ensino no Brasil é interessante e bem ilustra o tipo de proposta que ele quer fazer com este trabalho.

No 4º Capítulo: “Filosofia, Lógica e Educação”, Carlos Eduardo Guimarães, professor do Departamento de Educação da F.F.C. Letras de Araraquara, inicia mostrando e denunciando que “o ponto de partida da Filosofia da Educação não tem sido o interesse direto pelas questões educacionais, e nem são estas objeto de uma reflexão originária, pois o importante passa a ser a construção de um teoria que oriente a prática educacional como decorrência direta de uma doutrina filosófica privilegiada, de um sistema que se quer verdadeiro” (pág. 100).

Tal fato provoca desfiguração da Filosofia, do filósofo da Educação e do próprio Educador.

Isto pode ser superado se se procurar entender a filosofia como algo voltado à “certeza” e não ao “conhecimento”.

O conhecimento implica uma posse do saber, e a busca da certeza implica questionar constantemente a validade de todo o saber: “O filosofar é ação sobre um conhecimento” (pág. 101).

É a filosofia um processo de crítica de tudo, de tudo o que se diz: das asserções, dos discursos, do dizer humano. Sua função, segundo o autor, é a análise crítica dos discursos.

Se for assim, o filósofo estará sempre partindo de um filosofar originário que tem novo início em cada novo discurso que se propõe a criticar, não caindo na atitude dogmática de apenas apresentar uma doutrina pronta, ou seja, uma ideologia.

E o filósofo, assim entendido, é qualquer homem que utilize as ferramentas da crítica, no caso da educação o próprio educador que, a partir da empresa educacional, submete suas próprias questões ao crivo de suas análises.

A Filosofia da Educação, a rigor, não seria uma disciplina autônoma, mas a própria Filosofia que se preocupa com temas educacionais.

A partir destas considerações, apresenta o autor, como tema educacional que o preocupa filosoficamente, o do ensino da Filosofia da Educação. Afirma não dever ser este um ensino informativo sobre “filosofias da educação” mas “um ensino que envolva, por parte do aluno, a aquisição de hábitos e normas do pensamento crítico” (pág. 105).

A segunda parte do trabalho é uma análise cuidadosa do que seria o “pensamento crítico” ou o criticismo.

O primeiro passo desta análise consiste em mostrar o desgaste e o esvaziamento de sentido que palavras como **criticismo**, **crítica** e **espírito crítico**, sofrem a exemplo de outras mais (democracia, liberdade etc.), e em propor a sua “salvação” que consiste em “permitir o desenvolvimento de seus significados interrompidos pelo processo de massificação” (pág. 107).

Tal proposta de “salvação” pode-se traduzir num “esforço” por recusar a tendência geral ao processo de simbolização”, isto é, por uma busca da significação verdadeira de nossas palavras. Esforço que quer levar à boa crítica que contrasta com a facilidade de tudo aceitar.

O segundo passo consiste em fazer ver que o bom criticismo comporta dois momentos complementares: um, é o da “negatividade esclarecida”, e o outro, o do “exame e avaliação”. Ficar, apenas na negatividade, conduz a um esvaziamento sem sentido, ou seja, ao niilismo. O bom criticismo nega, revê e reavalia.

O terceiro passo consiste em mostrar qual é o objeto desta análise, desta atitude crítica. Tal objeto é a **linguagem**. “Se considerarmos a

filosofia, não como um esclarecimento do mundo, mas como um esclarecimento do nosso conhecimento do mundo, conhecimento que se manifesta ao nível da linguagem, pois só o que pode ser dito é conhecido, alcançamos um objetivo bem preciso: a linguagem" (pág. 112).

E a grande preocupação da Filosofia da Educação deve ser a expansão do interesse pela linguagem.

O quarto passo será a determinação dos processos ou atos críticos que constituirão, por assim dizer, o programa do ensino do criticismo, ou seja, da lógica, base fundamental do criticismo: "pelo menos em grande parte, o criticismo é a ação, a aplicação da lógica" (pág. 115), não de uma lógica formal, mas de uma nova lógica a que o autor chama de "lógica informal".

Apresenta as linhas fundamentais desta lógica que, acrescidas das preocupações com os estudos do significado constituíram, segundo o autor, "o essencial do que deveria ser o conteúdo programático de um curso que se propusesse a ensinar o criticismo" (pág. 122).

Tal curso deveria levar-nos "à análise da linguagem corrente deixando de ser, exclusivamente, um exercício sobre uma linguagem que não falamos e nem escrevemos", ou seja, deverá ser um curso de lógica que se pode chamar, nos termos do uruguaio Vaz Ferreira, de "Lógica Viva" (pág. 123).

Esta "Logica Viva" e suas relações com a formação dos futuros professores, especialmente no campo da Didática, é o assunto do restante do trabalho que se pode sintetizar nas próprias palavras do autor, ao seu final, quando afirma ter procurado apresentar a Filosofia, disciplina curricular, como um ensino do criticismo e, ao fazê-lo, chegou à dimensão didática desse ensino do criticismo, "porquanto" os processos do ensino são processos lógicos, tornando-se, também, a investigação geral sobre a temática dos contextos educacionais, práticos e teóricos, como crítica de seu discurso, "o que não a impede, por ser filosofia, de extravasar tais contextos" (pág. 144).

Magda Becker Soares, professora do Departamento de Métodos e Técnicas de Ensino da Faculdade de Educação da Universidade de Minas Gerais, é a autora do 5º Capítulo: "A Linguagem Didática".

Sua proposta é a de que a Didática tenha a sua própria linguagem, tornando-se, para isto uma ciência, pois, como o diz, no item 1º: "As linguagens das Ciências", cada ciência tem uma linguagem própria por se referir, de maneira própria, a contextos igualmente próprios.

No item 2º, “A Didática”, faz ver como “a Didática não se atribui a si mesma um objeto de estudo próprio” e, por isto, não é considerada uma ciência, utilizando-se de outras ciências para exercer sua “práxis”, decorrendo daí o não possuir “uma linguagem própria e peculiar que expressasse a sua forma de apreender a sua realidade”, realidade esta que é, segundo a autora, “o fenômeno instrução” — entendido aqui como ensino intencional desenvolvido em instituições especialmente criadas para esse fim” (pág. 147).

No item 3º, “A Linguagem Didática” procura analisar que tipo de linguagem usa a didática, uma vez que não possui sua própria linguagem, e constata que “o discurso didático é, na verdade, constituído, em grande parte, de entidades léxicas pertencentes a outras ciências e, o que é mais grave, de estruturas de pensamento importadas de outras áreas de conhecimento” (pág. 149).

A autora analisa, a partir daí, estes dois fatos: primeiro, o fato da importação de entidades léxicas o que redunde, por parte da Didática, em uso do mesmo significante para significados diferentes, uso este que distorce completamente a linguagem usada pela Didática; segundo, analisa o fato da importação de outras ciências: se cada ciência tem seu modo próprio de apreender sua própria realidade, importar este “modo próprio” ou esta estrutura de pensamento, por força desta estrutura estranha, acaba-se por fazer uma apreensão direcionada da realidade própria da Didática, distorcendo-a, conseqüentemente.

Tudo isto observado e analisado, apresenta a autora, o item 4º “Conclusão”, que se pode resumir nestas suas palavras: “De tudo isso só se pode concluir pela necessidade de a Didática constituir-se realmente em uma ciência, voltada para o seu objeto de estudo próprio e peculiar — o fenômeno da instrução — e criando, para analisá-lo, um modo de conhecer próprio que se reflita numa linguagem própria que, esta sim, poderá ser chamada verdadeiramente uma linguagem didática” (pág. 160).

Marco Antonio Lorieri

JAPIASSU, Hilton Ferreira,
INTRODUÇÃO AO PENSAMENTO EPISTEMOLÓGICO,
Rio, Francisco Alves, 1975, 112 págs.

À medida em que o campo de estudo da filosofia vai-se tornando cada vez mais vasto e que as transformações no método oferecem

oportunidade para uma reconsideração de todos os setores da disciplina — mesmo dos que aparentemente surgem como completamente explicados — cresce a importância dos livros deste gênero.

O Dr. Hilton Ferreira Japiassu, professor de Epistemologia e de Filosofia das Ciências, na Universidade Católica e na Universidade Gama Filho do Rio de Janeiro, com suas reflexões, vem conferindo amplitude e relevo à crítica aos problemas do espaço epistemológico, que são comuns às ciências do real, numa tentativa de elucidar a atividade científica através de uma análise não-positivista.

Nesta obra, o autor desenvolve acurada análise de pontos filosóficos, propondo, como afirma no Prefácio, a “explorar alguns dos caminhos que se abrem à epistemologia contemporânea”. Destarte, sem se restringir a mero enunciado do que seja a epistemologia, faz um estudo aprofundado dos diversos níveis de elaboração dos processos de produção do conhecimento e encara, num largo repasse de teorias e doutrinas, os problemas epistemológicos, com lúcido espírito científico.

Principiando por algumas considerações a respeito da dificuldade em se definir o que seja epistemologia, o autor dedica os primeiros capítulos da obra à apresentação de um conjunto de elementos e instrumentos de reflexão epistemológica sobre os processos de gênese, desenvolvimento, estruturação e articulação dos conhecimentos científicos passando, em seguida, ao exame das diferentes epistemologias contemporâneas, levantando-lhes os problemas fundamentais como conceito, objeto, funções, limites, valor e alcance objetivo.

Nos capítulos seguintes, o autor oferece, numa exposição clara e vigorosa, uma exegese realmente excepcional da epistemologia genética, mostrando como Jean Piaget e seus colaboradores do Centro Internacional de Genebra partiram de uma psicologia da inteligência para culminarem num estruturalismo genético e construtivista (pág. 31); da epistemologia histórica, evidenciando o “racionalismo aplicado” de Gaston Bachelard que, na preocupação em “dar às ciências a filosofia que elas merecem”, apóia-se na investigação crítica da própria história das ciências, determinando-lhe nova perspectiva (pág. 43); da epistemologia arqueológica de Michel Foucault, estudando-lhe o domínio epistemológico, constituído pela elucidação das “mutações” estruturais do discurso da episteme ocidental, através da análise de um sistema das ciências humanas (pág. 56); e, finalmente, da epistemologia crítica, situando o problema da reflexão histórico-crítica feita pelos próprios cientistas sobre a

ciência em sua positividade, na busca de uma "significação do real" (pág. 73). Releva notar que estes capítulos são independentes, como o afirma o próprio autor; contudo, a importância total de cada um não pode ser medida sem a compreensão dos demais.

Após estes estudos, o autor faz uma reflexão, de grande atualidade, sobre a relação e a posição da filosofia frente à realidade das ciências humanas, admitindo para a filosofia um campo mais amplo de investigações.

Abordando, finalmente, o estatuto da epistemologia, o autor numa visão de conjunto, propõe a solidariedade das epistemologias na unidade da filosofia, como a proposição de que a filosofia deve impor-se com a "epistemologia de todas as epistemologias" (pág. 109).

Destaque-se, ainda, a criteriosa indicação bibliográfica fornecida pelo autor e destinada a encaminhar o estudioso a leituras e pesquisas adicionais.

Em síntese, não só se trata de trabalho de inegável valor, moderno e fundamental, pelo seu equilíbrio e objetividade científica, para uma abordagem dos novos rumos da epistemologia, como constitui ainda excelente fonte de referência para todos os que se dedicam ao estudo da matéria.

João Ribeiro Júnior

fundamentos da educação

método e técnicas

ciência e educação

experimentos

pesquisas

atualidades

habilitações do educador

entrevistas

estes e outros assuntos referentes à educação em nosso País, são tratados pelos melhores especialistas em

didata
a revista do educador

ASSINATURA (4 números)

escreva para Rua CARDOSO DE ALMEIDA, 654 – apto. 181b, CEP 05013
informando-nos nome e endereço.

anexar cheque nominal a favor de Arlette D'Antola, no valor de Cr\$ 80,00
(oitenta cruzeiros), pagável em São Paulo.

