

REVISTA DO  
INSTITUTO DE  
FILOSOFIA E TEOLOGIA

# REFLEXÃO

VOLUME II  
NÚMERO II  
ABRIL  
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 – 1 976 .....50,00

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
Escreveram neste número .....	5

### ARTIGOS

1 – Constança Marcondes César, “A crítica de Bachelard à duração Bergsoniana” .....	9
2 – Pierre Furter, “As várias faces de Ernst Bloch.” .....	17
3 – Ernst Bloch, “O homem como possibilidade.” .....	29
4 – Tarcísio Moura, “A visão existencialista na interpretação da realidade histórica da salvação” .....	43
5 – Olga de Sá, “O caráter estético dos símbolos religiosos e o caráter religioso dos símbolos estéticos.” .....	67
6 – Alfonso Trujillo Ferrari, “Valores Sociais: Filosófica e Sociologicamente em caráter” .....	75
7 – Francisco de Paula Souza, “O pensamento contemporâneo e a definição clássica de verdade.” .....	89
8 – José Augusto da Silva Pontes Neto, “A emergência da psicologia humanista.” .....	101
9 – Ary Nepote, “Trabalho sobre textos: Mendeleiev e Weatherall” .....	107
10 – Paulo B. Barros, “Comentário sobre as implicações metodológicas no pensamento rogeriano.” .....	115
11 – Claret Rocha de Toledo Piza, “O conceito de liberdade na carta aos Gálatas.” .....	121

### CRÔNICAS

1 – Cônego Haroldo Niero, “Crônica do Instituto” .....	137
2 – III Semana Internacional de Filosofia .....	140
3 – Pe. José Antonio Moraes Busch, “Meditação” .....	143
4 – Discurso do Santo Padre aos Jesuítas Reitores de Universidades .....	147
5 – João Francisco Regis de Moraes, Fernando Pessoa e Hermann Hesse – “As forças metafísicas” .....	153

### RESENHAS

1 – Antônio Joaquim Severino, “O mito da neutralidade científica.” ....	163
2 – Vera Irma F. de Faria, “A Fala” .....	168
3 – João Francisco Regis de Moraes, “El futuro de la Esperanza” .....	171

“BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE FILOSOFIA” .....	179
“REVISTA DE REVISTAS” .....	185



## “EDITORIAL”

O lançamento da Revista **Reflexão** pelo Instituto de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, foi uma decisão ousada, fruto da convergência de abnegados esforços de todos aqueles que se viram, direta ou indiretamente, envolvidos por empreendimento assim arriscado. Ao publicarmos o seu segundo número, gostaríamos de externar os nossos agradecimentos a todos os que colaboraram com a iniciativa, e a todos aqueles que nos prestigiaram com seus artigos, com os seus trabalhos profissionais, com o seu apoio financeiro, e com as suas assinaturas e aquisições. A aceitação da Revista foi além de nossas expectativas, dada sua natureza modesta e seus despreziosos objetivos. Ficamos lisonjeados com esta aceitação, e é com renovado entusiasmo que nos propomos a continuar com a sua publicação, eliminando as falhas que fomos percebendo e que nos forem sendo indicadas pelos nossos leitores, até conseguirmos transformá-la numa autêntica tribuna de debate dos aspectos filosóficos e teológicos de nossa problemática nacional e num eficiente instrumento de trabalho intelectual.

A Revista **Reflexão** enquanto órgão do Instituto de Filosofia e Teologia, buscará refletir idênticos esforços em vista dos mesmos objetivos desta unidade da Universidade Católica de Campinas e frente à própria comunidade nacional. Entendemos que tanto a filosofia como a teologia, no contexto da formação universitária, exercem uma função complementar à formação científica, técnica artística de nossos futuros profissionais e pesquisadores.

À filosofia cabe, de sua perspectiva crítico-reflexiva, em íntimo diálogo com as outras áreas de formação humana, explicitar e debater as questões epistemológicas, axiológicas e antropológicas implicadas nos temas abordados por estas áreas. Trata-se de um dimensionamento diferente das

mesmas questões concernentes ao seu humano, a seu agir e a seu existir no mundo natural e cultural.

À teologia cabe, no contexto de uma Universidade Católica, fundando-se no seu método específico de reflexão sobre os dados da revelação, da tradição e do magistério da Igreja, propor ao homem contemporâneo, no caso o universitário brasileiro, um diálogo sobre o sentido cristão de sua existência e de sua cultura.

Mantendo a autonomia e a independência destes dois métodos, a Revista *Reflexão* completar-se-á buscando desenvolver ainda a terceira dimensão universal da vida universitária: a didático-científica. Para tanto, além de abordar, para o diálogo e o debate, os aspectos filosóficos e teológicos da problemática humana de nossa situação histórico-cultural, nossa Revista quer tornar-se também um eficiente instrumento para o trabalho científico, na esfera universitária, fornecendo aqueles instrumentos próprios a uma revista de filosofia e teologia.

Tais objetivos justificam, pois, a estrutura que, aos poucos pretendemos ir implantando na Revista. Além dos artigos básicos, relatando os resultados de trabalhos de pesquisa e de reflexão relativos às áreas da filosofia e da teologia, a Revista pretende manter e aperfeiçoar a sua seção de Resenhas Bibliográficas de obras atuais e relevantes de sua especialidade, assim como pretende criar, embora modestamente, uma seção de Revistas de Revistas e um Informativo Bibliográfico com o qual, a longo prazo, pretendemos formar um Repertório Bibliográfico de Filosofia e Teologia no Brasil. Para o acompanhamento das atividades do Instituto, assim como dos principais acontecimentos ligados às duas áreas, no Brasil e no exterior, e para manter diálogo mais direto com personalidades dos vários setores da universidade e da comunidade, conterà ainda a seção de Crônicas e de Entrevistas.

A Revista não pretende concentrar-se, em cada número, em temas bem delimitados, embora isto possa ocorrer com alguns artigos de fundo. Buscando manter uma linha de abertura e de diálogo, a Revista estará sempre disposta a receber colaborações, assim como críticas de todos os seus leitores.

**"ESCREVERAM NESTE NÚMERO":**

- DRA. CONSTANÇA MARCONDES CESAR — Professora da Pontifícia Universidade Católica de Campinas ( SP ).
- DR. PIERRE FURTER — Professor e pesquisador da "Université et Institut d'études du developpement", Genebra, Suíça.
- DR. ERNEST BLOCH — Filósofo alemão, base do chamado "Movimento da Esperança". Seu 90º aniversário está sendo comemorado.
- PROF. TARCÍSIO MOURA — Professor da Pontifícia Universidade Católica de Campinas e dos Seminários Diocesano e Estigmatino, da mesma cidade.
- PROFA. IRMÃ OLGA DE SÁ — Professora da Faculdade Salesiana de Filosofia, Ciências e Letras de Lorena ( SP ) e membro do seu corpo administrativo.
- DR. ALFONSO TRUJILLO FERRARI — Presidente da Associação Brasileira de Sociologia, Diretor do Instituto Superior de Ciências Aplicadas de Limeira ( SP ), Deão do Pré-doutorado de Ciências Sociais da F.E.S.P. de São Paulo, professor da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.
- DR. FRANCISCO DE PAULA SOUZA — Professor da Faculdade de Educação "Pe. ANCHIETA", de Jundiaí; professor da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.
- PROF. JOSÉ AUGUSTO DA SILVA PONTES NETO — Professor assistente de Psicologia da Educação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis ( SP ).
- PROF. PAULO B. BARROS — Licenciado em Psicologia e especializado em Clínica Psicológica pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas.
- PROF. ARY NEPOTE — Psicólogo clínico, coordenador de cursos no SESC e professor da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.
- PROF. Pe. CLARET ROCHA DE TOLEDO PIZA — Professor da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

## ARTIGOS

Constança Marcondes Cesar

Pierre Furter

Ernst Bloch

Tarcísio Moura

Olga de Sá

Alfonso Trujillo Ferrari

Francisco de Paula Souza

José Augusto da Silva Pontes Neto

Ary Nepote

Paulo B. Barros

Claret Rocha de Toledo Piza

## A CRÍTICA DE BACHELARD À DURAÇÃO BERGSONIANA

Constança Marcondes Cesar

“Si vous le contradisez, il vous répond. Si vous le suivez, il vous donne une impulsion”.

( Bachelard. )

A crítica de Bachelard à duração bergsoniana, exposta em **L’Intuition de L’Instant** e **La Dialectique de La Durée**, inspirou-se no texto de Gaston Roupnel, **Siloe**.

Discutindo os dois pontos fundamentais da teoria bergsoniana da duração, isto é:

a) a duração entendida como dado imediato da consciência;  
 b) a duração como único tempo real — Bachelard contrapõe Roupnel a Bergson. A teoria roupneliana afirma que:

a) a realidade do tempo se reduz ao instante;  
 b) o instante presente constitui o domínio da realidade temporal experimentada pelo homem, porque apenas no **presente** o homem toma consciência de si;

c) o tempo é constituído por instantes pontuais e é descontínuo.

A filosofia bergsoniana é uma **filosofia da duração**; a de Roupnel, **filosofia do instante**.

Após uma tentativa de conciliação entre as duas teorias, Bachelard decide-se por Roupnel, encontrando nas teorias de Enstein, Pierre Janet, Planck, Dupréel, Lúcio Alberto Pinheiro dos Santos (1), subsídios para elaboração de uma teoria de tempo relacional e objetiva, na qual “la durée est,

(1) Filósofo brasileiro, autor do texto **A Ritmanálise**, amplamente citado por Bachelard.

non pas une donnée, mais une oeuvre" (2). Os temas centrais da concepção definitiva abrangem a descontinuidade do tempo, a noção de repouso e a noção de ritmo. A lei de alternância entre atividade e movimento, inscrita no homem e no cosmos, delineada nas obras a respeito do tempo, é um tema que vai dominar a obra posterior de Bachelard, principalmente os textos da sua Poética.

Iniciaremos a exposição do problema apresentando a teoria bergsoniana da duração, abrangendo os aspectos supracitados da teoria e seguindo, a partir daí, a evolução do assunto em Bachelard.

Para Bergson, a duração é **um dado imediato da consciência**, isto é:

a) temos uma experiência direta e intuitiva da duração;

b) a duração é um puro fluxo, continuidade vital;

c) a apreensão da duração pela inteligência é impossível, porque a inteligência tem por objeto o fixo, o imóvel, desconhecendo a realidade do tempo;

d) o instante não é um elemento próprio da duração, mas apenas uma secção da duração, feita pela inteligência, com a finalidade de apreender o tempo. O tempo que a inteligência descobre não é, pois, a própria duração, mas o instante que não é o tempo real, mas uma ficção da inteligência.

**A duração é o único tempo real.**

Segundo Bachelard, a concepção bergsoniana da duração nega a realidade do instante e dos conceitos de anterioridade e posterioridade. Inspirando-se em Roupnel, a crítica bachelardiana afirma:

a) a **realidade do instante** porque, negando-se realidade ao instante, é difícil falar do **início** de um ato, no tempo (teoria de Roupnel, dos "começos"). Por outro lado, pergunta: como é possível considerar o problema das mutações sem atribuir realidade ao instante? (3). O conhecimento do instante criador depende de nossa consciência; logo, o instante tem validade também para a consciência. E, mais ainda: "l'esprit, dans son oeuvre de connaissance, se présente comme uns file d'instant nettement séparés" (4).

Estamos, pois, diante de uma posição inversa à de Bergson: a continuidade entre os atos de conhecimento da consciência, a noção de duração, são absolutamente artificiais; o tempo real é um pontilhado de instantes. Embora esta concepção não prove de modo absoluto a necessidade de negar a duração,

(2) Gaston Bachelard, *La Dialectique de la Durée*, P.U.F., Paris, 1963, pág. 77.

(3) "... toute évolution (...) est ponctuée par des instants créateurs", Bachelard, *L'Intuition de L'Instant*, Éd. Gonthier, França, 1971, p.18.

(4) Id., pág. 19.

evidencia, ao menos, a necessidade de considerar, ao lado da duração, o **instante** como real.

b) **A duração não é um dado imediato da consciência**: porque pode ser constituída por instantes sem duração, "comme la droite est faite de points sans dimension" (5). A duração tem um caráter mediato e indireto, de valor psicológico e não ontológico ou epistemológico: a continuidade temporal é uma criação do nosso espírito. Por outro lado, a existência humana atinge a sua plenitude e densidade no instante presente; inversamente a Bergson, para quem o passado é o tempo real, a teoria bachelardiana mostra que a consciência do presente é que ilumina o passado e o futuro

Ao lado destes temas fundamentais, outras diferenças entre Bergson e Roupnel foram percebidas:

a) **ato e ação**: "la philosophie bergsonienne est une philosophie de l'action; la philosophie roupnelienne est une philosophie de l'acte" (6). A ação supõe continuidade temporal; o ato é instantâneo, pontual, fundado na consciência clara e na vontade do sujeito enquanto sujeito cognoscente, propriamente humano;

b) **a evolução**: para Bergson, a evolução é contínua, manifestação do **élan** vital na duração; para Roupnel, a evolução é pontual, marcada pela ruptura entre os instantes, onde cada instante aparece ligado a um acontecimento, um evento, um fato;

c) Bergson pretende distinguir entre tempo e eventos mentais; o puro tempo, considerado independentemente da consciência, é, para ele, a própria duração; para Roupnel, o tempo é essencialmente o tempo com eventos pontuais, o tempo **pensado**; depende da consciência que temos dele e a duração pura bergsoniana é um em-si inatingível.

Numa primeira etapa da evolução de sua teoria do tempo, Bachelard tentou conciliar as concepções bergsoniana e roupneliana, considerando o **instante** como um átomo temporal, com certa duração, e os **eventos**, cada um comportando uma história própria: a de sua evolução, situação temporal. Os átomos temporais seriam independentes uns dos outros, uma vez que cada um implica uma novidade absoluta em relação ao outro, um começo, uma entidade. Estes átomos temporais, os instantes, estariam intimamente ligados às ações; o tempo é plural, abrange durações distintas, instantes individuais.

(5) Id., pág. 20.

(6) Id., pág. 21.

Esta tentativa de conciliação apresentou, no entanto, dois problemas: **aceitava**, sem discutir, duração como sinônimo de tempo; **a duração bergsoniana** é apenas um postulado da teoria de tempo de Bergson, não uma verdade provada. Ora, várias objeções podem ser feitas à duração bergsoniana:

a) **a crítica einsteniana da duração objetiva**: destrói o absoluto da duração e o substitui pelo absoluto do **instante**: um ponto do espaço-tempo; afirma a relatividade da duração do tempo, que depende do método de medição e dos sistemas a que este tempo se refere. Relativizando a noção de simultaneidade, impede a garantia de convergência entre as durações individuais; a duração não é, pois, um dado imediato da consciência, com validade universal;

b) **não percebemos a duração como fluxo**, como queria Bergson; percebemos apenas instantes, que a nossa consciência solidariza (7). Isto vale não apenas para os fenômenos objetivos, mas também para os fenômenos subjetivos da memória: nossa memória mantém apenas imagens, eventos pontuais: "la mémoire, gardienne du temps, ne garde que l'instant; elle ne conserve rien, absolument rien, de notre sensation compliquée et factice qu'est la durée" (8). O dado imediato de nossa consciência é o instante, não a duração;

c) **a psicologia da vontade e da atenção** põe em evidência o fato de nossa vontade estar concentrada no ato instantâneo e a atenção é **validada** pela intensidade de sua ocorrência em cada instante; **pode ser retomada** e isto comporta uma ruptura na duração, a emergência de uma série de começos instantâneos; é **fixada pela novidade**, quando se volta para o mundo externo; ora, o acontecimento novo é instantâneo, implica um momento inicial em que se propõe à consciência; **supõe um cogito que não dura**, mas que é evidente a si mesmo num instante, num momento pontual, quando se volta para o mundo interior. A análise da vontade, feita por Bachelard, sugerida pela leitura de Pierre Janet, mostra uma separação entre a volição que dá origem ao ato humano e a volição que dá continuidade ao mesmo ato. A duração das nossas ações supõe, da parte do sujeito, um esforço nesta direção; nosso pensamento, apreendendo os atos da vontade, permite-nos distinguir entre o ato inicial, instantâneo, evento que ocorre numa unidade temporal, e os atos secundários, dele resultantes. A duração tem pois, um "caractère de conduite (...) caractère d'oeuvre" (9). Pierre Janet, como Roupnel, insiste na psicologia dos **começos** e sua importância para a compreensão do tempo. Estudando a psicologia dos primitivos e certos

(7) "Nous refusons cette extrapolation métaphysique qui affirme un **continu en soi**, alors que nous ne sommes toujours qu'en face du discontinu de notre expérience", id., pág. 42.

(8) Id., pág. 35.

(9) Gaston Bachelard, *La Dialectique de la Durée*, P.U.F., Paris, 1 963, pág. 40.

tipos de neurose, evidencia que a concepção de duração contínua é muito mais um resultado da atividade compreensiva da razão que uma característica do tempo real. A própria existência de mudança temporal implica postularmos uma descontinuidade. Quando mudamos de objetivos, ocorre uma ruptura no encadeamento causal das nossas ações; nossa memória, quando recordamos, está fixada nos instantes de nossa lembrança. O estudo das doenças da memória esclarece o fato de que nossa reflexão constrói um tempo em torno dos eventos (10);

d) a **noção de causalidade** implica descontinuidade entre dois fenômenos. Esta descontinuidade, Bachelard a verifica ao nível da causalidade física e da causalidade psíquica: nossa experiência mostra os fenômenos como sucessivos descontínuos (11). Cada evento está fechado em si, isolado dos demais; é reunido a outro apenas pelo julgamento de experiência que é a **posteriori**, sintético. Os eventos são periódicos e o tempo contínuo depende de uma construção da consciência, que os organiza. Por outro lado, a continuidade dos atos de vontade individuais, depende, como dissemos acima, de um esforço do sujeito do qual eles partem; é uma decisão que provoca nossa atividade; os aspectos físicos e fisiológicos da ação apenas decorrem desta causalidade inteligente. Neste nível, a descontinuidade se verifica: nas **hesitações** que precedem as escolhas, a opção; na **volição** que se caracteriza como instantânea; na **decisão**, que comporta **instantes** decisivos;

e) a **teoria da consolidação temporal**: comparando a sua tese com a de Dupréel, **Théorie de la Consolidation**, publicada em Bruxelas, 1931, Bachelard demonstra a diferença entre o tempo habitual, não utilizado e o tempo consolidado numa duração. Para tanto, afirma que o tempo pensado é fonte do tempo vivido; de forma análoga ao progresso do conhecimento, que se faz por retificações, retificamos a nossa vida, organizando o tempo vivido. É a busca de uma coerência entre os eventos, por parte do sujeito, que constitui a tessitura da realidade temporal. A duração é o tempo consolidado, ordenado pelo homem e tem um caráter **metafórico**. Contrariamente a Bergson, que encara a duração contínua como uma melodia, Bachelard mostra, analisando os sons musicais, que a duração é conseqüência de uma intensidade sonora e não um dado imediato (12);

(10) "Toute prise de mémoire est solidaire d'une schématisation qui, en datant les événements, les isole (...). Cette schématisation est comme un canevas rationnel, comme un plan de développement pour la narration de notre passé. Ce plan croit lier les faits; en réalité, il les sépare..." id., pág. 48.

(11) Esta hipótese é confirmada, segundo Bachelard, pela microfísica e teoria dos "quanta".

(12) "L'existence de ce complexe de l'intensité et de la durée prouve, pour le moins, que la durée n'est pas une qualité vraiment première des éléments musicaux", id., pág. 120.

f) a **duração bergsoniana** tem um caráter substancial (13) (14).

É uma filosofia do cheio, da plenitude; o nada, o vazio, o repouso, nela não tem lugar. O instante bergsoniano é o ato que se prolonga na dupla direção de passado e futuro; o instante bachelardiano pode ser considerado na ação ou repouso (15);

g) Bachelard nega que Bergson tenha dado um lugar correto à inibição, coerção e negativismo psicológico (16): existe uma espécie de repouso das faculdades psicológicas, que supõe a necessidade da existência de uma interrupção, na duração entendida como contínua.

Pesando estas objeções a Bergson, Bachelard elabora a sua teoria de tempo, decidindo-se em favor das teses de Rounpel. A concepção bachelardiana definitiva afirma que o tempo é descontínuo, composto de instantes pontuais sem duração, e que existe uma relação essencial entre os pontos do espaço-tempo e o caráter atômico dos eventos mentais (17). É a pluralidade de instantes de nossa vida que nos dá a impressão de continuidade íntima. O tempo real, existente, reduz-se ao tempo percebido no instante **presente**, pela consciência. O passado nada mais é que a perspectiva dos instantes desaparecidos, o futuro, a perspectiva dos instantes da espera (18).

Contra o realismo da substância, Bachelard afirma a unidade do ser na volição orientada pelo pensamento. É a nossa consciência que dura, mantendo a unidade de nosso ser através da descontinuidade (19). Cada homem é o resultado de um ritmo vital, trama da duração elaborada pela consciência. A nossa liberdade na escolha deste ritmo explica a pluralidade de durações, a orientação dos instantes em direções diferentes. Esta escolha implica que

(13) "Le temps est vivant et la vie est temporelle", id., pág. 2.

(14) Para Bergson, existe um tempo tal que há "...une solidarité entre le passé et l'avenir, une viscosité de la durée, qui fait que le passé reste la substance du présent, ou, autrement dit, que l'instant présent n'est jamais que le phénomène du passé", id., pág. 2.

(15) "... la thèse défédue par M. Bergson dans **L'Évolution Créatrice** revient à dire qu'il n'y a pas d'actions vraiment négatives", id., pág. 9.

(16) cf. **La Dialectique de la Durée**, pág. 8.

(17) "... la durée n'est qu'un nombre dont l'unité est l'instant", L'Intuition de L'Instant, pág. 38.

(18) Id., pág. 48. "... le présent ne passe pas, car on ne quitte un instant que pour en retrouver un autre, la conscience est conscience de l'instant et la conscience de l'instant est conscience" ( id., pág. 49 ). "... nous construisons dans le temps comme dans l'espace (...) et comme le passé n'est qu'un souvenir, nous affirmerons que passé et avenir ne sont au fond que des habitudes" ( id., pág. 51 ).

(19) "La vie porte alors notre image de miroirs en miroirs; nous sommes ainsi des reflets et notre courage est fait du souvenir de notre decision (...) c'est la pensée qui mène l'être. C'est par la pensée obscure ou claire, par ce qui a été compris et surtout par ce qui a été voulu, dans l'unité et l'innocence de l'acte, que les êtres se transmettent leur héritage" ( id., pág. 71 ).

tentemos copiar a nós mesmos a cada instante que passa; esta tentativa constitui o fundamento do **hábito**, que enfeixa o atomismo do tempo atribuindo-lhe um sentido (20).

Como não há identidade absoluta entre os instantes passados e o instante presente que os retoma, a idéia de hábito em Bachelard, indica um progresso da consciência que, afirmando a vida, não apenas repete o instante passado, mas renasce. Cada instante traz consigo uma carga de novidade que o torna irredutível ao instante anterior; o hábito, que é aspiração à vida, procura de um ritmo vital, levando o homem a copiar a si mesmo, paralelamente o conduz ao progresso e à criação de instantes. A repetição é, antes de mais nada, um retorno às fontes do ser, a emergência numa raiz de realidade a partir da qual se expande a vida (21). A tarefa do homem, consciência no tempo, é o renascimento do ser na interioridade do instante. Esta dependência entre temporalidade e pensamento é formulada, na linguagem, pela alternância dialética do sim e do não; cada decisão cria instantes novos, recomeça a vida (22) (23).

Para Bachelard, o elemento primitivo é o instante; duração, progresso e continuidade são fenômenos temporais derivados. A unidade temporal, constituída pela idéia de progresso, é fundada na busca de qualidades: a amplitude de nosso coração e de nossa razão, que imprime uma dimensão estética à experiência vital.

Um dos elementos essenciais da realidade temporal é, para a teoria bachelardiana, o **repouso**. As zonas de repouso se encontram na interioridade do ser e "la conscience pure nous apparaît comme une puissance d'attente" (24).

Bachelard procurou fundar uma dialética da duração, apontando nela a existência de **lacunas**, contrariamente à tese bergsoniana que apresenta a realidade temporal como contínua. Esta descontinuidade na duração é percebida (contrariamente a Bergson, outra vez), na descontinuidade dos **processos psicológicos** (25).

(20) "... l'habitude est la volonté de **commencer** à se **répéter** soi-même: ( id., pág. 79 ).

(21) "Ce qui persiste, c'est toujours ce qui se **régénère**" ( id., pág. 83 ).

(22) "... ce qui morcelle la pensée, ce n'est pas le maniement des décisions dans le temps", **La Dialectique de la Durée**, pág. 19.

(23) "La conscience du temps est toujours pour nous une conscience de l'utilisation des **instants**, elle est toujours active, jamais passive, bref la conscience de notre durée esta la conscience d'un **progress** de notre être intime, que se progrès soit d'ailleurs effectif ou mimé ou encore simplement rêvé", **L'Intuition de L'Instant**, pág. 88.

(24) **La Dialectique de la Durée**, Avant-Propos, pág. VI.

(25) "... la continuité psychique est, non pas une donnée, mais une oeuvre", id., pág. VIII.

A noção de **ritmo** também é entendida por Bachelard como uma noção temporal primitiva; os fenômenos da duração são construídos com **ritmos** (26), (27). O tempo do ser é, fundamentalmente, uma dialética entre ser e não-ser, um ritmo no qual se alternam os instantes de atividade e repouso. (28). O passado e o futuro são o feixe dos instantes pontuais de nossas ações: não duramos continuamente; mantemos, do nosso tempo psicológico, apenas um grupo de decisões, de eventos pessoais. Da mesma forma que a realidade do tempo objetivo são os instantes, a realidade do tempo subjetivo são os atos feitos ou projetados. A permanência espacial dos objetos não destrói a tese da descontinuidade temporal porque a noção de permanência espacial é simplesmente a ilusão que resulta de um conhecimento pragmático; um conhecimento mais sofisticado do real mostra que a permanência espacial do objeto é, na verdade, a permanência percebida por um sujeito cognoscente, cuja duração, como vimos, é descontínua; por outro lado, o objeto existe enquanto acontecimento, isto é, fenomenologicamente, para um sujeito.

Deste modo, rejeitando Bergson, Bachelard formula a sua teoria de tempo: aceita um pluralismo temporal e não admite uma duração absoluta nem contínua; a impressão de continuidade temporal resulta da superposição de tempos diferentes: "le temps a plusieurs dimensions; le temps a une épaisseur. Il n'apparaît continu que sous une certaine épaisseur, grâce à la superposition de plusieurs temps indépendants" (29) — "la durée est, non pas une donnée, mais une oeuvre" (30).

---

(26) "Pour durer, il faut donc se confier à des rythmes, c'est-à-dire à des systèmes d'instantes", id., pág. IX.

(27) "Nous voudrions alors développer un essai de bergsonisme, en montrant la nécessité d'arithmétiser la durée bergsonienne pour lui donner plus de fluidité, plus de nombres, plus d'exactitude aussi dans la correspondance que les phénomènes de la pensée présent avec les caractères quantiques du réel", id., pág. 8.

(28) "Le temps est alors continu comme possibilité, comme néant. Il est discontinu comme être", id., pág. 25.

(29) Id., pág. 92.

(30) cf. citação (2).

## AS VÁRIAS FACES DE ERNST BLOCH (\*)

Pierre Furter

Em recentes debates na televisão, o brilhante militante socialista Jean Ziegler propunha distinguir diferentes tendências na família marxista, das quais a "blochiana". Se algum espectador, teve, desde então, a curiosidade de se informar acerca desta categoria, deverá ter sofrido grande decepção por encontrar tão pouca coisa: algumas páginas em **La Philosophie Allemande** de H. Arvon (1); alguns artigos especializados nas revistas filosóficas ou teológicas (2); comentários de teólogos dos quais o mais importante — senão o mais objetivo — é o de J. Moltmann (3). Embora haja duas traduções exemplares em francês das obras de Bloch (4), o essencial de sua obra não é, contudo, ainda disponível a quem desagrada o alemão singular e hermético de Bloch. Será sem dúvida bem difícil, a partir destes tantos fragmentos, externar uma opinião sobre este filósofo alemão que desde 1 919 — já que é nesta data que ele publica em Berna seu primeiro texto público (5) — então, desde mais de meio século, produziu uma obra gigantesca cuja única leitura toma vários meses de trabalho. Nós pensamos então que seria útil, numa primeira exposição, apresentar algumas obras recentes em língua francesa ou de autores suíço-alemânicos, aguardando o

---

(\*) Artigo gentilmente cedido pelo Dr. Pierre Furter ( Université de Genève ), a fim de que esta Revista pudesse comemorar com brilho o 90º aniversário do filósofo alemão Ernst Bloch.

(1) H. ARVON, **La Philosophie Allemande**. Paris, Seghers, 1 970, págs. 107 s.

(2) Assim, por exemplo, o artigo de L. Hurbon "Utopie et Politique" na revista **Etudes Théologiques et Religieuses**, Montpellier, 1 974, nº 2.

(3) J. MOLTSMANN. **Théologie de l'Espérance**, trad. fr.

(4) E. BLOCH. **Thomas Münzer comme théologien de la révolution**. Tradução de Maurice de Gandillac. Paris, Julliard, 1 964.

E. BLOCH. **Traces**. Tradução de Pierre Quillet e Hans Hildebrand. Paris, Gallimard, 1 968.

(5) **Schadet oder nützt Deutschland eine Niederlage seiner Militar?** Freie Verlag, Berna, 1 919. Pode-se admitir, realmente, que sua tese sobre Rickert de 1 909 nunca foi conhecida do grande público.

importante trabalho coletivo preparado com muito desvelo por G. Raulet (6), assim como traduções de obras centrais de Bloch (7).

## O DEUS D'ÁGUA

Em tal situação, o surgimento de um pequeno trabalho de vulgarização é bem-vindo. L. Hurbon, que se distinguiu por seu trabalho sobre **Dieu dans le vaudou haïtien**, propõe, de fato, uma iniciação útil ao conjunto da obra de nosso filósofo (8). Tarefa arriscada pois Bloch — que foi comparado acertadamente a um inapreensível Deus de água — cuja obra reflete as múltiplas facetas de seu gênio, este Proteu de diferentes faces, oferece uma obra que é um labirinto onde quase todos os itinerários são possíveis embora alguns deles não levem seguramente a uma saída satisfatória. De sua parte, L. Hurbon, que é haitiano, portanto de um país profundamente subdesenvolvido, desejaria demonstrar a tese paradoxal de que esta obra que nada diz quanto ao fato fundamental da emergência contemporânea do Terceiro Mundo, é um excelente ponto de partida para refletir sobre os problemas do desenvolvimento. Para isto, o autor propõe um dos itinerários possíveis para a interpretação de Bloch. Este, insatisfeito com o estatuto incerto da categoria da esperança, chega a isto por uma reinterpretação marxista do sonho, a valorização da consciência antecipadora, a revalorização da utopia em interpretar o religioso como uma das fontes dos movimentos políticos de libertação. Melhor ainda, no conjunto dos fatos religiosos, os que são associados aos messianismos é que são verdadeiros e demonstram que a religião, longe de ser apenas o ópio do povo, pode ser também a pólvora.

Se esta interpretação é plausível e bastante agradável de seguir, não é certo que L. Hurbon, padre e professor universitário católico, tenha tomado, contudo, as precauções suficientes para escapar às armadilhas da apologética e da recuperação no vasto seio da Igreja. Passando rapidamente sobre a clara posição de ruptura que após Marx, Bloch afirma e mantém ao longo de toda sua obra face ao passado, L. Hurbon supõe que ela não se aplica inteiramente à religião. É porque ele julga que Bloch propõe uma leitura do fato religioso que justificaria uma “nova síntese entre o marxismo e o cristianismo na

(6) **Utopie – discours et pratique**: Hommage à Ernst Bloch pour son 90<sup>e</sup> anniversaire. Payot. Paris ( a publicar-se ).

(7) De fato se anuncia para este ano as traduções em francês do **Prinzip Hoffnung** e de **Geist der Utopie** pela Gallimard.

(8) L. HURBON. **Ernst Bloch: utopie et espérance** Cerf, Paris, 1 974, 145 págs.

medida em que recoloca em causa a interpretação clássica de Marx e de Engels". Afirmção tanto mais curiosa, pois que L. Hurbon, num artigo publicado antes de seu livro, era bem mais detalhado (9) sobre este ponto central. Ele julgava então que não havia convergência possível senão no nível da estratégia, recusando todo confucionismo. A posição atual de L. Hurbon voltaria a minimizar certas consequências da valorização do fato religioso pelo lado dos movimentos religiosos. Estes, com efeito, não descobrem mais um Reino "de Deus", mas, ao contrário, visam à construção ou à edificação de um Reino "da liberdade". Por certo, trata-se ainda de um "reino" e o da liberdade é à imagem do "Deus" libertador. Bloch, malgrado certas ambigüidades, não propõe somente uma hermenêutica, mas a **transformação do fato religioso em ato político de libertação** que abole a Revelação no desvelamento político-social do "homo absconditus". A metarreligião blochiana que poderia ser interpretada por uma primeira leitura apressada como uma revalorização do passado religioso, encontra a sua verdade plena na irreligiosidade presente e, sobretudo, futura. Bloch é ateu; negá-lo é dar prova de grande leviandade.

Neste mundo, o nosso, que evolui, Bloch discerne as tendências que anunciam um novo universo onde Deus é a realidade do homem oculto, mas que não pode ser desvelado e realizado **senão na transformação** desta realidade presente. Esta abertura da imanência a uma realidade ainda oculta permite conservar o aguilhão da transcendência, mas a substituição do Reino de Deus pelo Reino da liberdade elimina, segundo Bloch, toda transcendência definida segundo as categorias filosóficas elaboradas nas sociedades ainda marcadas pelo poder do sagrado.

Para aprofundar mais este ponto essencial cuja interpretação é fonte de muitos equívocos da parte dos teólogos que querem, a todo preço, recuperar Bloch e, para concluir, pretendem, apesar de tudo, encontrar uma garantia sobrenatural à sua esperança, convém, nos parece, analisar mais de perto o estudo que o nosso compatriota A. Jäger fez da escatologia blochiana e que traz o título claro e nítido de "Reino **sem Deus**" (10).

Jäger começa por reconhecer as ambigüidades de Bloch em relação às religiões em geral e à fé cristã em particular. Com efeito, se há textos que manifestam uma evidente ironia face aos fatos religiosos em conjunto, não se pode negar que Bloch se situa na grande tradição dos místicos judeus. Esta

(9) *Op. cit.*

(10) Alfred JÄGER. *Reich ohne Gott zur Eschatologie Ernst Bloch*. EVZ Verlag, Zurique, 1 969, 267 págs.

ambigüidade não chega a seu ponto máximo na noção, por fins bizarra, de uma abolição das religiões numa metarreligião ?

Estas ambigüidades se explicariam, antes de tudo, pela preocupação de Bloch em distinguir, escrupulosamente, as práticas religiosas autênticas de todas as falsificações, as superstições, as caricaturas que nos propõe a história das igrejas. A este combate, responde a convicção de que existe um progresso teológico no aprofundamento da fé que permite, pouco a pouco distinguir o verdadeiro significado do cristianismo, o dos profetas, dos mártires, dos heréticos e dos heterodoxos. Enfim, tudo isto converge para a figura de um Deus que se suprime voluntariamente na afirmação da humanidade.

Mas esta interpretação deixa insolúvel o problema da forma do Reino que se deseja instaurar já que não podemos mais nos referir à imagem de um Deus tornado invisível. A esta primeira objeção, Bloch responde reafirmando que a forma é o encaminhamento que a esboça; o fim é o caminho percorrido. Mas então o que é que nos leva a caminhar ? Para o que vamos nós e por quê ? Jäger tem aqui a coragem, contra muitos intérpretes de Bloch, de insistir na importância da noção de **matéria** para responder a esta segunda objeção. Ela é concebida como processual — “natura naturans” —, mas esta matéria dinâmica não aparece senão na Natureza, porque somente esta possui qualidades e talvez sentidos. Compreende-se que esta concepção de uma natureza naturante, base de uma matéria dinâmica e processual, elimina a noção de criação do mundo e tende a afirmar a importância de uma criação contínua. E melhor, de uma criação **continuada** pelo homem.

De fato, para que haja progresso, e portanto um sentido no processo que age na Natureza, é necessário que haja uma humanidade que exista e que assuma essa tarefa. Como Jäger o reconhece, esta demonstração é ainda insuficiente uma vez que Bloch não havia ainda publicado nesta época seu manuscrito consagrado à matéria sobre a qual ele trabalhava já há 40 anos (11). De qualquer modo, Jäger tem o mérito de desenvolver uma interpretação convincente do materialismo blochiano.

## FACE À SUA MORTE

Contra L. Hurbon que insistia sobretudo na continuidade, o trabalho de Jäger nos permitiu insistir numa primeira ruptura com a

---

(11) Publicada posteriormente.

tradição cristã, a que opõe Bloch à concepção de um Deus criador. Desejaríamos discutir agora outra ruptura, mais importante talvez, na medida em que nos põe diretamente em causa: o ultrapassamento dialético da ressurreição. Realmente, como H. Gollwitzer havia percebido com bastante acuidade (12), Bloch não responde claramente ao problema preciso de *minha* morte. Para o teólogo berlinense, Bloch mantém-se numa tradição filosófica que fala mais da morte dos outros que da morte do próprio sujeito. Todavia, mesmo se não se encontra em Bloch os acentos trágicos e pungentes de um Lucrécio ou de um Kierkegaard, J. Ziegler provavelmente tem razão de insistir na contribuição de Bloch ao problema existencial e vital da morte na parte metafísica de seu último livro (13). Talvez J. Ziegler tenha sido tentado a assimilar muito rapidamente Bloch às suas próprias teorias. De fato, foi imprudente em abordar o complexo pensamento de Bloch na base de uma montagem — no sentido surrealista do termo — de fragmentos emprestados misturadamente a dois trabalhos somente: **Das Prinzip Hoffnung** e **Der Geist der Utopie** (14) — sem realmente distinguir a complexidade, as nuances e talvez as contradições blochianas sobre esse tema bastante difícil.