TELEFONES: 262-6679

71-1957

BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE FILOSOFIA

BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE TEOLOGIA

REVISTA DE REVISTAS

BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE FILOSOFIA**PLANO****OBRAS GERAIS**

Bibliografias. Dicionários. Periódicos.
Atas. Miscelâneas. Congressos. Simpósios.
Tratados. Cursos. Manuais.
Introduções. Ensino. Didática. Pesquisa.

ESTUDOS HISTÓRICOS

Histórias Gerais.
Histórias Especiais.
História da Filosofia Brasileira.

ESTUDOS DE AUTORES

Autores Antigos.
Autores Medievais.
Autores Modernos.
Autores Contemporâneos.
Autores Brasileiros.

EDIÇÕES DE TEXTOS

Textos Antigos.
Textos Medievais.
Textos Modernos.
Textos Contemporâneos.
Textos Brasileiros.

ESTUDOS SISTEMÁTICOS

Epistemologia.

Lógica.

Teoria da Filosofia.

Metodologia Científica.

Epistemologia das ciências.

Ontologia.

Filosofia da Natureza.

Antropologia Filosófica.

Teodicéia.

Axiologia.

Estética.

Ética.

Filosofia da História.

Filosofia Social.

Filosofia Política.

Filosofia da Educação.

Filosofia da Ciência.

Filosofia da Arte.

Filosofia da Cultura.

Filosofia da Linguagem.

Filosofia da Religião.

Filosofia da Economia.

Filosofia do Direito.

Filosofia do Trabalho.

ESTUDOS HISTÓRICOS

HISTÓRIAS ESPECIAIS

- 15 – GILES, Thomas Ransom, **História do Existencialismo e da Fenomenologia**, 2 vols. São Paulo, EPU – EDUSP, 1975; X – 302, X – 370 págs.

Considerando a filosofia contemporânea o testemunho de uma generalizada descrença em relação aos dogmas dos séculos anteriores, mas ao mesmo tempo, como uma afirmação paradoxal e incontestável da exigência de certa austeridade do pensamento, o autor aborda com profundidade as posturas, os métodos e as doutrinas filosóficas de Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Scheler, Buber, Jaspers e Sartre. O pensamento de cada um destes filósofos é analisado com bastante desenvolvimento, mediante um qualificado acompanhamento de suas principais obras.

ESTUDOS DE AUTORES

AUTORES ANTIGOS

- 16 – REHFELD, Walter, **Funções religiosas da experiência do tempo no pensamento grego clássico**, *Revista de Filosofia*, 26 (101): 28 – 51, jan./mar. 1976.

Ocupando-se exclusivamente com o pensamento grego clássico, ou seja, com o pensamento aristotélico e pré-aristotélico ainda não

marcado por influências orientais, o autor mostra como o tempo é concebido, nesta fase, como real, relacional e objetivo. Por outro lado, neste período predomina a concepção do tempo circular sobre a concepção do tempo linear.

- 17 – SCIACCA, Michele Federico, Reflexões sobre dois textos de Platão e Aristóteles, *Presença Filosófica*, 2 (4/7): 174 – 179, 1975.

O autor mostra a atualidade do pensamento de Platão e de Aristóteles, explicitando a riqueza de duas passagens destes autores. Assim a ruína dos grandes valores, a riqueza enquanto valor econômico e a liberdade enquanto valor moral, se dá por causa do excesso destes valores. É o que se encontra no livro VIII da **República**; do mesmo modo, a embriaguez pela sapiência, acaba levando o homem à insipiência, conforme o mostra o livro VI da **Ética a Nicômaco**.

AUTORES MEDIEVAIS:

- 18 – CATURELLI, Alberto, Metafísica tomista y existencia de Dios, *Presença Filosófica*, 2 (4/7): 139 – 173, 1975.

O autor expõe a posição de Tomás de Aquino perante o problema de Deus. Apresenta esta posição analisando o caminho do ser e da causalidade, a estrutura das cinco vias e o conhecimento de Deus.

- 19 – MACIEL, Jarbas, A importância do pensamento de Santo Tomás de Aquino para a história e filosofia da ciência, *Revista Brasileira de Filosofia*, 26 (101): 57 – 75, jan./mar. 1976.

Com este artigo, o autor quer chamar a atenção para “o relativo e perfeitamente desnecessário abandono a que ficaram relegados os estudos tomistas de Filosofia da Ciência e da História da Ciência, quando o próprio S. Tomás já havia, por antecipação, desenvolvido dois dos mais poderosos instrumentos de análise epistemológica hoje à disposição do analista – a Teoria da Relação e sua “irmã gêmea”, a Teoria da Ação (ou Praxeologia)”. Para

tanto, o autor expõe, no seu devido contexto, os elementos básicos da epistemologia tomista, contestando as errôneas interpretações de lógicos e matemáticos modernos.

- 20 – NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do, O “Tratado sobre a luz” de Roberto Grosseteste, *Trans/Form/Ação*, 1 (1): 227 – 237, 1974.

O autor faz uma apresentação de sua tradução portuguesa do **Tratado sobre a Luz**, do filósofo medieval. Faz também um esquema redacional do texto para facilitar e orientar sua leitura e interpretação.

AUTORES MODERNOS:

- 21 – GRANJO, Maria Helena Bittencourt, Friedrich Nietzsche, *Tema 2* (2). 47 – 49, out./dez. 1975.

Citando várias passagens das obras deste apaixonado filósofo, a autora procura delinear os grandes tópicos da antropologia nietzschiana, mostrando um Nietzsche fruto do contexto impregnado pela autonomia do poder humano tal como se constituiu por todas as otimizistas doutrinas filosóficas do séc. XIX: o positivismo, o marxismo e o liberalismo.

- 22 – LEBRUN, Gérard, La spéculation travestie, *Trans/Form/Ação*, 1 (1). 49 – 70, 1974.

Análise das posições de Nietzsche, Feuerbach, Stirner, Marx e Hegel no que concerne à crítica que fazem ao cristianismo em sua relação ao indivíduo humano.

- 23 – PFEIL, Hans, Os significados da expressão de Nietzsche “Deus está morto”, *Presença Filosófica*, 2 (4/7): 125 – 138, 1975.

O autor explica o sentido desta expressão elencando quatro significados: dois indicativos e dois imperativos: 1. em conseqüência do desenvolvimento da vida mental dos tempos modernos, Deus

desapareceu da consciência dos homens de hoje; 2. não existe nenhum Deus, nem cristão nem outro qualquer, 3. por causa do homem e do mundo, Deus não deve existir, a fé em Deus deve ser recusada; 4. as conseqüências da não-existência de Deus e da negação da fé em Deus devem ser tiradas imediatamente.

- 24 – SHIBLES, Warren, Vico e a primazia lingüística, **Revista Brasileira de Filosofia**, 26 (101): 76 – 93, jan./mar. 1976.

Servindo-se de categorias filosóficas de Urban e Wittgenstein, o autor mostra a primazia epistemológica da linguagem na filosofia de Vico. Isto porque, para este filósofo, todo pensamento é metafórico e é na linguagem que o pensamento adquire seu significado e para se estudar o pensamento é necessário partir da linguagem comum. Envolvendo todas as manifestações humanas na linguagem, Vico tentou oferecer uma explicação adequada do homem, obter uma ciência da humanidade: uma antropologia fundada na análise da linguagem comum.

AUTORES CONTEMPORÂNEOS:

- 25 – BIANCHESI, Paulo e BARROS, Paulo B., Comentários sobre as implicações metodológicas no pensamento rogeriano, **Reflexão**, 1 (2): 115 – 120, abr./jun. 1976.

Analisando o método terapêutico de Rogers, considerado a base de uma teoria da personalidade, os autores expõem, de um ponto de vista histórico e de maneira bem esquemática, a própria evolução dos procedimentos científicos no pensamento deste psicólogo.

- 26 – CÉSAR, Constança T. Marcondes, A crítica de Bachelard à duração bergsoniana, **Reflexão**, 1 (2): 9 – 16, abr./jun. 1976.

Segundo a autora, Bachelard, apoiando-se sobretudo nas posições de Rounpel, critica a concepção bergsoniana da duração, defendendo a tese, segundo a qual, a realidade do tempo se reduz ao instante. O instante presente constitui o domínio da realidade

temporal experimentada pelo homem, pois é apenas no presente que o homem toma consciência de si. O tempo é constituído por instantes pontuais e é descontínuo.

- 27 – CÉSAR, Constança T. Marcondes, *A crítica de Lukács a Heidegger*, *Reflexão*, 1(1): 53 – 57, set./dez. 1975.

O artigo apresenta as críticas que Lukács, em sua obra *A destruição da razão*, faz a Heidegger. Lukács critica o relativismo subjetivista, assim como o irracionalismo da filosofia heideggeriana. Heidegger estaria negando a objetividade e a universalidade da razão, recusando a dimensão de progresso da história e privilegiando o existencial frente ao social e criando um método capaz apenas de uma descrição mítico-antropológica da existência. Para a autora, estas críticas acabam deturpando, com sua superficialidade, o pensamento autêntico de Heidegger.

- 28 – DADOMO, Lorenza, Michele Federico Sciacca: maestro da la filosofia de la integralidad, *Presença Filosófica*, 2 (4/7): 165 – 173, 1975.

O artigo é uma homenagem póstuma a Michele F. Sciacca que faleceu em fevereiro de 1975. A autora apresenta sua biografia, indica algumas de suas obras mais representativas e expõe os pontos fundamentais de seu pensamento filosófico, caracterizado como exigente filosofia do ser.

- 29 – DIAS SOBRINHO, José, *O projeto antropológico de Georges Gusdorf e suas implicações na educação*, Campinas, Unicamp, 1975; 282 págs.

Trata-se de uma tese de doutoramento em Filosofia da Educação apresentada pelo autor à Faculdade de Educação da Unicamp. Nela, o autor se preocupou em abordar o problema fundamental para a compreensão radical da educação, que é o problema do homem. E para a busca deste sentido do humano, o autor toma como paradigma a antropologia gusdorfiana. A tese desdobra-se em doze capítulos: o primeiro situa Gusdorf no contexto da cultura contemporânea; do segundo ao sétimo, é exposta a antropologia de Gusdorf, do oitavo ao décimo segundo, o autor relaciona a educação com a consciência antropológica.

- 30 — FURTER, Pierre, As várias faces de Ernst Bloch, *Reflexão*, 1(2). 17 — 28, jan./mar. 1976; trad. Tarcísio Moura e João Carlos Nogueira.

O autor elabora uma exposição sintética do pensamento de Bloch, analisando criticamente as diversas interpretações que se encontram nas obras mais recentes publicadas sobre a filosofia blochiana, tentando caracterizar com maior rigor a melhor via de abordagem desta filosofia de múltiplas faces.

- 31 — HALLET, Garth L., A oposição de Wittgenstein à filosofia científica, *Presença Filosófica*, 2 (4/7): 36 — 47, 1975.

Apresentação de um dos aspectos da posição filosófica de Wittgenstein, na sua fase crítica: a rejeição de toda forma de filosofia científica, inclusive daquelas de tendências lingüísticas e daquelas implícitas no atomismo lógico de seu próprio *Tractatus*. Após indicar a natureza geral do seu objetivo e as razões de sua oposição à filosofia científica, o autor apresenta o modo alternante de filosofar proposto e praticado por Wittgenstein.

- 32 — MERQUIOR, José Guilherme, *A estética de Lévi-Strauss*, Rio, Tempo Brasileiro — Ed. da Universidade de Brasília, 1975; (Coleção Biblioteca Tempo Universitário, nº 40), 117 págs.