Antes de tudo, Ziegler sem dúvida tem razão contra Gollwitzer, quando pretende que a reflexão blochiana sobre *minha* morte é central, uma vez que ela era já implícita na sua reflexão sobre a presença atual do passado. É porque as coisas, os seres e as consciências estão ameaçadas pela morte que é tão importante refletir nas condições de sua sobrevivência. É porque tudo pode desaparecer que é necessário estatuir as condições da sobrevida. Há convergência entre Bloch e o pensamento de Ziegler pois todos os dois julgam, por razões diferentes e com argumentos distintos, que a ignorância da morte, o temor-pânico diante dos moribundos, a liquidação da dignidade na agonia são tantas recusas de uma sociedade que não sabe mais viver. A negação do passado passa pelo medo do presente e o pânico diante do futuro. Melhor ainda, eles se reúnem numa mesma consciência das desigualdades sociais diante da morte. Eles aceitariam facilmente as constatações publicadas em um jornal parisiense (15) segundo as quais um professor, logo um trabalhador “intelectual”, tem mais chance de viver, aos 65 anos, que um trabalhador manual, e que a média nacional francesa de vida do primeiro é de 75,8 anos, enquanto que o segundo tem apenas 68,4 anos para completar seu ciclo de vida. Parece mesmo, segundo este estudo,

(12) H. GOLLWITZER. “Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube” in **Marxismusstudien**, Tubinga, 1 957.

(13) J. ZIEGLER. **Les vivants et les morts: essai de sociologie**. Paris, 1 975, págs. 276 ss.

(14) **Op. cit.** Assim J. Ziegler não distingue as duas edições do **Der Geist der Utopie**.

(15) **Le Monde**.

que o "conhecimento" — entendido aqui como instrução pública — é essencial para resistir a uma morte prematura e para poder sobreviver.

Os dois autores divergem quando Ziegler, como bom católico e cristão ortodoxo, se crê obrigado retomar as teorias metafísicas mais contestáveis como a do dualismo entre corpo e alma, ou da imortalidade da consciência ( pág. 269 ), ou ainda quando confunde desejo e realidade. Com efeito, se é possível que na agonia — da qual ele faz magistral interpretação ( págs. 237 ss ) — existe o **desejo** da sobrevivência e da imortalidade — como Lucrécio já havia descoberto — este desejo não tem nenhum valor ontológico. Confundir esperança e existência, o desejo e o ser é um erro filosófico que, segundo Lucrécio, desola a humanidade destruindo o humano no homem. Que exista um desejo de sobreviver, nós o constatamos com Ziegler; que esta esperança é constantemente traída, vivê-la-emos cada um de nós. Do mesmo modo, é igualmente falso da parte de Ziegler interpretar de modo realista a noção do eu escatológico de Bloch. Não se trata, absolutamente, de um núcleo duro, de uma espécie de diamante inatacável ( é verdade que Ziegler diz também que se trata de um germe, o que não é evidentemente a mesma coisa ) mas de algo bem mais sutil que transparece na distinção, de resto clássica, entre o **Nicht** do **Nichts** ( pág. 228 ). O núcleo não é um cheio, mas um oco. É um dos aspectos do "Hohl", do sorvedouro que é a realização de todas as plenitudes que o homem crê ter acumulado, das riquezas materiais e espirituais feridas de nulidade. Tudo o que faz crer ao homem que ele é cheio, rico, satisfeito, feliz é colocado a nu. Tal é o papel do **Nicht**. Resta saber se este "nada" é "Nichts", se é completamente vazio e se desaparece na deliquescência de toda a realidade; ou, então, se é o **não-ainda** "Noch Nicht Sein". Neste caso, devemos partir do momento zero da descoberta traumatizante do nada ( rien ), não a certeza fascista do nada ( néant ), mas o começo de uma lenta progressão, de uma longa ascensão, de uma conquista do ser que se desvela ou se cria pouco a pouco. É porque o nada ( rien ) é um germe, ou melhor, é ainda em germe e que se pôde falar de um pensamento germinador (16). Vemos que, contra as certezas de Ziegler, Bloch roça sem cessar o mal radical. Ele segue, como todos os praticantes da teologia negativa, o fio da navalha da morte.

Talvez a única demonstração possível desta possível sobrevivência para além da morte é a existência de uma voz que poderemos escutar enquanto houver homens, graças ao gênio técnico da civilização ocidental: a voz gravada de um homem que soube afrontar sua morte na morte dos outros.

(16) H. H. HOLZ, discípulo de Bloch, propôs justamente caracterizar seu pensamento como um "Logos spermaticos".

## UMA VOZ

Em sua pesquisa sobre a sociologia da esperança H. Dêroche (17) atrai a atenção do leitor não somente sobre as intuições geniais de Durkheim a respeito da ideação coletiva, mas sobre a exposição teórica da noção de consciência constituinte... da história. Se não há prova da imortalidade, no sentido em que a entende J. Ziegler, haveria uma demonstração da força criadora da consciência. Esta é imortal não porque ela oculta não sei que núcleo precioso e inalterável, mas sobretudo e essencialmente porque ela ultrapassa a morte por suas criações. Veremos em próximo parágrafo o papel central do duplo mito de Prometeu e de Fausto na interpretação que Bloch dá de um momento central da história do Ocidente. Mas este poder da consciência se manifesta já agora por sua capacidade de suscitar movimentos sociais, de mobilizar os viventes, de fazer as pessoas saírem de seu imobilismo.

Bloch seria então um tribuno? Teria ele o poder de fazer marchar as turbas? Absolutamente, e nós temos uma testemunha curiosa disto nas quatro lições de 28 minutos que foram gravadas entre 1961 e 1968 e que Suhrkamp editou em dois discos (18). Estas demonstrações verbais de textos publicados pela ordem, impressionam pela ausência de *pathos* ou de efeitos demagógicos. Uma voz se dirige a nós, modesta, sofreada, progredindo por períodos breves. Procura, antes de tudo, se fazer compreender. Martela as palavras, marca os acentos, sublinha as pausas suspendendo-se em outros tantos suspiros. Numa segunda audição, descobre-se o segredo dinâmico desta palavra filosófica: uma sutil aceleração do tempo que pouco a pouco seduz e convence como se o orador fosse possuído de um princípio de ação. Ele se produz em nós como um arrebatamento sem que jamais a nossa consciência e a nossa reflexão fossem obnubiladas.

Infelizmente esta iniciação não está ao alcance de todo mundo e nos é necessário voltar às traduções em francês.

(17) H. DESROCHE. *Sociologie de l'espérance*. Edit. Cujas, Paris, 1973. Em particular as páginas 27 ss, 154 ss, 195 ss.

(18) *Es spricht Ernst Bloch vier Reden*. Herausgegeben G. Kalow, Suhrkamp. Verlag Frankfurt am Main, 1968 ( ? ) dois discos.

## DE PROMETEU A FAUSTO

Outra iniciação possível é a leitura do pequeno livro que Bloch consagrou em 1972 à filosofia do Renascimento e publicado em francês numa coleção popular (19). Seria necessário talvez evitar um mal-entendido. Malgrado o seu título, não se trata de fragmento de uma história da filosofia que Bloch nunca escreveu, mas de um exemplo brilhante do método de Bloch que consiste, ao mesmo tempo, em se inspirar no passado e em remeter à ordem neste mesmo passado. Pois, "se os mortos retornam sempre" como afirma a inscrição de Th. Münzer (20)... graças às obras de seus sucessores ( o modo mais simples de sobreviver é engendrar perpetuamente novas formas ) é necessário também, para que os mortos estejam presentes, ressuscitá-los. Este pequeno livro é, de certo, universitário pois recolhe lições, mas não perdeu nada de palpitante da oralidade, nem da paixão com a qual Bloch fala dos antepassados dos quais é necessário, a todo preço, recordar a grandeza. Como acontece, muitas vezes na obra de Bloch, sobretudo a que tem pretensões históricas, o livro pode irritar pelas opiniões preconcebidas do autor, suas interpolações e sua insistência sobre certos traços ou detalhes singulares sem que forneça ao leitor a possibilidade de verificar suas interpretações.

O tema dominante, para além do esforço de ressurreição de um Paracelso — o Fausto suíço — ou de Campanella — o monge progressista — é a invocação global do Renascimento como uma festa da esperança nova. Para Bloch, é um pouco a primavera do Ocidente. Uma nova partida da humanidade europeia. Uma espécie de tempo feroso em que foi concebida a gênese do mundo moderno. Todos os autores foram escolhidos para lembrar esta abundância, esta multiplicação, esta diversificação das idéias e das preocupações que a modernidade só fará depois desenvolver. É possível abraçar toda esta época, pois segundo Bloch, ela não é somente caracterizada por uma súbita e surpreendente densidade ou uma produção excepcional de gênios ou de personalidades ímpares, mas sobretudo por uma profunda transformação da sociedade europeia que provoca um salto qualitativo em sua evolução, uma quase mutação, em seguida ao surgimento de uma nova classe que se caracteriza por sua valorização do trabalho e da técnica.

(19) E. BLOCH. *La philosophie de la Renaissance*. Tradução de P. Kanitzer, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1974, 186 págs.

(20) E. BLOCH Th. Münzer. *op. cit.*

O primeiro exemplo, o mais impressionante talvez, é o de Bacon na Inglaterra. Nesta obra aparecem a noção de utilidade do saber e o papel do saber no exercício do poder. Com efeito, se Bacon desenvolve o plano de Prometeu, mais positivo desta vez, como pai da técnica e mesmo de um personagem positivista, introduz também a teoria das idéias preconcebidas e ilusórias que impedem o conhecimento de ser eficaz e útil: a famosa teoria dos ídolos. Seria, então, insuficiente reduzir Bacon a um simples defensor ou precursor do empirismo ou do mercantilismo anglo-saxões. Em sua obra se encontram ao menos as primeiras sementes de futuras tempestades filosóficas. Inicialmente, a crítica das ideologias sem que Bacon tenha verdadeiramente compreendido a dimensão histórica das ideologias. Em seguida, é o sentido da imensidão e a descoberta dos grandes espaços, logo, da universalidade. Pela primeira vez a Europa pensa no mundo todo tornando-se... etnocêntrico. Enfim, o que é próprio do surgimento da nova classe que representa Bacon, é fazer do capital a base da empresa humana. É assim que aparece um capitalismo empreendedor que agita o crescimento e o destino do mundo introduzindo um elemento exponencial do qual não sabemos ainda hoje o que dele advirá para nós: o progresso. Neste último elemento se unem Prometeu e Fausto, este duplo mito que vem do mais profundo e antigo passado mas que é reanimado justamente no Renascimento, já que Fausto não é senão uma mistura de imagens emprestadas a Bacon e Paracelso. Ora, neste par monstruoso se misturam estreitamente o conhecimento e o poder, a afirmação rebelde da humanidade e sua punição, a humildade da vítima e o excesso do herói, a invenção e o vôo.

Desta ambigüidade fundamental, encontram-se traços até na obra de Jakob Boehme que ficou obcecado pela realidade de um mal que seria necessário ao surgimento das contradições e inerente à bondade divina, que ele compreende através da imagem da sombra útil para distinguir a luz! Ora, justamente em Boehme reencontrar-se-á o par Prometeu e Fausto na associação estreita que estabelece entre o deus grego mártir e o Cristo igualmente homem e deus, igualmente benfeitor e mártir, estas figuras hediondas e grandiosas.

Estes exemplos mostram como se tece em Bloch uma sutil dialética com o passado, onde é afirmada a continuidade necessária pois o passado é o solo, a carne, a matéria do que nós somos e, entretanto, este passado deve ser ultrapassado a partir de uma ruptura, que será tanto mais profunda quanto maior a afirmação do passado. Se eu respeito somente o passado, eu serei o seu prisioneiro, mas para respeitá-lo, eu devo-lhe assegurar um futuro. É porque Bloch não procura encontrar a solução nas grandes sínteses à maneira de Teilhard de Chardin. Ele toma claramente distância de Hegel com quem não

partilha a preocupação da completude e do acabamento. Sua dialética é rigorosamente crítica e conduz à concepção fundamental do inacabamento dos homens. Desde então ele não recola os fragmentos. Não procura a unidade a todo custo. A única possibilidade é imaginar uma esperança para a obra na história e graças à qual os homens criariam sentido. É de dentro que age o princípio unificador. É através da acumulação da história que deverá surgir o sentido.

E se fosse um trabalho de Sísifo ?

### ERRO POLÍTICO OU MAL RADICAL ?

Para que haja sentido, parece ser preciso uma progressão. Em nossa opinião, Bloch pende para esta hipótese mas precisa sempre que esta progressão é uma construção não assegurada nem fatal. Pois “a Gênese está no fim” como ele gosta de repetir, uma vez que nada é dado de saída senão a matéria, isto é, um movimento insensato, pois não há um Deus criador, nem garantia alguma de se encontrar alguma coisa no fim. Nada de mais distante do pensamento de Bloch do que uma providência ou a mania angélica da teologia. É porque a verdadeira provocação e a única questão radical que Bloch põe aos cristãos é propor uma esperança sem nenhuma garantia divina, como o desenvolvemos longamente alhures. (21)

Não é, porém, menos real que a morte espreita, que o homem Bloch tropeçou, que ele cometeu erros, que os homens se enganam e, mais grave ainda, enganam os outros e se enganam entre si. Desde então, como resolver o problema difícil das relações entre:

- o fracasso político — circunstancial e que se pode “justificar” a posteriori dizendo que a sociedade não estava madura, que as condições “objetivas” ( sic ) não haviam sido preenchidas, em suma, todas estas justificações com as quais os políticos e os militantes nos encham as orelhas;
- o erro político, isto é, a tomada de decisão em que manifestamente se é enganado e se engana os outros como, por exemplo, quando um filósofo ( e que filósofos ! ) não vê o que era o fascismo ou o estalinismo;

(21) P. FURTER. **A dialética da esperança: uma interpretação do pensamento utópico de Ernst Bloch.** Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1 974, 268 págs.

— e o mal radical que atormenta Bloch, mas do qual ele fala pouco a não ser na liberdade do debate oral (22).

Este mal radical tem facetas múltiplas. Tem uma faceta pessoal, íntima de alguma maneira, quando se persuade de que tudo vai mal para mim. O que conduz ao suicídio ou à morte pela renúncia à vida. Uma faceta também social, quando uma sociedade está cansada e não mais quer combater. Manifestamente Bloch pensa na sociedade alemã exaurida após a Grande ( sic ) Guerra. Ela tem também uma face bem mais misteriosa, mais inquietante: a do niilismo, do homem da noite, do **Nichts ( néant )** através dos quais o fascismo foi tragado nos caminhos sem retorno que levavam aos campos da morte.

A este inverso da esperança, Bloch não opõe somente “um monismo da esperança”? Ora, num texto discreto (23) ele parece propor outra solução. Não procura, com efeito, demonstrar a necessidade do mal a fim de que não sejamos mais suficientes? É este ponto central, difícil, brilhantemente desenvolvido por um jovem suíço que soube aliar a lucidez política a uma excepcional penetração filosófica (24).

Da minuciosa demonstração de Kranzler, reteremos os três momentos essenciais de sua confrontação da ideologia com a verdade ( “Wahrheit” ), com a certeza ( “Richtigkeit” ) e com a identidade.

Para evitar o fracasso, conviria fundar-se sobre uma verdade “verdadeira”, isto é, que repousa sobre a crítica epistemológica da ciência, por exemplo. Assim, no caso da esperança, esta deveria responder às verdadeiras necessidades dos homens e não prolongar-lhes as ilusões. Mas Bloch permanece cético neste nível, porque nunca acreditou no método experimental — em que a busca da exatidão conduziria a uma perda de substância do risco da verdade —, nem no método comparativo do “consensus” onde, no fim de tudo, é uma parte que impõe a todos sua verdade. O fracasso permanece possível. O que não é talvez assim tão grave pois, em nosso encaminhamento, podemos ainda retificar a direção. Nada é jamais dito definitivamente e pelo método das retificações progressivas, das correções e das aproximações sucessivas a verdade surge no horizonte.

Mas quem diz encaminhamento, evoca o erro, isto é, a incapacidade de se decidir entre dois caminhos. Qual o encaminhamento justo e

(22) Como o prova o extraordinário documento publicado em **Genèse et structure**. PUF, Paris, 1 965, págs. 228 — 241.

(23) E. BLOCH. **Widerstand und Friede**, Suhrkamp V. Frankfurt a. M. 1 968, págs. 63 — 75.

(24) K. KRANZLER. **Utopie und Ideologie: Gesellschaftskritik und politisches Engagement im Werk Ernst Bloch's**. Lang, Berna, 1 970, 212 págs.

certo? Bloch aprofunda longa e freqüentemente este problema que ele viveu durante toda sua vida agitada de pacifista, de antiimperialista, de revolucionário, de antifascista e de antitotalitário. Sua interrogação é tanto mais séria quanto mais ele se enganou grosseiramente, conforme parece, a propósito de Stalin ou da DDR (como dos USA no tempo de seu exílio). E nem sempre é possível reparar estes erros. Há uma fatalidade do erro que pode ser perdoada, mas dificilmente retificada ou justificada. Contra K. Mannheim, Bloch julga que ele não escapa à "Parteilichkeit", isto é, de assumir sua responsabilidade de uma escolha política cuja legitimidade é preciso ponderar. Ora, Bloch não crê na aplicação passiva das recomendações de um partido — seja do PC — que fossem elaboradas graças à alquimia do "diamat". Duvida da sobredeterminação pelas estruturas econômicas, pois toda a sua obra é um protesto em favor da autonomia relativa das superestruturas. Mas recusa, do mesmo modo, a tentação sentimental do expressionismo em que a política se faz pelos sentimentos. A única solução é fazer do pensamento utópico um pensamento capaz de ler o presente, de discernir tendências; em resumo: dar-lhe um estatuto epistemológico.

O terceiro e último nível é atingido quando põe o problema do "Wozu" no caminho? Este caminho é um puro encaminhamento? É ele riscado por seu próprio traço ("Spuren") ou indica um fim? Uma vez que existem vários caminhos, levam conseqüentemente todos para um mesmo fim ou é necessário admitir uma irredutível pluralidade de finalidades? É preciso mesmo perguntar angustiadamente se os encaminhamentos não são círculos viciosos? Ora, nós já o vimos a propósito do Reino **sem** Deus e chegamos de novo à evocação da falha blochiana, isto é, a identidade final se exprime por um vazio, assim como a presença de Deus se revelava vazia. Então, se chegamos pouco a pouco por um longo processo de autocrítica e de reflexão dialética a apreender quais as verdadeiras necessidades, a imaginar pelo pensamento utópico quais as tendências possíveis, eis-nos diante do paradoxo insuperável de um Totum que se revela inacabado ou... não ainda acabado. Com toda a certeza, através de todos os andaimes, graças aos planos, graças aos desenhos das estruturas, nós podemos ver — como Moisés — o Edifício de nosso vir-a-ser. Mas habitá-lo-emos algum dia? Ora, os homens estão sobretudo preocupados por um lugar onde repousar sua cabeça... Neste caso o pensamento de Bloch satisfaz pouco, uma vez que se dirige "aqueles que estão dispersos no mundo" (Primeira Carta de São Pedro).

## O HOMEM COMO POSSIBILIDADE (\*)

Ernst Bloch

Vamos iniciar com um tema que tem pouco valor mas que é vigoroso e possui diversos matizes. Vamos tratar dos sonhos.

Ordinariamente, usa-se considerar apenas o sonho noturno. Mas não sonhamos unicamente ao longo da noite. O dia também está cheio de sonhos. Sem dúvida, até agora o sonho diurno não tem sido objeto da mesma cuidadosa investigação pela qual tem passado o sonho noturno. Contudo, nos círculos oficiais considera-se o sonho diurno como simplesmente introdutório ao noturno. Não obstante, há grandes diferenças entre ambos, sobretudo pelo fato de que o eu não desaparece no sonho diurno. Pelo contrário, durante este o eu se encontra presente de forma muito ativa e não exerce nenhuma classe de censura. O resultado é que os desejos funcionam melhor e mais visivelmente no sonho diurno que no noturno. De dia, os desejos não estão disfarçados senão que se manifestam abertamente, sem pejo nem inibição; mais ainda, fazem-no muitas vezes com atrevimento, sem negar-se a gratificação.

As ruas estão cheias de gente com sonhos diurnos. Pelas vitrinas das lojas forma-se uma sinfonia com todos eles: o sapato elegante, o sofisticado traje de noite, a lavadora automática, a cadeira de balanço e todo esse conjunto de objetos aos quais há que se juntar uma casa fantástica para colocá-los. Em poucas palavras, é um mundo no qual as coisas são conseguidas quase sem esforço, obtendo-as por prazos modestos, como se fossem castelos construídos no ar.

Mas, por outro lado, é preciso ter em conta também o fato de que muitos dos "castelos-no-ar" do dia de hoje se convertem nos palácios, nas cidades, e inclusive nas formas da sociedade de amanhã.

---

(\*) Homenagem ao filósofo Ernst Bloch, por ocasião de seu 90º aniversário.

Sem dúvida, pode-se estudar um pouco mais detidamente esta última afirmação, convertê-la em uma antecipação calculada: absolutamente nada que se fez grandioso no curso da história chegou a sê-lo sem ter sido **esboçado** de antemão, o que, depois de haver-se esboçado, repensado e de ter alcançado assim certo grau de madureza, não tenha sido **planejado** com antecipação. Pessoas completamente diferentes ( Bismarck e Lenine, por exemplo ) conceberam projetos grandiosos. E Lenine, em sua sobriedade, lamentava-se uma vez de que tudo possuía sonhando, mas que tudo morria a um movimento seu.

As **idéias** coexistem facilmente umas com as outras. As **coisas**, ao contrário, se atritam e chocam no espaço. Mas as coisas também existiram alguma vez no reino do pensamento, ao menos no papel, por exemplo. E este não está somente submetido, mas pode-se considerá-lo também como o campo de manobras da imaginação.

Repito: as coisas se atritam e chocam no espaço. Mas, qual é a relação entre o ambiente do sonho diurno e sua realização madura e responsável ? Na maioria dos casos estamos rodeados de obstinação. O mundo que rodeia nossos sonhos não só demonstra que é contrário a eles, como também discorde, discorde e evidentemente desproporcionado com os nossos sonhos. O mundo é como uma ducha de água fria para o sonho. O mundo se regula mediante forças de oposição procedentes do ontem e do anteontem. Para piorar a situação, o velho não quer desaparecer e o novo não deseja chegar a sê-lo.

## 1. O DESTINO ORDINÁRIO DE UM SONHO

Nesta situação, o sonho se converte em um simples sonho no sentido mais desafortunado da palavra; e se o consideramos em um sentido pejorativo, o sonho não é mais que uma utopia. Este é o destino ordinário do sonho. Mas uma coisa é reconhecer este fato, e outra completamente distinta, não querer distanciá-lo, senão, pelo contrário, render-se a ele. Como dizia Goethe: "A terrível dúvida dos pensamentos covardes nem distancia a miséria nem nos faz livres".

Isto quer dizer: "resiste ao mal !", esse mal que nos tem visitado não deve converter-se em obstáculo insuperável. As coisas não devem chegar ao ponto em que a massa fermentada não se possa levantar, senão que queira continuar sendo azeda. A loucura solitária não deve ser o instrumento com que façamos frente ao mal.

A realidade não tem um tamanho determinado. O mundo não se encontra acabado, todavia. É possível enfrentar o mundo de uma maneira que vá mais além de um simples ajustamento, mas que não deixa de ser derrotista, oportunista ou quietista. “Aceitar as coisas como são”, não é uma fórmula empiricamente válida. Não é positiva, mas, pelo contrário, é uma fórmula que conduz à vulgaridade, à covardia e, por último, à pobreza.

Quais são estas coisas — estes componentes do processo a que chamamos fatos? Estão mudando. Foram formados. Por isso são mutáveis. Sempre existe a possibilidade de que uma coisa se converta em outra distinta do que é. Por conseguinte, em um sentido difícil pode-se supor que o azar rege o mundo e que há lugar para a contingência, amplo lugar para o “princípio de indeterminação” físico ou, mais significativamente, para o “princípio de indeterminação” histórico.

Que “as coisas podem ser de outra maneira” significa precisamente isso, na direção do mal ( que há de evitar-se ) ou na direção do bem ( que deve ser buscado ).

Há muitos graus de realidade. Não existe uma compulsão inevitável que governe independentemente de nós. A realidade não se justifica a si mesma. Melhormente, significa uma abertura para o futuro dentro do qual — e agora mais que nunca se cumprimos nosso dever — há uma imagem e um lugar para o progresso como distanciamento do mal.

A realidade é uma categoria submetida à flexibilidade e que está obrigada a mudar. Apresenta-se como simples e sólida. Ordinariamente considera-se que o realista é o homem que conhece para onde vai: que se mantém firme com os pés em cima da terra. É, desde logo, uma caricatura, como também é a caricatura oposta do sonhador.

Thomas Mann disse que os escritores são pessoas às quais o escrever custa-lhes bem mais que aos outros. A comparação pode ser aplicada a outros terrenos. Os filósofos são pessoas às quais o pensar lhes custa muito mais que aos outros. Certamente, em cada caso, fez falta pensar muito para chegar ao conceito definitivo.

Considera-se que o visível é aquilo que tão claro está como a luz do dia. Precisamente da aceitação desta idéia originaram-se as dúvidas e incertezas ao longo da história do pensamento. Por exemplo, na primitiva filosofia grega, a vara enfiada n’água aparecia dobrada; mas, na realidade estava reta. A autora da filosofia ocorreu quando se começou a duvidar dos sentidos.

Referindo-se às coisas tão claras como a luz do dia, Anaxágoras afirma — embora não tenha desenvolvido suficientemente este pensamento — que o semelhante não percebe o semelhante. Por exemplo, o olho deve ser escuro para poder perceber a luz; o corpo deve estar frio para perceber o calor. Sobre esta base, chega-se a entender por que a percepção vai acompanhada de um sentimento de desagrado.

## 2. A FLECHA DISPARADA PERMANECE IMÓVEL

Por esta razão, os eleáticos e o próprio Parmênides não consideram o poder dos sentidos, mas ao contrário, o **pensamento**, como a luz clara. O pensamento garante a realidade posto que, segundo as bem conhecidas provas de Zenão, não há movimento, ainda quando nossos sentidos o percebam. Na realidade, a flecha disparada permanece imóvel.

Conseqüentemente, o pensamento e a existência estão formados da mesma substância, a saber, do **espírito**. É verdade que esta característica não pertence a todo pensamento. O pensamento que se deriva da mera opinião ou do erro, é **mito** no sentido pejorativo do termo. Para poder unificar o pensamento e a existência há que criticar-se o primeiro. Aqui surge o ceticismo, não apenas no que respeita aos sentidos, senão também no que respeita ao pensamento. Entram em conflito os sofistas e Sócrates.

Só na filosofia então — só na investigação das idéias — há verdade. Esta existe não apenas até o ponto em que o pensamento e a realidade se tocam, saúdam-se e se sustentam reciprocamente, senão também, na correspondência entre os diferentes graus de claridade no pensamento e os diferentes graus de realidade na existência.

Assim surge a sucessão. Desta maneira a realidade **chega a ser**. A existência pode ter gradações. Uma coisa pode **ser** menos que outra. A existência se debilita quando é rebaixado o grau de pensamento. O pensamento mais alto não é simplesmente incapaz de decepcionar; é, ao mesmo tempo, a realidade mais alta.

Tal estado da questão não mudou na história da filosofia até Kant: cem dólares de prata reais não são mais que cem dólares de prata possíveis. O valor monetário dos dólares de prata — cor, forma, valor etc. — considera-se como uma qualidade. Mas a existência não é uma qualidade. Só quando a existência perdeu seu **status** lógico dentro deste discutível esquema, ou melhor,

desde que deixou de construir-se logicamente, apenas desde então discutiu-se a **comparabilidade** do ser, ainda quando persista na linguagem e se mantenha na filosofia até Leibnitz, Hegel e Marx.

Se a superestrutura ( isto é, a brumosa reflexão "nas nuvens" ) é mais débil que a infra-estrutura ( as condições econômicas que, em forma de direito, arte, religião e filosofia se refletem na camada superior ), disto não segue a necessidade de que em certa maneira a superestrutura não exista. Pelo contrário, uma falsa consciência pode existir e ser menos real que a infra-estrutura. Então aqui se pode comparar o ser-herança de Platão e do escolasticismo.

### 3. ALGO, QUANTO MAIS É, TANTO MAIS É

A prova ontológica da existência de Deus no escolasticismo é incompreensível fora da equação platônica do valor e do ser. Uma coisa, quanto mais é, tanto mais é. Para Anselmo de Canterbury, o ENS PERFECTISSIMUM é valioso: o SUMMUM BONUM, uma existência, "quo maius cogitari non potest". Esta é a situação no tempo de Leibnitz cuja "grandeur de la réalité" coincide com a perfeição.

Supostamente, também existe o contrário do anteriormente dito. Não se formula, senão muito mais tarde, com Schopenhauer, cujo pessimismo se opõe ao otimismo da linha de Platão, Anselmo, Leibnitz e Hegel. Schopenhauer afirma que uma coisa, quanto mais é, tanto menos é: o mais tênue sucede neste mundo, ou não sucede do todo. De qualquer forma, sofre impacto, está acochado de moléstias, é pequeno e desimportante. O ECCE HOMO ! é, pois, um juízo sobre a realidade. Mas a elevação não conduz a ser mais, senão, pelo contrário, conduz até o nada, ou seja, ao nirvana.

No exemplo de Schopenhauer podemos ver uma inversão. Contudo, permanece ao mesmo tempo a proporção inicial: o pensamento e o ser se correspondem mutuamente. Pode-se iluminar e fazer o mundo inteligível, graças ao pensamento, porque o mundo é carne de sua carne ou, com maior exatidão, espírito de seu espírito.

O ponto de retorno crítico origina-se noutra lugar, concretamente através de Descartes e Leibnits. A ORDO AETERNUS RERUM que havia sido assumida como um **dado** no mundo medieval, perde suas características catedralícias. Dali em diante a realidade não se construirá com movimento ascendente em direção ao SUMMUM BONUM. Pelo contrário, é um fenômeno

de luz — uma iluminação. As mônadas são cidadãs do século XVIII. Pertencem à raça que se esforça por sair da obscuridade para a luz.

As pedras dormem, as plantas sonham, os animais se agitam nos sonhos como se quisessem despertar e o homem está desperto. Uma grande iluminação — um despertar grandioso — produz-se em todo o mundo ! O tempo invade a catedral ! A hierarquia vertical do real, une-se a sucessão horizontal. ( Por suposto, a hierarquia também permanece ). A conjunção ocorre de tal maneira que se produz uma ascensão, uma evolução, que não se reduz ao simples descobrimento da fruta já madura depois de haver rompido a dura casca. Pelo contrário, já que a luz produz propriedade de penetração, realiza-se o NOVUM. Só a mônada suprema, chamada Deus, é luminosa por si.

Este racionalismo total irrompe outra vez mais adiante ( como se os sofistas houvessem surgido de novo ) em razão de certas incertezas sobre a maneira de entender a realidade. Em Locke e Hume dá-se uma distinção entre sujeito e objeto na esquematização reflexa da realidade.

A consciência de que a realidade consiste no eu e em seu objeto, a **Zustandlichkeit** e **Gegenstandlichkeit**, sempre é operativa ou está latente na história da reflexão. Até agora, o sujeito não havia sido o lugar preciso das ilusões. Para Locke, as qualidades primárias são peso e impulsão, espaço e tempo; o calor, o tom, o gosto ou o sentimento estão em nós e são qualidades secundárias. No caso de Hume não apenas se dá uma profunda investigação das cores e das percepções sensoriais, senão também das categorias, como a substancialidade e a causalidade. O ceticismo se produz em razão da aparência contraditória da substancialidade. O mesmo acontece com a causalidade: com que direito se transforma um POST HOC em PROPTER HOC ?

Kant, o Sócrates deste ceticismo, não elimina todas estas dúvidas, senão que as coloca no quadro conveniente. A percepção transcendental devolve o lugar à substancialidade e à causalidade: o mundo dos fenômenos, não o mundo das coisas em si. Pode-se conhecer esse mundo de um modo ininterruptamente determinista. É o mundo das ciências naturais, o mundo real, dentro do qual reina uma ordem indestrutível ainda que sem marcas de liberdade, imortalidade, nem de Deus. Estas realidades “noumênicas” não se pode encontrá-las no mundo da ciência, nem do conhecimento em sentido estrito. E a coisa em si mesma ( DING-AN-SICH ) é inalcançável, convertida em mero conceito limite.

Mas neste ponto se produz uma rara ruptura, algo completamente diferente, uma coisa que não é de todo real mas que tão pouco é

ilusória ou irreal. Esta coisa indestrutível se acha em todos nós, inclusive no mundo da total condicionalidade no que nem sequer tem lugar a mente humana. Há idéias do incondicional ( e o incondicional não é o mesmo que o Absoluto em sentido ordinário ), o incondicionalmente indeterminado, isto é, talvez, a liberdade.

#### 4. REALIDADE SEM REALIDADE

Em nós há idéias morais. Não têm lugar no mundo da realidade mecânica ( o único mundo cognoscível, o único no qual se pode agir estritamente de acordo com a razão ). Há outro mundo — distinto, enigmático, fora do outro — o qual não está determinado, ou pelo menos não o está totalmente. Nele há lugar para a liberdade e para a esperança humanas, que não são reais nem cognoscíveis em sentido empírico. Apesar de tudo, é possível conceituá-las. Aqui se situam os postulados de acordo com os quais se pode **atuar** segundo as perguntas das três **Críticas**: “O que posso conhecer ?”, “O que devo fazer ?”, “O que posso esperar ?”.

As duas últimas perguntas não têm cabida no mundo da realidade sensível. Apesar disso, não carecem de sentido. Pelo contrário, têm-no muito profundamente. Todavia, são as únicas que o têm.

A separação entre o mundo fenomênico e o noumênico acaba com Hegel. O mundo se converte de novo em leibniziano; é unitário e total. O verdadeiro e o real são idênticos. O sujeito não existe para dizer uma palavra no processo do mundo senão para compreender o referido processo de acordo com o movimento que o invade todo.

A realidade adquire desta forma uma amplitude muito maior da que tinha na concepção de Leibnitz. Na introdução à FENOMENOLOGIA, Leibnitz afirma, usando palavras de **Nathan** de Lessing: o verdadeiro e o real não constituem moeda cunhada em uma só peça, pronta para o uso; mas a-verdade-é-um-processo, é verdade como realidade.

Voltamos novamente a Parmênides; a unidade de pensamento é ser que está regulada pelo processo cósmico que tudo abarca. A seguinte frase do prefácio à **Filosofia do Direito**, de Hegel, mede suas dimensões: o que é racional é real, e o que é real é racional.

## 5. O DEFEITO DA RAZÃO

Algo mudou nesta inversão categórica. Trata-se de uma ideologia de pazes com a realidade. Quer dizer, se todo o que é real é racional, então tudo está virtualmente em ordem. Com este fundamento, aos estudantes da época, que se rebelaram contra a Santa Aliança, poder-se-ia haver-lhes dito: a aliança é razoável que o melhor que poderiam fazer é compreendê-la desta maneira. A primeira afirmação: todo o racional é real, é tão revolucionária como é conservadora a segunda: todo o real é racional. Desta maneira, também é real tudo o que se refira à razão ( “la raison” ) e tudo o que chegue a ser “la raison”. A beleza do argumento fica ofuscada por um pequeno defeito: isto não ocorre, ou, pelo menos, não tem ocorrido. Eu proponho que se remova o defeito.

Assim, as frases hegelianas representam a esquerda e a direita. Apesar de tudo, a formulação total indica um retorno à “iluminação” no sentido de Leibnitz: fora do ser-em-si ( **An-sich-Sein** ) por meio do ser-fora-de-si ( **Ausser-sich-Sein** ) ao ser-em-e-por-si ( **An-und-für-sich-Sein** ). Sem dúvida, existe uma limitação: novamente o processo do real é simples aparência. É mera evolução. Só se desenvolveu o que sempre existiu.

A dialética hegeliana, que conta com uma rica história, tem muito em comum com a explicação de uma “regra na lousa”. É um problema pedagógico. É questão de esclarecer à consciência humana ou, dito politicamente, ao limitado intelecto servil — quão gloriosamente, depois de tudo, está ajustado o mundo.

Por esta razão, no prefácio da **Filosofia do Direito** está contida a seguinte frase: quando a filosofia pinta suas cores cinzentas sobre o cinzento, uma figura de vida envelheceu; com cinzentos sobre cinzento não se pode rejuvenescer a figura, senão simplesmente conhecê-la. A coruja de Minerva não começa a voar até que se aproxime o crepúsculo.

A idéia chega sempre muito tarde. A força revolucionária do conceito — isso que Hegel descreve maravilhosamente como “tirar do espírito do mundo as castanhas do fogo” — fica de novo mitigada pelo encanto da anamnese que atravessa a história, desde Platão até Hegel, e que continua mais além. De acordo com o filósofo alemão, todo conhecimento é a recompilação das idéias primordiais que a alma apreciou antes da encarnação. Não há nada

novo debaixo do sol, debaixo deste problemático sol da recompilação. O que se queria provocar já “era” de alguma maneira. Não há surpresa nem futuro genuíno.

Hegel não tem muitas “bondades” para dizer do futuro. Para ele é palha e vento, bruma e névoa, mas nada real. Para ele, o mundo está terminado. O espírito do mundo “desce da diligência” no preciso momento em que ele, o professor Hegel, entra no auditório ( ou na aula ) da Universidade de Berlim.

Mas isto não se podia manter. É uma idéia que só poderia haver sido concebida em um manicômio. Ademais, a escola esquerdista hegeliana, sobretudo através de Karl Marx — um de seus membros — fez uma vez mais séria proposição à margem da dialética.

A realidade dialética é a realidade criticando-se a si mesma. Nela aconteceram verdadeiramente coisas novas. Coisas que nunca haviam ocorrido a homem algum. A dialética é o “cânion” crítico do próprio mundo. Não é o simples monólogo consigo mesmo do espírito do mundo, no curso do qual o espírito recorda amavelmente suas próprias configurações.

Estabelece-se a dialética como um método crítico — um método mordazmente crítico de sublevação — primeiro algo vai acontecer ( o que ocorre não se limita a uma cabeça ou se produz unicamente debaixo de um gorro de dormir ); e segundo: ao saber alguém que classe de contradições está acontecendo ( o que-fazer utópico-ir em busca de coisas que nunca haviam existido antes ), tem os pés na realidade, concretizando-se e mediando no mundo.

Só desta forma, neste importante processo auto-analítico de mediação, há abertura em direção do futuro, o futuro genuíno que representa algo mais do que um simples ir adiante de nós. Só assim se podem realizar mudanças concretas. Na décima-primeira tese de Marx sobre Feuerbach, pode-se ler:

“Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de modos diferentes; sem dúvida, o problema agora consiste em mudá-lo”.