O autor explicita o pensamento estético de Lévi-Strauss concentrando-se em três níveis de sua meditação: a atividade artística considerada em suas relações com a sociedade, a definição da arte enquanto manifestação cultural específica; a teoria da música ou teoria da arte como crítica da cultura. Nos dois apêndices, o autor aborda as relações entre a análise do mitos e a análise das obras de arte. Comparando as posições estéticas estruturalistas com as demais tendências da ideologia artística de nossa época, o autor constata que, apesar da oposição que as separam, elas se reencontram vigorosamente em algumas de suas noções mais penetrantes.

- 33 — MORENO, Arley R., Conhecimento científico do individual e comentários filosóficos. Uma análise do *Tractatus*, *Trans/Form/Ação*, 1(1) 71 — 77, 1974.

Análise do *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein da perspectiva dos elementos de sua teoria dos indiscerníveis, julgada útil em seus resultados para bem situar alguns problemas de epistemologia das ciências e, sobretudo, o do conhecimento científico do singular.

- 34 — REALE, Miguel, Política e direito na doutrina de Nicolai Hartmann, *Revista Brasileira de Filosofia* 26 (101): 3 — 27, jan./mar. 1976.

Neste artigo, o autor explicita a contribuição incontestável mas pouco reconhecida de Nicolai Hartmann para o pensamento jurídico. Aborda, em conseqüência, a questão da significação do direito e do estado no contexto da teoria hartmanniana, sobretudo levando em conta as idéias defendidas por Hartmann nas suas obras fundamentais: **O problema do ser espiritual** e a **Ética**. Para o autor, a teoria de Hartmann sobre o estado e o direito não constitui um elemento acessível em seu pensamento, mas antes um elemento essencial à compreensão de sua filosofia.

AUTORES BRASILEIROS:

- 35 — ANDRADE, Álvaro Martins, Filosofia e Literatura. O problema moral no Grande Sertão-Veredas, *Trans/Form/Ação*, 1(1): 155 — 171, 1974.

Explicitação do ético e do metafísico da obra de Guimarães Rosa, a partir dos dois conceitos mais elaborados — destino e liberdade — com vistas à determinação do conceito que informa toda a sua ação e pensamento: o finalismo inerente à existência humana, o **quantum** de necessidade que define o sentido comum, invariável e universal dos mitos do herói.

- 36 — MACHADO, Geraldo Pinheiro, O desafio filosófico de Jackson de Figueiredo, *Presença Filosófica*, 2 (4/7): 264 — 272, 1974.

O autor examina o pensamento de Jackson de Figueiredo como exemplo da presença da criatividade filosófica em pensadores brasileiros. Para o autor, todo o problema de Jackson de Figueiredo,

o seu desafio, o apelo filosófico, era de superar a imobilização da inteligência decorrente da posição de ceticismo em que encontrava, reformular a visão abissal do niilismo a que se sentia impelido pela coerência entre idéia e vida, e a que tudo repelia violentamente com a totalidade do seu ser rebelde, inquieto e jovem. A reflexão de Jackson se estabelece acompanhando o pensamento de Farias Brito a quem procura seguir como a um mestre.

- 37 – SCHAEFFER, Maria Lúcia Garcia Pallares, **Anísio Teixeira: formação e primeiras realizações**, Dissertação de mestrado. Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 1975; 188 págs.

O trabalho analisa o pensamento e a atuação de Anísio Teixeira na sua configuração e evolução nos primeiros onze anos de sua vida pública (1924 – 1935). A autora visa a reconstruir o processo formativo e evolutivo do pensamento de Anísio Teixeira, mostrando que as mudanças operadas neste pensamento não se originaram fundamentalmente de seu contato com a cultura americana, contato acontecido quando de suas primeiras viagens à América do Norte. O primeiro abalo de suas antigas convicções filosóficas e pedagógicas deveu-se inicialmente à leitura do livro de Omer Buyse, **Méthodes américaines d'Éducation**, Desta primeira orientação, seu pensamento não mais de afastou, como continua demonstrando a autora no decorrer de seu trabalho.

- 38 – SILVEIRA, Gílson, Deus pensado e Deus vivido em padre Penido, **Presença Filosófica**, 2 (4/7): 201 – 208, 1975.

O autor analisa, na obra de Pe. Penido, suas posições quanto à questão de Deus enquanto objetivo da reflexão metafísica e enquanto objeto de fé pessoal. Conforme conclusão do autor, no pensamento do Pe. Penido, há uma semelhança analógica entre a intuição metafísica e a intuição experiencial de Deus que é o mesmo, sob o ponto de vista ontológico, atingido em ambos os processos.

- 39 – SILVEIRA, Gílson, Introdução ao pensamento de Penido, **Presença Filosófica**, 2 (4/7): 186 – 200, 1975.

O artigo é uma homenagem póstuma ao Pe. Maurílio Teixeira Leite Penido, falecido em 1970, por ocasião de seu 80º aniversário. Analisa sua personalidade e obra, trazendo uma bibliografia completa de seus escritos.

EDIÇÕES DE TEXTOS

TEXTOS MEDIEVAIS:

- 40 – GROSSETESTE, Roberto, Sobre a luz ou a gênese das formas, *Trans/Form/Ação*, 1(1): 230 – 237, 1974.

Texto traduzido por Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Este *Tratado sobre a luz* do filósofo medieval, apresenta-se como uma hipótese cosmogônica, uma tentativa de tornar inteligível, ao nível da “filosofia”, a gênese do universo. Tópicos principais: a luz como primeira forma corporal, a gênese do universo, o movimento dos corpos do universo, os quatro princípios de toda a realidade.

TEXTOS BRASILEIROS:

- 41 – PENIDO, Maurício Teixeira Leite, Preliminares filosóficos de “O papel da Analogia na Teologia Dogmática”, *Presença Filosófica*, 2 (4/7): 209 – 259, 1975.

Em homenagem ao autor, a revista *Presença Filosófica* re-produz a parte filosófica do livro do Pe. Penido, *O papel da Analogia na Teologia Dogmática*, seguindo a tradução da Editora Vozes, de 1946. Neste texto, o autor apresenta uma criteriologia, baseada na analogia que esclarece a questão do conhecimento e da experiência de Deus.

ESTUDOS SISTEMÁTICOS

EPISTEMOLOGIA:

- 42 – HEGENBERG, Leônidas, **Significado e conhecimento**, São Paulo, EPU – EDUSP 1975, XIV – 185 págs.

Nas fronteiras da lógica moderna e da epistemologia da ciência, o texto se situa na esfera da teoria do conhecimento, abordando, do ponto de vista da teoria do neopositivismo, as questões dos argumentos e verdade, da antiga e da nova lógica, do formalismo da ciência, da verdade em linguagens formalizadas, da linguagem em confronto com o realismo e com a realidade, da indução, do que é **saber** e do conhecimento em novas perspectivas.

- 43 – JOHAS, Homero, **A objetividade no conhecimento das qualidades sensíveis**, *Presença Filosófica*, 2 (4/7): 69 – 80, 1975.

O autor retoma a questão da objetividade na percepção das qualidades sensíveis, afirmando a insuficiência tanto do percepcionismo como do interpretacionismo, propondo como única via para a solução do problema, o realismo crítico natural, segundo o qual a reflexão inteligível permite assegurar a objetividade destes sensíveis próprios.

- 44 – LADUSÃNS, Stanislavs, **Evidência objetiva**, *Presença Filosófica*, 2 (4/7): 22 – 35, 1975.

Propondo-se analisar criticamente a contribuição do pólo objetivo para a integralidade do ato de conhecimento, o autor, após formular o problema criteriológico da evidência objetiva, ressalta a adequação entre a inteligência e a coisa, como um diálogo entre o sujeito e o objeto. Esta posição permite ao autor criticar a epistemologia positivista e neopositivista e discutir a questão do critério no conhecimento por conaturalidade afetiva.

- 45 – PAULA SOUZA, Francisco de, O homem e a verdade, **Reflexão**, 1 (1): 59 – 67, set./dez. 1975.

O autor analisa a crise da verdade no contexto da crise geral dos valores que se abate sobre a humanidade atual. Contudo, este vazio de verdade lança o homem na angústia e na busca de uma verdade que tenha uma função soteriológica. E o autor visa mostrar a necessidade de uma retomada da concepção clássica da verdade como única essencialmente fundamentada, uma vez que é a única a respeitar os dois pólos do conhecimento. o ser e o espírito.

- 46 – PAULA SOUZA, Francisco de, O pensamento contemporâneo e a definição clássica de verdade, **Reflexão**, 1 (2): 89 – 100, abr./jun. 1976.

Segundo o autor, a filosofia contemporânea supera o imanentismo do pensamento moderno na medida em que se realiza seu contato com o ser na sua realidade objetiva e extramental. O autor identifica estas posturas realistas na fenomenologia, no neopositivismo, no marxismo, no existencialismo. Mas em todos estes modelos filosóficos, a concepção realista da verdade acaba não se realizando plenamente devido a outros pressupostos que envolvem suas teorias epistemológicas.

LÓGICA:

- 47 – HEGENBERG, Leônidas, **Lógica, Simbolização e Dedução**, São Paulo, EPU – EDUSP, São Paulo, 1975: XVI – 219 págs.

O autor pretende seja este um “texto intermediário” para a iniciação à moderna lógica simbólica. Apresenta assim, de maneira simples mas rigorosa, os mais importantes aspectos da linguagem simbólica e das técnicas dedutivas, com exemplos de problemas com as respectivas soluções. Inicia com o estudo do significado e da verdade; apresenta os vários conectivos; aborda os informes fundamentais e os outros aspectos da dedução; analisa os silogismos da

lógica tradicional, concluindo com o estudo das variáveis e quantificadores e sua aplicação nos argumentos dedutivos.

- 48 — HEGENBERG, Leônidas, **Lógica. Exercícios III: Simbolização no cálculo de predicados (650 problemas)**, EPU — EDUSP, 1976, 82 págs.

Trata-se do terceiro de uma série de quatro fascículos com exercícios de lógica que forneçam aos interessados o devido tirocínio no interior do universo da lógica simbólica. Este fascículo abrange exercícios de simbolização e de tradução com os recursos do cálculo de predicados ou cálculo funcional de primeira ordem. São aproximadamente 650 problemas e exercícios com as respectivas soluções e explicações.

- 49 — MARCUSCHI, Luiz Fernandes, **A arte de definir, Revista Brasileira de Filosofia**, 26 (101): 94 — 105, jan./mar. 1976.

Após constatar a inexistência de bons trabalhos sobre a definição, o autor acompanha a exposição do livro **Definições: termos teóricos e significado**, de Leônidas Hegenberg, para desenvolver de maneira mais sistemática, suas observações e explicações sobre o tema.

TEORIA DA FILOSOFIA:

- 50 — ALQUIÉ, Ferdinand, **Significação da filosofia**, Rio, Eldorado, L19731; Trad. Zilé Xavier de Almeida Borges e Maria Luiza Xavier de Almeida Borges (Coleção Quid), 216 págs.

O objetivo do autor é responder à questão fundamental: o que é a filosofia? Para tanto, apóia-se sobre comentários de alguns grandes textos. As etapas de seu estudo são as seguintes. a compreensão filosófica, a explicação histórica e o apelo à eternidade, a explicação psicológica e o apelo à universalidade, sistemas e **démarches**, **démarche** cartesiana e amor platônico, **démarche** e dialética, intenção psicológica e determinações naturais, intenção e determinações filosóficas, racionalismo científico e racionalismo

filosófico, experiência da razão, sujeito individual e sujeito histórico, a evidência filosófica. Em complementos, aborda também Pascal e a crítica contemporânea, a vida eterna segundo Espinosa, a fenomenologia do Espírito, de Hegel, Psicanálise e História da Filosofia, Metafísica e Poesia, Metafísica e Filosofia.