## 6. AS COISAS PRECISAM DE NÓS

Mas este processo de mediação deve concretizar-se para que não reste vazio, como acontece freqüentemente com as ações heróicas ou as

utopias abstratas. Deve ser completamente histórico. Colher algo que “foi” significa colhê-lo não como “o foi” — não como algo que já chegou a ser, que já está feito — senão como algo que chega a ser, que se está fazendo. É apreendê-lo como uma coisa que não desenvolveu definitivamente, que busca o que lhe pertence e que, sobretudo, precisa do homem para realizar todas as potencialidades pendentes no processo do mundo: o trânsito desde o reino da necessidade até o da liberdade.

Algo está oculto na realidade que necessita levar-se a cabo. Entendido transcendentemente como Deus criador, ou de forma panteísta como espírito do mundo, é como o próprio homem. Por esta razão, Marx pode dizer que Prometeu é o santo e o mártir mais nobre de todo o calendário da filosofia. O homem, ativo e subjetivo, deve harmonizar-se com o movimento objetivo da realidade. Ele há de escutar, com sentido quase musical, o movimento da realidade e perguntar: “em que direção é preciso tocar a melodia?”.

Eu afirmo que o mundo está aberto, que uma possibilidade objetivamente real existe nele e que não se acha simplesmente determinado pela necessidade nem submetido a nenhum determinismo mecânico. A intuição marxista degenera-se novamente no rígido fetiche: primeiro, por causa de sua depreciação excessiva do homem individual, e segundo, pela sua noção de que o processo do mundo quase pode seguir adiante sem nós, arrastando-nos pelos cabelos ( valha a expressão ), queiramos ou não mover-nos.

Daqui entendermos que o marxismo não haja subministrado uma garantia de existência de um futuro genuíno, nem de uma abertura igualmente genuína. Engels escreveu **O Desenvolvimento do Socialismo da Utopia à Ciência**. O título é preciso. Existe um progresso que vai desde a utopia abstrata até a ciência. Mas também, de certa maneira, um progresso extrapolado desde a utopia à ciência que leva à supressão de todos os sonhos, antecipações e esperanças. Com efeito, esta postura nega a existência com sentido de pioneirismo de que nós, seres humanos, somos portadores na fronteira mais avançada do processo do mundo.

A abertura até o futuro é uma grande categoria com certo caráter de madrastra. É preciso chegar mais além do horizonte, à aquela difícilíssima esfera da realidade, à esfera do NOVUM. E esta não é a realidade que está presente ( **Vorhanden-Sein** ), nem tão pouco a realidade em processo ( **im Prozess Sein** ), senão a realidade do “todavia-não” ( **noch nicht Sein** ). Esta é a esfera do NOVUM, o lugar de onde se medem as ações, o reino do medo assim como a da esperança.

## 7. UM EMPREENDIMENTO SEM PRECEDENTES

Há que se olhar o mundo como uma tarefa, como um modelo, como um empreendimento para o qual não há modelos que seguir. O caráter inconcluso do mundo faz que a ciência seja necessária, essa ciência especulativa e metafísica que possui uma sensibilidade capaz de captar o céu, que entende que a construção do mundo acontece no céu, sendo que o edifica nesse lugar. É uma classe de ciência que abarca o azul da abóbada celeste e os raios ultravioletas. Ao mesmo tempo deve-se reconhecer que aquilo que, de ordinário, chama-se de realidade, acha-se rodeado de um gigantesco oceano de possibilidade objetivamente real. A possibilidade não é um disparate. É um conceito que podemos definir com exatidão: é condicionalidade parcial. O mundo não está completamente determinado; em certo grau está aberto, como as condições meteorológicas de amanhã. Em ambos os casos há fatores que não conhecemos todavia ou que, talvez, ainda não existam. Por isso amanhã pode chover ou fazer um dia muito agradável. Vivemos rodeados de possibilidade e não somente de coisas que existem ( *Vorhandenheit* ). No cárcere das "coisas-já-existent" não podemos mover-nos nem respirar.

Estou-me aproximando da conclusão. Aludindo novamente à conhecida distinção entre o sujeito e objeto, o "ser-que-todavia-não-é" ( *noch nicht Sein* ) manifesta-se de duas maneiras: primeiro, como algo que todavia não é consciente, e segundo, como algo que todavia não chegou a ser. O todavia-não-consciente em nós, o pré-consciente criativo em nós, representa isso que contudo não chegou a ser **objetivamente** tanto quanto a "futuridade" genuína está ali contida. Se assim não é, trata-se simplesmente de uma ilusão ou de um disparate.

Também ( e com freqüência se interpreta mal ) o todavia-não-consciente pode ser o já-não-mais-consciente que reside no profundo da consciência, esquecido ali, esperando a desapareição final ou um novo chamamento.

Incluso na cúspide da consciência, há um todavia-não-consciente que ainda não está em circulação, mas que é visível: na juventude, nas mudanças temporais e na produtividade. Nestas três circunstâncias o conteúdo do todavia-não-consciente é o maior. Nessas condições ótimas de oxigênio o fogo produz a maior quantidade de calor.

Em primeiro lugar, a juventude está cheia dele. Algo está aqui latente, e tem toda uma vida por diante. Isto é a juventude, pelo menos se não volta a cabeça para trás. A juventude genuína tem tudo à frente dela e considera esse fato. Consagrou-se ao novo, ainda que independentemente dos conteúdos do novo.

Em segundo lugar, as mudanças temporais: o velho não quer desaparecer e o novo não quer chegar. Mas algo está acontecendo. Os tempos estão engravidados; a sociedade está grávida, e uma criança quer nascer. A antiguidade, o renascimento, o movimento alemão STURM UND DRANG, o século XVIII: são épocas de transformações temporais. Todas estas épocas estão sobrecarregadas do todavia-não-consciente.

Por último, se nossas universidades querem conservar as velhas de uma obra que não havia existido antes, seja política, musical, poética ou religiosa, mas banhada na aurora do futuro e não no crepúsculo. Este estado de produtividade é como a aurora, e brilha com força especial em casos como Goethe, por exemplo, no qual se produzem simultaneamente os três fenômenos: a juventude, a mudança temporal e a produtividade.

A utopia é o lugar onde aparece o todavia-não-consciente. O conceito de utopia não só foi concebido em termos negativos, senão que também ficou restrito à fábula política ou utopia social. Certamente é um aspecto, é o lugar ancestral do pensamento utópico: Platão, Thomas Morus, Campanella, Fourier, Saint Simon, Robert Owens e tantos outros. São tentativas magníficas para traçar uma sociedade melhor ou para coordenar os sonhos de uma vida mais perfeita. Mas o conceito não se esgota aqui. Intentei demonstrar que ele se encontra em todas as partes; a vida humana, a história e a cultura estão cheias dele: nos esboços arquitetônicos ( nos quais a utopia se converterá em realidade ); nos sonhos diurnos, tecnológicos ou médicos; na ficção científica ( como por exemplo na NOVA ATLANTIS de Bacon ); nos panoramas da pintura, da música e da poesia; nas tradições de Arcadia, dos Campos Elíseos e do Paraíso, até o ponto do qual se pode dizer: **“Verweile doch, du bist so schön”** ( segues tardando, és tão bela! ).

São estas as ervas frescas que podem ser receitas contra o elemento antiutópico mais severo, contra a própria morte. Estes antídotos, por exemplo, são os sonhos de uma existência íntegra, de uma imortalidade através da obra de arte e do descanso, as utopias religiosas de cima a baixo, os sonhos projetados até o futuro, os misteriosos desejos: QUOMODO DEUS HOMO ? Como podemos consegui-lo ? Isto é saudável em sentido médico e pode

estender-se a outro sentimento redentor: o antídoto contra a morte, a ressurreição e a vida eterna ( em todas as grandes religiões ) aplicado a algo que contudo inexistente, algo ainda em reserva, uma coisa possível, "esses tesouros que nem a ferrugem nem a traça podem corromper!".

Apesar de todas as covardias, apesar de todos os instrumentos de escravidão, apesar de todas as consolações da "outra vida", apesar da distribuição injusta dos bens deste mundo em correspondência com uma justa distribuição dos bens celestiais, apesar de tudo isto ( o que pode certamente suceder ), há lugar para a consciência e para a obrigação utópicas. A esta altura extrema é preciso não ser mal interpretado com fins ideológicos, senão que é preciso eliminar tudo quanto possa ser mal usado, de modo que sejam possíveis sempre a igreja, a religião e inclusive o ateísmo.

O todavia-não-chegado-a-ser é algo que está pendente no processo do mundo — nos procedimentos físicos, médicos, judiciais e teológicos — e não é possível opormos-nos a ele ou subjulgá-lo; sempre está em suspenso. O substrato do real ferve no fogo dialético. É preciso fazer realidade a essência, em um mundo que não conhece o caminho para conseguir isto e que, por conseguinte, precisa do homem.

## 8. DECISÃO PARA O INDECISO

O homem toma a decisão em favor do indeciso, do que é tão indeciso, que quando Moisés lhe perguntou como devia chamá-lo, Yavé respondeu: "Eu serei o que serei".

Esta é uma primitiva determinação mitológica ( e, ao mesmo tempo, pós-mitológica ) da essência. É uma que corresponde ao caráter verdadeiro da realidade. É uma determinação que não propõe nenhum "no porvir", nenhum "acima", senão, em seu lugar, um possível "ante nós".

Aristóteles disse que a substância é o "ser-em-possibilidade", a cera é a possibilidade da figura. A substância, possibilidade passiva para o mesmo Aristóteles, se fez cada vez mais ativa para os membros da esquerda aristotélica ( em especial os filósofos árabes ). Finalmente, a NATURA NATURANS encontra o homem à metade do caminho e lhe dá uma direção bem fundamentada para permitir-lhe atuar de forma criadora e concreta, com inteira seriedade; mas não lhe dá "certeza", porque isso implicaria que o mundo

estivesse já determinado; o homem há de atuar com medo ou com esperança. Estes dois sentimentos têm de ver com o que contudo não está determinado.

Por último, as nossas universidades querem conservar as velhas tradições universitárias, não podem dedicar-se com demasiada paixão às tradições visíveis em nossa sociedade ou às mudanças radicais de nosso tempo no sentido de uma abertura no futuro. Elas devem acender a luz. Sobretudo a filosofia, como disse Kant em **O Conflito das Faculdades**, deve levar a tocha adiante, e não seguir o séquito.

O socialismo e o cristianismo estão de acordo em muitos pontos, especialmente nos mais importantes. É bom que assim suceda, tanto para dar profundidade à confissão do socialismo como — e isto é mais importante — para outorgar marca de autenticidade à confissão do Cristianismo. Porque isto pode significar que começou uma nova era do Cristianismo, iluminando o caminho por contar com um foco de esperança: esse será um novo “éon” no qual o Filho do Homem se apresentará como o amanhecer e não meramente como algo “acima”. Se a salvação no evangelho é fazer-se carne — para nós aqui ou para nossos sucessores — não é suficiente que algo esteja “sobre” nós. Tem de haver aquilo que esteja diante de nós.

( Tradução do espanhol pelo Prof. J. F. Regis de Moraes )

## A VISÃO EXISTENCIALISTA NA INTERPRETAÇÃO DA REALIDADE HISTÓRICA DA SALVAÇÃO

Tarcísio Moura

### INTRODUÇÃO

É próprio do espírito moderno questionar as categorias que, por acaso, venham a querer servir de embasamento para uma concepção de existência humana. É, por critério de valor, impera amplamente a decisão livre do existente humano, situado temporal e espacialmente.

Dentre as categorias que mais deveram ser julgadas por este critério, iremos encontrar as da salvação.

É possível reconhecer, abolindo qualquer sectarismo, que o Cristianismo, dentre as várias concepções soteriológicas da hodiernidade, é uma das que mais plenamente vai ao encontro dos anseios existenciais de decisão do homem de hoje. De decisão, consciente e livre e tão ampla quanto possível, para abranger a totalidade dos problemas humanos.

Entretanto, mesmo com estas características que admiravelmente o recomendam, o Cristianismo não fica indene de um vasto questionamento por parte das pesquisas hodiernas, mormente as de cunho existencialista. E não é sem objetivo a tentativa, principalmente sustentada em filósofos como Martin Heidegger, de recolocar certas categorias soteriológicas neotestamentárias no quadro de valores do homem moderno, depois de passá-las pelo crivo existencialista. E o problema que se coloca em relação ao Novo Testamento é o de ver em que medida se encontra nele uma concepção específica da existência que sirva também ao homem moderno como base de compreensão da existência humana.

Aqui veremos entrar em choque duas posições acerca da Teologia do Novo Testamento:

1. A primeira é quando ele ( Novo Testamento ) é encarado como um documento histórico da mensagem de salvação trazida por Cristo.
2. A segunda é quando ele ( Novo Testamento ) é tomado como expressão de uma compreensão do ser, sem levar em conta, como essencial, seu caráter histórico.

Afinal, questiona-se o seguinte: a mensagem neotestamentária é passível de evolução e de reinterpretações válidas, de tal maneira que é lícito um "menosprezo" pela sua primeira formulação histórica? Ou ainda: o Jesus histórico ( do passado ) é normativo para a explosão existencial do homem de hoje, ou é apenas o indutor do grande movimento existencial que hoje desabrocha na decisão plenamente autônoma do homem moderno?

O problema resume-se em escolher aquela concepção de HISTÓRIA que mais resulta como interpretativa da existência humana:

1. A HISTÓRIA OBJETIVA ( "Historie" ): do passado, da disponibilidade e, portanto, da inautenticidade, em que o tempo é tomado como simples "decurso".
2. A HISTÓRIA EXISTENCIAL ( "Geschichte" ): do futuro, da indisponibilidade e da autenticidade, em que o tempo é o "agora" da decisão livre (1).

Pretendemos aqui chamar à luz algumas das graves conseqüências que, para a Teologia da História da Salvação, tem a aplicação do modelo teórico emprestado à analítica existencial. Nosso trabalho irá focalizar justamente um autor em quem esta aplicação se tornou não apenas de imediato conhecida, mas sobretudo explosivamente polêmica: Rudolf BULTMANN.

## I. O JESUS DA HISTÓRIA NA PREOCUPAÇÃO EXISTENCIAL DE R. BULTMANN

Não é muito difícil descobrir em algumas obras fundamentais do teólogo alemão R. BULTMANN a coloração heideggeriana de seu pensa-

---

(1) A distinção entre a autêntica historicidade ( GESCHICHTLICHKEIT ) e a história inautêntica de mera disponibilidade ( VORHANDENSEIN ) das coisas mundanas é devida ao filósofo alemão Martin HEIDEGGER em sua obra *Sein und Zeit* ( Ser e Tempo ). Na Edição Francesa: *L'Être et le Temps*, Gallimard, Paris, 1 964.

mento. Ele próprio revela profunda consciência disto (2). O que vem ao encontro dos nossos propósitos, uma vez que, estudando suas idéias, estamos reconhecendo uma das maneiras de reunir visão existencialista e realidade salvífica.

Para fornecer uma boa noção da figura que o Cristo neotestamentário assume depois do banho existencialista dado por Bultmann, retomaremos aqui, esquematicamente, as análises de L. MALEVEZ, um dos mais empenhados comentadores da obra bultmanniana. Este autor, num artigo surgido em outubro de 1969 na **NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE** (3), resumiu as idéias de Bultmann acerca da mensagem de salvação trazida por Jesus Cristo. Elas podem ser esquematizadas em quatro itens:

### 1. A Salvação como Condescendência de Deus notificada no Acontecimento Histórico de Jesus.

Para Bultmann, a salvação se dá graças a um acontecimento divino vertical: uma condescendência divina se inclinando "graciosamente" sobre as nossas vidas. Este acontecimento absoluto, último, escatológico, foi notificado de uma vez para sempre no acontecimento histórico de Jesus de Nazaré.

Ele nos anuncia o Mistério do Deus que, na cruz de Cristo, nos abre os olhos sobre nossa condição pecadora e, ao mesmo tempo, nos revela sua graça que perdoo e que nos dá a possibilidade de viver de ora em diante dEle e nEle. Dizemos possibilidade porque, para que a salvação se atualize, é necessário darmos o nosso "sim" a este anúncio (querigma). O "sim" é a decisão de fé que consiste na vontade de não mais nos apoiar sobre nós mesmos, mas em Deus somente. Assim, na fé, optamos livremente por uma concepção de nossa existência segundo a qual aceitamos nossa condição de pecadores e de levar nossa cruz com Jesus.

No seu "Jésus", Bultmann acentua a urgência da decisão perante o anúncio deste "Reino" que Cristo declara tão próximo:

"A pregação de Jesus é anúncio escatológico, isto é, o anúncio que a realização da promessa está agora próxima, que no presente o reino de Deus surge: **Felizes os olhos que vêem o**

(2) Cf. H. W. Bartsch. **Kerygma und Mythos** (coleção), Evangelischer Verlag, Hamburgo-Volksdorf, vol. I, 1961, 33. Citado por A. VOGTLE in **Revelación Y Mito**, Barcelona, Ed. Herder, 1965. A coleção acima contém, além de um estudo de Bultmann, discussões travadas por ele com outros teólogos alemães.

(3) L. MALEVEZ. Jésus de l'Histoire et Interprétation du Kérygme, in: **Nouvelle Revue Théologique**, Louvain ( Belgique ), oct. 1969, tome 91, págs. 785 – 808.

que vedes porque eu vos digo: muitos profetas e reis quiseram ver o que vedes e não viram, entender o que entendeis e não entenderam." ( Lc 10, 23-24 ).

Sua mensagem traz esta certeza: o Reino de Deus chega, e chega agora ! (...) e é agora a última hora ( Mc 13, 28-29; Lc 12, 54-56 ). É nesta última hora, a hora da decisão, que é enviado com a última palavra, a palavra decisiva. Feliz aquele que a compreende e que não se escandalizou ( Mt 11, 6 ). Pois se trata de se decidir por ele ou contra ele: **Quem não é comigo é contra mim e quem não amassa comigo, dissipa** ( Mt 12, 30 ).

Eis que chegou o tempo da decisão: **Siga-me e deixe que os mortos enterrem seus mortos** ( Mt 8, 22 ).

Trata-se de renunciar a tudo em nome do Reino de Deus; o homem está colocado diante do grave "Ou... ou". Está ele pronto a se decidir pelo Reino de Deus e a lhe sacrificar tudo ? (4).

## 2. Até que ponto o Jesus histórico é um acontecimento escatológico de salvação.

O que há no Jesus histórico que ofereça alguma importância para a possibilidade da fé ?

Que Jesus tenha nascido, vivido, que tenha sido crucificado, morto e sepultado, não é necessário para a fé cristã, segundo Bultmann. Para este, as representações da origem divina e do nascimento de Cristo são puramente "mitológicas" e não constituem, enquanto tais, um fato salvífico. Não podem fazer parter do objeto de nossa fé. Por isso, propõe um "programa de demitologização" da figura do Cristo neotestamentário (5). Uma vez lançado, tal "programa" deveu-se constituir num dos momentos centrais da obra de Bultmann (6).

(4) Cf. **Jésus, Mythologie et Demythologisation**, aux Éditions du Seuil, Paris, 1 968, págs. 49 : 51.

(5) A segunda parte deste nosso estudo será dedicada à análise deste "programa de demitologização" e do conceito de mito que Bultmann emprega para empreendê-lo.

(6) Foi num artigo sob título de **Neuen Testament und Mythologie** (Novo Testamento e Mitologia) que, em 1 941, Bultmann reclamou a "demitologização" (ENTMYTHOLOGISIERUNG) do Novo Testamento. Este artigo se encontra publicado na coleção **Kerygma und Mythos**, já citada ( nota 2 ).

O evento histórico de Jesus Cristo, só tem, dentro da teologia bultmanniana, significado de “exemplo”, enquanto “representação” da autêntica existência do homem e “iluminação” para a decisão na existência própria de cada homem. É, sem dúvida, a “inspiração” concreta indispensável, mas apenas inspiração para a sua atual decisão existencial.

O surgimento de Jesus na história tem valor como notificação da obra de condescendência de Deus (salvação). E como a operação divina, dentro da visão existencialista, só pode ser concebida como uma transformação em minha compreensão da existência, a história de Jesus se torna, em si, indiferente para a minha salvação. Passa a ter significado para a salvação somente na palavra pregada (querigma) que me interpela “aqui e agora”, no momento de **minha** resposta ao chamamento que **me** dirige. Somente a palavra interpe-lativa (DASS, na linguagem de Bultmann) diz respeito à minha fé. Ela, e somente ela, é a autêntica “GESCHICHTE”. Portanto, não interessam, em si a conduta moral (WAS) e o ensinamento (WIE) de Jesus (7). Enquanto tais, são fatos passados, são “HISTORIE”.

#### a) Indiferença Teológica da Personalidade Moral ( WAS ) de Jesus

Não importa, conforme Bultmann, que Jesus tenha sido uma das altas figuras morais da história. O dom absoluto de si que Jesus faz ao “Pai” não oferece, em sua grandeza espiritual única, nenhuma eficácia salvífica. Não há nada, em sua personalidade íntima, que interessa a minha salvação.

Bultmann declara: “Sabemos bem pouca coisa a respeito da vida de Jesus” (8). E mais radical ainda: “Aquilo que se passou no coração de Jesus eu não sei nem quero saber” (9).

Este ceticismo histórico de Bultmann se deve à convicção de que é impossível retrair, a partir das fontes e com uma segurança histórica suficiente, os traços da figura de Jesus. Para ele, é lícito e mesmo necessário dar à fé cristã um fundamento absolutamente independente de nossas ignorâncias e incertezas sobre o Jesus da História.

(7) As palavras “DASS”, “WAS” e “WIE” se encontram em R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen christusbotschaft zum historischen Jesus*, em *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Heidelberg, 1961, pág. 9 (cit. no artigo mencionado em nossa nota 3).

(8) Cf. *Jésus, Mythologie et Démythologisation*, pág. 50.

(9) Cf. *Glauben und Verstehen*, t. I, Tubinga, 1933, pág. 101.

**b) Indiferença Teológica do Ensino ( WIE ) de Jesus**

Segundo Bultmann, uma reconstituição da pregação de Jesus é largamente possível. Certezas históricas nos são dadas a cada passo. Precisamente, no entanto, as certezas que são perigosas. Nossa indiferença a seu respeito se inspira na preocupação de garantir a autenticidade da fé. Eis por que ao historiador parece que a pregação de Jesus coincide com a pregação da comunidade primitiva, de tal maneira que não se pode assinalar de uma a outra uma descontinuidade bastante grande para exigir uma opção exclusiva por uma das duas ( SCHMITHALS ).

Tanto para Jesus como para o querigma apostólico, o homem é um ser questionado pelo sentido de sua existência, aberto ao destino de sua liberdade, convidado incessantemente a uma decisão em face dos apelos do presente. E Jesus, tanto quanto o querigma, sabe que o homem se decide pelo pecado. Sabe também que a hora do arrependimento chegou, a hora da fé: eis que Deus realiza o acontecimento de sua graça e chama o homem a acolhê-lo, oferecendo-lhe a possibilidade de uma existência autêntica.

A consonância entre a pregação de Jesus e a do querigma apostólico mostra-se mais ainda pelo fato que este é o prolongamento daquele. Jesus pediu que tivessem fé nele como o Anunciador da palavra. Não exigiu nenhum pronunciamento sobre algum mistério de sua pessoa ( Messias, Filho de Deus, Salvador, Senhor ), como se a salvação estivesse subordinada à confissão destas categorias cristológicas. Ele não se mostra como ANUNCIADO, mas se sabe ANUNCIADOR.

Assim, quando o querigma apostólico se apresenta como a simples explicitação da resposta que reconhecia em Jesus a revelação de Deus, não faz senão prolongar o objetivo de Jesus: interpelar o homem e provocar sua decisão de fé. Mas quando declara que Jesus era o Cristo, o Senhor, o Messias, o Filho de Deus etc., adota uma linguagem que ele mesmo não usou. O que faz é retomar aquele objetivo formulando-o a seu modo, segundo a sua concepção de existência. Jesus se manifesta apenas como o ANUNCIADOR. Já o querigma o toma como o ANUNCIADO.

Bultmann quer mostrar, assim, a **auto-suficiência** do querigma desmitologizado de hoje. Eis a razão da indiferença teológica em relação à mensagem de Jesus. Que não é indiferença para com a interpelação de decisão ( DASS ) feita ao homem por Jesus, que é sempre válida.

### c) Interpretação do Acontecimento de Jesus no Querigma

Somente na interpretação dos discípulos, da comunidade primitiva, Jesus se converteu no Messias, no Filho do Homem. E isto, para Bultmann, pode ser explicado. Ao considerar Jesus como aquele a quem Deus fez Messias e ao esperá-lo como o "Filho do Homem", a comunidade primitiva mostra ter entendido sua missão e sua vinda como obra decisiva de Deus. Com isto ela realiza aquela **decisão** que Jesus, como anunciador da Palavra de Deus, havia exigido.

O fato de que a pessoa e os atos de Jesus tenham lugar na fé dos primeiros cristãos, não significa que o mais importante seja a sua conduta ou a sua doutrina. O que é mais significativo é o evento decisivo mediante o qual Deus chamou sua comunidade. Ora, a comunidade primitiva chamando Jesus de Messias, de Filho de Deus, de Senhor, demonstra, a seu modo e com as imagens e os conceitos de sua época, ter compreendido o apelo de decisão e reconhecido em Jesus aquele em quem se realizou o encontro decisivo com a palavra de Deus.

### 3. A Auto-suficiência do Querigma Apostólico

Não há, para Bultmann, necessidade de remontarmos ao Jesus da história, pois o querigma apostólico e mesmo o querigma de hoje oferecem conteúdo mais rico do que o querigma do Jesus histórico. De modo que, é aquele e não este último, que nos coloca autenticamente diante da plenitude da decisão. O historiador deve, por isso, se esforçar por compreender, além do que lhe possa contar a história, a existência apresentada por Jesus em sua pregação ( querigma ). Não se limitará em mostrar como esta interpelava os ouvintes de outrora. Mostrará, sim, ao leitor de hoje, como é interpelado por ela no momento presente.

A tarefa de interpretar o evento histórico é a de fazer do "agora" de outrora o "agora" de hoje, e suscitar, na base do encontro existencial, a exigência da decisão em face de Jesus no leitor contemporâneo.

É nesta tarefa de "atualização" que o querigma da comunidade apostólica se revela de fundamental importância para a fé do cristão de hoje, como também revela sua autonomia frente à pregação de Jesus. Isto porque, o Jesus da história anuncia, sem dúvida, a salvação, mas à maneira de promessa e

sob a forma de um "há-de-vir". Ele volta o olhar de seus ouvintes para o Reino de Deus, próximo mas não ainda efetivamente instaurado. E seu anúncio só era válido para uma só vez: o acontecimento não mais se repetiria !

Já a fé da comunidade primitiva lhe impunha a consciência de sua atualidade escatológica: o Reino havia chegado ! E esta atualidade, em vez de ser um acontecimento que se produziria uma única vez, podia perpetuar-se: sob a forma de QUERIGMA, que é a expressão que a comunidade deu à sua confissão do acontecimento efetuado em Jesus.

O querigma ( anúncio ) apostólico e pós-apostólico é a revelação sempre atualizada do Deus que se anunciou em Jesus Cristo. Através desta revelação sempre atual, a palavra interpeladora lançada por Cristo nos é sempre contemporânea e pode lançar ao homem de hoje o apelo existencial de decisão. Bem por isso, Bultmann diz que "Jesus ressuscitou no querigma" (10).

Em suma, a fé autêntica encontra seu fundamento não no Jesus da história, relativamente desconhecido, mas no CRISTO do querigma. Por conseguinte, Bultmann não vê na pregação de Jesus senão um pressuposto da Teologia do Novo Testamento, não requerido para a fé. Jesus e sua palavra pertencem ainda ao tempo da antiga aliança. A aliança nova só se abre na fé na significação atualizada do evento de salvação, isto é, no **Querigma** (11).

#### 4. A fé autêntica não se baseia em certezas históricas da vida de Jesus

O interesse pelo Jesus da história não é condenável, mas torna-se suspeito diante da tentativa de legitimar a fé nas **dermarches** históricas. Tal legitimação, para Bultmann, constituiria ameaça para a própria fé: o que é a fé, senão a recusa de se apoiar sobre si mesma para se apoiar somente em Deus ? O crente abandona-se totalmente à Palavra anunciada ( querigma ), que não o interpela sem lhe pedir este abandono.

O que nos é pedido é renunciar a toda segurança objetivante do mundo dos objetos. Renunciamos à História Objetiva ( Historie ) das coisas mundanas disponíveis ( Vorhandenen ). A ação salvífica só vem a nós sob a espécie de uma palavra ( querigmática ) e não sob a forma de objetivação de um

(10) Cf. *Das Verhältnis...* ( citado na nota 7 ), pág. 27.

(11) R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga, 1 948, pág. 1 — 2. Citado L. MALEVEZ ( art. cit., nota 3 ).

Deus que se revela ao mundo. Esta ação não é comprovada pela razão histórica objetiva, mas reconhecida na fé pela decisão livre em face da Palavra.

Assim, toda investigação histórica sobre o Jesus do passado dá resultado teologicamente estéril. Deus não pode objetivar-se, **mitologizar-se**, inscrever-se, segundo sua transcendência, no mundo e fornecer, nesta inscrição, um motivo racional à possibilidade da fé.

Se eu quero, então, respeitar a revelação e a fé, não sou eu quem, cedendo a uma falsa consciência teológica, perguntarei o que se passou outrora, mas eu deixarei a Palavra ( querigma ), me interpelar hoje e me perguntar o que devo fazer.

Não é necessário, para a minha fé, conhecer mais do que o DASS ( palavra interpeladora ) de Jesus. Isto pode ficar muito bem demonstrado, segundo Bultmann, em Paulo. Não há, na pregação deste, senão o Encarnado, o Crucificado e o Ressuscitado ( todas expressões de fé do querigma apostólico ). Nenhuma referência à vida objetiva de Jesus, nenhuma imagem de sua personalidade humana. A própria cruz não o interessa pelo heroísmo e pela grandeza de que Jesus poderia ter dado prova. Não vê, nela, senão o acontecimento e a significação escatológica que a Palavra de Deus lhe confere.

S. João também teria tomado o mesmo caminho: sublinha a realidade da humanidade de Jesus, mas sem lhe dar traços tão marcantes para evitar dar mostras de preocupação pela segurança histórica das afirmações. Somente o DASS continua sendo decisivo.

Mesmo os Sinóticos, que nos fornecem muitos meios para reconstituirmos o Jesus histórico e seu ensinamento, têm como objetivo ser escritos querigmáticos, testemunhas da fé no Senhor Ressuscitado e glorificado. E mesmo a escolha das tradições que recolheram, como também a forma que lhes deram, testemunham sua vontade de se colocar inteiramente a serviço do querigma. Não corresponde à sua intenção inspiradora uma pesquisa puramente histórica do Jesus que procuram revelar aos novos cristãos.

A referência que Bultmann faz explicitamente aos principais autores neotestamentários não é fora de propósito. Ele pretende justificar biblicamente a sua posição, colocando-a de pleno acordo com o Novo Testamento. Sustentado em tal acordo, ele pode declarar inescrupulosamente a indiferença teológica do Jesus histórico em benefício do Cristo apresentado pelo querigma, sobretudo em seu "DASS" interpelativo.

## II. O PROGRAMA BULTMANNIANO DE DESMITIZAÇÃO

A grande tarefa que Bultmann se impõe, como teólogo, é a realização de um PROGRAMA DE DESMITIZAÇÃO ( ENTMYTHOLOGISIERUNG ) do mito de Cristo.

O querigma apostólico, embora tenha compreendido a palavra de Jesus como evento escatológico e a tenha aplicado autenticamente numa expressão de fé de seu momento presente, exprimiu-a e transmitiu-a mitologicamente.

Segundo Bultmann (13) a interpretação querigmática do evento de Jesus foi feita com elementos emprestados de três ambientes:

1. **A Apocalíptica Hebréia:** contribuiu com o mito do Filho do Homem-Messias.
2. **O Helenismo:** contribuiu com o culto do "Kyrios".
3. **A Gnose:** contribuiu com o mito soteriológico.

Todos estes elementos deram origem à história de Jesus e formaram cada uma das partes da pregação de Cristo e se fundiram numa unidade mais ampla para formar, no final das contas, os nossos Evangelhos.

Desta forma, a expressão de fé da comunidade primitiva, embora autêntica para o tempo em que surgiu, não é conveniente para a compreensão do homem de hoje. Urge depurá-la para reencontrar aquele "DASS" que é capaz de fazer o homem de hoje se interpelar a si mesmo para se decidir no campo da fé. "Trata-se de repetir e de continuar a formação dos evangelhos com os meios da compreensão atual" ( KLAAS ) (12). Tal é o PROGRAMA DE DESMITIZAÇÃO proposto por Bultmann.

Não se trata de destruir o mito, pois é sobre o querigma concebido mitologicamente que se deve construir o caráter de verdade da fé cristã e não sobre o Jesus histórico, que é teologicamente indiferente, como se viu antes.

"A mitologia neotestamentária foi um modo, conforme a mentalidade contemporânea, de compreender que Jesus é o acontecimento

(12) Citado por A. VOGTLE, *op. cit.*, pág. 59.

(13) Cf. A. VOGTLE, *op. cit.* pág. 59.

escatológico da salvação. Cumpre fazer para nossa geração, a nosso modo ( não mitológico ), o que os discípulos e primeiros pregadores fizeram em sua época ( de um modo mitológico )" (13). Só assim o fato de Jesus se tornará querigmaticamente frutuoso para o pensamento atual e sua mensagem digna de expressar autenticamente a cosmovisão existencial do homem de nosso tempo.

Vejamos como Bultmann concebe progressivamente tal desmitização:

1. A concepção do mundo no Novo Testamento é uma concepção mítica: é uma Cosmologia e uma Antropologia Míticas.
2. Conforme a concepção mítica do mundo, tem-se a representação do evento de salvação, que constitui o verdadeiro conteúdo da mensagem neotestamentária. Esta é uma linguagem mitológica facilmente redutível à mitologia contemporânea da literatura apocalíptica hebréia e ao mito soteriológico gnóstico.
3. A pregação neotestamentária, enquanto fala em termos mitológicos, não pode ser aceita pelo homem moderno porque a concepção mítica do mundo está superada por ele.
4. Ora, o mito oferece motivos à crítica de si mesmo e de suas representações objetivantes. O próprio Novo Testamento nos convida a interpretá-lo criticamente. (14).

Não se trata apenas de uma crítica que deriva da concepção do mundo própria das ciências naturais, mas de uma crítica que deriva da **autocompreensão do homem moderno**. Não é a eliminação, mas a interpretação do mito, fazendo-o passar de seu modo-de-ser-do-mundo-da-representação para o modo-de-ser-da-autocompreensão-existencial. Fazê-lo passar do modo-de-ser inautêntico ( como "Historie" e do passado ), para o modo-de-ser-autêntico ( como "Geschichte" e do agora ).

O mito, enquanto extensão de uma autocompreensão, tem suas raízes no campo da autêntica "historicidade". Não se deve, pois, eliminar sem mais a mitologia evangélica, mas sim interpretá-la. E para isto não se parte de Cristo como pessoa e fato histórico ( mito de Cristo ), mas da compreensão da existência contida no Novo Testamento. São as representações objetivantes da

---

(14) Cf. A. VOGTLE, *op. cit.*, págs. 64 — 68.

linguagem mitológica que devem ser abandonadas. O que interessa não é a história de Jesus ( mito ), mas o que Deus nos quer dizer por meio desta história.

Não podemos negar que a mola fundamental do “programa de desmitologização” empreendido por Bultmann seja a adesão irrestrita à maneira existencial de interpretar a realidade salvífica. E o sentido em que ele próprio se encaminhou para poder recuperar o mito teve aí sua origem. Segundo ela, o existir autêntico do homem ( a autêntica “historicidade” ) distingue-se radicalmente da realidade das coisas que se encontram no mundo apenas como objetos disponíveis ( os “vorhandenen” da história inautêntica ). Daí a contraposição entre duas formas de pensamento: o pensamento histórico-existencial e o pensamento histórico-objetivante. O primeiro põe o homem diante de seu eu atual em sua situação de vivência concreta ( modo de ser da interpretação existencial do eu ). O segundo o coloca diante de fatos puros e simples, sem qualquer conotação vital significativa ( modo de ser da representação histórica ).

O que é, então, o mito e como deve ser ele interpretado ?

Bultmann afirma que a concepção mitológica é aquela que “faz parecer mundano e humano o que é transcendente e divino, terreno o que pertence ao lá-em-cima” (15). O mito seria então a “representação mundana de coisas ultramundanas” (16).

Assim sendo, o mito pretende unir duas realidades impossíveis de se compor: o mundano e o não mundano. Daí a necessidade de uma “desmitologização”, se estamos realmente interessados em recuperar um elemento ( o próprio mito ) que, apesar de tudo, continua sendo a peça fundamental para a compreensão da realidade salvífica.

Urge, portanto, optar por uma daquelas formas possíveis de interpretação: a objetivista e a existencial.

É evidente que o conceito bultmanniano de história exige a desmitologização do mito de Cristo no Novo Testamento mediante a **interpretação existencial**. “O verdadeiro sentido do mito não exprime como o homem se entende a si mesmo no mundo. O mito não deve ser interpretado cosmologicamente, mas sim antropologicamente, ou melhor, de um modo existencial” (17).

O repúdio manifesto ao mítico por Bultmann não chega, assim a um radicalismo total. Trata-se, antes, de uma depuração que de uma negação

---

(15) Cf. Coleção **Kerygma und Mythos** ( citada na nota 2 ), 2.

(16) A. VOGTLE, *op. cit.*, pág. 18.

(17) R. BULTMANN, em col. **Kerygma und Mythos** ( ver nota 2 ), 22.

da verdade que o mito contém. "Enquanto alguns pensadores justificam sua "negação" de Deus pela repulsa do mítico, Bultmann e seus adeptos exigem tal rejeição para a autenticidade da "afirmação" de Deus. Em sua rejeição, contudo, nosso autor parte da idéia de que os mitos podem ser interpretados falsamente, ou seja, como verdadeiros em sentido **histórico e científico**. Repudia semelhante interpretação, e, por essa razão, não precisa absolutamente rejeitar "os" mitos; antes, cumpre que sejam bem interpretados, exprimindo-se sua legítima intenção, que não é, de modo algum, formular uma verdade histórica ou científica. A intenção que vive neles consiste em falar na essência do homem como existência: não de ser interpretados existencialmente" (18).

Então, necessário é tirarmos aquela cobertura objetivante da mitologia neotestamentária para encontrarmos o sentido pleno da mensagem de salvação trazida por Cristo: "O Novo Testamento quer-nos transmitir uma mensagem existencial, embora encoberta pelas imagens e a linguagem de outra época (...). O valor da mensagem cristã é o que ela nos diz sobre o homem, sobre as possibilidades que reconhece nele, ou que lhe abre" (19).

O que nos importa é a nossa **decisão** frente à palavra da pregação (querigma). Esta pode ser aceita ou rejeitada. Enquanto ela nos manda crer na morte e na ressurreição de Cristo como um fato escatológico, abre-nos a possibilidade de nos compreendermos a nós mesmos. Escutando a palavra (querigma), reconhecemo-nos pecadores perdoados e libertos por meio da graça. Percebemos também a correspondência da mensagem como a análise existencial, que nos abre o caminho para a compreensão de nosso ser e de nossa decadência, e entendemos a mensagem como resposta àquela esperança que levamos no mais íntimo de nosso ser. Se aceitamos nossa libertação, e nos decidimos pela existência autêntica, então cremos na morte e na ressurreição de Cristo como evento escatológico.

Fé e incredulidade não são, portanto, decisões cegas e arbitrárias, mas "sim" e "não" conscientes. A fé consciente na palavra da pregação é a verdadeira fé pascal. E é o ato de decisão de fé, realizado no momento "agora", que atualiza a salvação. Assim, a palavra pregada, o **Querigma**, tem **sentido escatológico**. "O acontecimento da vinda do Reino de Deus, não é propriamente um acontecimento do fim dos tempos que chegará um

---

(18) W. LUIJPEN, **Introdução à Fenomenologia Existencial**, Ed. Pedagógica e Universitária — Ed. USP, São Paulo, 1973, pág. 361.

(19) R. M. MURARO, **A Automação e o Futuro do Homem**, Ed. Vozes, São Paulo, 1974 pág. 103.

dia e diante do qual se pode tomar posição ou permanecer neutro. Mas antes mesmo que se tome posição, já se está marcado e trata-se, então, unicamente para o homem de compreender que sua verdadeira essência é a de se encontrar na decisão. (...) Se o homem se encontra na decisão e se é precisamente isto que o caracteriza essencialmente como homem, é, então, sempre para ele a última hora; e é compreensível que, em Jesus, toda a mitologia contemporânea tenha sido colocada ao serviço desta concepção da existência humana e que à sua luz Jesus tenha compreendido e anunciado sua hora como a última" (20).

Se, em resumo, a ação divina se subtrai completamente à visão objetivante, se o querigma não pode testemunhar os grandes fatos acontecidos e não pode anunciar os que virão porque (segundo o conceito bultmanniano de tempo) somente o "agora" é o campo da realidade verdadeiramente histórica, tampouco a fé pode ser tocada pela crítica histórica a mais radical. E é precisamente a negação (desmitologizante) das asserções relativas às ações de Jesus no quadro de sua figura histórica que permite conservar a transcendência e a invisibilidade da ação divina, evitar o escândalo da intervenção de Deus no conjunto das causas, assegurar a indemonstrabilidade da revelação e reduzir a História da Salvação à situação querigmática. Se o próprio Jesus não se concebeu como Messias, então sua messianidade não é um fato demonstrável historicamente. Portanto, Jesus, o anunciador, pode ser compreendido somente na decisão e no assentimento da fé.

A palavra de Deus (querigma) chama, assim, o homem a Ele, arrancando-o de sua angústia e de toda segurança criada por ele mesmo, e o chama por isso, à sua existência autêntica. E é este o sentido mais puro da pregação cristã. E é esta a sua contribuição mais valiosa para a compreensão do homem de hoje: quando o interpela em sua situação de decisão.

### III. CONSIDERAÇÕES ÀS BASES DA ARGUMENTAÇÃO DE BULTMANN

As belas páginas dedicadas por Bultmann em demonstrar a dimensão existencial da mensagem neotestamentária levam o leitor a deixar-se envolver totalmente pela riqueza das suas reflexões. Devemos, entretanto, libertar-nos deste envolvimento para que possamos, com olhos antes críticos que admiradores, testar a segurança das principais estacas de seu edifício teórico.

(20) R. BULTMANN, *Jésus, Mythologie et Démythologisation*, pág. 65.

A maior dificuldade é a de como declarar a auto-suficiência do querigma apostólico ( e mesmo do querigma de hoje ) perante o Jesus da história. Quando o próprio Bultmann reconhece que o "dass" histórico é essencial ao querigma, perguntamos com Malevez: "O querigma traz em si toda inteligibilidade possível ? "

É com o mesmo Malevez (21) que iremos aduzir uma série de argumentos que levam o leitor de Bultmann a ficar menos ligado em seu envolvente raciocínio.

### 1. Somente diante do Jesus histórico a palavra interpeladora ( dass ) do querigma pode oferecer condições de crença

Se, conforme Bultmann, é em Jesus que o acontecimento de salvação nos é notificado, por que tal afirmação nos impõe o reconhecimento do Mistério de Jesus de Nazaré ? Por que é apenas em Jesus Cristo e não em Sócrates ou em Isaías ou em João Batista ou em qualquer outro, que a palavra absoluta de Deus foi pronunciada sobre nossas existências ?

Bultmann responde: Jesus manda crer, simplesmente. Não exige que se interrogue sobre o porquê de sua escolha, o que não é necessário para a fé. (22).

Podemos retrucar: para se avançar na fé não é preciso, de fato, inquirir sobre as razões de crença. Não se exige que o cristão remonte ao Jesus da história pelos árduos caminhos da indagação histórico-crítica. Entretanto, não se trata aqui das "razões de crença", e sim do **sentido** da própria crença. A indagação sobre o sentido da crença nos é exigido por ela própria. E devemos usar de todos os meios para podermos responder a ela. Suponhamos então que existam documentos oferecendo a possibilidade de reconstituir historicamente, em certa medida, a vida e o ensinamento de Jesus. Neste caso, faltaríamos com nossa vocação de cristãos reflexivos, com a exigência do "intellectus fidei", se omitíssemos a comparação da mensagem do Jesus histórico com o querigma, para esclarecer este por aquela. Interpelados de uma parte, por um querigma, que afirma a singularidade e a originalidade de Jesus, e dispendo de outra parte, de **certos meios** para elucidar o seu mistério, não poderíamos subtrair-nos à investigação destes meios.

(21) Cf. art. cit. na nota 3. págs. 797 — 808.

(22) Cf. **Glauben und Verstehen** ( Fé e Compreensão ), pág. 189.

## 2. O querigma não se limita a interpelar, mas também oferece respostas

O querigma, ao interpelar, já tem em vista propor o Cristo. É este que dá sentido à interpelação e é também sua **resposta**. Por isso, o brado de vitória emitido pela comunidade primitiva vai além de uma simples emoção existencial. Este sentimento de vitória se identifica com o próprio Cristo: é ele o ressuscitado e o glorificado. Aquele Jesus que nasceu em Belém, viveu peregrinando por diversos lugares da Palestina e foi martirizado em Jerusalém (personalidade histórica) é o Cristo que ressuscitou dos mortos (mensagem querigmática): "Deus constituiu Senhor e Cristo a este Jesus, a quem vós crucificastes" ( Rom 1, 4 ).

É interessante atermo-nos a um detalhe lingüístico. Em certa passagem, S. Paulo liga a glorificação de Cristo à personalidade humana histórica de Jesus: "e sendo reconhecido por condição como homem, humilhou-se a si mesmo, feito obediente até à morte, e morte de cruz. Por isso **também** Deus o exaltou, e lhe deu um nome que está acima de todo o nome" ( Fil. 2,7-9 ). O "também" por nós grifado é, em grego, "dio": quer dizer que não simplesmente após a sua obediência, mas **em razão dela** que Jesus foi exaltado. Obediência que Jesus realizou em sua humanidade ainda terrestre.

Portanto, o querigma apostólico não se limita a interpelar. Ao interpelar o homem em sua situação existencial, ele já procura inculcar aquele que dá saída à indagação. Esta possui sentido somente em vista da busca de uma superação que leve a encontrar as condições de vida autêntica. E não é senão o brado de vitória. E está aí a **resposta**: Cristo ressuscitou ! Nada há a temer. Na sua situação de decisão, o homem, para chegar à vitória, deve optar pelo Cristo.

Ademais, Cristo, ao propor sua profunda indagação. ( sua vida e sua morte são uma interrogação arrasadora ), tinha já em vista o seu termo que é também a plenitude de sua missão total: a ressurreição, a vitória. Por isso, ao proclamar a ressurreição como profunda resposta ao problema que Cristo havia suscitado em todos ( *dass* interpelador ), o querigma proclamava também todas as ações de Jesus realizadas historicamente. A ressurreição só tem sentido em relação a tudo o que a precedeu e é ela que confirma e plenifica tudo. E, ela própria, é realizada historicamente como tudo o que a precedeu. Portanto, não se reduz a pura interpretação querigmática.

Então, ao proclamar a ressurreição, o querigma não proclamava simplesmente o acontecimento de vitória, mas também o próprio Cristo glorioso sobre a morte, enunciando a significação teológica da personalidade histórica de Jesus.

### 3. O querigma deve necessariamente assumir a personalidade histórica de Jesus

Sem dúvida, o querigma apostólico pode apresentar uma larga suficiência para a possibilidade da fé. Mas só a tem assumindo a personalidade histórica de Jesus. Por isso, afirmamos que não somente o "DASS" de Jesus deve assumir o seu "WAS" e seu "WIE", mas também que o "DASS" só existe se houver "WAS" e "WIE".

Apresentamos duas grandes razões:

#### a) A título de facticidade

Ao empregar o termo "dass" (palavra interpeladora), Bultmann o faz em dois momentos. Primeiramente, para qualificar o acontecimento escatológico que é oferecido à decisão de fé. Em Jesus, Deus emitiu sua Palavra, diante da qual nos é necessário decidir. Contudo, esta Palavra é incompreensível para o olhar humano objetivo. Ela é divina e pura. Somente a fé pode reconhecê-la como acontecimento escatológico.

No entanto, num segundo momento, Bultmann afirma que o "dass" divino toma corpo no "dass" histórico de Jesus. Ora, isto quer dizer que o "dass", como acontecimento escatológico, se realiza na personalidade histórica de Jesus. E como não é esta puro fato abstrato, nela estão incluídos o "was" (personalidade moral) e o "wie" (doutrina) de Jesus.

#### b) Pela relação do querigma com a pessoa de Jesus

Bultmann estabelece uma diferença radical entre a mensagem de Jesus e a do querigma. Jesus anunciou um "reino" que se devia esperar ainda. O querigma proclama que este reino já veio. Aquele se sabe anunciador, este o mostra como o anunciado (atribuindo-lhe uma série de denominações mitológicas).

A grande pergunta irrompe a nossos olhos: como se efetuou a passagem? Como Jesus, de simples anunciador, se tornou o anunciado? Em que fonte se inspirou o querigma para criar-lhe a imagem?

Para esta questão só existe uma resposta: a comunidade primitiva, surpreendida diante da morte de Jesus e dos misteriosos acontecimentos de sua própria fé pascal, interpreta o acontecimento de Jesus como sendo o lugar em que o "reino" anunciado por ele já estava realizado.

Trata-se aqui simplesmente de uma passagem do implícito ao explícito (23). Jesus deu-se a conhecer como o anunciador único e último, proclamador da palavra decisiva e última. Com isto, ele estabeleceu implicitamente uma verdadeira **Cristologia**. Cabia àqueles que o ouviram ( a comunidade ), torná-la explícita. E foi o que fizeram: após a morte de Jesus, a comunidade primitiva reconheceu Nele, ao lembrar-se da proclamação de sua palavra, o acontecimento salvífico definitivo da palavra de Deus.

Se tal é a relação do querigma apostólico com o querigma de Jesus, não se justifica, em Bultmann, a recusa de reconhecer naquele o esclarecimento deste.

Podemos lembrar aqui o exemplo tirado da interpretação de textos: a explicação de um texto não torna supérfluo o próprio texto. Ela só adquire o valor quando o tem diante dos olhos, ou quando ao menos, o supõe conhecido. Assim, para se compreender alguma explicação, não se pode deixar de considerar o termo que ela explica, como também não há interpretação sem assunção do termo interpretado.

A manifestação querigmática de fé dos primeiros cristãos é uma verdadeira leitura, cujo termo não é outra coisa que a pessoa de Jesus. É à luz do apelo de decisão lançado historicamente por Jesus Cristo que a comunidade apostólica constituiu o seu querigma. E o que isto quer dizer senão que a mensagem de Jesus, com sua personalidade histórica, faz parte intrínseca do querigma apostólico interpretativo e condiciona a sua inteligibilidade ?

#### **4. Reduzir o Cristo do Querigma a pura Interpretação Mitologizante é tornar vago o Jesus da História e desprover a Decisão de Fé em qualquer sentido**

Bultmann afirma que, ao designar o **Anunciado** pelos termos de Messias, de Filho de Deus, de Senhor, e outros, o querigma apostólico mitologizava a figura de Cristo. Tais categorias mitológicas seriam carentes de qualquer incidência existencial ou importância para a compreensão da nova existência possibilitada pela adesão, na fé, à mensagem cristã.

Podemos, entretanto, perguntar se a crença no Jesus-Senhor, no Jesus-Messias ou no Jesus-Filho-de-Deus não seria um modo de manifestar anseios de nossa existência a mais recôndita e de nos esclarecer sobre nós

(23) R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, I, pág. 266.

mesmos a respeito de nosso ser profundo. Se afastarmos a figura de Jesus, nossa vida cristã não ficará extremamente empobrecida ?

Se o Cristo responde assim a nossas expectativas, é sinal de que ele entra na constituição do querigma, apostólico e pós-apostólico, de tal forma que este não pode dispensá-lo sem correr o risco de se destruir. Querer "demitologizar" o querigma é querer interpretá-lo segundo certo critério. Mas, que outro critério existe para interpretar autenticamente o querigma senão a própria personalidade de Jesus ? O modo, segundo o qual o Cristo da fé ter-se-ia formado na consciência da comunidade primitiva, exige uma volta para o Jesus de quem ela quer ser uma explicitação. O Jesus da "Boa-Nova" tem imprescindível papel na compreensão da confissão cristã: não é malgrado o Jesus da história e, sim, graças a ele que a mensagem cristã se esclarece na medida suficiente para se deixar exprimir pela fé.

Nesta altura, podemos ver posto em jogo o valor da indagação histórica: não é a figura histórica de Jesus demasiado problemática, para ser colocada como critério seguro no pronunciamento a respeito da verdade da revelação ? Para interpretar a verdade trazida pelo querigma, é seguro confiar no Jesus restituído pela História ?

Reconhecemos, de fato, a fraqueza do critério histórico. A investigação histórico-crítica sobre o Jesus da História não pode pronunciar por si mesma e com toda segurança sobre a realidade salvífica proclamada pelo querigma. Ela não pode dispensar-nos da livre decisão de crer. Aqui estamos com Bultmann, ao nos desfazer do Jesus da História como critério único e absoluto para a interpretação do Novo Testamento. Mas procedemos de modo bem diverso.

É verdade que o pensamento cristão sempre viu na fé da comunidade viva, o lugar de suas certezas e a intérprete de sua crença. A tradição viva é o termo por excelência a que se refere a fé cristã. E é ainda verdade que esta mesma tradição se transmite, sob a forma de interpretação, explícita ou implícita, da Escritura, notadamente dos Evangelhos. No entanto, interpretar um texto, vimos, é necessariamente deixar-se reger por ele. O querigma cristão, independente de qualquer relação com o Jesus histórico, nada pode pronunciar sobre Cristo. Mas à luz do Jesus dos Evangelhos, ele pode apresentar este Cristo que agora é proposto à nossa fé. Assim, o cristão, plenamente maduro em sua fé, acredita que o querigma foi uma autêntico intérprete da mensagem de Jesus, e que tal interpretação, escorando-se sobre o próprio Jesus histórico, transmitiu este não mitologicamente e, sim, tal como foi e tal como deveria ser mostrado às gerações cristãs futuras para justificar sua decisão de fé.

Sendo o querigma apostólico, o intérprete do querigma total de Jesus ( ou, o que vai dar na mesma, do Cristo-Total ), a fé cristã pode fiar-se neste Cristo que ora o querigma lhe apresenta como justificativa para a sua decisão de fé. Deste modo, dizer, com Bultmann, que tal Cristo é mitologizado, é torná-lo por demais vago e distante, ficando a decisão de fé desprovida de qualquer sentido. Decido-me pelo quê na minha "decisão de fé" ? Por mim mesmo ? Mas isto é a própria contradição na decisão de fé, se esta é o "deixar de acreditar em mim mesmo". Por Cristo ? Há, então, outro Cristo que não o do querigma ?

Concluindo, é preciso, como é desejo do próprio Bultmann, dar à fé, o seu devido valor. De tal maneira que vemos, com "olhos de fé", no querigma de Cristo uma confiança na sua transmissão e interpretação através do querigma apostólico e pós-apostólico. Assim, ao depararmos com este, com aquilo que tem de original e próprio, deparamos também, nele mesmo e intrínseco a ele, com o querigma do Jesus da História. Isto, para sermos bíblicamente justificados, cumprindo a Escritura: "Estarei convosco até a consumação dos séculos" ( Mt 28,20 ).

## CONCLUSÃO

É sempre temerário ter em mãos as chaves que deslindariam o mistério da história. Esta se constitui, enquanto tal, justamente por não ser disponível a conclusões racionais, e se manifesta inesgotável, em misteriosa trama, por seu terrível caráter de ambigüidade. Eis por que toda a análise que pretenda surpeendê-la em sua totalidade sente-se, ao invés, por ela surpreendida. Há sempre algo mais a mostrar ou a esconder. Toda categoria apresenta, assim, uma falta de descortino.

Por outro lado, não há dúvida de que a existência seja capaz de surpeender largamente a história e de, com ela, se identificar: existir é já fazer história.

Poderíamos ir além, afirmando que as "categorias existenciais" seriam as melhores para interpretar a história ?

O problema aqui, talvez, seja o de passagem de um "logos implícito" para um "logos explícito". O "logos implícito" encerra em si toda a razão de ser de uma coisa. O "logos implícito" da história, por exemplo, é a razão de ser desta. O "logos explícito" é a razão de ser de uma coisa enquanto

considerada por uma consciência; enquanto é relativa à análise que é capaz de captá-la de alguma forma e de reduzi-la a noções explícitas. O "logos explícito" não esgota todo o ser da história. Ele simplesmente o toma ao modo de ser da consciência clara.

É bom termos bem presente isto para nos precavermos contra a aplicação sistemática de certas distinções emprestadas à cosmovisão existencialista, como a que foi feita por Rudolf BULTMANN.

Se a realidade histórica dá resultado tão arredo às chaves explicitativas, tanto mais a realidade histórica da salvação, que ostenta ainda maiores empecilhos, pois se trata justamente daquilo que é menos suscetível ainda de um "logos explícito": o destino salvífico. É por isso justificada a revisão que fizemos às bases da interpretação de Bultmann. Será que aí o mistério da história não fica reduzido, ao nível de um "logos explícito", à mera vivência histórica pessoal da autocompreensão, que não o engloba como realidade total ?

O que acontece no amplo movimento da história, é que ela vem como que se avolumando, recebendo em seu caminho novos mananciais. O que é plenamente cabível dentro de um "logos explícito". Mas, neste seu caminho, a história não deixa nada para trás. E é justamente isto que constitui o seu mistério. Fruto de seu "logos implícito".

O "devir" é o "logos implícito" da história. Ele não é simplesmente "o que virá", mas também "o que já veio" em seu "há-de-vir". A história como algo passado, puramente passado, só existe como categoria abstrata. A história como "devir" é o seu passado acontecendo no "agora", enquanto remonta aos pontos em que este passado surgiu. O "devir" é que faz com que o ponto "agora" não seja a mera soma de pontos passados e, que estes, não sejam meramente passados. E isto é irreduzível a um "logos explícito".

O problema aqui é mesmo o da "repetição" ( Wiederholung ) (24). Como o fato que já aconteceu pode ser "repetido" ? Não se trata de refazer o fato, nem de copiá-lo a título de exemplo. "Repetir", aqui, é "retomar", "reassumir". É colher, agora, este fato "onde", "quando" e "como" aconteceu. É vivê-lo numa história que ele também ajudou a construir.

Como se explica isto ?

É quando dizemos que a história não se reduz a qualquer sistema categorial, mesmo o "mais existencial" dentre eles. Um "logos explícito" não abarca todo o mistério da história.

(24) R. BULTMANN, *Das Verhältnis...* ( citado na nota 7 ), págs. 23, 25.

Entretanto, é bastante claro ser impossível que história surja “sem mais nem menos”, “à toa”, como que “caída do céu”. Este “remontar” e esta “retomada” são imprescindíveis. E podemos perguntar se a autocompreensão existencial do homem de hoje seja fruto exclusivamente de sua época. Se ela exclui o “já acontecido”, uma vez que, se este não tivesse uma posição histórica, não haveria qualquer compreensão possível.

E em relação ao problema da salvação, referindo-nos agora ao problema específico de Bultmann, a “decisão de fé” é sempre uma atitude frente ao conjunto da história. Não se compreende uma decisão que seja corolário de pura abstração. Este caráter de “retomada” e de “reenvio” lhe é essencial. E, aí, encontramos o mesmo enigma de como conciliar o “passado” e o “presente”: aquele influenciado este sem causá-lo, e este reassumindo aquele, sem com ele se identificar. Assim, mais uma vez, a realidade histórica da salvação se mostra irreduzível a um “logos explícito”. Ela não se reduz a categorias sistemáticas, embora seja simples aceitá-la pela fé. E é por isso que o ato de fé, mais do que o quer Bultmann, é profundamente existencial: enquanto é já assumir toda a realidade histórica da salvação. E é assim que o mistério da história é o melhor campo para a decisão: porque é o melhor campo para a fé.

Quanto à decisão frente ao **querigma salvífico de Jesus**, porém, as responsabilidades para a fé são muito maiores. A sua “repetição” assume aqui dimensão mais profunda que a mera “repetição” histórica comum. É que ela implica maior presença e maior reafirmação de sua posição histórica. A intensidade desta presença é algo que não se pode medir nem explicar por um “logos explícito”. A afirmação de que o “querigma apostólico” ( e de todo “querigma” pós-apostólico ) seja a “explicitação” do querigma de Jesus não basta para explicar a sua presença total nele. Quer dizer que o tipo de “repetição” do querigma de Jesus no querigma das comunidades cristãs é de um maior compromisso ainda para a fé. E este compromisso se aprofunda, mais ainda, se considerarmos que quanto mais o querigma apostólico ( e pós-apostólico ) “reenvia” ao querigma histórico de Jesus e, tanto mais, este marca sua presença nele e tanto mais aquele o representa mais eficazmente.

Por aí vemos que um passado não é tão passado como parece. Um passado como puro passado, de fato não existe e nunca existiu. É pura abstração. E não há razão para se contrapor uma abstração à realidade existencial.

Se podemos recuperar ( “repetir” ) o Jesus histórico ( e seu querigma ) por esta forma de compreensão da história ( o enigma de um passado

influindo, de certa forma, no "agora" ), não é este, entretanto, o modo que mais plenamente incita à "decisão de fé". O modo pelo qual Cristo determina sua presença salvífica no desenrolar da história, lhe é peculiar e ultrapassa, em eficácia, o acúmulo de causas históricas comuns. É quando dizemos que sua presença implica, mais que um mistério de existência, um autêntico mistério de fé.

#### BIBLIOGRAFIA

- BARTSCH, H. W. ( org. ) — **Kerygma und Mythos** ( coleção ), Evangelischer Verlag, Hamburgo-Volksdorf, 1 961.
- BULTMANN, R. — **Glauben und Verstehen**, Tubinga, 1 933.
- BULTMANN, R. — **Jésus, Mythologie et Demythologisation**, aux Éditions du Seuil, Paris, 1 968.
- BULTMANN, R. — **Neuen Testament und Mythologie**, em col. **Kerygma und Mythos**, citada acima.
- BULTMANN, R. — **Theologie des Neuen Testaments**, Tubinga, 1 948.
- BULTMANN, R. — **Das Verhältnis des urchristlicher Christusbotschaft zum historischen Jesus**, em **Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften**, Heidelberg, 1 961.
- HEIDEGGER, M. — **L'Être et le Temps**, Gallimard, Paris 1 964.
- LUIJPEN, W. — **Introdução à Fenomenologia Existencial**, Ed. Pedagógica e Universitária — Ed. USP, São Paulo, 1 973.
- MALEVEZ, L. — **Jésus de l.Histoire et Interprétation du Kérygme**, em: **Nouvelle Revue Théologique**, Louvain ( Belgique ), oct. 1 969, tome 91, págs. 785 — 808.
- MERLÉ, R. — **Bultmann et la Foi Chrétienne**, Ed. du Cerf, Paris, 1 964.
- MURARO, R. M. — **A Automação e o Futuro do Homem**, Ed. Vozes, São Paulo, 1 974.
- VOGTLE, A. — **Revelación y Mito**, Ed. Herder, Barcelona, 1 965.



## O CARÁTER ESTÉTICO DOS SÍMBOLOS RELIGIOSOS E O CARÁTER RELIGIOSO DOS SÍMBOLOS ESTÉTICOS

Olga de Sá

Como os termos do enunciado acima têm vários sentidos, é conveniente, de início, esclarecer: o que se tem por objetivo, nessa formulação, é encontrar um denominador comum entre arte e religião. As concepções idealistas da arte não tiveram dificuldade, no passado, de encontrar esse denominador: o absoluto.

Mas a civilização moderna, marcada pela cibernética e pela automação, rejeita como inadequados e obscuros termos tais como “inspirado”, “intuitivo”, “misterioso”, porque, querendo significar algo além da razão, nada dizem de claramente significativo.

Se Freud, em *O Poeta e a Fantasia*, se declarou incompetente para explicar o problema da criação artística e concebeu o poeta como uma espécie de feiticeiro, as análises psicanalíticas das obras de Shakespeare, Sófocles, Goethe, Dostoievski, Leonardo da Vinci, por ele realizadas, só distinguem o artista do neurótico, porque aquele é capaz de expressar suas fantasias e as diferencia da realidade. Mas, para Freud, a energia que gera a arte é a mesma que alimenta as fantasias neuróticas, apenas sublimada por uma capacidade inexplicável que tem o artista de atenuar, por uma expressão agradável, capaz de produzir prazer no leitor ou espectador, o caráter egoísta de suas próprias fantasias.

À religião, Freud concede muito menos; a sublimação religiosa não passa de alienação e fuga. Eternas crianças que somos, necessitados de segurança e apoio contra os embates da vida adulta, a religião nos oferece o necessário suporte psicológico: Deus é uma espécie de superpai. O homem religioso, cujo destino não ultrapassa mental e afetivamente o estágio de feto, encontra segurança e paz na alienação do absoluto.

Esse conceito que foi no passado, de modo positivo, uma espécie de denominador comum entre arte e religião, se apresenta hoje bombardeado, de todos os ângulos, pelo pensamento moderno.

Desejando evitar o intrincado e, por vezes, estéril caminho da disputa, à procura de uma vida que possibilite uma teorização global da arte e religião, temos de enfrentar o problema de suas formas de expressão.

É conhecida a paixão do homem moderno pelos fatos, e portanto, a sua marca empirista. A matemática invadiu o domínio da física e, ao se tornar instrumento e expressão do mundo físico, parece tê-lo distanciado da experiência e da observação empírica. Os números e as relações matemáticas estão longe dos métodos de experimentação e indução: são puras e frias abstrações. As qualidades sensoriais foram reduzidas a quantidades, e este é um princípio fecundo, gerador do processo científico e da técnica moderna. O físico não trabalha diretamente com dados sensoriais. O que os aparelhos lhe apresentam são setas luminosas, sinais, trilhas ou signos, que ele laboriosamente interpreta. E se os interpreta, atribui-lhes significado. Donde se chega com Suzanne Langer à conclusão surpreendente de que nossos dados sensoriais são primariamente símbolos.

A Tecnologia moderna é a prova concreta de que os conceitos abstratos da física estão corretos. O conhecimento científico gerou a técnica e o progresso e estes moldaram nossa cosmovisão, que se orgulha de ser realista e racional.

Porém a arte e a religião pouco lucraram com a grande aventura científica do homem. Parece que, em seu terreno, não foi muito fértil o conceito de causalidade. Emoções, sentimentos e fantasias pouco ou nada se esclareceram à luz dessas conquistas. Ao contrário, o homem parece cada vez mais perdido de si mesmo e suas expressões religiosas e artísticas trazem a marca de um medo terrível, que se multiplica em pés, mãos, cabeças, cores e sons enlouquecidos ou rituais macabros de histeria e desespero.

Onde encontrar, na mente humana, uma explicação racional para expressões tão universais e tão significativas como o fato artístico e o religioso? Admite-se, sem contestação, que são arte e religião manifestações caracteristicamente humanas, embora já estejam no mercado livros que se intitulam "biologia e arte" e procurem, na inteligência animal, os primeiros elementos do fenômeno artístico.

Os estudos sobre o desenvolvimento da mente humana levantaram uma hipótese, que parece fecunda, para a futura solução de certos

impasses: o ato essencial do pensamento humano é a simbolização, diz Suzanne Langer. É uma capacidade tipicamente humana e está acima da pura animalidade. Embora o uso de signos seja a primeira manifestação da mente, há profunda diferença entre o uso de símbolos e o uso de signos. O uso de signos é o início da inteligência. O animal por eles se guia, para dominar as condições do meio ambiente. Desenvolvem-se os órgãos dos sentidos, as vias nervosas, paralelamente com a linguagem dos signos. As necessidades biológicas fundamentais, como o instinto de conservação, o crescimento, a procriação encontram a sua satisfação adequada ao dominar o uso dos signos. Existe uma semântica animal, que é usada no mais simples laboratórios de psicologia experimental, para que o animal possa aprender por ensaios e erros. Se certos sinais não fossem aprendidos pelo animal como signos de outros, a adaptação ao meio-ambiente seria completamente frustrada, e a vida animal há muito teria desaparecido da face da terra. O signo indica alguma coisa ao animal. Quanto ao homem, emprega ele signos não só para indicar coisas, mas também para representá-las. Os homens conversam sobre coisas e acontecimentos e usam signos que nada apontam no ambiente, ao qual estão adaptados ou devem adaptar-se. Os objetos desses signos podem estar ausentes e o homem pensa neles ou a eles se refere. Esses signos são símbolos, e o homem desenvolveu decisivamente os símbolos verbais. Acumulou-os, elaborou-os e a fala apareceu não só como instrumento de domínio do ambiente e de controle social, mas também adquiriu uma função representativa.

Por que a voz humana, diferente das vozes animais, adquiriu essa função extremamente diferenciada e capaz de distanciar especificamente a civilização humana do mundo animal ?

Para a psicologia genética, a função representativa da linguagem foi mais um instrumento eficaz que o cérebro humano engendrou para suprir as necessidades básicas do organismo. É uma função essencialmente prática, visando ao domínio da vida. Acontece que essa função gerou coisas muito pouco práticas como a arte e as crenças religiosas. Stuart Chase em seu livro *The Tyranny of Words* faz considerações desconcertantes sobre a loucura crescente de que são capazes os homens, como animais criadores de símbolos. O gato de Chase nunca aprendeu ou aprenderá a falar e nisto consiste a sua mais felina felicidade. Não sofrerá alucinações, fantasias, delírios, nunca se perderá numa rede labiríntica de significados e será sempre um sujeito realista...

O mundo dos animais nunca será invadido por crenças e invenções artísticas, nem seu comportamento, desequilibrado por ritos e sacrifí-

cios, fenômenos que caracterizam a arte, a religião e outras excentricidades da mente humana.

Os rituais religiosos mais estranhos são evidentemente pouco realistas. Quase todas as práticas mágicas e rituais são inadequadas para preservar a vida e obter, para os homens, os bens que eles tão ardentemente buscam e evitar os males de que tão insistentemente fogem. Nenhum rato de laboratório jamais ensaiaria num labirinto os métodos de certos rituais mágicos para obter o tão desejado reforço. Reconheceria logo que são ineficazes. Entretanto, esses rituais se conservam por gerações inteiras e os povos preservam seus modos inadequados de encontrar objetos perdidos, defender a saúde ameaçada ou alcançar o amor não correspondido. Os homens, mesmo os mais trabalhados pelo ceticismo da civilização moderna, encaram com seriedade os ritos religiosos. E, assim, também se comportam perante a arte. As obras de arte não parecem produtos luxuosos de uma era decadente. Os povos procuram preservar os próprios museus e, mesmo em tempo de guerra, só os bárbaros não respeitam as obras de arte.

Entretanto, que utilidade tem a arte? O processo de simbolização não parece ter dado ao homem um instante útil aos fins da própria espécie. Admite-se que o sonho é um processo simbólico. Que função desempenha o sonho nas visadas finalistas da preservação da espécie? Mesmo a psicanálise que interpreta os sonhos como símbolos ou disfarces de desejos recalçados, obedecendo a caprichos de curiosas associações semânticas entre presente e passado, não pode constatar senão que esse é um meio bastante excêntrico, usado por uma central elétrica, como o cérebro, de resolver seus problemas caseiros.

A ciência reconhece as necessidades biológicas. A mente humana porém, não funciona só no interesse delas. O inventário das chamadas necessidades humanas não terá sido demasiadamente decalcado sobre as necessidades animais? Se o animal não usa símbolos, talvez supra com eles outra necessidade, que não se reduz ao nível puramente animal.

As fantasias, os valores, os entusiasmos reconhecidamente pouco realistas dos homens, sua consciência de que pode existir um além da vida terrena, não são provas suficientes de que a capacidade de simbolizar responde a uma necessidade primária do homem, que o animal não possui? Essa necessidade que historicamente se manifestou sempre e em toda parte, satisfazendo-se das maneiras mais originais e primitivas, ou racionais e refinadas, essa necessidade de simbolização é um processo fundamental e contínuo da mente humana.

Não obstante, apenas certos produtos do cérebro fazedor de símbolos podem ser usados, segundo as regras do raciocínio discursivo. A mente deposita materiais que não se organizam, segundo os modos da inteligência discursiva. Os símbolos são elaborações do material que os sentidos fornecem à mente humana. Quando a mente consegue combinar e manipular essas idéias como raciocínio discursivo, a ciência se impõe, assim como a técnica e toda espécie de vitória humana sobre o meio ambiente.

As idéias que não se organizam discursivamente podem aparecer simbolicamente nos sonhos, podem fixar-se em fantasias conscientes e artísticas ou erguer um edifício bem típico da mente humana que se chama religião.

O ritual e a arte atravessam a história humana. Eles não são práticos geralmente, mas expressivos, e completamente estranhos ao modo realístico de pensar, que caracteriza a era da automação.

Embora Freud considere a religião como alienação, não deixa de reconhecer em **Totem e Tabu** que os ritos executados compulsivamente pelos primitivos são comportamentos expressivos, porque nascem de uma necessidade interior.

A arte é fundamentalmente simbólica e não duplica aquilo que representa. A própria mimese (do grego "mimesis") aristotélica, por tanto tempo entendida como imitação da realidade, acabou por impor-se, aos modernos críticos de arte, como transformação

A arte e a religião pertencem ao domínio do conhecimento e embora não usem o simbolismo verbal, cuja propriedade fundamental é a discursividade, nem por isso devem ser abandonadas ao domínio do inexprimível, como desejos e insatisfações informes, sensações e intuições continuamente inefáveis e incomunicáveis. Contra o império do discursivo ergue-se hoje a reação icônica da arte concreta, que visa a exprimir numa linguagem nascida do mundo técnico e dos meios de comunicação de massa, superando o analítico-discursivo, os próprios anseios desse mundo, que sendo novo, deve criar a sua nova forma de exprimir-se, isto é, encontrar a sua simbolização.

O campo da semântica é reconhecidamente mais amplo que o da linguagem verbal. O pensamento humano não se limita de todos os lados pela gramática; o homem emite uma linguagem não verbal sobre temas que lhe parecem fundamentais como a vida e a morte, a guerra e a fome, o bem e o mal, o mundo dos deuses.

A linguagem verbal não é o único produto que se pode combinar e articular como expressão humana. Quando olhamos os objetos, nossos sentidos selecionam formas predominantes, para que as sensações não se dispersem e se possam organizar objetos. Os órgãos dos sentidos suprem a mente de formas sensoriais para que ela possa levantar significados. A psicologia da "gestalt" encontra a organização do material simbólico no mundo sensorial. Este mundo é diferente do mundo físico.

Já ficou assinalado que são as abstrações matemáticas que constroem o mundo da física e resta dizer que são as abstrações sensoriais que constroem, para nós, o mundo real. Reencontramos aqui também aquelas expressões consideradas perigosas no mundo da máquina: "intuição", "mistério", "beleza", "verdade artística" etc. Por que não entender que esse é um domínio da mente humana, que não se reduz à razão discursiva? Por que não compreender que essas palavras só nos atiram no caminho do irracionalismo, se não soubermos que a mente do homem é suficientemente ampla para abarcá-las?

As formas sensoriais ( gestos, cores, sons, cheiros ) são muito capazes de combinação e articulação como as palavras, mas certamente em outro nível, não no nível sintático. As leis que governam a articulação dos símbolos não verbais, não são as mesmas leis da sintaxe. Enfim, os símbolos não-verbais não são discursivos, não se apresentam sucessivamente, mas simultaneamente. Esses símbolos são, porém, os mais adequados para exprimir os anelos do artista e do homem religioso. O ritual e a arte criam para si uma espécie de semântica, que deverá ser fecunda para levar a compreender que as sensações e os sentimentos não-discursivos são também passíveis de conhecimento e comunicação, mesmo na era da máquina, que terminará por descobrir os seus próprios símbolos.

Onde existe um símbolo existe uma significação em aberto. Não existe uma fonte não-racional de conhecimento, mas sim uma forma não-discursiva de exprimir o mundo. As formas das sensações e dos sentimentos também se articulam, e assim criam um mundo mais expressivo que o mundo da linguagem discursiva. O próprio simbolismo discursivo, quando atinge esse nível, já é arte, é poesia.

Perguntar se a estas formas expressivas corresponde a existência de um mundo real, e se a esses sentimentos religiosos corresponde a existência de um Absoluto, é uma pergunta cuja resposta escapa às finalidades desta abordagem.

Toda a problemática do idealismo/realismo e do ateísmo/teísmo se instaura nessas questões. Indiscutivelmente, porém, a religião e a arte dialogam entre si, e esse diálogo nasce na mente do homem, que pode ser definido como "homo symbolicus".