- 51 — AYER, Alfred Julius, *As questões centrais da Filosofia*, Rio, Zahar, 1975; trad. Alberto Oliva e Luís Alberto Cerqueira, 282 págs.

O texto reproduz uma série de conferências pronunciadas pelo autor, nos anos de 1972 e 1973, nas quais, abordando as questões centrais da filosofia, expõe sua posição quanto à natureza do pensamento filosófico, quanto ao seu domínio e alcance. A filosofia deve restringir-se à análise da linguagem, única metodologia fecunda para a discussão válida dos problemas que se põem ao filósofo, quer seja o problema da percepção, da construção do mundo físico, das relações corpo-mente, da explicação dos fatos, da ordem e do acaso, quer seja da lógica e da existência ou das pretensões da teologia.

- 52 — GIANNOTTI, José Arthur, *Sobre o trabalho teórico*, *Trans/Form/Ação*, 1 (1): 25 — 36, 1974.

Trata-se de entrevista dada à revista pelo professor Giannotti, ex-docente de filosofia da USP e atualmente pesquisador do CEBRAP. O entrevistado expõe os elementos mais significativos que marcaram sua produção teórica no campo da filosofia, as etapas de seu itinerário intelectual, sua experiência de pensador nas condições culturais brasileiras. Fala sobre as preocupações básicas da epistemologia das ciências humanas, das relações entre a reflexão teórica e a prática, de suas teses filosóficas.

- 53 — MELLO E SOUZA, Antônio Cândido de, *Sobre o trabalho teórico*, *Trans/Form/Ação*, 1 (1): 9 — 23, 1974.

Entrevista com Antônio Cândido, professor de Teoria da Literatura e Literatura Comparada da USP, na qual expõe a evolução de sua produção teórica, as influências que sofreu, as condições institucionais para este trabalho, assim como suas posições sobre as

relações entre trabalho teórico e ideologia, entre teoria literária e ciência, entre teoria e prática. Finaliza com sua visão da literatura brasileira.

- 54 — MOURA, Roberto Pinto, O psiquiatra considera a filosofia, **Reflexão**, 1 (1): 125 — 132, set./dez. 1975.

Nesta entrevista, o médico psiquiatra Roberto Pinto de Moura expõe sua concepção sobre a importância da filosofia para a significação de todas as atividades humanas, sobre suas relações com a ciência em geral e com a psiquiatria em particular, explicitando a necessidade de uma constante atenção à pessoa humana à base do trabalho clínico do psiquiatra.

- 55 — SEVERINO, Antônio Joaquim, A questão da autenticidade da filosofia brasileira, **Reflexão** 1 (1): 43 — 51, set./dez. 1975.

O autor procura explicitar o sentido mais radical da tarefa da reflexão filosófica no contexto histórico-cultural brasileiro dos dias de hoje. Para isto, assinala alguns equívocos da tradição filosófica no Brasil, mostra como deve conciliar-se a exigência da universalidade com esta exigência de singularidade da abordagem filosófica no Brasil, concluindo com a apresentação de algumas condições prévias julgadas imprescindíveis para o desabrochar autêntico de um filósofo brasileiro.

- 56 — VAN ACKER, Leonardo, Criatividade na filosofia: ensaio de caracterização, **Presença Filosófica**, 2 (4/7): 259 — 263, 1975.

O autor responde à questão: em que consiste a criatividade filosófica? afirmando que criatividade, na filosofia, é originalidade na concepção e execução (ou comunicação) do pensamento filosófico. Na concepção, esta criatividade poderá ser contestativa ou compreensiva; na comunicação, a originalidade dependerá de dois requisitos essenciais: o primeiro, é a argumentação e organização metódica na base da experiência existencial, pessoal e histórico-cultural, de preferência à pura erudição; o segundo, é a clareza da própria comunicação.

- 57 – VÁRIOS, Por que filósofo? **Estudos Cebrap**, 15: 133 – 173, jan./mar. 1976.

Trata-se de uma seqüência de cinco textos apresentados numa mesa-redonda promovida pela Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência em sua 27ª reunião anual, realizada em junho de 1975, em Belo Horizonte. Através desses textos, João Carlos Brun Torres, José Arthur Giannotti, Gérard Lébrun, Rubens Rodrigues Torres Filho, José Henrique Santos e Bento Prado Júnior apresentam sua concepção de filosofia. Encarando-a como uma questão radical, estes pensadores procuram abordar, na sua radicalidade, o sentido da atitude filosófica no conjunto das condições da existência contemporânea.

METODOLOGIA CIENTÍFICA:

- 58 – ALBOU, Paul, **Questionários Psicológicos**, Rio, Eldorado, 119731; Trad. Miguel Chalub (Coleção Anima), 216 págs.

O autor propõe-se analisar teoricamente os questionários psicológicos e mostrar sua aplicabilidade, selecionando os modelos mais característicos, mais recentes e mais seguros. Considerando o questionário um instrumento exato de pesquisa, determina os princípios de sua construção e as modalidades de seu emprego. Estuda os questionários de personalidade de Gaston Berger, de Bernreuter, de Pichot, de Guiford-Zimmerman e de Cattell; dos questionários de interesse, analisa os de Strong e de Kuder; aborda os questionários de pesquisa e de opinião, assim como as escalas de Bogardus, de Thurstone e Likert, concluindo com a discussão do valor e dos limites do questionário.

- 59 – PAULI, Evaldo, **Manual de metodologia científica**, São Paulo, Ed. Resenha Universitária, 1976, 244 págs.

Apresentação didática bastante completa das normas da metodologia geral do conhecimento científico. Após tratar da metodologia do trabalho científico em geral, das técnicas da pesquisa

e de exposição de seus resultados, o autor aborda a questão da metodologia científica, discorrendo sobre os métodos analíticos e sintéticos de conceituar, de julgar e de raciocinar. Conclui apresentando a sistemática das ciências com referências aos métodos específicos das várias disciplinas científicas.

- 60 – RUIZ, João Álvaro, **Metodologia científica: guia para eficiência nos estudos**, São Paulo, Atlas, 1976, 168 págs.

O livro propõe-se a fornecer diretrizes para o estudo científico na Universidade, assim como a dar uma iniciação à pesquisa propriamente científica e aos elementos epistemológicos subjacentes ao conhecimento científico. Os principais tópicos abordados são: método, economia e eficiência nos estudos; estudos pela leitura trabalhada; elaboração de trabalhos de pesquisa; os diferentes modos de conhecer; a questão da verdade e da certeza; a natureza da ciência e do espírito científico; método científico e legitimidade da indução.

EPISTEMOLOGIA DAS CIÊNCIAS:

- 61 – ESCOBAR, Carlos Henrique, **Epistemologia das ciências – Hoje**, Rio, Pallas, 1975, (Série Ciências Humanas – Hoje), 176 págs.

Propondo-se a uma análise crítica do discurso científico, o livro dedica-se particularmente em situar as proposições epistemológicas mais substanciais da reflexão de Althusser e dos trabalhos de Foucault onde é questão da arqueologia do saber. A análise visa a explicitar as implicações ideológicas destes discursos epistemológicos.

- 62 – HEGENBERG, Leônidas, **Etapas da investigação científica: observação, medida, indução**, vol. 1, São Paulo, EPU – EDUSP, 1976, XIX – 207 págs.

O livro aborda, do ponto de vista lógico-epistemológico, as várias etapas do método científico. Assim, trata da observação e da

experimentação, das relações e funções, da mensuração, da probabilidade e da indução. No vol. 2, agora anunciado, será questão das leis naturais, das teorias e do método científico.

- 63 — NEPOTE, Ary, Trabalho sobre textos: Mendeleiev e Weatherall, *Reflexão*, 1 (2): 107 — 114, 1976.

O autor, analisando duas passagens de textos de Mendeleiev e de Weatherall, discute as respectivas concepções de ciência.

FILOSOFIA DA NATUREZA:

- 64 — VIGANO, Mário, Ciência e integração, *Presença Filosófica*, 2 (4/7): 58 — 68, 1975.

Acentuando a exigência para a filosofia de manter-se atenta aos dados do conhecimento científico e, conseqüentemente, de interessar-se pelo mundo natural, o autor desenvolve considerações sobre a posição física do homem no universo material, sobre sua posição moral, sobre o universo material, sobre o problema de Deus e sobre a finalidade e o sentido do universo material.

ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA:

- 65 — BLOCH, Ernst, O homem como possibilidade, *Reflexão*, 1 (2), abr./jun. 1976, págs 29 — 42. Trad. Francisco Regis de Moraes.

Propondo meditação sobre os sonhos de quem sonha acordado, Bloch coloca o devaneio como uma forma de rebelião, ou seja, não aceitação da realidade tal como se manifesta na objetividade. Do devaneio passa-se para o planejamento, processo pelo qual se prepara o futuro. Recoloca o lugar da utopia no processo de desenvolvimento da história humana, assim como a função da esperança no projeto da evolução imanente da realidade.

- 66 — DALLE NOGARE, Pedro, Linguagem e Antropologia, *Presença Filosófica*, 2 (4/7): 5 — 17, 1975.

Considera o autor que os estudos atuais da linguagem se interessam de maneira preponderante pelos aspectos antropológicos superando os enfoques epistemológicos. Desenvolve a idéia de que só o homem, ao contrário do animal, é capaz de linguagem articulada e de linguagem reflexa, concluindo: entre linguagem e pensamento existe uma relação de recíproca influência que ainda precisa ser mais aprofundada. De qualquer maneira, o estudo da linguagem é um dos caminhos mais seguros para estudar o homem e sua característica, a racionalidade, e o ponto de partida obrigatório de toda antropologia filosófica.

- 67 — NOGUEIRA, João Carlos, A linguagem como verdade do homem; uma tarefa simplesmente humana, *Reflexão*, 1 (1): 12 — 33, set./dez. 1975.

O autor discorre sobre a linguagem enquanto revelação do ser do homem. Inicialmente apresenta o ponto de vista fenomenológico, depois o enfoque estruturalista e o enfoque psicanalítico. Analisa as relações da linguagem com a subjetividade que com a intersubjetividade e o mundo constituem a própria base da existência humana. A linguagem é a expressão da história do sujeito.

TEODICÉIA:

- 68 — DANTI, José, A existência de Deus, *Presença Filosófica*, 2 (4/7): 160 — 164, 1975.

Trata-se de uma reflexão que visa a mostrar a necessidade de afirmar a existência de Deus como explicação das prodigiosas maravilhas do Universo, que exigem a atuação causadora de um Ser supremo.

- 69 — FABRO, Cornélio, Ateísmo e fé no pensamento contemporâneo, *Presença Filosófica* 2 (4/7): 115 — 124, 1975.

Apresenta o autor as várias origens do ateísmo, tanto culturais como propriamente religiosas, explicitando os vários elementos que

determinam cada uma destas origens. Achando, contudo, que não se pode atribuir a nenhuma delas uma responsabilidade exagerada no aparecimento desta postura, intimamente vinculada a um problema existencial, afirma o autor a perspectiva do advento de uma superação do ateísmo.

- 70 – LEPARGNEUR, Hubert, Problemática e tipologia dos ateísmos, *Presença Filosófica*, 2 (4/7): 92 – 114, 1975.

O autor propõe esboçar uma gramática estrutural do fenômeno ateu, considerado em sua dimensão universal, embora com vistas a um discurso relevante para a América Latina. Estuda os fundamentos do ateísmo; apresenta e discute as explicações atéias do fenômeno religioso; analisa as tentativas atéias de reconstrução e esclarece as coerências e as tendências perceptíveis dos ateísmos.

AXIOLOGIA:

- 71 – DE FINANCE, Joseph, Objetividade e subjetividade dos valores. *Presença Filosófica*, 2 (4/7): 81 – 91, 1975.