## BIBLIOGRAFIA

- BENSE, Max — **Pequena Estética** São Paulo — Ed. Perspectiva, 1 971.
- BERENSON, Bernard — **Estética e História**. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1 972.
- CHASE, Stuart — **The Tyranny of the Words**. New York, Harcourt, Brace & World, s/data.
- DUCROT, Todorov — **Dicionário das Ciências da Linguagem**. Edição portuguesa orientada por Eduardo Prado Coelho. Lisboa. Publicações Dom Quixote. 1 973.
- DUFRENNE, Mikel — **Estética e Filosofia**. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1 972.
- ECO, Umberto — **As Formas do Conteúdo**. São Paulo, Editora Perspectiva e USP, 1 974.
- FREUD, Sigismundo — **Obras Completas** — Traducción directa del alemán por Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid — Editorial Biblioteca Nueva, 1 948.
- HUYGUE, René — **A Arte e a Alma**. Paris — Liv. Bertrand, 1 960.
- LANGER, Suzane K. — **Filosofia em Nova Chave** — São Paulo — Ed. Perspectiva, 1 971.
- MORRIS, Desmond — **A Biologia da Arte: em Estudo Comparativo da Arte dos Grandes Simios com a Arte Humana**. Tradução de Hermano Neves — Lisboa, Publicações Europa — América, 1 971.



## VALORES SOCIAIS: FILOSÓFICA E SOCIOLOGICAMENTE ENCARADOS

Alfonso Trujillo Ferrari

### 1. AS ARESTAS DO PROBLEMA

IncurSIONAR no terreno do estudo dos valores sociais sem uma base filosófica pode trazer graves conseqüências na compreensão dos fenômenos sociais em que os valores são abstraídos sociologicamente. Desprovido dessa base, qualquer análise torna-se anarquizante, pois chega-se a confundir os valores com idéias, aspirações, apreciações, desejos e assim por diante. O objeto deste esboço é oferecer uma formulação dos valores sociais em termos contrastantes, tanto em termos da teoria transaccional como da teoria interaccional e da teoria holográfica. A teoria transaccional dos valores sociais estaria mais perto de um enfoque ontológico do valor, enquanto que a teoria interaccional permitiria descrever os característicos dos valores sociais dentro de sua relatividade cultural, ao passo que a teoria holográfica traçaria uma explanação sobre a origem e operacionalidade dos valores sociais. Antes de penetrar nesse matagal de contrastes, a nossa atenção voltar-se-á para um esquema, embora simplificado e prático, para que os leigos possam compreender o que é o valor, e como se apresentam os valores sociais, suas características, tipologias etc.

**Transaccionalmente**, nos cosmos do conhecimento, o valor é uma **designação** porque não é demonstrável, mas apenas **mostrado**; não é objeto ideal, isto é, não tem idealidade; não é qualidade nem quantidade, apenas designa um **desideratum**. **Desideratum** no sentido de que uma pessoa a deseja encontrando-se em qualquer coisa tangível ou intangível. A designação de um **desideratum** que

vale, isto é, que contém valor, e cuja intensidade do **desideratum** pode acusar a alternativa dos valores. Não se trata aqui de fazer uma análise ontológica exaustiva do valor, porque isso implicaria distinções de estrutura ôntica do que representam os valores diante das coisas reais e de sua diferenciação com elas, bem como de suas implicações com os objetos ideais e dentro da existencialidade humana. Os interessados poderão encontrar sobre este particular subsídios valiosos nas obras de Herman Lotze e seguidores; de Wilhelm Windelband e seguidores; de Max Scheler, Nicolai Harthmann, William Stern, Jules Lagmeau, René Le Senne, Eugene Duprel, M. G. Morante, Ray Leply e, mais recentemente, o trabalho editado por Kurt Baier e Nicholas Rescher (1).

Como designação, o valor transacionalmente se diferencia do valor mensuração ou valor medido. Enquanto o valor tem a categoria do valor, e o valor consiste em não ser indiferente. A não-indiferença constitui o valor. "Ter valor significa não ter uma realidade entitativa, mas apenas não ser indiferente" (Morante, 1967: pág. 296). O valor mensuração, por sua vez, é a atribuição de um valor individual (x) a determinada propriedade de determinado objeto com o auxílio de uma observação (Bunge: 1969, pág. 773), leva-se a efeito uma operação empírica que se denomina medição. Onde o **mensurandum** é sempre um valor particular de uma variável numérica, de um conceito quantitativo (magnitude) que representa uma propriedade de algum sistema concreto.

Basicamente há, pelo menos, quatro grupos de problemas que emanam da Filosofia e que interessam à Sociologia. Esta última como ciência modifica os quadros conceituais originais passando do plano da mostrabilidade para a demonstrabilidade. 1) O primeiro problema, como se nota, é a mutabilidade conceitual; 2) seguido de explicações descritivas para caracterizar o fenômeno de estudo dos valores; 3) decorrentes do estabelecimento da regularidades empíricas ou princípios básicos como resultado da pesquisa sensível a procedimentos sensoriais operacionais repetitivos sobre aquilo que as pessoas não são indiferentes, ou designam pelo que valem; 4) finalmente, mostrar a relatividade de tais valores na área das indagações sociológicas; a própria relatividade dos valores é o que interessa aos sociólogos, enquanto que certos valores absolutos passem despercebidos pela Sociologia. Mesmo no terreno da Filosofia conflito os valores, modificando a vida humana e alterando os valores e a sociedade contemporânea. pois que podem comparar entre si e ser avaliados" admitindo, além disso, que o valor absoluto não pode constituir o conteúdo determinado e o objeto de nossa razão, isto é aprobemático. Por sua vez, Eugene Dupreel sustenta que os valores

(1) Cf. Bibliografia ao final do trabalho.

são em si, fatos a verificar e estudar pelos métodos da ciência empírica". Contrastando, "a esfera dos valores, em princípio, como manifesta Russell, situa-se fora da ciência ( Russell, 1955: pág. 242 ) no sentido do estudo da filosofia pura"; mas a tecnologia, a filha espúria da ciência, pari passo coloca em conflito os valores, modificando a vida humana e alterando os valores e influenciando o aparecimento de novos **desiderata** que, designados, se transformam em valores relativos que afetam a sociedade contemporânea. É esta a área em que a Sociologia procura explicar quais os valores sociais que impregnam os juízos de valor, as normas de ação, as aspirações e desejos, bem como os conflitos que emanam na contratação de tais valores sociais.

## 2. DEFININDUM DO VALOR SOCIAL

Poucos são os textos de Sociologia que abordam o problema dos valores sociais. Fischter, o admite como "os critérios segundo os quais um grupo ou uma sociedade julgam a importância dos indivíduos, padrões, objetivos e de outros objetos sócios-culturais". ( 1967, pág. 347 ). Como se nota, para este, os valores são critérios que dão sentido e significado à cultura e à sociedade total, são algo que se compartilha, ou ainda como no caso de Rocher, que define o valor como "uma maneira de ser ou de agir que uma pessoa ou uma coletividade reconhece como ideal e que faz com que os seres ou as condutas aos quais é atribuído sejam desejáveis ou estimáveis" ( Rocher 1971: pág. 127 ). Em ambos os autores há confusão evidente, pois é considerado por "critério" por um e por "ideal" pelo outro, o que obriga uma maneira de ser ou agir. Isto seria confundir primeiro como uma simples abstração inexistencial, o segundo seria colocar o valor no terreno dos objetos ideais e das coisas reais. O fato que os "valores tenham a mesma objetividade que as coisas" como manifesta Durkheim ( 1911: pág. 438 ) não significa que deva ser confundido com as coisas. É verdade que os valores repousam nas coisas e nas idéias, porém isso não significa que sejam um mesmo fenômeno. A conceituação dos valores sociais, conseqüentemente não deve afastar-se da matriz filosófica, no sentido de reconhecer como princípio de validade, isto é, aquela designação ( no sentido transacional ) que faz com que tenham valor as coisas, comportamentos, expectativas, interesses ou qualquer **desiderata**. Portanto, o valor social é a designação dos **desiderata** que se manifesta com uma apreciação objetiva ou subjetiva, predeterminada e projetada sobre as coisas e idéias que tenham um cunho coletivo.

A teoria interacional, em princípio, enfoca o valor como responsável por determinada resposta diante de um dado estímulo. Neste caso, o valor diz respeito ao conteúdo enquanto a forma do objeto corresponde ao fato. O valor social, "stricto sensu", é uma realidade psíquica, mas isso não a exclui de sua constatação fatural. Destarte, a forma quanto ao conteúdo do objeto podem possuir valor, embora a afirmação inicial denote que sua realidade se encontra na mente humana e não no objeto em si mesmo. Por exemplo, quando se diz que uma flor é bela, o valor belo não está atribuindo nem tirando um átomo de seu ser. Isto transplantado à área da Sociologia, entretanto, tem uma significação mais extensa porque os valores sociais conferem apreciações que valorizam o objeto e, como tal, torna-se um **desideratum** de apreço. Um grupo social organizado que tem a faculdade de atingir determinadas metas será mais valorizado que um grupo desorganizado. Naturalmente esta valorização é feita dentro de delimitados padrões sócio-culturais, padrões esses, por sua vez, modelados pelos próprios valores.

### 3. ORIGEM DOS VALORES SOCIAIS

Para explicar a origem dos valores, tornou-se pertinente utilizar uma teoria. Neste caso a teoria holográfica. Do grego **holo** que significa todo, inteiro. Os valores se originam e se transmitem integralmente, e não fraccionadamente. O que dá origem aos valores não é um sistema perfeitamente dectetável como ocorre para compreender as origens institucionais, das normas, das leis, dos padrões de comportamento e assim por diante. A origem dos valores pode ser explicada em termos de um multissistema que, de certo modo, é independente da cultura, porém postulados e conceitos primitivos estão presos à cultura. Os postulados se fundamentam também em fatos e idealizações e, por serem muitas vezes, desconexos suas outras tendências ocupam diversos sistemas, daí serem enfocados em termos de multissistemas. Em cada um dos sistemas, ao nível psicocultural ou psicossocial dá-se um armazenamento e elaboração dos valores, a partir de uma matriz individual. Isto significa que alguns valores se originam no indivíduo e que penetram no outro indivíduo e na coletividade já feitos. Os valores são elaborados, reelaborados, testados ou abandonados. O importante é que os valores são refletidos de forma integral; ninguém responde, nem intui um valor pela metade. Por tratar-se de um multissistema, alguns sistemas de valores podem ofuscar ou impedir o afloramento de valores de outros sistemas, isto pode ser uma conseqüência racional, pensada ou inconsciente,

porém tenderá sempre a se manifestar enquanto não desaparece o holograma do valor. A reprodução poderá não ser nítida mas continuará sendo existencial, até o holograma se apagar pela recusa total consciente ou inconsciente do valor. Não é possível decompor o holograma do valor. A pesquisa sociológica portanto, volta-se para o processo de descodificação dos valores se se conhecem os programas holográficos dentro de cada cultura.

Quando uma pessoa passa de uma sociedade para outra que manifesta valores desconcertantes, antitéticos, ou polarizantes, a pessoa ou indivíduo ou, ainda, o grupo tende a reformular a estrutura holográfica dos multissistemas dos valores como uma condição neuropsíquica de poupar o sofrimento de uma manifestação psicossocial e evitar o insulamento. Dá-se, destarte, um deslocamento dos valores: dentro dos níveis estruturais do contexto social.

Independente de qualquer análise ontológica a origem do valor tem um significado pragmático porque na Sociologia existe a necessidade de se saber porque algumas pessoas e instituições são mais valoradas que outras. Como indica Fischter ( 1 967 – 349 ): “isto poderá ser analisado em dois níveis: a) do **consenso social** acerca de um “status” elevado ou baixo baseia-se no fato de a pessoa possuir os elementos que são valorados altamente na cultura; e b) de existir também uma fonte de valores interior à pessoa. O direito moral, a inviolabilidade está de fato centrada na humanidade em si. Esta inviolabilidade, responsabilidade e dignidade não tem sua origem na sociedade”. Nestes casos, trata-se apenas dos valores refletidos e não propriamente da origem primeira do valor.

#### 4. CARACTERÍSTICAS DOS VALORES SOCIAIS

Quais os traços característicos que apresentam os valores sociais? Tais traços são compatíveis ou incompatíveis com as suas origens filosóficas? O valor social pertence à coletividade, e como tal, exerce certa pressão no indivíduo e no grupo como controle social no estabelecimento da ordem social; é evidente que isto reflete a sua característica de **mostrabilidade**. Esta **mostrabilidade** se faz dentro de uma esfera ideal, assim sendo, implica o valor num **desideratum**, isto é, tentamos aproximar-nos ou agir dentro daqueles modelos no qual nos inspiramos. “A **mostrabilidade**, embora ideal do valor, não é menos real que as condutas ou objetos em que se concretiza ou por que se exprime” ( Rocher 1 967: pág. 127 ). O valor assim, faz parte de uma sociedade,

de um grupo, da mesma forma como se apresentam as cidades, os bairros e assim por diante. A **mostrabilidade** do valor se inscreve na realidade social, ora como um “ideal que solicita a adesão ou convida a respeito”, ora esta **mostrabilidade** aparece no comportamento social ou mesmo individual das pessoas, e que exprimirá tal valor de forma concreta ou de maneira simbólica. A mostrabilidade está mais concatenada com os juízos de valor que propriamente com os juízos da realidade. Neste sentido, Durkheim tem deixado por sentado a diferença de ambos os juízos. Os **juízos de valor** refere-se à qualidade das coisas, objetos ou ao apreço que se lhes atribui, e os quais são inspirados ou julgados à luz de certos valores. Semelhante juízo como admite Roché, supõe que exista já adesão do sujeito a um ideal ou da coletividade aos **desiderata**. Os **juízos da realidade** estão mais vinculados com o que é ou como é a realidade, e neste caso, exige-se a **demonstrabilidade**. A tarefa do sociólogo, em termos de pesquisa de valores sociais, é passar do característico da mostrabilidade para o terreno da demonstração, como corresponde a sua preocupação científica.

A segunda característica do valor social é sua **relatividade**. A característica de ser o valor absoluto, ficou confinado estritamente à filosofia e, inclusive, como já foi apontado por Marcel e Duprel, distinguem planos em que se apresentam os valores absolutos e os valores relativos. Na ciência, e em particular na análise dos valores sociais, a **relatividade** caracteriza adequadamente os valores reais que se apresentam dentro de uma sociedade em particular. São as designações dos **desiderata** que uma coletividade acolhe para si e a qual confere sua adesão numa época, mas que poderá desvincular-se ou abandonar tais valores diante dos processos mutacionais da própria sociedade, por efeitos da própria **remotividade temporal** ( Catton Jr., 1954 ). Entretanto, a **relatividade** dos valores não comporta apenas o processo histórico da sociedade, mas também em termos do espaço-valor, bidimensionais ou multidimensionais. Isto porque os valores variam não apenas no tempo, mas também de uma sociedade para outra. Valores aceitos e cultivados numa sociedade, sincronicamente podem ser recusados, debilitados ou abandonados noutra sociedade.

Outra característica dos valores sociais é sua **orientação para a ação**. A conduta e o comportamento social está em dependência das normas, padrões ou modelos de ação. A teoria interacionista considera os valores sociais como produtos da interação social que se tem corporizado na cultura ( Kluckhohn 1968: pág. 435 ). “O valor supõe um código ou uma norma que tem alguma persistência no tempo ou, em outros termos, organiza um sistema de ação ( Kluckhohn 1968: pág. 443 ). De acordo como tais normas, o valor situa coisas, atos, forma de conduta, metas de ação num continuum linear de

aprovação-desaprovação. Assim sendo, valores encontram na orientação para a ação uma resposta para separar aquilo que reflete os desiderata ( desejáveis ) dos indesejados ( ou apenas dos desejados ); destaca-se então a não identidade entre os desejados e os desejáveis, de tal forma que se identifica a existência do elemento valorativo; transforma o desideratum em não-desideratum, ou numa forma ambivalente, ficando explícito que os "valores são formas mais ou menos estáveis de solucionar a ambivalência" tal como indica Kluckhohn ( 1 968: pág. 443 ).

A orientação dos valores à ação permite ao sociólogo compreender menos abstratamente os valores incipientes ou verbalizados de uma maneira incompleta. Quanto mais explícito os valores sociais eles poderão ser mais adequadamente compreendidos, enquanto que os valores implícitos não obstante que estes são potencialmente expressáveis numa linguagem racional ( Cf. Kluckhohn 1 968: pág. 445 ) permanecem numa esfera das noções abstratas e generalizadas, e pertencem sem dúvida à área das especulações filosóficas.

A orientação para a ação, como se nota, é apenas uma característica do valor que está intimamente relacionado com o comportamento ou ação observável e não apenas como o aspecto intuível que caracteriza a orientação para a compreensão filosófica da questão. Como indica Adler ( 1 951 ) na Sociologia, "igualar-se o valor em ação", daí que as expectativas voltam-se para se antecipar o que uma pessoa fará em determinada situação, ou o que deixará de fazer ou, ainda, de que forma fará e entre que alternativas fará sua opção, caso se conheça os significados dos valores ( em extensão e compreensão ) pessoais e dos valores envolventes ( valores de pressão ) na que um indivíduo ou grupo se encontra submetido. Como se nota, o significado da ação descansa num valor específico ou no significado de determinados valores sociais. Uma teoria axiomática ou teoria estocástica em Sociologia pode predeterminar com uma grande incidência de probabilidade de como se darão as ações quando conhecidos os significados.

Outra característica de certo modo é o aspecto afetivo que implica a adesão aos valores. A adesão a um valor como indica Rocher ( 1 971: pág. 134 ) "não é racional e lógico, mas antes uma mistura de raciocínio e de intuição espontânea e direta". Visto que os valores de algum modo implicam afeto, a catexia e o valor acham-se de algum modo inter-relacionados como indica Henry A. Murray ( cit. por Kluckhohn, 1 968: pág. 476 ). Embora a catexis seja um impulso, e consista quase sempre em resposta estreita e curta, ela chega a se entrosar com o valor, não obstante esta supor uma visão ampla, e que tem por finalidade canalizar ou limitar os impulsos, segundo determinadas metas.

Entretanto os aspectos afetivos de ambas, podem oferecer análises consistentes ou perda de perspectiva da pesquisa no sentido de se confundir o valor com a cataxis. Voltando à adesão dos valores, pode-se notar que apresenta certos traços de conversão ou de doutrinação no sentido religioso do termo como lembra Roche ( 1971, pág. 134 – 135 ). A carga afetiva que o valor reveste faz dele um fator poderoso na orientação da ação das pessoas e da coletividade". Esta característica, finalmente, explica o porquê da estabilidade de certos valores e a mutacionalidade de outros.

Os valores apresentam, também, como característica, um poder de hierarquização. Graças a esta característica é possível construir tipologias, classificações. O estabelecimento de uma ordem hierárquica nada mais é que um arranjo dos multissistemas, conforme as disposições culturais imperantes numa sociedade. Individual ou coletivamente as pessoas aderem ou reconhecem maior importância a certos valores, enquanto outros são colocados em segundo plano.

### TIPOLOGIA DOS VALORES SOCIAIS

Presentemente existem numerosas classificações dos valores no campo da Sociologia, como no caso de Fischeter ( 1967 ), Dodd ( 1951 ), de Franz Adler ( 1951 ), de Clyde Kluckhohn ( 1968 ) e outros. Qualquer que seja a classificação sobre os valores, ela tem significação em termos dos critérios empregados para a construção de tal tipologia. Não obstante os valores sociais estarem estreitamente relacionados aos padrões de comportamento, aos papéis sociais e aos processos sociais, bem como a todo o sistema de estratificação da sociedade, como observa Fischter ( 1967 : pág. 354 ), utiliza este autor como critérios de classificação: a personalidade social, a sociedade e a cultura. Nota-se, aqui, que o citado acima, confunde planos com critérios. O critério é uma condição específica sobre o qual se postula o equacionamento homológico e analógico na definição do valor tipo. De outro lado, Fischter considera também como critérios a "obrigatoriedade" e que, segundo afetem a personalidade social, os valores sociais estariam dispostos conceptualmente. Assim, num extremo estariam os valores mais fortes e interiorizados que o indivíduo aceita como uma questão de consciência. A violação de tais valores produziriam sentimentos de culpa e vergonha. A partir dos valores sociais que implicam a máxima obrigatoriedade moral e ética, vai "descendo até os valores menos importantes e impera-

tivos" ( 1967: pág. 355 ). Adverte o mesmo autor que alguns valores sociais são mais importantes que outros pela eficiência com que funcionam e por sua aptidão para conseguir a cooperação entre indivíduos e grupos. Estes seriam os valores supremos que indicariam o que é desejável, e inclusive, essencial para a continuidade da sociedade e para o bem-estar comum ( amor, justiça etc. ). Antiteticamente estariam os valores negativos ou antissociais ou dissociativos. Por cima da classificação supra, Fischter reconhece que mais sentido tem uma classificação de valores de acordo com sua função institucional na cultura. Isto é, estaria intimamente vinculado a cada um dos sistemas sociais e que, freqüentemente, o indentificamos como valores religiosos, políticos, econômicos, educacionais, familiares etc. O fato dos critérios de classificação serem um tanto tênues na postulação de Fischter, ainda eles nem aparecem na classificação de Adler em seu estudo sobre "o conceito de valor em Sociologia" ( 1956: pág. 272 ), reduzindo-as a quatro tipos-básicos: 1) valores considerados como absolutos, existindo no intelecto, como no caso de Deus; 2) valores considerados como objetos materiais ou não-materiais; 3) valores entendidos como localizados no homem, originados de suas necessidades biológicas ou de sua mente; e 4) valores igualitários como ações. A partir desta tipologia o próprio Adler propõe certas combinações entre os quatro grupos de valores básicos. O problema, entretanto, aparece quando se tenta.

Stuart C. Dood ( 1951: pág. 645 ) estabeleceu para a classificação dos valores humanos, como um passo eficiente na predição da avaliação humana critérios prioritários no sentido de dividir os fenômenos de estudo ( neste caso de valor social ) em classes e subclasses homogêneas em sucessivos níveis de classificação. Para Dood, classes homogêneas significam classes altamente correlacionadas com o comportamento que se está avaliando e então podem ser usados para predizê-lo. Para dito autor, as classes mais universais são de maior interesse e devem ter prioridade na pesquisa. Dood considera cinco maiores dimensões de valores ou desiderata: 1) aqueles que são permanentes ou universais no tempo; 2) ubíquos ou universais no espaço; 3) populares ou universais entre povo de toda classe e cultura; 4) inclusive ou universais para todas as partes de uma cultura ou de um sistema de valores; 5) intensidade, isto é, deve ser fortemente desejado. Esses critérios de prioridade implicaria a subclassificação dos valores humanos das principais instituições sociais ( 1951 pág. 646 ). Esta classificação é obtida na base dos seguintes conceitos no qual se fundamenta a teoria dos valores: 1) valores; 2) avaliação; 3) avaliadores; 4) tempo; 5) espaço e 6) condições complementares e símbolos. As subclasses igualmente corresponderiam a cada uma das variáveis

supra tomadas ou utilizadas isoladamente; assim a subclasse dos valores propõe doze subclasses institucionais de cultura: 1. doméstica, 2. escolar, 3. econômica, 4. política, 5. religiosa, 6. filantrópica, 7. higiene, 8. recreacional, 9. artística, 10. científica, 11. lingüística, 12. militar. A segunda variável permitiria a subclasse de avaliação ou desejo que podem ser medidos por oito índices desenvolvidos por Dood. A terceira subclassificação corresponde à subclasse dos avaliadores ou portadores de valor. A quarta subclasse corresponde à classificação pelo tempo, considerando-se inclusive as variações da mudança dos valores. Nesta subclasse tornaram-se evidentes as datas, tempos, seqüências, durações, velocidades e acelerações. A quinta subclasse estaria dada pela variável espaço; as relações espaciais seriam classificadas em termos de localização, distâncias, áreas, densidade, tamanho ( volume ). A sexta subclassificação seria resultante da intervenção de outras condições, consideradas como residuais ou desconhecidas e que, em última análise, permitiria chegar a subclassificação preditiva. Esta classificação, proposta por Dood, de certo modo tem passado despercebida entre os sociólogos, principalmente por exigir uma dose elevada de conhecimento de lógica simbólica, de álgebra matricial, de estatística e de matemática. Não obstante a simplicidade operacional do modelo classificatório, a sua validade poderá ser testada através de pesquisa empírica.

Clyde Kluckhohn ( 1968 ) e colaboradores, utilizaram como critério as "dimensões" como sugeriu John W. M. Whiting, para a classificação dos valores. Assim sendo, propõem: 1) **Dimensão de modalidade** ( valores positivos e negativos ); 2) **Dimensão de conteúdo** ( valores expressionistas, cognoscitivos e morais ); 3) **Dimensão de propósito** ( valores de modo, valores metas, valores operacionais e intrínsecos ou últimos ); 4) **Dimensões de generalidade** ( valores específicos, valores-papel, valores temáticos ); 5) **Dimensão de intensidade** ( valores categoriais ou o que deve e não deve ser feito; valores preferenciais; valores utópicos, este último pode constituir uma subclasse formada pelos valores hipotéticos que, por sua vez, passam a agrupar a subclasse dos valores tradicionais; em termos da organização dos valores dentro desta dimensão, podem ser explicitados os valores centrais e os periféricos e em valores dominantes, variantes ou desviantes ); 6) **Dimensão de explicitude** ( formada por valores explícitos, isto é, expressados verbalmente pelos atores, e não inferidos como no caso dos valores implícitos ); 7) **Dimensão de alcance** ( extent ), nesta categoria aparecem os valores idiossincráticos, defendidos por uma só pessoa dentro de um grupo, a partir do qual pode desenvolver-se novos valores do grupo. Destaca Kluckhohn também o "valor pessoal" que é uma forma privativa em que manifesta o valor do grupo ou um valor universal. O valor do

grupo é distintivo de alguma pluralidade de indivíduos, seja esta uma família, associação, gang, tribo, nação ou civilização. "Os valores de grupo consistem em fins socialmente sancionados e em modos e meios socialmente aprovados". São valores que definem os elementos em uma das situações em que os atores se encontram, recorrentemente e têm que ser em alguma medida funcional, para a história especial do grupo, para a estrutura social existente e para a situação ambiental ( 1 968: pág. 467 ); 8) **Dimensão de organização** ( que consiste em saber em que grau os valores pessoais ou culturais se encontram hierarquizados. Em tal hierarquização aparecem os valores prioritários, de tal modo que, quanto mais geral for um valor, mais elevada será sua prioridade, porque contribui mais à organização e ao funcionamento coerente do sistema total, seja uma personalidade, seja uma cultura ( 1 968: pág. 470 ).

Até aqui temos descrito sociograficamente quatro esquemas classificatórios aos quais se poderia atribuir outros mais, porém sem maiores vantagens para a heurística deste trabalho. Cada classificação tem sua validade em termos dos critérios utilizados; daí se conclui que qualquer crítica não passa de uma argumentação ociosa. A classificação dos valores deve ser entendida em termos de critérios homológicos e analógicos de topologia e significação, considerando o problema do valor como decorrente de multissistemas e multidimensionalidade e não apenas de dimensões unilaterais. Isto se torna pertinente porque a classificação dos valores são nada menos que revelações homológicas de como se distribuem, organizam e funcionam os valores pelos multissistemas dentro de uma perspectiva transacional.

Conseqüentemente, um módulo classificatório e uma aproximação tipológica da diversidade existencial dos valores sociais.

## CONCLUSÕES

1. Um estudo dos valores exige que se tome em conta as contribuições de Filosofia dentro de uma perspectiva da teoria transacional, enquanto que as bases sociológicas apoiadas numa perspectiva interacional ajudam a compreensão da análise dos valores na sua fundamentação empírica. Disto resulta que várias tendências têm sido geradas para a análise dos valores sociais, tais como: a "behaviorista", a "culturologista" e a tendência exiomática-pragmática.

2. O valor diante da teoria interacionista aparece como determinada resposta de uma pessoa diante de um estímulo; isto significa a cristalização de suas apreciações objetivas relativa à existencialidade. Quando isto adquire uma conotação coletiva pela pressão dos padrões culturais e das normas sociais o valor se transforma num valor social. Há uma espécie de alteração de sua natureza, de mostrabilidade para a demonstrabilidade.

3. A teoria holográfica permite compreender como os valores sociais se originam em termos de multissistemas que, de certo modo, é independente da cultura, embora esteja preso a ela. O valor se origina, em princípio, como uma formulação de uma matriz individual e, que posteriormente, passa à coletividade para voltar depois para o indivíduo como um valor social.

4. As características dos valores sociais são: 1) demonstrabilidade, 2) relatividade; 3) orientação para a ação; e 4) caráter afetivo.

5. As construções tipológicas dos valores sociais têm conotação heurística e pragmática na medida em que critérios são considerados e as metas que pretende atingir. As classificações de Fischer, Dood, Adler, Kluckhohn e outros tratadistas são neste sentido altamente valiosos, embora algumas dessas classificações se inclinem em tornar ainda mais hermética a compreensão do problema.

### BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ADLER, Franz, 1 956 — "The Value Concept in Sociology". **American Journal of Sociology**. 62 ( Nov ) págs. 272-279.

BAIER, Kurt and RESCHER, Nicholas — **Values and the Fuchure: The impact of technological change on American Values**. New York, The Free Press, 1 969.

BUNGE, Mario, 1 969 — *La Investigacion Científica. Su estrategia e su filosofia*. Barcelona. Ediciones Ariel.

CARTER Jr., Roy, E. 1 956 — "An Experiment in Value Measurement" **American Sociological Review**. Vol. 21, págs. 156-163.

- CATTON Jr., William R. 1 954 — "Exploring Techniques for Measuring Human Values". **American Sociological Review** Vol. 19 ( feb ) págs. 49-55.
- CATTON Jr. William R. 1 959 — "A Theory of Value" **American Sociological Review**. Vol. 24, págs. 310-317.
- DEWEY, John and BENTLEY, Arthur F. — **Knowing and The Know**, Boston, Beacon Press, 1 960.
- DODD, Stuart C. 1 951 — "On Classifying Human Values: a step in the Prediction of Human Valuing". **American Sociological Review** 16 ( oct. ) págs. 645-653.
- DURKHEIN, Emile 1 911 — "Jugements de Valeur et jugements de ralité" **Revue de Metaphysique et de morale**. Vol. 19.
- FISCHTER, Joseph 1 967. — **Sociologia**. São Paulo, Herder.
- KLUCKHOHN, Clyde e Colab. 1 968 — "Los valores y las orientaciones de valor en la teoria de la accion" in **Hacia uma teoria general de la accion** ( Dirigido por Talcott Parsons y Eduardo A. Shils ) Buenos Aires, Editorial Kapelusz, págs. 435-486.
- MORENT, Manuel Garcia, 1 967 — **Fundamentos de Filosofia**. São Paulo. Editora Mestre Jou ( 3º Ed. ).
- MORRIS, Charles, 1 956 — **Varieties of Human Value**, Chicago, University of Chicago Press.
- ROCHER, Guy, 1 971 — **Sociologia Geral**. Lisboa. Editorial Presença.
- RUSSELL, Bertrand, 1 955 — **A Ciência e a Sociedade**. São Paulo. Companhia Editora Nacional.
- STRMISKA, Zedenec, 1 970 — 'Aspirations et orientations de valuer" **Aspirations et Transformations Sociales**. ( Direction de Paul-Henry Chombart de Lauwe ) Paris. Editions Anthropos. Paris, págs. 97-128.

#### BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR SOBRE O ESTUDO DOS VALORES.

- ALBERT, Etlrel M. — "Value Sentences and Empirical Research" **Philosophy and Phenomenological Research** Vol. 17 ( 1 957 ) págs. 331-338.

- BAYLIS, Charles A. — "The Confirmation of Value Judgments" **The Philosophical Review**, Vol. 61 ( 1 952 ) págs. 50-58.
- HARTMAN, Robert S. — **The Struture of Value**, Carbondale, 1 967.
- HULL, Clark L. — "Value, Valuation and Natural Science Methodology" **Philosophy of Science** Vol. 4 ( 1 944 ) págs. 125-141.
- KLUCKHOHN, Florence and F. L. Strodbeck — **Variations in Value Orientations**. Evaston, 1 961.
- LEE, Harald Newton — **Essays on the Theory of Value and Valuation**. ( Ed. by Lee ) Minneapolis 1 935.
- MORRIS, Charles — **Varietes of Human Values**. Chicago., 1 956.
- WHITES Ralph, RK. — **Value Analysis: The Nature and The Use of its Methods** N. J. Glen Gardner, 1 951.
- SCOTT, William A. — "Empirical Assessment of Values and Ideologies" **American Sociological Review** Vol. 24 (,1 959 ) págs. 299-310.
- DAVIDSON, Donald, J. C. C. Mackinsey and Patrick Suppes — "Outline of a Formal Theory of Value" **Philosophy of Science** Vol. 22 ( 1 955 ) págs. 140-160.
- BAIN, Read — "The Scientist and his Values" **Social Forces** Vol. 31 ( 1 952 ) págs. 106-109.

## O PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO E A DEFINIÇÃO CLÁSSICA DE VERDADE

Francisco de Paula Souza

### I – INTRODUÇÃO

Os descaminhos por onde se aventurou a reflexão filosófica nas trilhas do anti-realismo do pensamento moderno (1) revelaram ao estudioso dos problemas humanos as incongruências em que se embaraça a filosofia quando o pensamento perde contacto com o ser na sua realidade objetiva e extramental.

Desmoronados os grandes sistemas do passado que pretendiam enclausurar o ser dentro das fronteiras da razão raciocinante, compreendeu o homem, na humildade de um pensamento que anseia simplesmente pelo ser, despido dos ouropéis das imponentes e estéreis construções sistemáticas e abstratas da razão, que o problema essencial, representado pela questão fundamental em torno do ser do homem, fora profundamente mistificado e esquecido. Tal mistificação e esquecimento têm a sua origem histórica, como vimos, (2) na perda da noção clássica de experiência como percepção imediata do real concreto, perda essa que determinou a mentalidade subjetivista, responsável pelo imanentismo do pensamento moderno.

(1) Cfr. Francisco de Paula Souza, "O Homem e a Verdade", in Reflexão, Rev. do Inst. de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, vol. 1, nº 1, set. 1 975, pág. 59.

(2) Idem, ibidem, pág. 65 e seg.

Na perspectiva imanentista moderna, o espírito não conhece as coisas imediatamente, mas apenas as conhece através da mediação das idéias (Locke). Suprime-se o problema da correspondência entre idéias e coisas, porquanto não existem coisas, mas apenas impressões subjetivas, e o ser de uma coisa se reduz exclusivamente ao seu **aparecer** na consciência (Hume). A realidade fenomênica, isto é, o mundo, não passa de um conjunto de representações unificadas pela autoconsciência transcendental (Kant). E, ao final, consuma-se, definitivamente, o imanentismo, com o idealismo transcendental em que o sujeito assume as características de criador da realidade, tornando-se esta, na sua totalidade, imanente ao pensamento que se propõe como razão que fundamenta a verdade (Hegel).

Assim, a razão absoluta assume a dignidade vazia e ilusória de árbitra incontestada da verdade e, no arbitrarismo de suas posições, ascende à liberdade pura, possível apenas a quem nada pretende de determinado e se dilui na mera possibilidade indefinida, situada no mundo da fantasia, em que tudo é possível e impossível e a verdade se transforma no sonho.

É evidente que nessa perspectiva em que a razão funda a verdade e não, vice-versa, a verdade funda a razão, em que o mundo, na sua realidade transcendente e concreta, desaparece, em que o pensamento devora o ser sem deixar resíduos, não é mais possível conceituarmos a verdade como equacionamento entre o pensamento e a realidade extramental. E a razão que pretende assumir as proporções do Absoluto e afirma, perante tudo, a sua autonomia e auto-suficiência, descamba, na sua ânsia de invadir, absorver e racionalizar totalmente o real, para o mais absoluto irracionalismo. A pretensão de expandir-se e ultrapassar-se, superando as fronteiras de sua própria realidade, para afirmar-se como absoluta e auto-suficiente, representa para a razão e desconhecimento e o abandono de sua própria verdade para deixar-se tragar pelo abismo do irracional e perder-se nas regiões insondáveis do mito. Aliás, Nietzsche, sequioso por uma verdade plena e absoluta mas, ao mesmo tempo, expressão trágica da consciência contemporânea sem Deus e sem verdade, traduz, com o mito do super-homem, as ânsias de um humanismo estruturado sobre o vazio e inconsistência da razão auto-suficiente, testemunhando, com impiedosa coerência, que, nesse humanismo em que todos os arbitrarismos se justificam perante a auto-suficiência da razão, a morte de Deus e da verdade e se conquista ao preço da morte do próprio homem, pelo definhamento dos valores que sustentam a sua realidade antropológica.

Empenhado em restaurar esses valores, na ânsia de garantir a própria sobrevivência, após as experiências trágicas do delírio da razão presa nas malhas do imanentismo absoluto em que a aprisionou o pensamento moderno, o homem contemporâneo busca estabelecer novo contacto com o ser, na sua realidade extramental, respeitando-lhe a autonomia e a irredutibilidade perante os esquemas da razão racionante.

Esse contacto, entretanto, a nosso ver, não se realiza plenamente, não obstante o ardor, por vezes polêmico, do empenho inicial. De fato, a especulação contemporânea, ao se opor à mistificação do Espírito absoluto e meta-histórico de Hegel para buscar o ser do homem, na sua historicidade temporal, no âmbito de uma exigência profunda de realização de "uma experiência ontológica global", na perspectiva de um "realismo antropológico", alimenta uma orientação não apenas decididamente antimetafísica mas, ainda, francamente fenomenista, nominalista e historicista.

A filosofia contemporânea, porém, não obstante as incontestáveis limitações que reduzem as proporções dos êxitos alcançados na tentativa de superar a mais profunda crise com que, talvez, teve de se defrontar a especulação do homem ao se questionar em torno da própria estrutura do espírito humano na sua "possibilidade radical" de abertura para o ser, manifesta, de forma insofismável, um claro sentido de objetividade, uma tendência indisfarçável para uma posição de realismo imediato, na esperança de que, no encontro com o ser, possa o homem garantir a solidez dos valores impescindíveis à sua sobrevivência e salvação.

Na medida em que a filosofia contemporânea realizar o seu contacto com o ser na sua realidade objetiva e extramental, superando o imanentismo do pensamento moderno, poderá o homem de hoje satisfazer a sua ânsia por uma verdade sempre mais plena, sólida e consistente porque ancorada no ser e não apenas nas elucubrações arbitrarias e fantásticas da razão. Estabelecer-se-ão, assim, as coordenadas teóricas que delimitarão o ambiente especulativo em cujo interior, à luz de uma autêntica fenomenologia gnoseológica, será possível justificar o retorno à formulação clássica de verdade como equacionamento entre a razão e a realidade.

## II – O REALISMO IMEDIATO NA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

### 1 – A Fenomenologia

A primeira etapa nesse processo em que a razão busca reatar o seu contacto com a realidade extramental e objetiva é representada, na filosofia contemporânea, pela fenomenologia, através de seus mais ilustres representantes.

A tentativa de romper o círculo fechado dos sistemas imanentistas para permitir ao homem, de maneira livre e desenvolvida, a expressão plena de sua realidade de homem como o ser que interroga sobre o ser, na ânsia de obedecer às exigências profundas de uma vocação radicada na espiritualidade de sua própria realidade antropológica, se esboça, de forma significativa, através da doutrina da intencionalidade de Franz Brentano.

Os fenômenos psíquicos, segundo Brentano (3), possuem a propriedade de se referirem necessariamente a um objeto que os qualifica intrinsecamente. O ato originário da consciência é: sinto **alguma coisa**, imagino **alguma coisa**, penso **alguma coisa**... Todo ato de consciência é, portanto, "consciência de um objeto", quer se trate de um ato pertencente à esfera cognoscitiva, quer se trate de um ato integrado à consciência afetiva, nas suas múltiplas atitudes emocionais.

Prescindindo das inúmeras complementações e dos aprofundamentos que enriqueceram a doutrina da intencionalidade de Brentano, através das contribuições de C. Stumpf, M. Scheller, E. Husserl, N. Hartmann e muitos outros, é importante ressaltar que o caminho traçado pela fenomenologia com a doutrina da intencionalidade, constituíra, pelo menos inicialmente, sendo segura para o encontro com o ser na sua realidade extra-subjetiva, irredutível ao pensamento, garantia da possibilidade do próprio pensamento e do ser da consciência.

Se a ambição da fenomenologia era, segundo E. Husserl (4), constituir-se como "ciência rigorosa" ( strenge Wissenschaft ), "ir diretamente às próprias coisas" ( zu den Sachen selbst ), independentemente de qualquer interpretação sistemática, na admissão prévia, conforme doutrinava N. Hartmann, de que o conhecimento não é produção ( Erzeugen ) do objeto por parte do sujeito mas, apenas, apreensão do objeto realizada pelo sujeito, então, impunha-se também o reconhecimento da realidade extramental do mundo ( Welt ), com a conseqüente posição do problema do ser e, por conseguinte, com a identificação da metafísica como a única ciência capaz de oferecer à filosofia a sua radical e plena fundamentação.

Entretanto, a fenomenologia que, através da doutrina da intencionalidade, dispunha, num evidente retorno às posições aristotélico-tomistas, de condições ideais para superar o imanentismo do pensamento moderno e alcançar o ser na plenitude de sua realidade extra-subjetiva para nele ancorar

---

(3) F. Brentano, *Psychologie vom empirischem Standpunkt*, Leipzig, 1924 – 1928, pág. 111 e seg.

(4) E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 1928, I, §§ 17 – 51.

definitivamente a verdade, não consegue desvencilhar-se totalmente das amarras anti-realistas que a distanciam da realidade extramental.

Já o próprio Brentano não ousava desprender-se totalmente do fenomenismo que ele pretendia criticar, porquanto, na sua maneira de pensar, somente os atos psíquicos são percebidos com evidência imediata, exclusivamente deles se pode rigorosamente afirmar que são "percebidos". O imediatismo gnoseológico de Brentano, que poderia representar uma abertura para o ser, se deixa, assim, aprisionar dentro dos limites da consciência, reservado apenas à realidade do ato psíquico como tal. Conseqüentemente, Brentano rejeita a definição escolástica da verdade como "adaequatio intellectus ad rem", cuja aplicação se restringe apenas aos juízos existenciais e se despoja de qualquer valor no âmbito das ciências formais, como a matemática, e dos juízos negativos.

Outra não foi a sorte da intencionalidade ao ser manipulada por E. Husserl, o mais ilustre discípulo de Brentano.

Destinada a realizar as condições para o encontro com o ser e desabrochar na inevitabilidade da exigência metafísica, estabelecendo o ambiente para a epifania do ser tanto do homem como do mundo, na sua realidade objetiva e extramental, a intencionalidade, ao ser tratada por Husserl, permite se esterilizem as promessas de realismo imediato de que inicialmente era portadora, porquanto o célebre filósofo também não consegue superar o subjetivismo moderno e descamba para o idealismo. Para Husserl, de fato, a essência ou a "coisa mesma" ( Sache selbst ) não é o existente ( Seiende ) como em si mesmo se apresenta, mas é o existente enquanto se oferece essencialmente como "objeto" ( Gegenstand ), ou seja, como existente para nós. O existente coincide com o "fenômeno" ( Phanomen ), isto é, existe apenas enquanto aparece. Na opinião de Husserl, uma coisa, subtraída fundamentalmente ao seu aparecer no interior da consciência, reduzir-se-ia a um vazio contra-senso ( ein leere Unbegriff ), porquanto "aquilo que não pode apresentar-se como fenômeno, não pode existir".

Assim, nem mesmo na fenomenologia das essências de E. Husserl, se estabelece a perspectiva de autêntico realismo, imprescindível para que se possa conceituar a verdade, na sua formulação clássica, como equacionamento entre o pensar e o ser, porquanto o ser ainda enclausurado dentro das fronteiras da consciência que o absorve totalmente, tornando-se árbitra de uma "verdade" que não implica a responsabilidade do pensar perante o ser que, em si mesmo, não existe e, portanto, não pode fundamentar aquele equacionamento.

## 2 – O NEOPOSITIVISMO

A tendência realista do pensamento contemporâneo, nascida fundamentalmente da imperiosa necessidade de se erguer barreiras contra a mistificação do real decorrente dos sistemas idealistas, se avoluma através do neopositivismo que se propõe, muito mais como orientação metodológica do que como Escola, a tarefa da clarificação dos problemas da ciência. Seu objetivo programático consiste na elaboração de uma metodologia da ciência, visando proporcionar às ciências uma fundamentação segura e, ao mesmo tempo, demonstrar, mediante a análise lógica dos conceitos e das proposições, a falta de significado de toda e qualquer filosofia e metafísica.

Na perspectiva neopositivista, o problema da verdade deve propor-se no interior de uma atitude de espontaneidade e desprevenida candura do homem perante o mundo em que ele está presente e que pretende exprimir tal qual esse mundo em si mesmo é, sem que nessa expressão da realidade do mundo interfiram posições decorrentes das estéreis polêmicas entre realismo e idealismo, e sem que elementos abstratos possam prejudicar esse contacto com o real. O único verdadeiro mundo é o mundo da experiência ( E. March ) (5). A determinação da verdade da experiência, entretanto, é tarefa confiada à análise da linguagem. Por isso, Wittgenstein (6) se propôs estabelecer uma teoria do "simbolismo" da linguagem, buscando investigar as condições para uma linguagem perfeita do ponto de vista da lógica. Assim, consideram-se significativas ( sinnvoll ) as proposições fundamentadas na experiência, enquanto destituídas de qualquer sentido as proposições que transcendem a experiência, como as da filosofia pura ou metafísica, embora não se possa dizer delas que sejam falsas ou contraditórias. Precisando ainda o sentido da experiência, M. Schlick (7) distingue entre experiência vivida ( Erlebnis ), que condiciona a intuição e pertence à esfera do Kennen ( simples ato de apreender ), e a experiência das relações ( Beziehungen ) entre os conteúdos captados pela intuição e que constituem o objeto do "conhecimento reflexo" ( Erkennen ). Por isso, já que a aspiração de toda metafísica se efetiva através da intuição do transcendente, já que a intuição é experiência vivida, já que o conteúdo de uma experiência vivida é naturalmente um conteúdo de consciência que, por definição, é algo de

(5) Cfr. Die Analyse der Empfindungen, IV Aufl., Jena, 1 903.

(6) Cfr. Tractatus Logico-Philosophicus, London, 1 922.

Philosophical Investigations, Oxford, 1 953.

(7) Cfr. Allgemeine Erkenntnislehre, II Aufl., Berlin, 1 925.

imane a à própria consciência. Conseqüentemente, o conhecimento intuitivo do transcendente, aspiração da metafísica, é "algo vazio de sentido" ( Nonsens ), um amontoado de termos contraditórios. De outro lado, a realidade transcendente, precisamente porque transcendente, não é uma realidade vivida e, por conseguinte, não se pode constituir em objeto de intuição, capaz de satisfazer às aspirações da metafísica. "Toda ontologia, portanto, se reduz a um palavreado ocioso" e a tendência da metafísica para a efetivação de experiências vividas pode encontrar a sua realização na poesia, na arte e na própria vida, mas não no âmbito do conhecimento verdadeiramente científico. Este, o conhecimento reflexo e científico ( Erkennen ) é um conhecimento meramente formal, cujo objeto não são os conteúdos dessa experiência. Por isso, "todo conhecimento é sempre um ordenar, jamais um intuir e experimentar as coisas". Apenas as relações formais que se estabelecem entre os conteúdos da experiência vivida são acessíveis ao conhecimento, ao juízo, no sentido lógico e puro do termo, e todas as nossas asserções, desde as da vida cotidiana mais comum até as mais complexas da ciência, traduzem apenas relações formais do mundo, independentemente do conteúdo qualitativo das experiências.

Limitados em nossa pesquisa à constatação da tendência realista implícita na orientação do neopositivismo, prescindindo de outras inúmeras e preciosas contribuições com que, a partir da fundação do Wiener Kreis, em 1928, esse movimento enriqueceu o estudo da complexa problemática proposta pela ciência moderna, cumpre-nos reconhecer a presença constante, na orientação neopositivista, de uma fundamental e decidida tendência para uma posição de realismo imediato, coincidente, não raro, com a perspectiva tradicional da filosofia aristotélico-tomista e capaz de conduzir o pensamento contemporâneo à superação do imanentismo com que os grandes sistemas idealistas pretenderam impedir o encontro entre o pensamento e o ser na sua realidade objetiva e extramental.

Essa tendência realista latente na orientação neopositivista se concretiza, como vimos, na preocupação de oferecer à ciência uma fundamentação segura, apoiando-a solidamente na experiência, visando a colocar a ciência em condições de exprimir o real tal qual ele se apresenta na experiência, desembaraçado das abstrações dos sistemas, objeto das ciências experimentais que constituem a esfera-tipo do conhecimento significativo, ao mesmo tempo em que a filosofia pura ou metafísica se esvazia de todo e qualquer significado. Expressão desse realismo é a proposição 222 do Tractatus Logico-Philosophicus de L. Wittgenstein a qual sustenta que a "verdade ou falsidade da imagem ( Bild ) consiste no acordo ou desacordo do seu sentido com a

realidade" em que, na mesma perspectiva do realismo tradicional, a verdade é entendida fundamentalmente como equacionamento.

Entretanto, a supervalorização da experiência como condição prévia para que o sujeito possa alcançar o ser na sua realidade extra-subjetiva, visando oferecer à ciência sólida fundamentação, impedindo-a de se diluir no palavreado vazio e esterilizante da metafísica, a ponto de restringir o significado da linguagem à sua capacidade pura de refletir a experiência, termina por conduzir fatalmente o neopositivismo para uma forma de "solipsismo lingüístico" que corrompe e consome a riqueza das promessas iniciais. De fato, a experiência individual, única possível, se realiza e conclui dentro das fronteiras da singularidade do indivíduo, a ponto de que não se justifique, por não ter sentido, qualquer referência a experiências alheias, capaz de sustentar o intercâmbio das experiências entre os sujeitos, no processo de comunicação humana, porquanto, para isso, é imprescindível ultrapassar o nível da própria experiência.

Os neopositivistas tiveram consciência da dificuldade e, na tentativa de superá-la, exasperaram, ao extremo, o formalismo da linguagem, terminando por sustentar, como vimos, que apenas as relações formais entre os conteúdos da experiência são acessíveis ao conhecimento que se distancia da realidade, dos fatos e, até mesmo, da própria experiência. O critério de verdade das proposições que integram um sistema se desarticula de qualquer referência à realidade empírica e se estrutura, exclusivamente, sobre a coerência e a não contradição que estabelecem no contexto em que são inseridas.

É, assim, evidente, mais uma vez, que o pensamento contemporâneo, através do neopositivismo, não consegue ultrapassar as barreiras impostas pelo imanentismo do pensamento moderno, regredindo, com o formalismo nominalista de suas posturas gnoseológicas, para o anti-realismo do qual, inicialmente, pretendia desvencilhar. Além disso, a concepção neopositivista de verdade, fundamentada exclusivamente no critério da coerência formal e da não contraditoriedade interna das proposições constitutivas de um sistema, não elimina, no concatenar-se frio e férreo das construções lógicas, os riscos do arbítrio da razão raciocinante, perante o qual o verdadeiro e o falso se identificam, o erro desaparece e o homem, cujo pensar, distanciado da realidade, não mais se equaciona com o ser, se depara com a ameaça do desmoronamento de todos os valores imprescindíveis à sustentação de sua própria realidade antropológica. Num contexto em que o falso, nascido do arbítrio, corrompe e destrói a verdade, tudo pode desmoronar.

### 3 – O MARXISMO

A fecundidade e o dinamismo da posição hegeliana que representa o clímax da perspectiva imanentista e anti-realista do pensamento moderno, animam profundamente também a especulação de Marx (8) que condena precisamente a mistificação do real de que é responsável o abstratismo da filosofia de Hegel que dilui o ser nas abstrações do sistema e reduz as formas da objetividade a momentos abstratos do evoluir do pensamento puro. Para Marx, o homem é homem apenas enquanto inserido na natureza, munido de suas forças corpóreas, plantado sobre a terra firme, operando sobre objetos, produzindo objetos, exatamente na base dessa sua inserção na natureza, onde ele efetivamente reside, numa antecipação, por parte de Marx, do "In-der-Welt-sein" de Heidegger.

A consideração da natureza corpórea do homem conduz Marx, na linha do pensamento aristotélico-tomista, a concluir que o pensamento humano só pode ter como objeto realidades sensíveis, sobre as quais exclusivamente pode também exercer sua atividade, porquanto toda a vida do homem só pode exteriorizar-se no contacto com objetos reais e sensíveis. Por conseguinte, o homem existe na medida em que ele estabelece relações com a natureza, exatamente porque ele é, por essência, um ser "natural". Aqui o princípio da intencionalidade, de que parte com Brentano a fenomenologia contemporânea, assume com Marx uma formulação ontológica bem mais profunda e abrangente.

A análise da fome (Hunger) ilustra, com extraordinária clareza, o realismo do pensamento de Marx, evidenciando o caráter de intencionalidade próprio desse estímulo. A fome é uma necessidade objetiva do corpo humano, orientada para um corpo a ele exterior, para um objeto extrínseco indispensável à sua satisfação. Em termos gerais, portanto, um ser que não se relacione com um objeto existente fora de si, não tem, por sua vez, nenhuma realidade objetiva, não passa de pura "irrealidade" (Unwesen), simples abstração. A própria "realidade humana" resulta da práxis humana na qual o homem deve demonstrar a verdade.

A preocupação constante de Marx em substituir o abstrato pelo concreto, com o objetivo de superar o abstratismo de Hegel que mistifica o

(8) Cfr. *Der historische Materialismus, Die Fruehschriften*, ed. S. Landshut u.J. P. Mayer, Leipzig, 1932.

objeto, deixa transparecer, de forma inequívoca, a tendência realista de seu pensamento.

Resta-nos, entretanto, averiguar se esse realismo consegue efetivar-se, de maneira plena, a ponto de alcançar, na filosofia de Marx, pleno contacto com o ser, na sua realidade objetiva e extramental, capaz de justificar as críticas à filosofia de Hegel e fertilizar, ao mesmo tempo, o terreno onde possa germinar a verdade nos moldes da concepção clássica.

Tanto Marx, como, antes dele, Feuerbach, entretanto urgiram o "realismo sensível" em cuja perspectiva se colocaram na intenção de se oporem ao abstratismo da filosofia de Hegel e, por isso mesmo, reconhecendo que os conceitos são reflexos das coisas, não conseguiram perceber a emergência do conceito sobre a realidade sensível de que partiram. Se a elaboração do conceito se processa a partir da realidade concreta do mundo sensível que o conceito reproduz e mantém como seu conteúdo, em nível de abstração, a realidade do conceito não se esgota no imediatismo puramente contingente, circunstancial e individualizado do conhecimento empírico, como supõem todos os materialismos, mas, alcançando o plano de abstração, se enriquece da universalidade necessária para superar as limitações do conhecimento meramente sensível.

A esse realismo sensível, de onde partem Feuerbach e Marx, no interior de sua perspectiva materialista, o ser, na sua dimensão verdadeiramente ontológica, se esquiva, oferecendo apenas ao sujeito que o busca a dimensão meramente fenomênica do seu aparecer.

Impossível se torna, portanto, fundamentar qualquer filosofia sobre a verdade de um ser que se esconde por trás do seu aparecer, única dimensão captável através do realismo sensível da especulação marxista. Por isso, a própria expressão "materialismo dialético" traduz uma monstruosidade terminológica capaz de amendrontar qualquer filosofia e representa o atestado de que, no interior do marxismo, a filosofia sempre esteve morta.

O recurso à "mediação" da "luta de classe" e da revolução proletária, no sentido de alcançar uma expressão mais abrangente do ser do homem, não se justifica nos termos do realismo imediato da perspectiva materialista do marxismo, porquanto a luta e a revolução não se propõem apenas em nome de uma moral da "simpatia" e do instinto mas representam, fundamentalmente, a busca de satisfação para um dos mais altos anseios do espírito, a justiça, que apenas pode surgir no interior de uma perspectiva ontológica global que alcance todas as dimensões da realidade e que, portanto, fatalmente irá esvaziar a "luta de classe" do seu conteúdo de ódio e de violência para dimensioná-la

num sentido vasto de promoção humana fundamentado na compreensão e no amor.

O “realismo imediato” de Feuerbach e Marx, se representa indubitavelmente uma tentativa de superar o abstratismo da filosofia de Hegel, não consegue, entretanto, alcançar o ser real e transcendente na plenitude de suas dimensões ontológicas, limitando-se a colher da realidade, em base ao sensismo dogmaticamente assumido, apenas a sua dimensão material e sensível. É esse um realismo que, uma última análise, não logra ultrapassar efetivamente o anti-realismo do pensamento moderno, em primeiro lugar, pelo dogmatismo com que é assumido, sendo que todo dogmatismo não passa de uma concessão feita ao arbítrio da razão despreocupada com a realidade e, em segundo lugar, porque incapaz de atingir o ser na sua integridade ontológica. Não se estabelece, assim, mesmo por parte do marxismo, o clima de autêntico realismo imprescindível para que se possa conceber a verdade como equacionamento entre o pensamento e o ser.

#### 4 – O EXISTENCIALISMO

O existencialismo, através de seus mais ilustres representantes, constitui a mais recente expressão, ao longo de uma trajetória especulativa extremamente rica de contribuições e promessas, da caminhada do pensamento contemporâneo em busca do estabelecimento de um contacto pleno, definitivo, seguro e repousante com o ser, superando a subordinação do mundo à consciência, do ser ao pensamento, da realidade e do mundo à subjetividade transcendental, proposta pelo subjetivismo moderno.

É inquestionável o caráter de prioridade e fundamento que o existencialismo atribui ao ser em relação à consciência, a ponto de colocar a consciência à disposição do ser, invertendo a perspectiva tradicional do pensamento moderno. Afirmando que “o ser não é produto do pensamento mas, ao contrário, que o pensamento essencial é que é um produto do ser” (9), Heidegger sustenta que o sentido de nossa caminhada não é do pensamento ou da consciência para o ser, mas do ser para o pensamento e para a consciência, invertendo a direção da intencionalidade fenomenológica, ao mostrar que toda consciência pressupõe a existência concebida de modo estático como essência do homem e, portanto, encarando a consciência como princípio receptor e não produtor no processo da intencionalidade.

(9) Cfr. M. Heidegger, Was ist Metaphysik, Nachwort, pág. 43.

Na perspectiva existencialista, entretanto, o ser se apresenta como algo destituído de autêntica fundamentação, cujo sentido permanece ambíguo envolto nas malhas de uma ontologia que se recusa, por princípio, à “posição absoluta do ser” e, portanto, a ascender ao plano da metafísica. Com isso, o existencialismo abandona o ser “suspenso” no vazio de uma presença pura, a repetir-se infinitamente, no interior de uma visão historicista que enclausura o ser dentro das fronteiras angustas da temporalidade, sem dar razão de sua presença e do seu inexaurível diferenciar-se.

Mesmo o existencialismo não logra, por conseguinte, proporcionar ao pensamento contemporâneo uma visão adequada do ser, na integridade de sua realidade ontológica, visão capaz de condicionar, numa perspectiva idêntica ao realismo moderado da filosofia aristotélico-tomista, um encontro efetivo com o ser na sua realidade objetiva e transcendente, através do qual possa o homem de hoje preencher o vazio de ser a que, na expressão de Heidegger, se abandonou.

Se a filosofia ocidental se restringiu, no entender de Heidegger, apenas a uma verdade ôntica, sem alcançar a verdade ontológica e última, explicando o ser através da essência ( *Wesensphilosophie* ) e, despreocupada com o ser que é ato, terminando por se perder no “esquecimento do ser” ( *Vergessenheit des Seins* ), mesmo o existencialismo de Heidegger, que atribui à filosofia, especificamente, a solução do problema da verdade do ser, não alcança em plenitude esse seu objetivo.

A concepção heideggeriana da “essência da verdade” (10) como o manifestar-se na realidade da “presença” do ser, propõe uma verdade que, a nosso ver, é apenas a “verdade fundamental”, base, ponto de partida para o equacionamento entre o espírito e a realidade pressuposto pela concepção de verdade na sua formulação clássica. Não é a verdade em seu sentido pleno, porquanto o ser como “presença do presente” que na sua não ocultação ( *Unverborgenheit* ) revela a sua verdade, é, por sua vez, um ser cuja presença necessita de fundamentação e que, portanto, não tem condições de propor uma verdade plena e definitiva.

As limitações da concepção heideggeriana de verdade decorrem fundamentalmente — como procuraremos demonstrar em outra oportunidade — do seu enclausurar-se no interior de uma ontologia que não lhe permite buscar as fundamentações últimas e definitivas da “presença” de ser nos páramos da metafísica.

---

(10) Cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt, 1 949.

## A EMERGÊNCIA DA PSICOLOGIA HUMANISTA

José Augusto da Silva Pontes Neto

### I. INTRODUÇÃO

Psicólogos, psiquiatras, educadores e profissionais de áreas afins admitem ( e muitos são até adeptos ) um tipo de psicologia que se convencionou chamar “**psicologia humanista**”.

Esta psicologia surgiu há algumas décadas nos Estados Unidos da América do Norte de forma muito débil. Recentemente, apenas, é que se impôs como uma força em psicologia. Isto se deu, provavelmente, por volta de 1961 e 1962, com a criação, respectivamente, do “*Journal of Humanistic Psychology*” e da “*Association for Humanistic Psychology*”. A ascensão da psicologia humanista foi uma consequência esperada no mundo psicológico, devida sobretudo a sérias emissões que a psicanálise ortodoxa e o behaviorismo apresentavam em termos de explicação e profilaxia de aspectos capitais da existência humana.

A psicologia humanista é, hoje, o centro de atenção daqueles que se preocupam com a saúde psicológica e o futuro do homem sobre a face da terra. Neste artigo, pretende-se traçar um breve histórico da psicologia humanista, desde o período em que ela carecia de qualquer tipo de “status” até a sua emergência como a terceira força em psicologia.

## II. BEHAVIORISMO E PSICANÁLISE

A primeira revolução na psicologia eclodiu com o behaviorismo. Este, através de Watson (1), proclamava que a possibilidade de moldar o homem em qualquer sentido era quase infinita. Watson sucedeu a Pavlov e foi seguido por Thorndike, o “pai espiritual” de Skinner”. Com a bandeira de rigor, objetividade e precisão, Skinner ( um psicólogo com certa dose de criatividade ) tornou-se o líder de uma psicologia que denominou “análise experimental de comportamento”. (5)

A segunda revolução na psicologia teve lugar com a psicanálise. Mas a posição de Freud era marcadamente semelhante à de Watson em um sentido: ambas eram deterministas. O determinismo de Freud, contudo, era psicogenético. Mas de uma forma ou de outra, tanto o behaviorismo de Watson, como a psicanálise freudiana eram sistemas fechados a aspectos importantes da vida humana, como a espontaneidade, a criatividade e a responsabilidade. (2)

## III. UMA NOVA PSICOLOGIA ?

Sutich & Vich (3) escrevem que: “Talvez a maior limitação do Behaviorismo e da psicanálise seja a inadequação para tratarem com as potencialidades positivas do homem e com a realização ótima dessas potencialidades.”

Mas, por muito tempo, behaviorismo e psicanálise freudiana “deram as cartas” no cenário da psicologia americana. Por volta de 1950, somente o behaviorismo e as abordagens muito semelhantes eram consideradas científicas. Havia, inclusive, um monopólio editorial assegurado por esse tipo de psicologia. (4) À psicanálise, devido aos esforços de muitos psiquiatras, era

(5) Skinner faz questão de distinguir “análise experimental do comportamento” de “behaviorismo”. A primeira está preocupada em estudar as relações funcionais entre certos estímulos e determinado organismo, pondo em tela as contingências de reforçamento. O behaviorismo, por sua vez, é a discussão filosófica das implicações da análise experimental do comportamento. Muitos autores, contudo, não consideram tal distinção.

(1) WATSON, J. B. . **The ways of behaviorism**. N. York: Harper, 1926.

(2) MATSON, F. W. in **Existencial Humanistic Psychology**, GREENING, T. C. ( org. ) Belmont: Brooks/Cole Publish. Co., 1973.

(3) SUTICH, A. J. & VICH, M. A. ( org. ) **Readings in Humanistic Psychology**, N. York: Free Press, 1969, pág. 1.

(4) SUTICH, A. J. & VICH, M. A. ( org. ) **Readings in Humanistic Psychology**, N. York: Free Press, 1969, pag. 1.

concedido um lugar de algum significado, mas era considerada não-científica. E foi, justamente, através dos desviacionistas da psicanálise que se começou a divisar uma nova perspectiva em psicologia, sobretudo com as idéias de Jung e Rank.

Em seus últimos escritos, Jung enfatizava a compreensão do outro em sua identidade singular — uma espécie de compreensão intuitiva. Rank, por sua vez, fixava-se na capacidade de autodireção e controle realizados pela própria pessoa que buscava ajuda psicológica. Surgiram, também, os trabalhos de Horney, Fromm, Goldstein e outros. Mas apesar dessas inovações, trabalhar em "(...) uma orientação humanística na década seguinte ao fim da segunda Guerra Mundial era virtualmente considerado um profissional fora da lei." (5)

Contudo, sempre existem os fora da lei. Existem, também, os que criam uma lei para si, apesar dos riscos. E, na psicologia, aconteceu assim. Certos estudiosos do comportamento humano foram ousados e ignorando o que ocorria "externamente" realizaram os imperativos impostos pelas próprias aspirações. Nesse caso, enquadram-se Carl Rogers, (6) Prescott Lecky (7) e Donald Snygg & Arthur Combs (8) que publicaram obras revolucionárias para a época.

Às obras desses autores, vieram juntar-se "Motivation and Personality". (9) "Becoming: Basic Considerations for a Psychology of Personality" (10) e o livro "The Self". (11)

Essas publicações, um tanto incômodas para os behavioristas, começam a abrir uma brecha, irreversível, para o aparecimento de um novo tipo de psicologia. Esta se centrava na pessoa, nos seus valores e na sua existência, de um ponto de vista fenomenológico.

#### IV. MASLOW E ROGERS.

A insatisfação com a psicanálise ortodoxa e com o behaviorismo foi aguçada com a questão da criatividade. Em 1950, alguns escritos de

(5) SUTICH, A. J. & VICH, M. A. ( org. ) **Readings in Humanistic Psychology**, N. York: Free Press, 1969, pág. 4.

(6) ROGERS, C. R. **Counseling and Psychotherapy**. Boston: Houghton Mifflin, 1942.

(7) LECKY, P. **Self-consistency: a theory of personality**. N. York: Island Press, 1945.

(8) SNYGG, D. & COMBS, A. W. **Individual Behavior**. N. York: Harper, 1949.

(9) MASLOW, A. H. **Motivation and Personality**. N. York: Harper, 1954.

(10) ALLPORT, G. **Becoming: basic considerations for a psychology of personality**. New Haven: Yale University Press, 1955.

(11) MOUSTAKAS, C. **The Self**. N. York: Haper & Rew, 1956.

Maslow tiveram um inesperado "sucesso", onde tanto a psicanálise freudiana, como o behaviorismo tinham fracassado — o processo de criatividade.

Talvez, pela vez primeira, sentiu-se o quanto se poderia realizar utilizando uma abordagem que pouco tinha a ver com as abordagens tradicionais. Indústrias e cursos de engenharia passaram a ver com bons olhos as idéias de Maslow sobre criatividade e colocaram-nas em prática. A teoria e a prática do ensino estavam também sendo afetadas.

No que diz respeito à psicoterapia, em 1951, Rogers (12) questionava, com boa argumentação e dados empíricos, os métodos tradicionais empregados até então. "Client-Centered Therapy" pode ser considerado um marco na literatura psicoterapêutica. Esta obra, escrita numa abordagem holística e fenomenológica, mostra que as pessoas podem realizar suas potencialidades positivas quando encontram um clima permissivo, onde se sentem compreendidas e são aceitas nos aspectos mais íntimos do seu ser.

As idéias de Rogers frutificaram não só na terapia, mas também na orientação educacional, no ensino, em grupos organizacionais, no relacionamento familiar, nos grupos de encontro e em outras áreas de relacionamento humano (13).

## V. AS CONTRIBUIÇÕES DOS FILÓSOFOS

Essas inovações na psicologia ligavam-se de forma estreita a uma nova filosofia do relacionamento interpessoal. Esta influenciou a psicologia, sobretudo, através dos trabalhos de Buber (14), Marcel (15), e Tillich (16). Uma nova concepção de diálogo surgia, tanto na psicoterapia, como na educação. O terapeuta humanista não era o catalisador silencioso, mas participava no encontro com outra pessoa com a totalidade do seu ser (17). O educador humanista procurava compreender os sentimentos profundos dos seus aprendizes e comunicar-lhes tal compreensão (18). Enfim, a psicologia e o ensino sofriram suas alterações.

---

(12) ROGERS, C. R. *Client-Centered therapy*. Boston: Houghton Mifflin, 1951.

(13) Dictionary of Behavioral Science. Benjamin B. Wolman (ed.), N. York: Van Nostrand, 1973.

(14) BUBER, M. *Yo y tú*. trad. do alemão. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1969.

(15) MARCEL, G. *The mystery of being*. trad. do francês. Chicago: Gateway, 1960.

(16) TILLICH, P. *The courage to be*. New Haven: Yale University Press, 1952.

(17) MATSON, F. W., opus citi.

(18) ROGERS, C. R., 1951, opus citi.

Além de conceber certa forma de diálogo, as contribuições dos filósofos (sobretudo os existencialistas) propuseram novas perspectivas para a psicologia. Os existencialistas viam o homem num contínuo processo de vir-a-ser (19), como capaz de escolha e decisão (20), lutando para realizar suas aspirações (apesar dos seus limites) (21), entre outras coisas. O lado trágico do homem, mostrado por Sartre, Nietzsche e Heidegger, contudo, permanece considerado com certa cautela pelos psicólogos humanistas (22), se bem que Richardson (23) vê a relação entre o **humanismo** e uma **ciência existencial** sobretudo através de Heidegger.

A influência do existencialismo abriu à psicologia e perspectiva em direção ao estudo do que é realmente humano. Segundo Allport (24), Maslow viu, no existencialismo, o aprofundamento dos conceitos que definem a condição humana.

## VI. A EMERGÊNCIA DA PSICOLOGIA HUMANISTA

A inadequação por parte do behaviorismo e da psicanálise para abordar problemas importantes do homem, como a espontaneidade, as potencialidades positivas e o processo criativo; os esforços de profissionais que acreditavam ser necessária uma nova perspectiva em psicologia, como Maslow e Rogers; a contribuição dos filósofos existencialistas tanto para uma nova concepção de diálogo e relacionamento humano, como para uma psicologia ontologicamente orientada, centrada na pessoa, nos seus problemas e valores vitais parecem ter sido as condições fundamentais que fizeram surgir um novo tipo de psicologia.

Procurando dar expressão a essa nova perspectiva psicológica, Maslow, em 1961, apresentava ao público o "Journal of Humanistic Psychology", com as seguintes palavras:

O "Journal of Humanistic Psychology" está sendo fundado por um grupo de psicólogos e profissionais de áreas afins

(19) SARTRE, J. P. **Existencialism**. trad. do francês. N. York: Philosophical Library, 1947.

(20) KIERKEGARD, S. citado por BUHLER, C. in **Existencial Humanistic Psychology**. opus citi.

(21) MASLOW, A. H. **Toward a psychology of being**. Princeton: Van Nostrand, 1962.

(22) GREENING, T. C. in **Existencial Humanistic Psychology**, opus citi.

(23) RICHARDSON, W. J., in **Existencial Humanistic Psychology** opus citi.

(24) ALLPORT, G. "Comment en earlier chapters", in May, R. (org.) **Existencial Psychology**. New York: Random House, 1961.

interessados nas capacidades e potencialidades humanas que não têm lugar sistemático na teoria positivista ou behaviorista ou na teoria psicanalítica clássica...

Sua abordagem pode ser caracterizada pelos escritos de Goldstein, Fromm, Horney, Rogers, Maslow, Allport, Angyal, Buhler, Moustakas etc...

Um ano depois surgia a "Association for Humanistic Psychology", tendo como primeiro presidente Bugental, um terapeuta preocupado com os conceitos de "self" e autenticidade. Era a concretização definitiva da terceira revolução em psicologia. Os profissionais humanisticamente orientados não eram mais considerados fora da lei. A psicologia humanista constiuía-se num sistema aberto, flexível, em contínua e constante alteração, tal qual a vida humana.

## VII. À GUIZA DE CONCLUSÃO

A emergência da psicologia humanista mudou muito o cenário do estudo da psicologia. Parece ter havido um encontro entre humanistas americanos, europeus e mesmo orientais. O ponto central deste encontro converge para o estudo do homem como um todo, com os seus valores, a sua problemática existencial, em detrimento de estudos de segmentos de comportamento e/ou certos processos psíquicos isolados.

Mas a psicologia humanista não deixa de ser um movimento que continua exigindo muitos esforços dos que acreditam nela. O estudo do "homem total" não é fácil de realizar, embora seja uma empreitada que deva justificar qualquer sacrifício.

Parece mais razoável atacar os problemas do homem e apresentar soluções provisórias, do que buscar simplesmente a precisão pela precisão, sobretudo quando os problemas são irrelevantes. (25). Além desse argumento básico, deve-se notar que uma ciência de pessoa ainda está para se construir e os que trabalham numa orientação humanística" (...) podem evocar que sua abordagem ainda é muito jovem e que, no devido tempo, seus métodos de investigação adquirirão maior sofisticação e rigor..."(26)

---

(25) ALLPORT, G., 1 955, opus citi.

(26) RICH, J. M. **Bases Humanísticas da Educação**. trad. do inglês. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1 975, pág. 39.

## TRABALHO SOBRE TEXTOS: MENDELEIEV E WEATHERALL

Ary Nepote

**1º TEXTO** — “O edifício da ciência exige em sua construção material e plano; sem material o plano é apenas um castelo no ar, uma simples possibilidade; por sua vez, o material sem o plano não passa de coisa inútil. No trabalho da ciência, o artista, o arquiteto e o construtor são freqüentemente o mesmo indivíduo, mas outras vezes há uma diferença entre si.

O plano pode ter sido concebido por um e realizado por outro. Outras vezes é totalmente feito o trabalho-plano e realização — pelo mesmo indivíduo; outras vezes, ainda, a execução do trabalho decorre da manipulação e preparo de material anteriormente acumulado.

O livre acesso ao edifício da ciência não é assegurado apenas àqueles que traçaram o plano ou desenharam as plantas minuciosas, nem também àqueles que preparam o material ou empilharam os tijolos; é assegurado, também, àqueles que têm desejo de travar conhecimentos estreitos com o planejamento estabelecido e o prédio construído, àqueles que não querem morar nos subterrâneos ou nas águas furtadas onde os trastes inúteis são guardados.”

( MENDELEIEV.)

### INTERPRETAÇÃO

Em uma linguagem metafórica, o texto nos oferece um quadro de vários aspectos fundamentais da ciência, de tal modo que pode ser abordado sob diferentes ângulos.

Pensar no “edifício da ciência” implica considerarmos, de um lado, o problema de sua “construção” e, de outro, o “edifício” em si mesmo. Em outros termos, o texto faz referência a dois significados diferentes, inerentes ao próprio termo “ciência”.

### Ciência como processo e ciência como produto.

Conceber e realizar planos, preparar e manipular material, empilhar tijolos, são atividades que se reportam a operações como observar, raciocinar, ler interpretar, organizar projetos de pesquisa, experimentar, etc. e, que visam ao “edifício”, à ciência-produto, isto é, um conjunto de declarações que se propõe a descrever este ou aquele aspecto da realidade, e que corresponde ao nosso conhecimento científico.

Mas, como se dá a construção do edifício? Que procedimentos a orientam?

Ao colocar que “plano” e “material” são necessários, mas que isoladamente são estéreis, Mendeleiev nos lembra o caráter empírico do conhecimento científico: se a ciência significa o conhecimento sobre o universo, a ele deve reportar-se e, com ele, suas declarações devem ser consistentes. Por outro lado, a coleta, a preparação de material é inútil sem a existência de um plano orientador. Com essa idéia, Mendeleiev põe em relevo a abordagem teórico-formal, hipotético-dedutiva do trabalho científico. NAGEL apresenta posição semelhante quando afirma: “como os fatos não são relevantes ou irrelevantes por si mesmos, o cientista está obrigado a adotar algumas hipóteses preliminares acerca de quais fatos de interesse para o problema que enfrenta... Ausentes estas hipóteses, a pesquisa é cega e sem objetivo” (1). Da mesma forma se situa POPPER, para quem “a observação é sempre observação à luz de teorias. A ciência... não pode principiar com observações ou com a coleta de dados, como crêem alguns estudiosos do método. Antes de poder coligir dados, o nosso interesse por dados de certa espécie deve ter-se manifestado: o problema surge sempre antes” (2).

Mendeleiev leva em consideração, também, o caráter social da ciência (atividade científica), ao ressaltar que o “plano pode ter sido concebido por um e realizado por outro”, e que, “outras vezes é totalmente feito o traba-

(1) NAGEL, E. **The Structure of Science**. New York, Harcourt Brace & World, 1961, cap. I.

(2) POPPER, K. **The Poverty of Historicism**. London, Routledge and Kogan Paul, 1957, pág. 121. Cit. in HEGENBERG, Leônidas — **Explicações Científicas**, Introdução à Filosofia da Ciência, São Paulo, Ed. USP — Herder, 1969, pág. 110.

lho — plano e realização — pelo mesmo indivíduo; outras vezes, ainda, a execução do trabalho decorre da “manipulação e preparo de material anteriormente acumulado”. O autor põe em evidência o fato de que os cientistas não trabalham num vácuo, visto que é possível também a possibilidade de o investigador lançar mão, partir de conhecimentos anteriormente adquiridos, destacando, em última análise, o caráter cumulativo do conhecimento científico.