Partindo de uma análise fenomenológica dos valores, descrevendo como eles se apresentam à consciência, o autor mostra que os valores se constituem simultaneamente na subjetividade e na objetividade. Esta se garante pela própria transcendência do espírito humano e, através dela, pela própria transcendência do ser.

ESTÉTICA:

- 72 – PEREIRA, Wilcon Joia, Escrita/KLee. Klee. KLEe/figura, *Trans/Form/Ação*, 1 (1): 117 – 154, 1974.

O artigo é um estudo interpretativo da arte de Paul Klee, toda ela baseada na exploração, para efeitos estéticos, dos escremas. Na pintura deste artista, as escritas são empregadas para fins de comunicações mais íntimas do que precisas.

- 73 — PEREIRA, Wilcon Joia, **Escritema e figuralidade nas artes plásticas contemporâneas**, Assis, Fac. Fil. Ciências e Letras, 1976, 83 págs.

Este texto mantém, numa forma mais reduzida, o essencial da tese de doutoramento que o autor apresentou, em 1973, à Faculdade de Filosofia de Assis. A obra compõe-se de quatro partes. Na primeira, aborda o autor a questão da beleza nas letras. Para maior precisão, cria o termo "escritema" para referir-se à escrita, enquanto é tomada como tema pelos artistas plásticos, à escrita tematizada nas artes visuais, e serve-se do termo "figuralidade" para designar as formas e figuras que engendram estes escritemas; na segunda parte, o autor apresenta como ilustração, a análise de um conjunto de obras representativas deste uso dos escritemas; na terceira parte, discute a possibilidade de se formular uma teoria acabada sobre a questão, na quarta, fala de uma nova prática significativa, relacionando a espacialização da linguagem com a emergente cultura de massa.

- 74 — SÁ, Olga de, **O caráter estético dos símbolos religiosos e o caráter religioso dos símbolos estéticos**, *Reflexão* 1 (2): 67 — 73, abr./jun. 1976.

Visa a autora encontrar um denominador comum entre arte e religião no contexto da civilização contemporânea, marcada pela cibernética e pela automação. Este denominador comum só poderá ser identificado a partir da consideração do ser humano como *homo symbolicus*: religião e arte dialogam entre si porque se situam no universo amplificado do simbolismo comum a ambas.

ÉTICA:

- 75 — CASTRO, Mendonça, **Virtude e Felicidade**, *Presença Filosófica* 2 (4/7): 180 — 185, 1975.

O autor discorre sobre a essência da felicidade: é vida virtuosa, é boa conduta, é atividade da alma em conformidade com a virtude ótima e perfeita, em conformidade com os ensinamentos de Deus; é a associação da alma com a razão.

- 76 — URBACH, Sully, *Ética em pesquisa médica*, *Reflexão 1* (1): 101 — 106, set./dez. 1975.

Embora reconheça a importância e a validade da pesquisa em medicina, o autor chama a atenção para as implicações éticas envolvidas no trabalho de pesquisa no universo da medicina, trabalho que não pode ser considerado atividade neutra e impessoal. Tanto nas pesquisas de medicamentos, nas pesquisas em vista da cirurgia e, sobretudo, nas pesquisas psiquiátricas, a pretensa neutralidade científica acaba levando à desumanização. E o problema da ética médica não é uma questão de código mas, fundamentalmente, uma visão global do homem.

FILOSOFIA DA HISTÓRIA:

- 77 — LOMBARDI, Franco, *Crise do nosso tempo*, São Paulo, EPU-EDUSP, 1975; Trad. Renato Alberto T. Di Dio, XVI — 272 págs.

O autor analisa a crise da filosofia contemporânea, a partir da crise que atinge a civilização européia particularizada pela situação de crise da cultura italiana. Todas as tentativas de ação postas em prática pela humanidade ocidental, para levar avante a sua história, estão em pleno fracasso, assim como suas correspondentes justificativas filosóficas. O autor reexamina todo o pensamento filosófico ocidental, todas as suas ideologias e suas doutrinas político-sociais, concluindo pela sua degeneração, mas prognosticando o emegir de uma nova cultura para o Ocidente, reconstrução da qual a filosofia deverá ser a principal responsável.

FILOSOFIA SOCIAL:

- 78 — FERRARI, Alfonso Trujillo, *Valores sociais: filosófica e sociologicamente encarados*, *Reflexão 1* (2): 75 — 88, abr./jun. 1975.

Após colocar as dificuldades específicas à consideração filosófica dos valores sociais, o autor propõe um esquema de exposição,

segundo o qual define o valor social. Explica suas origens, descreve suas características e elabora sua tipologia.

79 — VÁRIOS, Política indigenista no Brasil, *Vozes*, 70 (3): 1 — 68.

Este número especial sobre a situação dos índios brasileiros e a política adotada para com eles, inicia-se com um artigo de Roque de Barros Laraia, que analisa a conceituação de integração e assimilação básicas para o correto entendimento do encontro de duas culturas; a seguir, Antônio Iasi confronta a política de integração oficial com a política dos missionários católicos. Segydio Schwade descreve o negro quadro da situação dos índios brasileiros. Txibue Exororo, chefe de aldeia indígena, apresenta trechos de falas de representantes de 16 grupos de índios. O número traz ainda importante entrevista com os Irmãos Villas Boas. Estes textos trazem valiosa contribuição para uma reflexão sobre o sentido do trabalho civilizador dos índios brasileiros.

FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO:

80 — GARCIA, Walter Esteves, A educação brasileira é importada? *Didata*, (4): 20 — 31, 1976.

Pretendendo discutir do ponto de vista da filosofia da educação, entendida como uma reflexão aplicada aos problemas da educação, questões relacionadas com a educação brasileira, o autor analisa o fenômeno da penetração cultural, pela qual aspectos de outras civilizações têm-se introduzido em nosso país, apesar da diferença de contextos histórico-culturais. Trata-se de um fenômeno de conseqüências mais profundas do que o fenômeno da transplantação cultural. Atinge radicalmente a educação brasileira, desvirtuando aqueles que deveriam ser suas características básicas.

81 — LIBÂNIO, José Carlos, *Aceleração escolar: estudos sobre a educação dos adolescentes e adultos*, Goiânia, s/Ed., 1976, 198 págs.

O autor, preocupado com a elevada taxa de adolescentes e de adultos com atraso nas escolaridade ou não-escolarizados, propõe a idéia de aceleração escolar como medida para aumentar a racionalidade no planejamento educacional, com efeitos no sistema econômico. Parte da análise do fenômeno em Goiás, analisa a questão da aprendizagem lenta, faz sugestões metodológicas para a organização de currículos para os casos de alunos em defasagem escolar e oferece subsídios para a elaboração de planos de recuperação e aceleração escolar, incluindo dois modelos de instrumentos legais. O trabalho evidencia importante aspecto da problemática educacional brasileira.

- 82 — MAIA, Nelly Aleotti, *Introdução à educação moderna*, Rio, Editora Rio, 1976, (Série Educação, v. 22), 96 págs.

Utilizando-se da técnica de ensino programado, o texto apresenta uma introdução à problemática da educação moderna, mostrando a sua vinculação ao contexto social no qual ela se exerce e a necessidade que a escola tem, para cumprir devidamente sua missão educacional nos dias de hoje, de servir-se da tecnologia educacional que a autora entende, num sentido bem amplo, como o modo sistemático de planejar a educação, em face de objetivos claramente definidos, aplicando resultados da pesquisa científica e que considera como o único instrumento apto a sintonizar a educação com o nosso tempo.

- 83 — NAGLE, Jorge (org.), *Educação e linguagem: para um estudo do discurso pedagógico*, São Paulo, Edart, 1976, 160 págs.

Neste livro, encontram-se os cinco trabalhos apresentados no simpósio sobre "Discurso Pedagógico", realizado em julho de 1975, em Belo Horizonte, dentro da Programação da reunião da SBPC. Tais trabalhos visam a analisar a linguagem empregada nos estudos sobre a educação, tentando um exame crítico das regras usadas na formulação dos enunciados. Jorge Nagle escreve sobre "discurso pedagógico: uma introdução"; Pérciles Trevisan sobre "discurso pedagógico e modelos de cientificidade"; José Mário Pires Azanha sobre "a questão dos pressupostos no discurso pedagógico"; Carlos Eduardo Guimarães

sobre "filosofia, lógica e educação", e Magda Beck sobre "a linguagem didática".

- 84 — PUCCI, Bruno, *Por uma práxis educacional da comunicação e expressão*, Piracicaba, Unimep, 1976, 91 págs.

Este trabalho constituiu a dissertação de mestrado em filosofia da educação apresentada pelo autor à Universidade Metodista de Piracicaba. Nela, pretende ele propor uma nova práxis educacional para o ensino de comunicação e expressão ao nível de 1º e 2º graus, fundada numa teoria educacional que se justifique por uma concepção fenomenológico-dialética da palavra humana. A proposta surge após a constatação das insuficiências educacionais da realidade deste ensino.

FILOSOFIA DA CIÊNCIA:

- 85 — ALVES, Rubens, *Esperança e objetividade: uma crítica da ciência, Trans/Form/Ação*, 1 (1): 79 — 90, 1974.

O autor faz uma análise dos pressupostos ideológicos e religiosos da ciência. Num mundo aparentemente secularizado, a ciência passou a desempenhar, em grande medida, as funções anteriormente desempenhadas pela religião tradicional em decadência. Ela se transformou numa alternativa funcional da religião, operando-se uma passagem de mágica fraca a uma mágica forte, de mágica destituída de "status" e progressivamente marginalizada a mágica que dá "status" e que ocupa o lugar central da sociedade.

- 86 — ALVES, Rubem, *Pesquisa: para quê ?*, *Reflexão*, 1 (1): 35 — 41, set./dez. 1975.

O autor defende a tese, segundo a qual, o cientista antes de levantar questões metodológicas e epistemológicas deve propor-se a questão ética, relacionada com o para quê do conhecimento humano. Trata-se de levantar a questão da função social real da atividade científica e explicitar-se a responsabilidade pelos determinismos que

a ciência elabora como instrumento de discutíveis formas de poderes exercidos sobre os homens.

- 87 — COULSON, W. e ROGERS, C. R., **O Homem e a ciência do Homem**, Belo Horizonte, Interlivros, 1973. Trad. Vera Lúcia Baptista de Souza. 207 págs.

O livro recolhe várias conferências com os respectivos debates sobre um problema candente: o do estatuto epistemológico das ciências do homem. Devem estas modelar-se, metodologicamente, segundo a perspectiva das ciências naturais? Fazendo isto, os pesquisadores das ciências do homem não acabam perdendo elementos imprescindíveis para a exata compreensão — individual e coletiva — do fenômeno humano estudado por elas? Tais as importantes questões abordadas pelos conferencistas e que constituíram o núcleo dos debates cujos resultados o livro traz.

- 88 — COVIAN, Miguel R., **Ciência, técnica e humanismo**, *Presença Filosófica*, 1 (4/7): 48 — 57, 1975.

Análise do impacto do vertiginoso desenvolvimento científico e tecnológico e afirmação da exigência da perspectiva complementar de um humanismo para cobrir o enorme hiato estabelecido entre a rápida evolução da técnica e a pobre evolução humana. Este novo humanismo exige que redescubra o homem o silêncio, a meditação, o repouso, a solidão, num esforço paradoxal de efetuar a sacralização do profano num contexto de dessacralização do sagrado.

- 89 — DEUS, Jorge Dias de, **A crítica da ciência: sociologia e ideologia da ciência**, Rio, Zahar, 1974 (Coleção Textos Básicos de Ciências Sociais) 244 págs.

O livro apresenta uma antologia de textos sobre sociologia e ideologia da ciência, iniciada com uma introdução e comentários do organizador. Os textos constantes do livro são: “os imperativos institucionais da ciência”, de R. K. Merton; “a função do dogma na investigação científica”, de T. S. Kuhn; “o controle social dos cientistas”, de W. O. Hagstrom; “politização na ciência”, de J.

Haberer; "ciência e capital", de G. B. van Albada; "oito teses sobre o significado da ciência", de Ph. Roqueplo; "o plano da ciência", de F. Gil; "diferenças entre culturas tradicionais e culturas de orientação científica", de R. Horton; "as necessidades de conhecimento e o seu condicionamento pelo medo e pela coragem", de A. Maslow; "a reação romântica" de A. N. Whitehead. Todos os autores desenvolvem uma crítica à ideologia subjacente à ciência, denunciando seus compromissos com a sociedade industrial e tecnocrática dos dias atuais da civilização ocidental.

- 90 – GRANGER, Gilles Gaston, *Sciences pratiques et pratique de la science*, *Trans/Form/Ação*, 1 (1): 39 – 47, 1974.

O autor propõe formular o problema da associação das ciências humanas à ação. Para que as ciências humanas possam ser efetivamente utilizadas por aqueles que tomam as decisões do agir é necessário, primeiramente, que elas forneçam modelos nos quais as variáveis estratégicas sejam bem definidas e acessíveis e modelos completos, aos quais não faltem nem o estágio energético nem o estágio informacional e, em segundo lugar, sejam elas produzidas numa sociedade apta, por sua estrutura, a orientar sua própria ação, condição apenas parcialmente realizada nas sociedades contemporâneas.

- 91 – JAPIASSU, Hilton Ferreira, *Interdisciplinaridade e patologia do saber* Rio, Imago, 1976, 220 págs.

O trabalho destina-se a fornecer certos elementos e instrumentos conceituais básicos, para uma tomada de consciência sobre o lugar real da posição e do tratamento dos principais problemas epistemológicos, colocados pelas ciências humanas do ponto de vista de suas relações interdisciplinares. A interdisciplinaridade é enfocada como exigência interna das ciências humanas, como necessidade para melhor inteligência da realidade que elas nos dão a conhecer. Análise epistemológica que conduz necessariamente a uma antropologia. A questão é abordada, definindo-se inicialmente o domínio interdisciplinar, e em seguida, analisando-se a metodologia

interdisciplinar. Prefácio de Gusdorf, ressaltando a importância desse tipo de abordagem.

- 92 – MERLEAU-PONTY, Maurice, **A Estrutura do comportamento**, Belo Horizonte, Interlivros, 1975; trad. José de Anchieta Correia; 259 págs.

A tese central desta obra do grande fenomenólogo francês, apresentada ao público brasileiro em esmerada tradução, é a da consciência engajada, da qual a noção de corpo, cujas bases especulativas são elaboradas aqui, constitui um elemento privilegiado. Merleau-Ponty, partindo da experiência científica, quer mostrar que a psicologia chamada experimental – gestaltista ou behaviorista – por negligenciar a percepção, seu verdadeiro ponto de partida, não consegue traduzir a essência mesma do comportamento. O horizonte ontológico, dentro do qual estuda os seus fatos e apresenta os seus resultados, é demasiadamente estreito e, por isso mesmo, exige uma superação.

- 93 – PONTES NETO, José Augusto da Silva, **A emergência da psicologia humanista**, *Reflexão* 1 (2): 101 – 106, abr./jun. 1976.

O autor dá indicações relativas à gênese e à formação da psicologia humanista enquanto critica a reação à psicanálise ortodoxa e ao behaviorismo. Considerada atualmente como a terceira força em psicologia, a psicologia humanista é conseqüência dos pensamentos inovadores de Rogers, Lecky, Snygg, Combs, Maslow, Allport e Moustakas. Também se assinalou na formação desta corrente psicológica a influência dos filósofos existencialistas. A psicologia humanista preocupa-se mais com a totalidade do ser humano do que com o rigor da metodologia de seu estudo.

FILOSOFIA DA ARTE:

- 94 – BARBOSA, João Alexandre, **Significação & Metáfora: algumas reflexões sobre as relações entre literatura e sociedade**, *Trans/Form/Ação* 1 (1): 91 – 104, 1974.

O autor pretende explicitar o significado social implícito no texto literário, mostrando que este significado é cedido pela metáfora, elemento mediador entre o texto e a realidade.

FILOSOFIA DA CULTURA:

95 — VÁRIOS, *Ciclo de debates do teatro Casa Grande*, Rio, Inúbia, 1976. (Coleção Opinião), 238 págs.

O livro apresenta, na íntegra, as discussões havidas por ocasião do 1º Ciclo de Debates da Cultura Contemporânea e que tiveram por tema aspectos da cultura brasileira relacionados com cinema, teatro, música popular, artes plásticas, televisão, jornalismo, literatura e publicidade. Participaram destes debates cerca de trinta profissionais e especialistas das várias áreas. Tais textos constituem rico material de análise para a compreensão do momento cultural brasileiro.

FILOSOFIA DA LINGUAGEM:

GADAMER, Hans-Georg, *Semântica e Hermenêutica*, *Presença Filosófica*, 2 (4/7): 18 — 21, 1975.

O artigo aborda a relação de complementaridade entre a análise semântica estrutural e o método hermenêutico. Enquanto a primeira observa e descreve o campo lingüístico, a reflexão hermenêutica remete a linguagem para trás de si mesma e, do campo de expressão que ela mesma representa, buscando aquilo que, embora não enunciado na linguagem é, contudo, tornado co-presente através dela, e aquilo que é velado por esta mesma linguagem.

FILOSOFIA DA RELIGIÃO:

97 — LAGENEST, J. P. Barruel de, *Elementos de Sociologia da Religião. guia para pesquisa*, Petrópolis, Vozes, 1976, 72 págs.

Propondo ser um guia didático para a pesquisa na área da sociologia da religião, o livro aborda o fenômeno religioso fornecendo subsídios para sua compreensão filosófica. Após apresentar definição da religião e uma comparação entre o fenômeno religioso e o profano-sagrado, o autor trata deste fenômeno como expressão de uma experiência religiosa; distingue mitos e dogmas, ritos e cultos; analisa o indivíduo e o grupo em face da religião, a evolução das religiões, o sectarismo, as atitudes das elites e das massas diante do fenômeno, estudando, ainda, as questões do tabu e da moral. Analisa, igualmente, a tipologia e a fluidez dos grupos religiosos, terminando o livro com um estudo sobre os critérios de vitalidade religiosa.

- 98 – MORAIS, João Francisco Regis de, *Religião, educação e ciência no séc. XX: aspectos*, *Reflexão*, 1 (1): 77 – 88, set./dez. 1975.

O autor procurou estudar a força centrífuga que arrastou o homem de sua dimensão de sacralidade e as conseqüências desta situação no contexto específico do mundo contemporâneo. Abordando três variações do sagrado — ao nível da religião, da educação e da ciência, o autor desvela três modalidades de fugas: a secularização, a democratização do ensino e a divulgação científica.

- 99 – MOURA, Tarcísio, *O mito, matriz da arte e da religião*, *Reflexão* 1 (1): 89 – 100, set./dez. 1975.

O autor visa a demonstrar que, tanto a religião como a arte e a própria ciência, têm a sua raiz no próprio mito, maneira originária do espírito humano explicar a realidade. No entanto, a interferência da racionalidade introduz a divisão no seio do próprio pensar mítico, rompendo a sua unidade e negando a sua condição de matriz fundamental de todo ser e pensar humano. A função religiosa e a atividade estética revelam, com maior proximidade, esta vinculação radical.

- 100 – MOURA, Tarcísio, *A visão existencialista na interpretação da realidade histórica da salvação*, *Reflexão* 1 (2): 43 – 66, abr./jun. 1975.

O autor analisa as críticas que o existencialismo faz à categoria cristã na salvação, mostrando que esta categoria soteriológica neotestamentária se enquadra no conjunto de valores do homem moderno, servindo como base de compreensão da própria existência humana. Para tanto, o autor expõe a posição do teólogo alemão Bultmann relativa à existência e natureza do Cristo Histórico, apresentando, em seguida, a contra-argumentação de Malevez em resposta a esta redução existencialista do cristianismo feita por Bultmann.

101 – PIAZZA, Waldomiro Octávio, *Introdução à fenomenologia religiosa*, Petrópolis, Vozes, 1976, 208 págs.

O autor se propõe apresentar uma informação atualizada sobre as pesquisas concernentes ao fenômeno religioso, realizadas ultimamente conforme o método fenomenológico husserliano. Trata-se, portanto, de uma descrição fenomenológica da experiência religiosa, conduzida no sentido de abranger tanto o aspecto racional, como o aspecto irracional desta experiência. Após colocar o problema religioso, discutir a origem da religião e elaborar uma fenomenologia das religiões primitivas e das grandes religiões, o autor aborda a própria experiência religiosa, descrevendo as atitudes religiosas, o sagrado e o profano, as hierofanias, os mitologemas, as palavras sagradas, os homens e as comunidades religiosas, os mitos e os ritos sagrados para concluir com o significado último do fenômeno religioso. Em apêndice, o autor apresenta uma fenomenologia das grandes tendências religiosas, analisa o caso da religiosidade de Israel frente à fenomenologia religiosa e o sentido da redução fenomenológica em Husserl.

BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE TEOLOGIA**PLANO**

Dogmática
Moral
Sagrada Escritura
Liturgia
Direito Canônico
História da Igreja
Pastoral
Espiritualidade
Catequese
Exegese
Teologia da História
História da Teologia
Ecumenismo
Patrologia
Cristologia
Antropologia Teológica
Problemas-Fronteira

BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE TEOLOGIA**SAGRADA ESCRITURA**

- 1 – WENZEL, P. Guido Edgar, “Carismas na Sagrada Escritura e na vida da Igreja”, *Rev. Perspectiva Teológica*, São Leopoldo (RS), ano VIII, nº 14, jan. – jun. 1976, págs. 31 – 69.

O autor apresenta uma explicação dos vários sentidos da palavra **carisma**. Classifica e explica os diferentes carismas mencionados pela Escritura, através de um estudo exegético sobretudo de São Paulo. Investiga o fato da existência de carismas na Igreja. Questiona se há uma “estrutura carismática da Igreja”, apresentando posições de vários teólogos: K. Rahner, Schillebeeckx, H. Kung. Disserta sobre a relação que existe entre carisma e hierarquia, a fim de ver se estas duas realidades se excluem ou se exigem mutuamente. Procura jorrar luz no caso específico do carisma da infalibilidade papal.

- 2 – SKRZYPCZAK, Mons. Otto, “As Tentações de Jesus e a Consciência de sua Missão”, *Revista de Cultura Bíblica*, São Paulo, vol. XII, fasc. 1/2, 1975, págs. 5 – 22.

A mensagem envolta nos vários relatos das tentações de Jesus foi e continua sendo objeto de controvérsias. O autor pergunta se é lícito admitir que o veneno da tentação tenha chegado a penetrar em Jesus. As tentações mencionadas pelos vários textos neotestamentários não visam, segundo ele, a levar Jesus a escolher um caminho diferente daquele que o Pai lhe traçara. Daí o problema de explicar o significado de tais tentações. Elas afetam a consciência de Jesus, que

se sabia Filho de Deus, mas que nem sempre lhe foi fácil situar essa condição dentro do mundo. O autor apresenta ainda algumas das interpretações mais plausíveis sobre o problema, concluindo, no entanto, que "entrosar" a humanidade de Cristo com sua divindade permanece para nós um mistério.

- 3 — MOTA, Jorge César, "A Estrutura forma da argumentação de São Paulo e as suas possíveis relações com a lógica estoica", *Rev. Transformação*, nº 1, 1974, págs. 173 — 214.

O artigo se propõe a mostrar que toda a argumentação do discurso teológico de São Paulo é fundamentalmente influenciada pela lógica megarico-estóica.