E como tal caráter é garantido ?

Na medida em que o cientista documenta as conclusões a que chegou, ele assegura que outros, cientistas ou não, entrem em contato com elas, compartilhem delas no presente ou no futuro, preservando assim a possibilidade de acumular conhecimentos.

Essa comunicação de resultados libera, pois, o acesso ao “edifício da ciência” e pode ser considerada sob duas perspectivas.

A difusão do conhecimento científico dá relevo ao **papel social**, ao **valor cultural** da ciência na modificação dos sistemas de crenças e hábitos vigentes.

Por outro lado, a comunicação de resultados, como parte da atividade científica, é essencial à **sistematização da ciência**.

Encarando um problema, a meta do cientista é compreendê-lo e chegar a uma solução. Nessa busca de solução, o cientista pode ter idéias e intuições que lhe permitem elaborar hipóteses explicativas sobre o fenômeno. Poderíamos dizer que, nessa fase, o cientista põe em jogo seus dotes criativos, semelhantes àqueles que permitem a criação artística. Mas, como diz NAGEL: “ainda que se deva admitir que a imaginação criadora tem um papel a desempenhar no campo da investigação científica, a ciência não é poesia nem especulação; as hipóteses levantadas durante a pesquisa, assim como outras explicações propostas para certas classes de fenômenos, devem ser submetidas à comprovação” (3).

Para isso, o primeiro passo consiste na colocação das idéias e hipóteses em linguagem compreensível por outros e, o segundo, na divulgação dos resultados do estudo, pois tal procedimento garante à comunidade científica a possibilidade de criticar, estudar e reproduzir as investigações feitas, o que em última análise, preserva à ciência seu requisito de objetividade. Citando mais uma vez NAGEL, podemos dizer que “a objetividade se deve a uma comunidade de pensadores, cada qual deles a criticar severamente as afirmações dos demais.

---

(3) cf. op. cit.

Nenhum cientista é infalível e todos apresentam suas peculiares deformações intelectuais e emocionais; ...as idéias que sobrevivem às críticas de numerosos espíritos independentes revelam maior probabilidade de ser legítimas do que as concepções tidas por válidas simplesmente pelo fato de parecerem auto-evidentes a um pensador isolado" (4).

Partindo das considerações acima, podemos concluir que Mendeleiev pretendeu enfatizar neste texto a importância da **linguagem** como instrumento básico e imprescindível à elaboração do conhecimento científico.

Consideramos tal aspecto fundamental dentro do texto, pois, os vários aspectos da natureza da ciência por ele suscitados, interligam-se à linguagem — tanto no contexto da investigação, em que o cientista lida essencialmente com fenômenos extralingüísticos, como no contexto da ciência-produto. O papel da linguagem é central na medida em que a própria formulação de problemas e elaboração de hipóteses é guiada por um sistema de conceitos e teorias.

Ainda mais, o próprio recurso metafórico empregado pelo autor para expressar tais idéias, corrobora tal conclusão.

É sempre útil lembrarmos, com KORZYBSCKY (5): "as realizações humanas se assentam no uso de símbolos" e a ciência não constitui uma exceção.

## 2º TEXTO — "Cabe examinar os processos através dos quais um cientista é levado à elaboração de hipóteses.

Durante séculos supôs-se que ele raciocinasse partindo de casos particulares para chegar a leis gerais; à primeira vista, essa forma de entender a marcha daquele raciocínio o propicia, aparentando uma visão vista e razoável do modo de agir. Não obstante, o processo de argumentar passando do particular para o geral é de justificação lógica impossível, conquanto o processo inverso, o de argumentar passando do geral para o particular seja perfeitamente aceitável. Hoje em dia, a tendência é entender que o cientista "inventa" hipóteses, em vez de chegar a elas por meio de um raciocínio logicamente defensável, passando em seguida, a verificar se

---

(4) Cf. op. cit.

(5) KORZYBSCKY, Alfred. **Science and Sanity: an Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics**. Lancaster, Pa., Science Press Printing Co., 1938. Cit. in HAYAKAWA, S.I. **A Linguagem no Pensamento e na Ação**. São Paulo, Bibl. Pioneira de Administração e Negócios, 1963, pág. 17.

as conclusões possíveis de deduzir daquelas hipóteses apresentam ou não coerência com os fatos observados.

A distinção não importa muito, entretanto, a um cientista atuante que não tem necessidade de preocupar-se com o saber se chega às suas hipóteses por indução ou por meio da imaginação e só se preocupa em chegar a elas”.

( WEATHERALL )

## INTERPRETAÇÃO

Pelo exposto, notamos que Weatherall assume uma posição concernente ao procedimento hipotético-dedutivo, refutando a validade da indução de hipóteses.

Cabem, então, algumas considerações sobre o próprio emprego da indução e da dedução na elaboração de hipóteses.

Segundo o procedimento indutivo, pode-se chegar a hipóteses apropriadas inferindo-as a partir de dados anteriormente coligidos.

A inferência indutiva difere da inferência dedutiva em vários pontos importantes. Na dedução, a conclusão relaciona-se com as premissas de tal maneira que, sendo estas verdadeiras, a conclusão também o será. As inferências indutivas partem de premissas de casos particulares a uma conclusão que tem caráter de generalização. Neste caso, entretanto, a verdade das premissas não garante a verdade da conclusão. Logo, podemos dizer que, a conclusão de uma inferência indutiva é apenas provável, o que, segundo Weatherall, constitui obstáculo à sua validade como instrumento na formulação de hipóteses.

Por outro lado, o procedimento hipotético-dedutivo pode ser descrito nos seguintes termos:

1. Inicia-se com uma familiarização com o fenômeno no campo de estudo: observação inicial. Nessa fase já deve participar ativamente do processo de “teorizar”; deve constantemente estar formulando “alvos” em relação a que procurar e deve observar de acordo com eles. Nas palavras de POPPER: “A teoria domina o trabalho experimental desde o seu plano inicial até as partes finais no laboratório” (1).

(1) POPPER, K. *The Logic of Scientific Discovery*. English E. London, Hutchinson, 1 959, pág. 107. Cit. in TATSUOKA, M. e TIEDEMAN, D. *Statistics as an Aspect of Scientific Method in Research on Teaching*. In Gage, N.L. Ed. *Handbook of Research on Teaching*. Chicago: Rand Monally, 1 953, cap. 4.

2. Invenção criativa de construtos e hipóteses — passo-chave no trabalho científico e que coloca tal trabalho no mesmo plano da criatividade imaginativa que caracteriza o trabalho artístico e literário.

É difícil dar uma descrição completa desse passo. De fato, os filósofos da ciência não estão de acordo com relação à exeqüibilidade de tal descrição. Para os nossos propósitos aqui, é suficiente notar que, em geral, a analogia com princípios estabelecidos no Campo em estudo e com aqueles de disciplinas relacionadas, desempenha um papel importante na "invenção" de hipóteses teóricas.

O problema de inventar construtos teóricos pode ser alternativamente caracterizado como o de procurar variáveis apropriadas para uso em um sistema teórico. A experiência em outras ciências mostra que termos do dia-a-dia não serão, em geral, os mais apropriados para uso em uma teoria... Especulação, analogia, ensaio-e-erro e mesmo sorte (pura) contribuem para o desenvolvimento de construtos e hipóteses.

3. Este passo é de pura dedução, seguida de interpretação, com vistas a derivar conseqüências observáveis da teoria. Isto é, "traduzir" alguns construtos hipotéticos em variáveis observáveis, através de definições coordenadoras, resultando daí, um conjunto de hipóteses empiricamente testáveis, que afirmam inter-relações entre variáveis observáveis, inter-relações essas esperadas com base na teoria.

4. Projetar experimentos ou observações para testar empiricamente tais hipóteses.

Pela descrição do procedimento hipotético-dedutivo (ver fig. 1), somos levados à conclusão de que nenhuma ciência experimental é válida, exceto se tiver um prévio modelo teórico que oriente a formulação de hipóteses. Entretanto, verificamos que, especialmente nos desenvolvimentos iniciais de uma ciência, difilmente encontramos sistemas de conceitos e postulados que propiciem a formulação de teorias.

Outro aspecto a considerar, em relação aos passos do procedimento hipotético-dedutivo e à própria colocação feita por Weatherall de que o cientista "inventa" hipóteses, parece-nos mais uma forma ilusória de resolver o problema, uma vez que o termo "invenção" não explicita o processo subjacente de raciocínio, deixando margem a que se conclua que o resultado pode ter decorrido tanto de uma indução como de uma dedução.

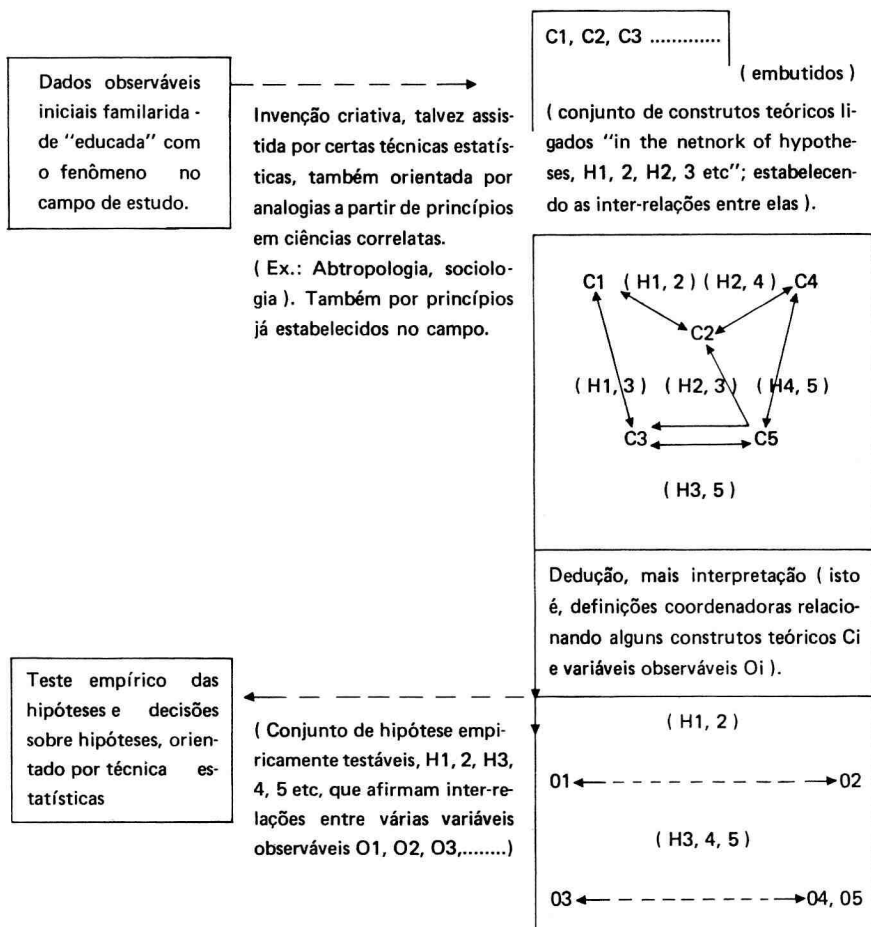


Fig. 1 — "Procedimento observacional hipótetico-dedutivo".

Ainda mais, a ênfase posta por Tatsuoka e Tiedman (2) no processo de **analogia** como um meio de elaboração de hipóteses, coloca a indução novamente em relevo, ainda que atribuindo caráter mais amplo.

Em síntese, adotando ou não o procedimento hipotético-dedutivo, parece-nos impossível refutar o valor da indução na formulação de hipóteses, haja vista que sempre será um conjunto particular, específico, de fatos observados que suscitem a necessidade de uma explicação, que levem à formulação de um problema e, em última análise, a de uma hipótese.

Do ponto de vista do valor da indução, cabe, ainda, outra ordem de considerações.

Tomando como referência o problema específico da formulação de leis a partir da comprovação de hipóteses, novamente nos defrontamos com a questão da indução, independente de termos empregado anteriormente o procedimento hipotético-dedutivo ou não na elaboração de hipóteses.

Em outros termos, a questão se recoloca, uma vez que, verificada uma hipótese, o objetivo posterior do cientista é extrapolar suas conclusões para o geral, ou seja, ele induz seus resultados na forma de leis universais. Ora, se a indução é aceitável em tal fase do processo científico, por que não o será na etapa da formulação de hipóteses? Se a indução é **logicamente** indefensável na primeira fase da pesquisa científica, também o será na fase posterior da elaboração de leis.

No campo das ciências empíricas devemos lembrar que o cientista ( o investigador ) não tem elementos para chegar a princípios gerais que não os representados pelo estudo de casos particulares do fenômeno em tela e, como tal, tem de apelar à conduta indutiva. Tal procedimento implica, portanto, aceitar como válida a indução como instrumento formulador de hipóteses.

Tendo em vista tais considerações e, também, a própria ambigüidade da expressão "invenção de hipóteses" delineada no texto, concluímos que lhe falta coerência e validade.

---

(2) TATSUOKA, M. M. e TIEDEMAN, D. V. **Statistics as an Aspect of Scientific Method in Research on Teaching**, In Gage, N. L. Ed. Handbook of Research on Teaching. Chicago: Rand Monally, 1 963, cap. 44.

## COMENTÁRIO SOBRE AS IMPLICAÇÕES METODOLÓGICAS NO PENSAMENTO ROGERIANO

Paulo B. Barros

### PARTE I

Antes de definir sua concepção da natureza humana, Rogers desenvolve primeiramente uma “teoria do processo terapêutico”, moldada na experiência clínica. Sua teoria da personalidade não é senão uma explicação posterior das características da pessoa humana, a partir do que ela mostra no processo terapêutico. Portanto, toda a evolução da teoria está condicionada à evolução histórica do processo terapêutico. (1)

A concepção da pessoa humana dará origem, mais tarde, a sua teoria da personalidade. Rogers parte de uma espécie de intuição do cliente ( como hipótese ), que será submetida ao processo terapêutico ( para verificação das hipóteses ), e do qual deduz a sua concepção da pessoa humana, baseada nas descrições feitas de suas experiências terapêuticas (2).

Observe-se, portanto, que não é de todo falho chegar-se a uma conclusão de como elaborar a teoria da personalidade de Rogers, através do exame da evolução de sua teoria do processo terapêutico.

Uma breve noção sobre esse desenvolvimento pode ser de grande utilidade nesse sentido.

---

(1) Carl R. Rogers: de la Psicoterapia e la enseñanza. — Miguel de la Puente, pág. 115.

(2) Ibid., pág. 131.

Rogers dividiu a elaboração do processo terapêutico em três etapas históricas, relativamente distintas, a saber:

- a primeira, de 1 940 a 1 945 ( Ohio );
- a segunda, de 1 946 ( aproximadamente ) a 1 957 ( Chicago );
- a terceira, de 1 957 em diante ( Wisconsin ).

No período que precede 1 940, Rogers confessa ter seguido uma orientação terapêutica eclética (3), o que nos leva a pensar em uma não definição à adoção de um referencial fixo.

Em seu primeiro livro – “The Clinical Treatment of the problem child” – Rogers demonstra alguma preocupação em se encontrar em meio a uma enorme gama de processos terapêuticos. Esta obra demarca a pré-história da Terapia Centrada no Cliente.

A primeira exposição clara e completa da terapia-não-diretiva data de 1 940, em um artigo de quatro páginas intitulado – “The Processes of Therapy” – no qual Rogers descreve o processo terapêutico e expõe as condições fundamentais que o precedem.

Em 1 945, mostrando interesse em sistematizar seus conhecimentos e outorgar um caráter mais científico às suas pesquisas, Rogers faz uma descrição da terapia como método. Apresentou-a como hipóteses que devem ser submetidas a prova científica. (4) A essa altura porém, ainda não nos propõe uma teoria plenamente desenvolvida; isto ocorrerá somente na etapa seguinte.

Nos últimos anos da etapa da terapia ( 1 946 a 1 957 ), Rogers elabora uma construção mais teórica e sistematizada de sua terapia; sob este aspecto, sua obra mais importante é o artigo – “A Theory of Therapy” – escrito em 1 956 e publicado em 1 959.

Torna-se interessante e mesmo necessário para os nossos propósitos, dar evidência do procedimento utilizado na elaboração do embasamento teórico da terapia de Rogers: a lenta ascensão, a partir da primeira etapa, por meio de descrições da terapia e de suas conseqüentes hipóteses comprovadas pelos fatos, até a segunda etapa, na qual constrói um esboço do embasamento teórico da terapia. (5) Este esboço foi fundado nos resultados da investigação e da experiência clínica, reunindo as formulações teóricas contidas, explícita ou implicitamente, em todas as exposições acerca da terapia e das suas

---

(3) *Ibid.*, pág. 116.

(4) *Ibid.*, pág. 117.

(5) *Ibid.*, pág. 133.

conseqüências, para a personalidade. (6). Segundo o próprio autor, o processo contrário seria absurdo.

Rogers partiu, portanto, da observação empírica dos fatos, elaborou hipóteses e formulou, ele próprio, a sua "teoria da terapia", a partir da personalidade. Em outras palavras: a teoria da personalidade é um aspecto da concepção rogeriana da terapia.

Rogers condena o processo inverso, isto é, aplicar-se os procedimentos terapêuticos com base em uma teoria pré-formulada, acusando a grande probabilidade de problemas metodológicos que aí poderiam ter origem.

## PARTE II

Proceder-se-á à identificação do método utilizado por Rogers em pesquisa por ele realizada, contido em sua obra: "Tornar-se Pessoa", capítulo IX, sob o título: "a Modificação da personalidade em Psicologia".

Identificação do método:

### a) Quanto ao procedimento:

O procedimento utilizado no experimento foi o **indutivo**, sendo o método **teórico informal**: isto está de acordo com as hipóteses informais ( micro-hipóteses ) formuladas pelo autor.

As hipóteses foram verificadas utilizando-se 2 ( dois ) procedimentos: plano experimental e experimento em sucessão.

Em relação ao plano experimental, parte do grupo experimental constitui o grupo de controle interno, com o objetivo de eliminar variáveis interferentes ( que no experimento específico, também são variáveis intervenientes: personalidade e motivação ). Por outro lado, parte do grupo de controle constituiu o grupo de controle equivalente, com o objetivo de eliminar a influência da passagem do tempo e das repetidas sessões de mensuração.

Concomitantemente, trata-se de um experimento em sucessão ( apesar de não participar o caso único e haver grupo de controle ), visto que há 3 ( três ) situações distintas: antes da variável, introdução da variável e depois da variável. Os efeitos da passagem do tempo, primordiais neste procedimento,

foram controlados pela constituição de um grupo de controle equivalente como descrito antes, constatando-se assim, ser a variável a causa da modificação.

b) **Quanto à finalidade:**

O método é **heurístico**, na medida em que auxilia na solução de dúvidas levantadas ( micro-hipóteses ).

c) **Quanto ao objeto:**

O objeto pode-se dizer **empírico**, ainda que pesem as limitações dos instrumentos de medida utilizados que, neste enfoque, constituem, talvez, os únicos disponíveis. Algo será comentado, a este respeito, na conclusão deste trabalho.

d) **Quanto aos elementos:**

O método empregado foi o teórico informal, explanado em a, devido à proximidade de contextos.

## CONCLUSÃO

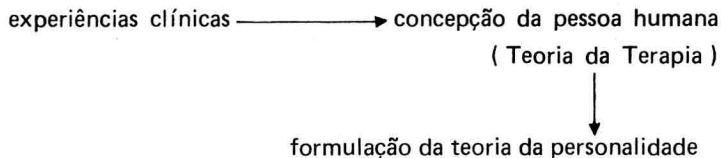
O desenvolvimento deste trabalho esteve cercado de dificuldades de ordem material, inexistindo uma bibliografia específica sobre o assunto aqui tratado.

Visto ser exigida dos autores imparcialidade na análise dos métodos e técnicas adotados por Rogers, a qual não está isenta de falhas, mesmo porque a sumaridade do contexto pode ter comprometido o seu conteúdo.

Para que fosse possível uma compreensão "à vol d'oiseau" do processo terapêutico e da concepção de Rogers sobre o Homem, havemos por bem situá-lo ( e à evolução de sua teoria de personalidade ) dentro de um contexto histórico. Isto possibilita uma visão geral da evolução do pensamento rogeriano desde os seus primórdios.

A formulação definitiva ( na época ) de sua teoria da terapia não-diretiva deu-se por volta de 1940, mas conferiu ele um cunho realmente científico às suas pesquisas somente cinco anos depois.

Em sendo viável um esquema linear sobre a formulação de sua teoria da personalidade, seria ele feito do seguinte modo ( referindo-se ao contexto histórico ):



Rogers tenta uma ampliação dos limites da investigação usando um critério de êxito específico para cada variável operacionalmente definida, o que lhe permitiu algum progresso científico na determinação dos tipos de alteração que acompanham ou não a terapia centrada no paciente.

Ele desenvolveu a sua pesquisa dentro dos moldes do método experimental, com uma metodologia que, a princípio, se mostra impecável.

O problema do uso de testes ( que raramente mostram rigor científico ) é uma questão de limitação da própria técnica — se bem que esta pareça ser a única forma “padronizada” de investigar a personalidade — ou seja, alheio ao experimentador.

Com este tipo de tratamento experimental, Rogers pôde chegar à conclusão de que as alterações que se verificaram durante a terapia se devem ao próprio tratamento.

Diante das muitas questões surgidas no desenrolar do trabalho, foram selecionadas algumas sugestões para constituírem objeto de futuras pesquisas:

Um levantamento das influências filosóficas e fontes de inspiração básicas das quais Rogers se valeu para a elaboração de sua teoria da personalidade.

Um assunto que também poderia despertar o interesse de pesquisadores é sobre o tipo de relação — se é que existe — entre o conceito de empatia em Rogers e o conceito de transferência na Psicanálise.

Outra questão bastante interessante se refere ao escasso material informativo a respeito do desenvolvimento do indivíduo desde o nascimento à infância, em termos descritivos.

## BIBLIOGRAFIA

BACHRACH, A. J. — Introdução a Pesquisa Psicológica — São Paulo, Ed. Herder, Col. Ciência do Comportamento, 1972.

REUHLIN, Maurice — **Os métodos em Psicologia** — São Paulo, Difusão Européia do Livro, Col. Saber Atual, 1 971.

HALL, C. S. e LINDZEY, G. — **Teorias da Personalidade** — São Paulo, E. P. U. Col. Ciências do Comportamento, 1 973.

ROGERS, Carl R. — **Tornar-se Pessoa** — Lisboa, Moraes Editores, 1 973.'3.

ROGERS, Carl R. — **Terapia Centrada no Paciente** — Lisboa, Moraes Editores, 1 974.

DE LA PUENTE, Miguel — **Carl R. Rogers: de la Psicoterapia a la enseñanza** — Madrid, Editorial Razon y Fe S. A., 1 973.

## O CONCEITO DE LIBERDADE NA CARTA AOS GÁLATAS

( Continuação do número anterior. )

Claret Rocha de Toledo Piza

A idéia: liberdade ( *eleutheria* ) aparece na carta aos Gálatas, nas seguintes passagens: 2, 4, 3, 28, 4, 21-31, 5, 1, 5, 13. A idéia se apresenta nas categorias de substantivo ( *eleutheria* ), adjetivo ( *eleutherós* ), e verbo ( *eleutherôo* ).

Em 2, 4., assim se expressa o apóstolo: "Por causa dos falsos irmãos intrusos que, como tais, furtivamente se tinham infiltrado para atentar contra a liberdade que temos em Cristo Jesus". Paulo tinha ido a Jerusalém em companhia do apóstolo Barnabé e de Tito. A atenção dos cristãos judaizantes voltou-se para Tito que, sendo pagão, não era circuncidado. Paulo opõe-se à idéia de circuncidar a Tito a fim de evitar que essa prática judia e desnecessária à salvação fosse difundida entre os pagãos.

"*Eleutheria*" significa, nesta passagem, uma situação oposta à situação de vinculamento à lei mosaica. Mais precisamente, significa a liberdade da circuncisão: o homem goza da liberdade de não mais precisar submeter-se à circuncisão. Paulo fala, de fato, da sua oposição aos falsos irmãos que teriam desejado impor a Tito a circuncisão, mas, graças à sua resistência, ele não foi obrigado pelos apóstolos a sujeitar-se a essa prática.

Esse versículo não é uma explicação do versículo anterior, como poderia parecer indicar a palavra "dé" que introduz o versículo. Nesta passagem, "dé" tem um sentido diferente do de outras passagens, como, por exemplo, no v. 2, onde a repetição do verbo "subi" ( *anében* ), do v. anterior, procedido de "dé", significa estar a palavra aí esclarecendo o sentido do mesmo verbo do versículo 1º: subi a Jerusalém e subi por causa de uma revelação. Comparem-se também as seguintes passagens: Ro 3,22. 9,30. 1 Cor. 2,6. Fil.

2, 8. No versículo 4 da carta aos Gálatas a palavra "dé" introduz um versículo cuja explicação se encontra no versículo seguinte, o versículo 5 e se completa no versículo 6. Casos semelhantes encontram-se em Ro. 5, 12. s. 15, 23. 35. etc. Paulo explica aí, pessoalmente, o seu modo contraditório de agir em duas circunstâncias semelhantes: em Atos dos Apóstolos, 16, 3. vem narrado como Paulo fez circuncidar a Timóteo, e, agora com relação a Tito, não permite seja ele circuncidado. Timóteo, embora fosse filho de pai pagão, tinha mãe judia. No caso de Tito as circunstâncias eram diferentes: ele era de origem pagã e, naquele momento, os falsos irmãos exigiam fosse ele circuncidado com o intuito de mostrar que a circuncisão e a observação da lei mosaica eram, com o batismo, necessárias para a salvação. Eis por que, Paulo, para manter a liberdade da lei e da circuncisão aos cristãos, opõe-se energicamente contra esses falsos irmãos. Concordando com a doutrina de Paulo os apóstolos aí presentes ( v. 6 ) nada impõem, não exigem a circuncisão de Tito. A passagem quer dizer portanto: por causa dos falsos irmãos que se introduziram furtivamente para atentar contra a liberdade que temos em Jesus Cristo, escravizando-nos sob a lei com a imposição da circuncisão e a conseqüente observância da lei, nós nos opusemos, não cedendo nem um momento a eles, a fim de que a liberdade do evangelho se conservasse para vós. Daí, segue-se como conseqüência para os gálatas: se Tito, que era pagão não foi obrigado a circuncidar-se pelos apóstolos, não há nenhuma obrigação de circuncisão para os pagãos.

"Eleutheria" aqui significa pois, não só liberdade da lei no sentido específico como fala Paulo em Ro. 13, 8.ss. 7, 7., mas também liberdade de todas as exigências que no Antigo Testamento são entendidas como exigências da lei. Trata-se, aqui, daquela liberdade que os falsos irmãos espionavam e que, segundo o apóstolo, "nós temos em Jesus Cristo". Trata-se da liberdade que é um dom para todos os cristãos.

É oportuno notar que se trata da liberdade da lei como meio de salvação. O apóstolo opôs-se para que a verdade do evangelho fosse conservada aos gálatas ( v. 5 ). Se Paulo tivesse cedido aos falsos irmãos, teria sido imposta a lei como meio de salvação aos cristãos de origem pagã, pois era com esse intuito que eles exigiam o cumprimento da lei. A pregação dos falsos profetas atingia em cheio a verdade do evangelho que eles falsificavam. Eles queriam a lei como meio de salvação ao lado de Cristo. Paulo estava plenamente convencido da inutilidade da lei para salvação. Esta sua convicção ele expressa no versículo 16. "Nós sabemos que nenhum homem será justificado pelas obras da lei, mas, somente pela fé em Jesus Cristo". A mesma convicção manifesta ainda ele em Ro. 3, 22. 26, 30. 5, 1. Gal. 3, 8. 11. 24. Através disso torna-se com-

previsível a extensão do conceito de "Eleutheria" como liberdade das obras da lei, como meio de justificação. Esta idéia Paulo expressa claramente: "Sabemos que ninguém se justifica pelas obras da lei..." ( 2, 16. ). Nenhum homem pois, pode ser justificado diante de Deus pelas obras da lei. Com a chegada da fé por meio de Cristo, tudo o que pertencia ao passado perdeu o valor. Ora, as obras da lei pertencem ao passado. Todo homem, judeu ou pagão, tornou-se livre da lei. Paulo diz: "...a nossa liberdade que recebemos em Jesus Cristo", isto é, a liberdade dada ao homem por Deus, através de Cristo, pois Cristo foi enviado com a missão de resgatar os que estavam sujeitos à lei ( 4, 4. ).

Em 3, 28. diz o apóstolo: "Nem judeu nem grego, nem servo nem livre". "Eleutheros", livre, é usado como substantivo e adjetivo em três sentidos diferentes: 1) em sentido de liberdade política e social; 2) em sentido comum: desligado, independente; 3) em sentido religioso e moral (1).

Nesta passagem da carta usa o apóstolo a palavra "eleutheros" no sentido de liberdade política e social, cujo oposto é o escravo (2). Para expressar a idéia oposta a "eleutheros", é usado no Novo Testamento o termo "doulos", isto é, escravo, como se pode verificar nas passagens: 1 Cor. 7, 21. 22. 12, 13. Gal. 4, 11. Ef. 6, 8. Col. 3, 11. Apoc. 6, 15. 13, 16. 19, 18. etc. O apóstolo declara aqui, a igualdade geral de todos os homens que, através da fé em Cristo, tornaram-se filhos de Deus. Afirma que todas as diferenças, mesmo a diferença entre o livre e o escravo estão eliminadas e desaparecidas. Todos são iguais. Ele coloca a situação presente do homem confrontando-a com a sua situação no passado. No passado estava o homem sujeito ao domínio da lei. O domínio da lei é aqui representado pela figura do "pedagogo". O "pedagogo" não era, como poderia parecer, um professor; era um escravo, escolhido dentre os demais, e que não tinha condições para outros trabalhos por causa de um defeito físico ou outra falha qualquer. A ele eram confiadas as crianças dos seis anos em diante, até a idade da puberdade. Ele devia cuidar da criança, protegê-la contra desastres e outros perigos e zelar pelo seu bom comportamento exterior. Eles podiam repreender as crianças e castigá-las mesmo fisicamente, razão por que eram por elas detestados (3). Chegada a idade da puberdade, aos 16 anos mais ou menos, o menino era livre do pedagogo para começar a viver sua própria vida, sob os cuidados do pai. Assim, a lei, representada pelo pedagogo, teve uma duração limitada. Ela sujeitou o homem em seu estado inicial, imperfeito.

(1) Bauer, Wörterbuch z. Neuen Testament, c. 497.

(2) Confirmam-se as passagens semelhantes: 1 Cor. 12, 13. Ef. 6, 8, Col. 3, 11. Apoc. 6, 15. etc.

(3) Cf. Schlier, Galaterbrief, 168, nt. 3 – 8, Göttingen 1 965/7

Chegada a fé, trazida por Cristo foi destruído o poder da lei e o homem libertado ( 3, 23-26 ). Uma nova era começa: a era da fé; ao homem, até então escravo, é dada a possibilidade de se tornar filho de Deus. Esta mudança se opera "através da fé em Jesus Cristo" (26).

A fé ( pistis ) é aqui tomada no sentido da carta aos Romanos, 10, 8. ss., isto é, a aceitação do querigma. É a fé, para Paulo, sempre, primariamente a aceitação do querigma (4). Através da anunciação da palavra de Deus o homem chega ao conhecimento da fé e a ela se submete. Pela confissão ( omologuia ) da fé que lhe foi comunicada através da anunciação, completa o homem as condições exigidas para a aceitação do querigma que lhe alcança a salvação: "Porque, se confessares bem alto com a tua boca que Jesus é o Senhor e se creres no teu coração que Deus o ressuscitou dentre os mortos, serás salvo ( Ro. 10, 9. ). Fé e confissão ( pistis e omologuia ) são necessárias para a aceitação do querigma como caminho da salvação. Quando o homem crê e confessa a sua fé, torna-se-lhe possível sair da servidão e receber a filiação divina.

Aquilo que a fé torna possível ao homem, lhe é concedido, de fato, no batismo, isto é, a passagem para uma nova existência, a existência em Cristo, onde ele se torna filho de Deus, o homem livre da escravidão. Esta nova existência em Cristo é apresentada por Paulo no versículo 27: "Os que fostes batizados em Cristo, revestistes-vos de Cristo". Aí esclarece Paulo a idéia da união com Cristo através da imagem do "revestir-se de Cristo". O "revestir-se de Cristo" dá a idéia de uma veste celestial, preparada por Cristo, a qual, sendo vestida, significa a entrada em uma nova "era" (5). Em 2, 20. descreve o Apóstolo a nova situação do homem, resultante da entrada na nova "era" e o ser atingido por este novo "eon", como uma nova relação existente entre o homem e Cristo: o existir em Cristo. A figura do "vestir-se de Cristo" tem o mesmo sentido, substancialmente, que "existir em Cristo", isto é, os batizados são abrangidos e determinados pelo ser de Cristo, eles têm parte naquilo que Cristo é; eles são recebidos em Cristo no seu estado e condição de Filho de Pai" (6).

Muito especialmente deve-se aqui salientar que esta nova relação comunicada ao homem através do "revestir-se de Cristo" não expressa uma relação moral, mas ôntica, segundo o modo de ser. O homem começa a viver em um novo ser, o ser de Cristo. Neste novo ser as diferenças são canceladas porque outra realidade determina a existência do homem: porque ele vive em

(4) Cf. Bultmannm, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, v.VI, 218 ss. Stuttgart, 1965.

(5) Cf. Schiler, Glaterbrief, 174, Göttingen, 1965.

(6) Althaus, Das Neue Tetament Deutsch, V. VIII, 31, Göttingen, 1964.

Cristo ele é um com Cristo. Muito esclarecedoras são aqui as passagens: Ro. 12, 5. e 1 Cor. 12, 12. Através do batismo é o homem um com Cristo porque ele se tornou um membro do corpo de Cristo, "pois em um só espírito fomos todos batizados para formarmos um só corpo, quer sejamos judeu ou grego, escravo ou livre" ( 1 Cor. 12, 13. ).

4, 21-31. Aqui apresenta Paulo a história de Hagar e Sara que ele interpreta alegoricamente e qualifica como prova da liberdade dos cristãos. Trata-se das seguintes passagens do Gênesis: 16, 4. 15. 21, 1-4. A idéia de liberdade aparece neste lugar da carta aos gálatas nos versículos 22. 23. 26. 31. através do substantivo "eleuthera", a livre. O substantivo "eleuthera" significa nos versículos 22. 23. e 31. "a livre", em oposição à "a escrava", em sentido de liberdade social. (7). No versículo 26 a idéia da "Jerusalém do alto" que é livre, é apresentada como mãe dos cristãos em oposição ao Judaísmo, escravo da lei.

Paulo grita pateticamente aos gálatas que se deixaram titubear diante da pregação dos falsos mestres: "Vós que quereis estar sob a lei, não escutais a lei ? ". Ele lhes chama a atenção, dizendo que se eles querem estar sob a lei devem escutar a lei para conhecer o que a lei diz de si mesma. O verbo "akouein" significa aqui não apenas "escutar" mas inclui uma interpelação: o Apóstolo pergunta se já refletiram sobre a lei para chegar a compreender a lei: "Vós que estais sob a lei" não restringe a interpelação a um grupo, mas interroga a totalidade dos leitores.

O substantivo "nomos" ( lei ) tem sentido diverso em 21a e 21b. Enquanto em 21a significa a lei dada no Monte Sinai ( cf., por ex., Ro. 5, 13.s. ), em 21b significa o Pentateuco ( cf., por ex., Ro. 3,21. ) onde a lei é citada como algo distinto dos profetas e 1 Cor. 9,8.s. 14,34. ).

Ismael e Isaque são apresentados aqui pelo Apóstolo como símbolos: Ismael simboliza os judeus incrédulos, Isaque os Cristãos. Se, de fato, Abraão teve outros filhos segundo Gênesis 25, 2., não tem nenhuma importância neste caso.

Entre esses dois filhos de Abraão há uma grande diferença: Ismael, nascido da "paidiské" ( v. 22 ) aqui, a "escrava" (8). "Paidiské" é o diminutivo de "pais", a menina, e é usado desde a antiguidade para significar "a serva" ou "a escrava" (9). Na literatura bíblica e Cristã significa, de modo especial, a "escrava" ou "a serva". Isaque, ao contrário, é nascido da

(7) Comparem-se: 1 Cor. 7, 21, 12, 13. Gal. 3, 281.

(8) Cf. Gên. 16, 1.ss., 12, 16. Mt. 28, 69. Mc. 14, 66, 69. Lc. 22, 56. Atos, 12, 13. etc. onde esta palavra é usada no mesmo sentido.

(9) Cf. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, c. 1 198, Berlin, 1 963.

"eleuthera", da livre. A origem diferente dos dois meninos lhes confere também um estado diferente: Ismael, filho da escrava Hagar, nasceu para a servidão. Isaque, filho da senhora, era livre, era o herdeiro ( Gên. 15, 4. ) O versículo 23 aponta outra diferença: dois elementos diferentes determinam o modo do nascimento dos dois meninos: Ismael, nasceu da escrava "segundo a carne", isto é, a causa do seu nascimento foi pura e simplesmente o fator natural. Ao contrário, Isaque é nascido da livre "segundo a promessa". De fato, a diferença dos dois nascimentos aparece em Gên.16, 2. 4. e Gen. 17, 16. 19. (10) Este fato mostra um especial intervenção de Deus nos nascimentos dos dois meninos. Esta peculiar circunstância é para Paulo de grande importância porque tem um sentido alegórico. Enquanto Ismael representa o homem nascido por força de um fator puramente natural, sujeito à lei, o nascimento de Isaque mostra a ação especial de Deus, elevando o homem de sua situação antiga de servo para o estado de filho, de herdeiro.