TEOLOGIA DOGMÁTICA

- 4 — TABORDA, P. Francisco, "A Dimensão Eclesial dos Sacramentos segundo Karl Rahner", *Rev. Perspectiva Teológica*, São Leopoldo (RS), ano VIII, nº 14, jan. — jun. 1976, págs. 3 — 30.

O artigo mostra que, em K. Rahner, a Teologia dos Sacramentos está profundamente radicada na realidade eclesial. A Igreja não é uma entidade anônima e abstrata, mas sacramento fundamental de Cristo, onde encontramos dois pólos: a concentração no Mistério e a autocomunicação do mistério em símbolos (*res et sacramenti*). Daí a dimensão histórica e social dos sacramentos, de que a Igreja é fonte. Os sacramentos são, por sua vez, a auto-realização da Igreja. O autor procura demonstrar isto em cada sacramento em particular: Eucaristia, Batismo, Confirmação. (O artigo terá prosseguimento.)

- 5 — MOSCHETTI, Stefan, "Continuidade e Novidade na Teologia Católica do Pecado Original", *Revista de Cultura Bíblica*, São Paulo, vol. XII, fasc. 3/4, 1975, págs. 73 — 87.

O modo como é apresentado hoje o **dogma do pecado original** representa uma evolução unida a um caráter de novidade. En-

tretanto, isto não quer dizer que, segundo o autor, a Igreja tenha lançado mão deste artigo de fé. Embora o progresso dos estudos bíblicos e o desenvolvimento do dogma tenham dado larga motivação para novas colocações, ele permanece como orientação fundamental pela qual se encaminha a história da salvação. Tais reflexões do autor surgiram a propósito do aparecimento do novo Catecismo das Crianças (da Comissão Episcopal para a Doutrina da Fé e a Catequese, Itália).

TEOLOGIA MORAL

- 6 — BRITO, P. Ênio José da Costa, "Elementos para uma Ética Ecológica Humana", Revista *Perspectiva Teológica*, São Leopoldo (RS) ano VIII, nº 14, jan. — jun. 1976, págs. 71 — 84.

Uma transformação radical das mentalidades é o que sugere o autor ao analisar os desequilíbrios provocados na biosfera devido à exploração desordenada das reservas físicas do planeta. Parafraseando a narração bíblica da criação, mostra como o homem caminha a passos largos para a total destruição do meio ambiente. O homem, intimamente ligado ao cosmo (ecossistema), deve impor um novo modelo de comportamento que permita às civilizações continuarem a desenvolver-se num clima de respeito mútuo, e de viverem a evolução do mundo. A nova cultura da sociedade tecnológica deve dar lugar preeminente ao ser humano, e não fazer do rendimento o fim do progresso. Como exigência da "ética ecológica", o autor propõe a quebra do círculo vicioso do lucro. A antropologia é o ponto de partida para uma ética do meio ambiente.

ECUMENISMO

- 7 — TERRA, P. João E. M, "Um Profeta de nossos Dias: o Cardeal Agostinho Bea", Revista de *Cultura Bíblica*, São Paulo, vol. XII, fasc. 1/2, 1975, págs 134 — 150.

Ex-discípulo do Cardeal Bea, enaltece o autor as qualidades e as atividades deste teólogo que se tornou como que o símbolo do ecumenismo na Igreja Católica. Exegeta, reitor do Instituto Bíblico durante 18 anos, caracterizou-se pela abertura para com as diversas orientações. Colaborador assíduo da Santa Sé, sua influência na elaboração da encíclica "Divino AFFlante Spiritu" foi notória. As novas linhas que determinou à exegese, sua visão pastoral da Sagrada Escritura e seu espírito de abertura, fazem-no merecedor do título de "cardeal ecumênico".

- 8 – SKRZYPCZAK, Otto, "Religiões não Católicas no Brasil", Rev. **Teocomunicação**, ano 6, março, 1976, págs. 5 – 18.

Embora nas estatísticas oficiais, perto de noventa por cento da população brasileira figurem como filiados à Igreja Católica Apostólica Romana, a maioria deles não mantém nenhuma vinculação consciente e muito menos ativa com o corpo institucional da Igreja. Por isso, aconselha o autor muita cautela em relação às estatísticas concernentes à filiação religiosa no Brasil. Ele se propõe, neste artigo, a estudar a extensão e importância das religiões não católicas no Brasil, sobretudo de três credos principais: as diversas formas dos cultos afro-brasileiros, o espiritismo kardecista e o protestantismo em suas numerosas denominações.

CRISTOLOGIA

- 9 – TERRA, P. João E. M., "A Consciência de Jesus: Panorama dos Estudos nos Últimos Anos", **Revista de Cultura Bíblica**, São Paulo, vol. XII, fasc. 1/2, 1975, págs. 23 – 55.

Num trabalho constituído de duas partes, procura o autor apresentar uma visão histórica das pesquisas feitas nos últimos trinta anos sobre a consciência de Cristo. Nesta primeira parte reúne ele as principais pesquisas dogmáticas (a segunda parte será dedicada às pesquisas exegéticas). Quer encontrar o ponto de partida de toda a autêntica cristologia moderna. Primeiramente apresenta um pa-

norama histórico dos vários sistemas que propõem explicações a respeito da psicologia de Jesus. Segundo ele, modernamente o primeiro a equacionar o problema foi G. Galtier, com sua **teoria da visão objetiva**. A mais famosa crítica a esta posição é a de P. Parente, com sua **teoria da consciência atual**. Propõe o autor uma superação da controvérsia Galtier-Parente, apresentando as posições dos teólogos B. Lonergan e K. Rahner. A solução do problema deve ser encontrada, do ponto de vista da teologia dogmática, no esclarecimento da **noção de consciência de Jesus**.

REVISTA DE REVISTAS

Atualização, Revista Revista de Divulgação Teológica para o Cristão de Hoje, Missionários Sacramentinos de N. Sra., Belo Horizonte, MG, ano VII, nºs 76/77, abril/maio, 1976.

Arigos: Roger ETCHEGARAY, Em direção a uma nova imagem do Sacerdócio; Henrique de Moura FARIA, Excurso Histórico sobre o Sacramento da Penitência; Tarcísio SCARAMUSSA, Educação e Sacramentos; Alberto ANTONIAZZI, O futuro da Igreja; Erich G. HENNINGS, A Evolução e seus problemas (Resenha).

Boletim Técnico do Senac, 2 (2): pág. 25 – 187, set./dez. 1975.

Artigos: Carlos Cortez ROMERO e João Raimundo de OLIVEIRA, Apuração de custos; Maria José TAVARES, o CIPRO: Atuação articulada com os instrutores de unidades móveis; Délcio Rodrigues PEREIRA, Ensino por correspondência: uma solução para problemas educacionais; Elias Romão MARÃO, As unidades móveis como modalidade operativa; a experiência do Departamento Regional de São Paulo; Paulo NOVAES, A economia e os Recursos Humanos.

Ciência e Cultura, Revista da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, 28 (1): 1 – 118, jan. 1976.

Celso de Barros GOMES, Projeto Viking: missão a Marte; K. E. MOYER, Um modelo fisiológico de comportamento social e anti-social; Walter Hugo de ANDRADE CUNHA, Alguns princípios de categorização e análise do comportamento; César ADES, A observação do comportamento em situações experimentais; Margarida WINDHOLZ, O uso da observação num programa de modifi-

cação de comportamento; Bernard BARBER, Resistência dos cientistas à descoberta científica.

Ciência e Cultura 28 (2): 119 – 260, fev. 1976.

MacFarlane BURNET, Walter e Elizabeth HALL, Câncer: em busca do progresso; Lucio KOWARICK, Os favoritos: a corrida rumo à Universidade; Anthony J. NARD e Frank R. BRANDON, Linguística e matemática.

Ciência e Cultura, 28 (3): 261 – 384, mar. 1976.

Melanie BEREZOVSKY e Candido Procópio Ferreira de CAMARGO, As religiões dos favorecidos; Orlando BUENO, Dissociação de aprendizagem e discriminação de drogas; Ademar FREIRE-MAIA, O papel da informação no aconselhamento genético; Miriam Lifchitz MOREIRA LEITE, Documentos e Arquivos; Eliane S. AZEVEDO, Polimorfismos: da bioquímica às populações; Francisco M. SALZANO, Genética das populações humanas: retrospecto e perspectivas; E. A. CHAUTARD-FREIRE-MAIA, Mapeamento do genoma humano: dos métodos aos resultados, Newton FREIRE-MAIRA, Um século de carga genética; J. REIS, o regime de tempo integral como instrumento de política de ciência em São Paulo.

Ciência e Cultura, 28 (4): 395 – 503, abr. 1976.

Gilvando Sá Leitão RIOS, A pesca artesanal como parte do setor de subsistência – sua abordagem sociológica; Paulo MONTERO e Renato ORTIZ, Contribuição para um estudo quantitativo da religião de Umbanda.

Ciência e Cultura, 28 (5): 504 – 614, maio 1976.

Herbert SCHUBART, W. J. JUNK, Miguels PETRERE JR., Sumário de Ecologia amazônica; Braz J. de ARAÚJO, Mudanças na estrutura social brasileira; Celso ORSINI, Poluição do ar: questão de tecnocracia ou ciência ?

Convivium, 19 (1): 1 – 92, jan./fev. 1976.

Artigos: Ruy Afonso da Costa NUNES, A idéia de verdade e a educação; Eugênio PUCCIARELLI, Filosofia y literatura; Creusa CAPALBO, A historicidade segundo Merleau-Ponty; Pureza Vauthier de MACEDO, A visão sistêmica e a teoria da decisão e da informação. Debates: Paulo Gouveia da COSTA, O passado, o presente e o futuro da revolução. Comentários: Ubiratan de MACEDO, Alguns dados sobre a situação florestal brasileira; Alcântara SILVEIRA, Sartre.

Estudos Filosóficos, 25 (68), jan./abr., Valladolid, Espanha.

Artigos: de Ramon HERNANDEZ, El famoso parecer de Domingo Bañez sobre la enseñanza de la metafísica en Salamanca; de Rafael LARRAÑETA, La existencia como encrujida dialectica entre la filosofía y la fe; Emilio G. ESTEBANEZ, La indole alienada del orden moral; Constantin DONGOROZI, Critica de la física pura; Mariano BLASA DIEZ, La enseñanza en la Edad Media (sec. XII). Bibliografia com Resenhas.

Estudos CEBRAP, (15), jan./mar. 1976. Revista do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, São Paulo.

Fernando Henrique CARDOSO, Estatização e autoritarismo esclarecido: tendências e limites; Leôncio Martins RODRIGUES e Ottaviano de FIORE, Lênin e a sociedade soviética: o capitalismo de estado e a burocracia (1918 – 1923); Antônio CARLO, A concepção de partido revolucionário em Lênin; James M. MALLOY, Previdência social e classe operária no Brasil; João Carlos Brun TORRES, José Arthur GIANNOTTI, Gérard LEBRUN, Rubens Rodrigues TORRES FILHO, José Henrique SANTOS, Bento PRADO JÚNIOR, respondem à questão "Por que Filósofo ? ".

Perspectiva Teológica, Revista Semestral da Fac. de Teologia Cristo Rei, da Unisinos, São Leopoldo, RS, ano VIII, nº 14, jan./jun., 1976.

Artigos: Francisco TABORDA, A Dimensão Eclesial dos Sacramentos segundo Karl Rahner; Guido Edgar WENZEL, Carismas

na Sagrada Escritura e na Vida da Igreja; Ênio José da Costa BRITO, Elementos para uma Ética Ecológica Humana. Apresenta vasta seção de Resenhas de obras teológicas e uma seção de Notas Bibliográficas, com informe de livros desta área.

REB, Revista Eclesiástica Brasileira, VOZES, Petrópolis, RJ, nº 36, fasc. 142, junho, 1976.

Temática: Liberdade e Libertação Hoje. Artigos: Dom Pedro Paulo KOOP, O que significa Crer Hoje; Pe. José COMBLIN, Os Conceitos Cristãos de Liberdade e Libertação; Pe. Adriano van den BERG, A SS. Trindade e a Existência Humana (II); Pe. Eduardo HOORNAERT, O Padre Católico, Visto pelos Indígenas do Brasil e do Maranhão; Fr. Leonardo BOFF, O Pensar Sacramental: Sua Fundamentação e Legitimidade (II). Comunicações. Documentação: Declaração sobre alguns Pontos de Ética Sexual. Crônica Eclesiástica, Resenhas, Notas Bibliográficas.

Reflexão, 1 (2), abr./jun./ 1976. Revista do Instituto de Filosofia e Teologia da Pont. Univ. Catól. de Campinas.

Constança T. M. CÉSAR, A crítica de Bachelard à duração bergsoniana; Pierre FURTER, As várias faces de Ernst BLOCH; Ernst BLOCH, O homem como possibilidade; Tarcísio MOURA, A visão existencialista na interpretação da realidade histórica da salvação; Olga de SÁ, O caráter estético dos símbolos religiosos e o caráter religioso dos símbolos estéticos; Alfonso Trujillo FERRARI, Valores sociais: filosófica e sociologicamente encarados; Francisco de PAULA SOUZA, O pensamento contemporâneo e a definição clássica de verdade; José Augusto da Silva PONTES NETO, A emergência da psicologia humanista; Ary NEPOTE, Trabalho sobre textos: Mendeleiev e Weatherall; MARCHESANI e Paulo B. BARROS, Comentário sobre as implicações metodológicas no pensamento regeriano; Claret Rocha de TOLEDO PIZA, O conceito de liberdade na Carta aos Gálatas.

Revista Brasileira de Filosofia, 26 (101), jan./mar. 1976, Revista do Instituto Brasileiro de Filosofia, São Paulo.

Miguel REALE, Política e Direito na doutrina de Nicolai Hartmann; Walter REHFELD, Funções religiosas das experiências do tempo no pensamento grego clássico; Maria do Carmo TAVARES DE MIRANDA, A existência humana em Rilke; Jarbas MACIEL, A importância do pensamento de S. Tomás de Aquino para a História e Filosofia da Ciência; Warren SHIBLES, Vico e a primazia lingüística; Luiz Fernandes MARCUSHI, A arte de definir. Bibliografia Filosófica Brasileira de 1975.

Revista Brasileira de Filosofia, 26 (102): 133 – 262 págs. abr./jun. 1976.
Revista do Instituto Brasileiro de Filosofia, São Paulo.

Neste número, Renato Cirell CZERNA escreve “Sobre o Neo-Hegelianismo atualista e o processo do subjetivismo ocidental; Heraldo BARBUY, Preâmbulo sobre a técnica; Antônio PAIM, A superação do empirismo mitigado na obra de Silvestre Pinheiro Ferreira; Zahidé MACHADO NETO, Antropológicas: as “Sociedades” na sociedade segundo Georges Balandier; Rejane Maria Machado CARRION, Linguagens formalizadas e ciências da natureza; Antônio PAIM, A Sociedade Brasileira de Filosofia: depoimento de Deolindo Amorim e Índice dos Anais.

Revista de Cultura Bíblica, Órgão da Liga de Estudos Bíblicos, São Paulo, vol. XII, fasc. 1/2, 1975.

Artigos: Otto SKRZYPCZAK, As Tentações de Jesus e a Consciência de sua Missão; João E. M. TERRA, A Consciência de Jesus: Panorama dos Estudos nos Últimos Anos: 1ª parte; Matheus Francisco GIULIANI, O Problema Teândrico da Consciência de Jesus e as Repercussões na sua Vida Humana; Louis SOUBIGOU, O Plano do Evangelho segundo São Marcos; Balduino KIPPER, Os Gestos e os Ritos da Oração ou as Atitudes Corporais durante a Oração na Bíblia; João E. M. TERRA, Um Profeta de nossos Dias: o Cardeal Agostinho Bea. Apresenta rica seção de Resenhas de obras especializadas em assuntos bíblicos.

Revista de Cultura Bíblica, Órgão da Liga de Estudos Bíblicos, São Paulo, vol. XII, fasc. 3/4, 1975.

Artigos: Johan KONINGS, A Mulher no Novo Testamento; Antonio CHARBEL, Rom 4,25: Morte e Ressurreição, um único Mistério Salvífico; Calisto VENDRAME, A Morte na Visão Bíblica do Homem; Antonio CHARBEL, Ef 5,25: Um Novo Argumento em Defesa do Matrimônio Cristão ? : Joaquim SALVADOR, A Liga de Estudos Bíblicos – LEB. Histórico da Fundação e algumas de suas iniciativas; Louis SOUBIGOU, A Transfiguração de Cristo segundo São Marcos; Stefan MOESCHETTI, Continuidade e Novidade na Teologia Católica do Pecado Original; René LAURENTIN, Os Evangelhos da Infância; Antonio CHARBEL, Maria Madalena, Mensageira da Alegria Pascal.

Revista de Cultura Vozes, 70 (3), abr. 1976.

Número dedicado à política indigenista do Brasil. Roque de B. LARAIA, Integração e utopia; Antônio IASI, Integração ou extinção; Egydio SCHWADE, Visão panorâmica da situação indígena no Brasil; Txibae EWORORO, A voz dos que não tinham voz; Irmãos VILLAS BOAS, Antigamente o índio nos comia...

Revista do Ensino 22 (163): 1 – 64, 1976.

Trata-se de Revista da Secretaria da Educação e Cultura do Estado do Rio Grande do Sul, valioso instrumento didático para os professores. Traz sempre um suplemento em cartas sobre o tema.

Número especial sobre a saúde.

Teresinha TURCATO, Vamos acender estrelas ? (estudo sobre a cegueira); Gilberto FOSSATI e J. CAMINHA, Saúde oral e comunidade: dados preliminares sobre a elaboração de programa de educação para a saúde; Néelson Camargo MONTE e Eneida Marques da ROCHA, Diretrizes para formação e aperfeiçoamento de professores de ciências no 1º grau; Iria Muller POÇAS, Bons hábitos higiênicos: profilaxia segura contra muitas doenças; – Curso técnico em Alimentos; Maria Cecília Rosa ROCKETT, Mais esporte mais saúde; Circe TIMM, Educação para a saúde. Bibliografia sobre o assunto.

Revista do Ensino, 22 (164): 1 – 72, 1976.

Número especial dedicado ao Turismo no Brasil. Iria Muller POÇAS, Rotur abre novas perspectivas para o Turismo; Teresinha TURCATO, A desmitificação do Turismo: uma realidade a atingir; Maria da Graça BULHÕES, Sempre é tempo de conhecer o Brasil, IDEM, como utilizar este artigo; Maria Cecília Rosa ROCKETT, Por caminhos de nossa História. Abordagem didática e bibliografia.

Revista Teológica Limense Facultad de Teología Pontificia Y Civil, Lima (Peru), Jan. – Abril, 1975, vol. IX nº 1.

Artigos: Francisco INTERDONATO, Celibato y Virgindad en la Perspectiva Evolucionista de Teilhard de Chardin; Jose Luis IDIGORAS, Evangelización y Evangelizadores de la Religiosidad Popular; Rodrigo SANCHEZ-ARJONA, El Misterio Litúrgico de la Iglesia; Miguel VALLE, Finitud e Infinitud según Bernhard Welte; Domingo Llanque CHANA, El Antiguo Testamento de Los Pueblos Andinos. Resenhas e notas bibliográficas.

Revista Teologica Limense, Facultad de Teología Pontificia Y Civil, Lima (Peru), maio – agosto, 1975, vol. IX, nº 2.

Artigos: Francisco INTERDONATO, Insuficiente Concepto de Teología en la "Teología de la liberación"; Jose L. IDIGORAS, Macrocaridad y Caridad Universal; Julian HERAS, Los Franciscanos y las Misiones Populares en el Peru.

Revista Venezolana de Filosofia, (3), 1975. Revista de Filosofia da Universidade Simon Bolivar e da Sociedade Venezuelana de Filosofia, Caracas, Venezuela.

Angel J. CAPPELLETTI, Los epigonos de la filosofia jonica, J. M. DELGADO OCANDO, La semiótica como metodología de las ciencias humanas; Carlos DIAZ, Epistemología genética y persona; Rodolfo MONDOLFO, Testimonios sobre Heráclito anteriores a Platon; Omar José TOURON-LUGO, Consideraciones sobre la antropología de Aristoteles.

Révue Philosophique de Louvain, 74, 1976. Revista do Institut Supérieur de Philosophie, da Universidade Católica de Lovaina, Bélgica.

Escrevem neste número: Joseph MOREAU, L'homme et son âme, selon saint Thomas d'Aquin; Johannes LOHMANN, Saint Thomas et les Arabes: structures linguistiques et formes de pensée; Olinto PEGORARO, Note sur la vérité chez saint Thomas et M. Heidegger; Gérard de MONTPELLIER, Comportement et notions d'âme et de corps; Pierre-Philippe DRUET, La "politisation" de la métaphysique idéaliste: le cas de Gentile.

Tema, 2 (2), out. 1975. Revista da Faculdade Teresa Martin, de São Paulo.

Pesquisa, coordenada por Almir da ROCHA PITTA, pelo Departamento de Ciências Sociais, sobre os Conventos-Carmelos do Brasil; de Celso LOGE, Natureza e sociedade em Proust e Lawrence; de Timochenco WEHBI, As funções sociais do Teatro Negro-Africano; de Adílson Avansi de ABREU, Critérios de avaliação do aprendizado em Geomorfologia; de Maria Helena Bittencourt GRANJO, Friedrich Nietzsche; de Wagner Waneck MARTINS, Contribuição à lógica lingüística; de José de CASTRO, Contribuição da Espanha para a cultura universal; de Geraldo CINTRA, Lingüística e gramática normativa; de Wagner Waneck MARTINS, Programação Linear Global: novo conceito de otimização; Magnetovia e Motor Linear Sincrono; Participação da FATEMA no 2º Simpósio Latino-Americano de Lógica; A racionalização dos exames vestibulares de habilitação e dos concursos.

Teocomunicação, Órgão de comunicação do Instituto de Teologia e Ciências Religiosas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, ano 6 (1976), 1 — março.

Temática: Igreja no Brasil. Artigos: Otto SKRZYPCZAK, Religiões não Católicas no Brasil; Carlos A. ZAGONEL e Johan KONINGS, O Catolicismo no Brasil; Hubert LEPARGNEUR, Sociologia do Catolicismo Popular e Teologia; Frei Ângelo D. SALVADOR, Aprendizagem Concomitante no Ensino da Teologia; Johan KONINGS, Espiritualidade: Fé, Hoje. Crônica Religiosa e Teológica, Recensões e Notas Bibliográficas.

Vida Pastoral, para Sacerdotes e Agentes de Pastoral, Edições Paulinas, São Paulo, ano XVII, nº 70, julho – agosto, 1976.

Artigos: PAULO VI, A unidade na Igreja; Card. D. Gabriel Maria GARRONE, Formação teológica; Card. D. Paulo Evaristo ARNS, O Povo e a Esperança; Pe. Calisto VENDRAME, A Pastoral da Saúde em nossos hospitais; Pe. Francisco Testi, O Yoga: moda ou ascese ? ; D. Cândido PADIN, Libertar a verdade das falsificações; Pe. Bernhard HAERING, Possível um diálogo ético com o homem secularizado ? ; Pe. Virgílio, "O Domingo" – 1 milhão. Roteiros homiléticos, Novidades e Reedições.