A existência de Hagar e de Sara, mães dos meninos, é considerada por Paulo como símbolo de duas alianças. Aliança ( diathéke ) significa aqui "testamento". Paulo supõe dois testamentos de Deus, representados pelas duas mulheres, que caracterizadas pela liberdade e escravidão, defrontam-se mutuamente. Preso pela lei ao testamento da escravidão, o homem é dela libertado, para, recebendo o novo testamento, o da fé, tornar-se livre como filho. ( v. Gal. 4, 6. 5, 1. Ro. 8, 15. 2 Cor. 3, 17. ). O primeiro testamento vem da montanha do Sinai e gera para a escravidão, concretizado em Hagar. A este testamento pertencem os que, pela sujeição à lei, vivem no estado de escravos. O versículo 25 mostra o fundamento da relação entre Hagar e a montanha do Sinai: "esta montanha está na Arábia". Esta versão é transmitida por alguns códices (11) e tem o seguinte sentido: esta aliança que vem do monte Sinai tem a sua origem na Arábia, uma terra onde vivem povos subjugados que acreditam ser de descendência de Hagar ( v. sal. 83, 6. 7. 1 Cron. 5, 19. ). Essa terra fica fora da Palestina onde a história da salvação tinha-se desenvolvido. "Paulo quer dizer pois, que aqueles que querem voltar para a Lei, emigram imediatamente para fora da Terra Santa, figura da eterna herança, para a Arábia, fazendo-se ismaelitas" (12).

Este texto, não transmitido de forma uniforme, tem uma segunda versão: "pois, a palavra Hagar indica, na Arábia, o monte Sinai" (13). De fato, a palavra "Hadjar" significa rocha, pedra e aparece também denominando

(10) Comparem-se também Ro. 4, 20. 9, 9. Hebr 11, 11. s.

(11) P 1 739, Sinaítico, C, F, G etc.

(12) Bisping, Exegetisches Handbuch zu den Briefen des Apostels Paulus, 1 883.

(13) Esta versão se encontra em B, A, D etc.

algumas rochas da montanha do Sinai (14). Oportunas aqui as palavras de Kahler: "...por isso, a situação do monte Sinai na Arábia, terra da descendência de Hagar, explica o corrente uso da palavra Hagar, designando o monte Sinai" (15). Há, todavia, sólidas opiniões contrárias à afirmação de que a palavra "Hadjar" denominasse rochas do monte Sinai. Não há, ainda, correspondência de letras iniciais nas palavras "Hadjar", árabe, e na palavra "Hagar", hebraica. Deve-se, pois, conceber que a explicação exata do versículo não é possível e, conseqüentemente, a razão que levou Paulo a relacionar Hagar com a aliança do monte Sinai permanece obscura (16).

Se a comparação de Hagar com a aliança do Monte Sinai não permite uma solução clara, doutro lado, continuando o versículo 25, o próprio Paulo apresenta uma importante identidade alegórica: ele encontra correspondência entre Hagar-Monte Sinai com a "Jerusalém presente" (do seu tempo). Assim como Hagar gerava para a escravidão e é pois, o símbolo da aliança do Sinai que escraviza os homens sob a lei, assim simboliza também ela a "Jerusalém presente", cujos filhos vivem ainda sob a escravidão da lei. Fazendo um salto, omitindo explicações que Paulo talvez julgasse que seus leitores já conhecessem, apresenta ele o oposto do termo de comparação Hagar-Aliança do Monte Sinai-Jerusalém presente na "Jerusalém do Alto": "A Jerusalém lá do alto é livre e é a mãe dos cristãos" (26). Sara, a livre, gerando para a liberdade e para a herança, representa a outra aliança, é a imagem da Jerusalém do alto. Devem, pois, os gálatas procurar a salvação na aliança representada por Sara.

A idéia da "Jerusalém do alto" é tomada por Paulo da tradição judaica. No Antigo Testamento há a promessa de uma reconstrução escatológica da Jerusalém terrestre: Is. 54, 1.ss.60, 1.ss. To.13, 9.ss.14, 7. A tradição da "Jerusalém do Alto" acredita que uma nova Jerusalém celeste, descendo do céu, haveria de substituir a Jerusalém terrestre. Esta tradição encontra-se em 4 Esdras, 7, 26.s. Esta tradição continua no chamado livro de Elias que diz: "Eis que vejo, como uma bela, luxuosa e grande cidade vinda do céu, ela é chamada na Escritura: tu, Jerusalém, de novo contruída como uma cidade reunida, construída e completada" ( Livro de Elias, cap. 10 ) (17).

No Apocalipse é apresentada esta nova Jerusalém como iniciadora de uma nova era. Esta apresentação corresponde bem à idéia de Paulo que concebe a "Jerusalém do alto" como uma nova era que ele considerava já

(14) Kittel, *Theologisches Wörterbuch z. Neuen Testament*, v. I, pág. 550, 1 966.

(15) Kahler, *Der Brief des Paulus an die Galater*, cit. Schlier, *Galaterbrief* pág. 220, n.º 2.

(16) Cf. Schlier, *Galaterbrief*, 220, Göttingen 1-965.

(17) Cf. exposição minuciosa sobre o assunto em Schlier, *Galaterbrief*, 222 Göttingen, 1 965.

presente no mundo. A Jerusalém do céu já estava presente na Igreja de Cristo, como mãe dos cristãos, os livres, opondo-se frontalmente à “Jerusalém presente” cujos filhos vivem como escravos da lei (18).

No versículo 27, as palavras do Deutero Isaiás: “Exulta ó estéril, tu que não deste à luz, prorrope em júbilos porque os filhos da abandonada são mais numerosos do que os da casada, diz o Senhor”, anunciadas pelo profeta como consolação para Israel, então exilada, servem para Paulo como prova de que a Jerusalém do Alto” é a mãe dos cristãos. A comparação adapta-se muito bem: Sara, primeiro como estéril, fora desprezada e caçoada; mais tarde, pode ela gloriar-se como mãe de uma descendência sem conta que lhe foi dada por meio do filho da promessa. Paulo inclui os cristãos da comunidade da Gálacia nessa descendência de Sara e tira, no Versículo 28, a conclusão: “Vós, irmãos, semelhantes a Isaque, sois filhos da promessa”. Este versículo liga-se imediatamente com o versículo 26: “a Jerusalém do alto, a livre, é a nossa mãe”. Em seguida, refere-se Paulo às perseguições das comunidades cristãs ( v. 29 ) que ele compara com a perseguição contra Isaque. Ele considera essas perseguições como outra prova da identidade dos cristãos com os filhos de Sara. O antigo Testamento não menciona nenhuma perseguição de Ismael contra Isaque, mas fala de um comportamento indevido de Hagar contra Sara ( Gên. 16, 4. ). Todavia, a tradição palestinese Haggada entende a palavra “misahek” ( Gên. 21, 9.,) como um ânimo hostil de Ismael contra Isaque. Essa palavra significaria “derramamento de sangue”. O fato de Paulo usar a palavra “diokêin” cujo sentido é “perseguir”, permite suspeitar que ele faz uso da tradição Haggada. Ele imagina aqui a perseguição dos cristãos através da sinagoga como se pode verificar em Atos dos Apóstolos 4, 11.ss. 5, 17.ss. 7, 54.ss. 8, 11.ss. 13, 45. 50. 14, 2. 5. 19. 17, 5. 18, 6. 12.ss. 2 Cor. 11, 24. e na própria carta aos Gálatas 1, 13. 23. e 1 Cor. 15, 9. onde se refere às perseguições sofridas por ele mesmo.

Segundo o modo de Paulo interpretar a tradição Haggada, entende-se que a perseguição contra Isaque foi o que deu ocasião para a expulsão de Hagar e Ismael ( v. 30 ). Sara exige a expulsão da escrava com o seu filho e Deus confirma a exigência de Sara junto de Abraão. O sentido alegórico é o seguinte: assim como Ismael, filho de Abraão, segundo a carne foi excluído da herança, assim também todos aqueles que eram filhos de Abraão somente segundo a carne e não pela fé, serão também excluídos da herança messiânica. Assim acontece para aqueles que querem viver sob a lei ( v. 21 ), eles são como

(18) Cf. Schürer, Geschichte des Jüdischen Volkes, v. II pág. 625: H. Bietenhard, Die himmlische Welt im Urchristentum und Judentum, pág. 192 — 204; T. Maertens, Jérusalem, cité de Dieu.

Ismael, escravos e ficam excluídos do Reino de Deus, pois “não será herdeiro o filho da escrava com o filho da livre” ( v. 30 ). A citação é quase igual à dos Setenta, Gên. 21, 10. “Pois não herderá o filho desta escrava com o meu filho Isaque”. As pequenas divergências servem para enfatizar o objetivo da exposição de Paulo.

No versículo 31, “portanto, irmãos, nós não somos filhos da escrava, mas da livre”, descreve Paulo o verdadeiro estado dos cristãos da Galácia. A palavra “dió” não se refere apenas à alegação anterior, mas a todo o conjunto de provas, através do qual Paulo chega à conclusão: “vós não sois filhos de uma escrava, mas da livre”. Este último versículo é também uma advertência aos gálatas, despertando nos corações a consciência de sua liberdade diante da lei e incitando-os a guardar essa liberdade.

Capítulo 5, 1.: com o versículo 4, 31. encerra Paulo a exposição do alegoria Hagar e Sara (19) e com a conclamação de 5, 1., “Foi para a liberdade que Cristo nos libertou, permaneçei pois firmes e não vos sujeiteis de novo ao jugo da escravidão”, incita ele os gálatas a se decidirem pela liberdade (20).

“Para a liberdade” é nesta passagem um dativo de determinação, no mesmo sentido que se lê em Ro. 8,24. “para a esperança é que fomos salvos” e significa que o ato libertador de Cristo desligou o homem do vínculo da lei e entregou-o à liberdade (21). Paulo fala aqui da liberdade que o cristão adquire no batismo, conquistado por Cristo ao homem. Do contexto, torna-se claro que ele fala da liberdade da circuncisão ( v. 2. 3. ). Esta liberdade os gálatas perderão se se deixarem circuncidar, pois, quem se deixa circuncidar está obrigado a observar toda a lei; circuncidando-se, estarão de novo sob o jugo da lei ( v. 1. ). Está incluída também a liberdade dos elementos do mundo ( tá stoichêia toû kosmoû ), pois Paulo vê, nessa liberdade, a liberdade da lei ( 4, 3. ). Para Paulo não existe, em princípio, nenhuma diferença entre a escravidão sob a lei ou sob os elementos do mundo. A expressão “palin” ( de novo ), versículo 9, lembra imediatamente o tempo em que os gálatas viviam sob o paganismo, sujeitos aos elementos do mundo (21).

Liberdade aqui tem o mesmo sentido que em 2,4., incluindo também a liberdade do pecado que é despertado através da lei ( cf. Ro. 3, 20. 4,

(19) Hoffmann, Zhan, Bousset Worner, Lagrange são de opinião que o 4,31. continua em 5,1., Schlier, porém, apresenta bons argumentos contra essa opinião. Cf. ainda Lietzmann, Steinnmann e Oepke.

(20) Há outras versões paralelas dessa passagem. Quanto à originalidade da versão aqui apresentada cf. Schlier, Galaterbrief, 229, Göttingen 1 965.

(21) Willi Marxsen, Einleitung in das Neuen Testament, 50, Gutersloher Verlagshaus, 1 963.

15. 5, 20. 7, 5. 7.ss. 13. ), do pecado no qual a lei tem a sua força ( Ro. 5, 12. 6, 21. 7, 10.s. 13. ), do domínio do pecado ( Ro. 5, 21. ) e do salário do pecado ( Ro. 6,23. ). Dado que o pecado induz ao engano ( Ro. 7,5 . 7.ss. 13. ), indica aqui "eleutheria" também liberdade do engano (22).

A liberdade é exigida aqui como condição para que o homem possa usufruir dos benefícios que através de Cristo lhe cabem ( v. 2. ) e guardar a graça de Cristo.

Em seguida, acentua Paulo o peso da sua autoridade quando exige a liberdade da circuncisão. O valor da sua autoridade fundamenta-se no fato de que ele, antes, esperava também a salvação por meio da circuncisão.

5, 13. "Vós, porém, irmãos, fostes chamados para a liberdade. Somente não façais da liberdade um apoio para os impulsos da carne, mas servi-vos mutuamente na caridade". Com estas palavras, recorda Paulo aos gálatas, que eles foram chamados à liberdade. A liberdade que Cristo conquistou para todos os homens com seu ato libertador, coube também aos gálatas através da pregação do evangelho. Porém, a sua liberdade não deve levá-los ao desregramento das paixões. O cristão vive a sua liberdade quando ele se entrega ao poder de Cristo e Cristo determina e dirige a sua vida ( 2, 20. ).

"Mas servi-vos mutuamente na caridade". A liberdade torna-se ativa no serviço do próximo através do amor. Assim como Cristo se entregou e com isso ganhou para todos a liberdade, assim também os cristãos obterão a sua liberdade vivendo uns pelos outros. A liberdade realiza-se no amor.

A idéia de liberdade, aqui, não tem nenhum outro sentido novo. Paulo quer, antes, mostrar aos gálatas como devem agir com liberdade a fim de não se deixarem iludir pelos falsos pregadores.

## CONCLUSÃO

A idéia de liberdade é concretamente considerada nesta epístola como liberdade da lei como meio de salvação. Todas as considerações, afirmações, argumentos, admoestações etc., têm por objetivo apresentar aos destinatários desta carta a liberdade da lei como o verdadeiro e único caminho da salvação. Em oposição à liberdade da lei está a servidão debaixo da lei, servidão que termina na morte. A fim de dar força às suas palavras e convencer os seus interpelados da verdade da sua doutrina, expõe o Apóstolo, logo no início de seu

escrito o caráter divino da sua missão apostólica 1, 15.s., a origem divina dos seus ensinamentos, oriundos de uma direta revelação, 1, 11. 12. 16. a ele outorgada junto às portas de Damasco. Para excluir qualquer dúvida que, por acaso, viesse sugerir a possível intromissão de elementos humanos na sua doutrina ou a origem humana do seu apostolado, esclarece Paulo de início, a falta absoluta de qualquer contato com os demais apóstolos, 1, 16-24. após recebida a revelação. Além da origem divina da sua doutrina e da sua missão apostólica, salienta Paulo a perfeita coerência dela com a convicção dos demais apóstolos que tinham também recebido diretamente dos lábios de Cristo a revelação, pelo fato que, tendo ele apresentado aos demais apóstolos o conteúdo dos seus ensinamentos 2, 2., nada lhe fora imposto 2, 6., antes, reconheceram todos a ortodoxia de sua doutrina 2, 7-8, o que exprimiram em um aperto de mão 2, 9.

Assim estabelece Paulo os fundamentos divinos de sua missão apóstolica e de sua doutrina, a fim de levar os leitores a aceitação dos seus ensinamentos e movê-los a uma conduta correspondente.

Paulo depara as comunidades da Galácia trabalhadas por algumas pessoas, que imbuídas de uma doutrina sincreticamente combinada de elementos judeus, cristãos e gnósticos, tentavam convencer os gálatas da necessidade de se fazerem circuncidar e cumprir as obras da lei como meio de salvação, ao lado do Evangelho de Cristo. Dado que essas pessoas tinham conquistado prestígio e influência junto aos cristãos da Galácia, chama Paulo, em estilo enérgico, a atenção dos cristãos e expõe, em carta, a sua doutrina com relação à obrigação da lei, de acordo com o que lhe fora transmitido na revelação a ele feita. Em 2, 15-21 expõe ele os princípios doutrinários sobre a lei e a justificação pela fé.

A lei é apresentada na carta como um poder que domina os homens antes da vida de Cristo. Duas "eras" são estabelecidas: uma "era" de escravidão, "a era da lei"; e outra "era da liberdade", era inaugurada por Cristo que redime o homem escravo, e faz dele filho de Deus: "a era da fé". A lei é um princípio que existe fora do homem, princípio externo e que determina o que ele deve fazer ou deixar de fazer. Paulo vê, na lei, uma disposição provisória que deveria determinar o agir do homem até que a era da fé fosse inaugurada. Esse aspecto da lei é apresentado em 3, 19-22, onde ela é considerada como um estímulo ao pecado, ordenada por um anjo e transmitida aos homens através de um mediador, sujeitando tudo ao pecado a fim de que a trágica situação do homem ficasse a ele mesmo evidente, e, assim, ciente da incapacidade da lei de dar a vida e justificá-lo, fosse movido aceitar a fé através da qual ele entraria na posse dos benefícios decorridos em virtude da promessa feita a Abraão ( 3, 15-18 ); em

3, 24. é ela apresentada sob a figura do “pedagogo”. A lei, fazendo o papel do pedagogo nas famílias antigas greco-romanas, deveria manter o homem em custódia para a fé que seria manifestada mais tarde ( 3, 23 ). Como determinação provisória, agindo externamente, não podia a lei justificar o homem e nem ser para ele meio de salvação, mas estava já previsto o alvorecer de uma nova era, a era da fé, pela qual o homem seria justificado, santificado e salvo. Daí as afirmações de Paulo de que a lei não provinha a justificação ( 2, 16.3, 11. ) nem a lei podia dar a vida ( 3, 21. ). Paulo afirma categoricamente que da lei não procede a justificação e aduz, além do salmo 142: “o justo vive da fé”, outros argumentos em 3, 6-9. 15-18. censura ainda os gálatas pela fraqueza e infidelidade à sua pregação 1, 6.3, 1.ss., e conclama-os a ficarem na fé e a não voltarem à escravidão e separando-se de Cristo ( 5, 1.ss. ).

A libertação da determinação através da lei se realiza pela fé em Cristo. Esgotado o tempo do domínio da lei, tempo predeterminado por Deus ( 4, 4. ), envia ele o seu filho. Este, através de seu ato salvífico, a morte na cruz, aludida pelo Apóstolo em 2, 21. 3, 13., redime o homem da servidão ( 5, 1. ) sob a lei e faz dele filho de Deus ( 4. 5. ) e herdeiro ( 4, 7. ). Aqui inicia a nova era: a era da fé ( 3, 25. ) e a lei perde o seu domínio. A libertação é anunciada através da pregação do Evangelho e o homem chamado à liberdade ( 5, 13. ). O homem entra na posse da sua liberdade no batismo, quando é ele transplantado em Cristo, passando a viver nele como filho de Deus ( 3, 26. 27. ). Essa mudança supõe naturalmente a fé, a aceitação do evangelho.

Paulo mostra aos gálatas que a era da fé já era uma realidade. A liberdade era já, não só um fato presente para toda a humanidade, mas especialmente para eles, os gálatas, que já haviam abraçado a fé e através do batismo estavam livres das prescrições da lei ( 1, 6. 3, 1. ss. 4, 9. 5, 1. 7. ), eram já filhos de Deus e não mais servos ( 3, 26. ).

Para convencer os gálatas do seu estado de libertos da lei e filhos de Deus, expõe-lhes o Apóstolo o sentido alegórico da narração de Hagar e Sara ( 4, 21-31 ).

Liberdade da lei não significa porém que a lei estava cancelada e os cristãos seriam um povo sem lei como se esclarece em 5, 13b. O preenchimento dos postulados da lei continuavam válidos. Porém, na nova era, o cristão cumpre a lei movido por um princípio interno e não mais impelido por um preceito externo. A liberdade do cristão torna-se ativa na caridade. Assim como o Cristo ganhou para todos a liberdade, entregando-se como vítima pelos homens, assim também os cristãos vivem a sua liberdade servindo um ao outro

no amor ( 5, 13. ), pois toda a lei está preenchida em uma só palavra: “amarás o teu próximo com a ti mesmo”. A liberdade não deverá ser pretexto para o desenfreamento das ambições humanas, antes, a liberdade se realiza e aperfeiçoa no amor ao próximo, concretizando no serviço mútuo. Paulo aponta o caminho: “caminhai no Espírito” ( 5, 16. ), isto é, a vida do cristão deve desenvolver-se e realizar-se no Espírito enquanto ele deixa-se guiar por ele que é, para o cristão, o princípio que inspira seus atos e o determina a ação. Guiado pelo espírito, não só há a garantia de não ceder a carne porque o Espírito e a carne são dois princípios que se excluem ( 5, 17. ), mas também a garantia da perseverança no estado de liberdade porque, quem se guia pelo espírito, não está sob a lei ( 5, 18. ). A liberdade do cristão não consiste no fato de ele dispor de si mesmo, mas de, através do amor, entregar-se a Cristo para que Cristo disponha do cristão. Na medida em que Cristo dispõe do homem, tanto mais perfeita será a liberdade deste.



## "CRÔNICAS"

Cônego Haroldo Niero

Pe. José Antonio Moraes Busch

João Francisco Regis de Moraes



## CRÔNICA DO INSTITUTO

O Instituto de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas viveu, no ano de 1975, alguns momentos dignos de registro que, de certa forma, compõem a sua história.

Não faltou o apoio da Reitoria nesta área da Universidade, o que deveras tem motivado a Direção a empreendimentos novos. A justiça manda declinar o nome do Dr. Benedito José Barreto Fonseca, Magnífico Reitor desta Universidade, de quem não falta o incentivo de criar, entre nós, um celeiro de pensadores, voltados para os grandes problemas humanos. Nessa perspectiva universitária, a Filosofia e a Teologia, cada qual dentro de suas tarefas específicas, encontram nesta Casa, clima e ambiente para, prosseguindo nessa jornada, enriquecer cada vez melhor a vida acadêmica.

Toda uma reestruturação curricular foi realizada, no campo da filosofia pura, durante o mês de julho, para instrumentar melhor os nossos alunos de graduação. Ao que tudo indica, assim encontramos melhor entrosamento das disciplinas e as condições de trabalho propiciam maior aproveitamento em benefício dos nossos acadêmicos.

O Departamento de Filosofia, tendo à sua frente a coordenação do Prof. Dr. Antonio Joaquim Severino, vai dinamizando suas atividades. Foram constituídas várias equipes encarregadas de setores que completam a aspiração de fazer presente o pensamento filosófico, seja na revista lançada, seja em outros campos da Universidade e da Comunidade.

Concretizou-se em nossa Universidade durante o ano de 1975 um ideal há tempo acalentado: a revista "Reflexão". Mercê da colaboração entusiasta dos professores do nosso Instituto e de amigos colaboradores, esta revista se tornou realidade promissora. Semente despreziosa que promete ser fecunda e instrumento indispensável do trabalho adaptado à Universidade. Quantos conhecem as dificuldades econômicas que este gênero de trabalho

acarreta podem medir a nossa alegria de quando veio a lume e com boa aceitação, o primeiro número da "Reflexão".

Reestabelecido o DA de Filosofia, sentiu-se de imediato a participação dos alunos na vida do Instituto. A Diretoria empossada procura, dentro do dinamismo que caracteriza os jovens, estar presente aos acontecimentos da PUCC, levando o significado do Instituto a toda a extensão da Universidade.

No ano de 1975, a formatura de alguns alunos foi a expressão da luta dos que, com razão, acreditam na filosofia, despreocupados do imediatismo pragmático que caracteriza boa parte da nossa cultura técnica.

Procurando estabelecer diálogo fecundo com as diferentes áreas que compõem toda a Universidade Católica de Campinas, o Departamento de Teologia tem envidado esforços, respeitada a autonomia das disciplinas, para projetar a luz da Revelação nos domínios que caracterizam a vida do homem contemporâneo. Sem pretender proselitismo, as aulas de Teologia e Doutrina Social da Igreja procuram levar aos acadêmicos a esperança de tornar o mundo mais justo, humano, cristão.

O nosso objetivo não é formar apenas o profissional, mas orientar os caminhos da Universidade para um serviço evangelizador que liberte o homem. E, tudo isso, sem ferir diferentes crenças religiosas.

A Paróquia Universitária lançou o "ponto de Encontro" como semente que vai brotando e crescendo. Dentro de um espírito de integração, congrega funcionários, alunos e professores em clima de comunhão. A confraternização na eucaristia, na amizade, na ajuda social vai despontando prenhe de esperança.

O Instituto de Filosofia e Teologia se fez presente, de maneira marcante na Semana de Estudos, promovida pela área de Ciências Humanas, no mês de outubro de 1975. Os nossos professores, Dr. Antônio Joaquim Severino e Dr. Padre João Carlos Nogueira foram os porta-vozes do Instituto, discorrendo sobre o sentido da Filosofia e da Antropologia para os acadêmicos da área.

Nossos votos de boas-vindas a Dom Gilberto Pereira Lopes, nomeado pela Santa Fé, Arcebispo Coadjutor da Arquidiocese são manifestados

na certeza de contar, de quem tanto possui, com estímulo, orientação na caminhada árdua da Filosofia e na desafiante tarefa da Teologia, em nossa comunidade Estudantil. Com ele queremos comungar os anseios de fazer presente na Arquidiocese toda a vontade de prestar um serviço à causa da Igreja e dos irmãos.

Campinas mereceu a honra de ser a sede da Associação Brasileira de Escolas Superiores Católicas, ABESC, durante o III Encontro Nacional, realizado de 19 a 22 de janeiro de 1976. Como anfitriã, a Pontifícia Universidade Católica de Campinas não só proporcionou condições para que os trabalhos decorressem num clima de alto aproveitamento, senão que todos pudemos partilhar os mesmos anseios e dificuldades que sentimos na realização de um ideal comum.

Por escolha unânime da assembléia, a próxima reunião geral será realizada em Salvador da Bahia onde a Universidade Católica, da mesma cidade, recepcionará os participantes.

De nova vitalidade se encheu o Instituto quando deu o passo da Pós-Graduação em Filosofia. Aberta em quatro frentes: Filosofia da Educação, Filosofia da História, Filosofia da Ciência, Filosofia Social dentro da preocupação de se voltar para a nossa realidade brasileira, o seu funcionamento já é uma experiência vitoriosa dado o excepcional corpo docente que o compõe e a excelente qualidade dos candidatos matriculados, que buscam na Filosofia o aprimoramento de sua formação, para elevar o nível de ensino que proporcionarão como futuros mestres. Bem estruturada dentro dos cânones da Pós-Graduação da PUCC e em uniformidade com as exigências do Ministério, será a Pós-Graduação um celeiro de alta cultura a serviço da Educação no País.

Os nossos momentos não foram apenas de ventura. Infortunadamente devemos registrar a morte do Pe. José Narciso Ehrenberg, ocorrida a 17 de abril de 1975. Destacado professor, de cultura invulgar, distinguiu-se no seio de nossa comunidade universitária, com a sua carismática mensagem de humanismo.

O nosso Instituto também se enluta com o passamento do professor Dante Moreira Leite, eminente psicólogo e filósofo que legou ao pensamento brasileiro rica contribuição científica e filosófica.

De igual sentimento de pesar envolveu-se, ainda, o nosso Instituto, com o prematuro falecimento da Professora Neyde Sollito, diretora da Faculdade de Psicologia da PUCSP.

O nosso Instituto de Filosofia e Teologia pretende, entre muitas metas, prosseguir uma caminhada de rigor científico, de trabalho sério, de serviço à Comunidade. Abrem-se suas portas a todos os colaboradores de dentro ou de fora dele. Estarmos voltados uns para os outros no encontro do homem com o homem não é só uma característica de nossa antropologia, é o desejo de comunhão deste Instituto, para a construção de um mundo mais humano.

**Condego Haroldo Niero**  
Diretor do Instituto

### **III SEMANA INTERNACIONAL DE FILOSOFIA**

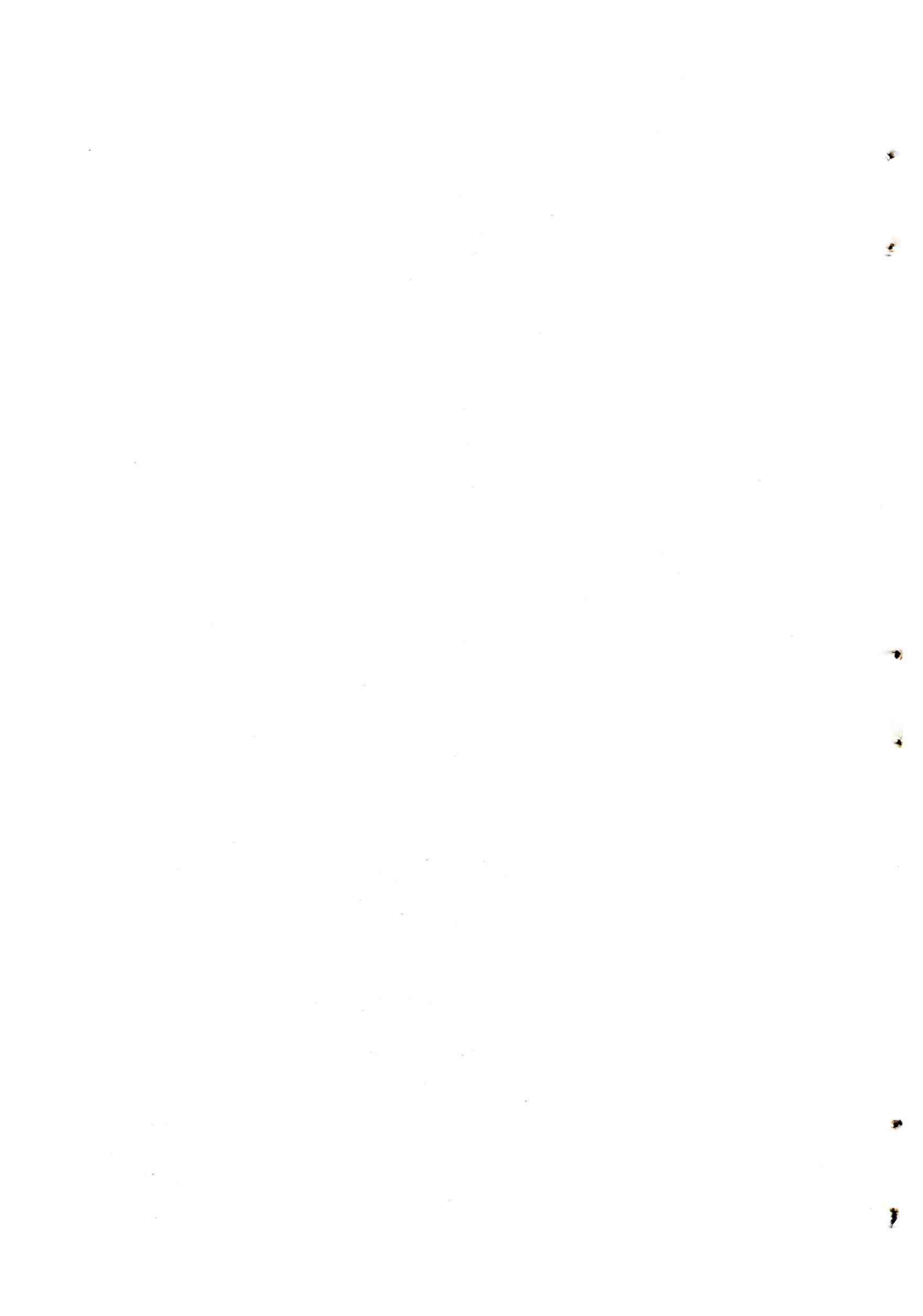
A Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos fará realizar, em Salvador, de 17 a 23 de julho do corrente, a III Semana Internacional de Filosofia.

O tema geral da III Semana será: Desenvolvimento e Filosofia. Nas sessões plenárias serão debatidos os seguintes assuntos: Filosofia do desenvolvimento; Desenvolvimento da filosofia; Desenvolvimento do ensino de filosofia; Filosofia da integração latino-americano e interamericana; Filosofia da paz mundial.

Nas sessões especiais serão abordados os seguintes temas: Desenvolvimento Social e Filosofia, Desenvolvimento político e filosofia, Desenvolvimento jurídico e filosófica, Desenvolvimento artístico e filosofia, Desenvolvimento científico e tecnológico e filosofia; Desenvolvimento dos meios de comunicação e filosofia; Desenvolvimento educacional e filosofia; Desenvolvimento moral e filosofia; Desenvolvimento religioso e filosofia.

O Instituto de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, através da Revista **Reflexão**, faz votos de pleno êxito ao

os trabalhos dessa Semana, esperando que o conclave possa trazer valiosa contribuição ao desenvolvimento da filosofia no Brasil.



## “MEDITAÇÃO”

( No transcurso do primeiro aniversário da morte do Pe. NARCISO VIEIRA EHREMBERG, assassinado quando voltava das aulas na PUCC à noite de 17 de abril de 1975, prestamos-lhe homenagem, publicando a “Meditação” feita pelo Pe. JOSÉ ANTONIO MORAES BUSCH, por ocasião das exéquias celebradas na Catedral Metropolitana de Campinas. )

Desde a manhã da última 6ª feira, profunda consternação foi invadindo o nosso coração e contaminando rapidamente a vida da cidade, na medida em que a trágica notícia se espalhava: O Pe. Narciso foi assassinado!

A violência contra a vida de toda e qualquer pessoa humana fere a nossa dignidade de pessoas e faz doer em nós a chaga aberta no corpo da humanidade, que é também nosso. Mais profunda a dor, quando a vida atingida pela violência é de um homem sereno, dedicado às coisas do espírito, fazendo do seu pensamento profundo e da sua vasta cultura, um serviço ao progresso intelectual e à consciência cultural, dentro de uma sociedade que, cada vez mais, se satisfaz com o desenvolvimento da técnica e o produto da máquina.

A consternação inicial foi-se transformando em indignação, na medida em que os rádios e jornais iam revelando ao público os resultados do intenso trabalho policial para desvendar o crime. Um grupo de indivíduos, desfigurados e decaídos de sua igual dignidade de pessoas humanas, trocaram a vida do nosso irmão e amigo, por uma aventura desgraçada, cujo nome é latrocínio.

A indignação cresce ao serem repetidamente contempladas, na mesma página do jornal, as fotografias dos assassinos e da vítima, como se fossem imagens dos serviços com que uns e outro marcaram a nossa sociedade. As fotografias dos assassinos são a expressão do crime, da violência, da subversão dos valores, da agressão irracional a vida e à paz doméstica, e o que é pior, são

imagens dos frutos podres, produzidos pela própria sociedade, envelhecidos no crime, alguns antes mesmo de chegarem à idade adulta para a responsabilidade legal. A fotografia da vítima é a lembrança de mais de vinte anos de ministério sacerdotal e magistério universitário, tecidos com alegrias, com admiração, com realizações e sucessos, e tecidos igualmente com sofrimentos, incompreensões, frustrações e fracassos. Foi assim que ele se identificou com vidas que o cercaram, mergulhadas no sofrimento ou coroadas de alegria; e despertou ideais, iluminou inteligência e empolgou corações. A sua fotografia é a imagem do animador de tantos movimentos de Apostolado Leigo, do incentivador de tantos leigos despertados para a liderança cristã, do professor brilhante e do amigo peripatético.

A nossa consternada indignação se manifesta no repúdio e na revolta que se derrama de nossos lábios. E nós nos sentimos, ao mesmo tempo violentos e impotentes, diante do crime que nos envolve e da insegurança que nos atinge. E assim, mais uma vez consternados, perguntamos a nós mesmos o sentido da morte violenta, mais do que as outras, repugnante à nossa sensibilidade.

Qual o sentido da morte ?

Esta pergunta interessa-nos, não só pelo que acontece aos outros, mas sobretudo porque nós caminhamos inexoravelmente para ela. Qual o sentido da morte ?

Nenhuma morte tem sentido em si. O que tem sentido é a vida!

As circunstâncias acidentais da morte — a violência de um crime, o traumatismo de um desastre ou a explicação clínica — não mudam a essência da sua realidade. Provocam, sim, em nós, indagações mais agudas e o desejo mais ardente de respostas que, muitas vezes, não encontramos.

Nós, cristãos, quando queremos respostas para as indagações que nos afligem, voltamo-nos para a pessoa de Jesus Cristo. Em Jesus, "Deus nos mostrou que a sabedoria deste mundo é loucura" ( 1º Cor. 1, 20 ). E colocou diante de nós, como se fora um compêndio de todas as respostas para nossas inquietações, "O Cristo crucificado, ultraje para alguns e loucura para outros" ( 1º Cor. 1, 23 ). A imagem que Lucas deixou dele, gravada nos Atos dos Apóstolos, está condensada nesta frase: "ele passou fazendo o bem" ( Atos 10, 38 ).

Entretanto, foi vítima da violência dos homens. Sobre ele recaíram a fúria e a maldade, satanicamente conjugadas. Toda a feiúra da miséria

humana, transformada em pecado, estava presente na sanha dos seus malfeitores. O patíbulo da sua morte acabou consagrado como símbolo definitivo do sofrimento humano. Morreu crucificado.

Qual o sentido da sua morte ?

A morte não tem sentido em si. O que tem sentido é a vida. E a vida de Cristo dá sentido para a sua morte e todo o seu martírio.

O sentido da vida de Cristo está marcado pelo seu amor, obediente e fiel à vontade do Pai. Ao entrar no mundo, ele diz: "Eu venho, ó Pai, para fazer a tua vontade" ( Heb. 10, 7 ). Durante a sua vida, "ele não procurou realizar a sua vontade, mas a vontade daquele que o enviou" ( Jo. 5, 30 ) e "o seu alimento foi fazer a vontade do Pai" ( Cfr. Jo. 4, 34 ). Dela não se desviou. Não aceitou negociar a sua fidelidade, tentado pela glória e exaltação humanas, ou ameaçado pela traição e abandono dos amigos ou pela ira indomável dos adversários. Quando "sua fama se espalhava e grandes multidões acorriam a ele, costumava retirar-se para orar" ( Lc. 5, 15 ) e assim reafirmar, no contato com o Pai, a alegria do seu amor fiel. No apogeu humano do seu triunfo, quando os habitantes da capital, de suas roupas, fizeram tapetes para ele, aclamando-o como rei, não se afastou do caminho da sua missão, traçada pela vontade do Pai. Depois, submergido na angústia da tormenta que via desabar sobre si, manifestou o seu pavor mas não vacilou na fidelidade do seu amor: "Se possível, meu Pai, afasta de mim este cálice. Porém, não se faça a minha mas a tua vontade" ( Mt. 26, 39 ).

Quando nós ouvimos dizer que a morte de Cristo foi a vontade de Deus, não a devemos entender simplesmente como a realização de um decreto frio e justiceiro. A vontade do Pai levou Jesus à morte, porque ele foi fiel, não negociou com a sua consciência, nem se afastou da missão que o Pai lhe confiou. A sua fidelidade inabalável chocou-se com os interesses mesquinhos que o cercaram e, finalmente, o executaram. Desta forma Jesus não trocou a vontade de Deus por qualquer vantagem mundana. E abraçado fielmente à vontade do Pai, morreu crucificado.

A fidelidade incondicional de Cristo ao Pai, até às últimas conseqüências, selou definitivamente a Aliança entre Deus e os homens. Jesus se colocou dentro da humanidade e levou o compromisso da Aliança até o fim. Ser fiel até o fim significou contar com a fidelidade do Pai, que não destinou Seu Filho à morte mas à glória da ressurreição e da vida incorruptível ( Cfr. Atos 2, 24, 27-28 ).

Eis aí o sentido da morte, dado pela vida: nós não nascemos para morrer, morremos para ressuscitar !

Não são os acidentes da morte que mudam o sentido da vida; é a fidelidade da vida que ilumina os túneis da morte, transformando-a em passagem gloriosa para a posse das promessas da Aliança.

“Eis o que há de certo: se morrermos com Cristo, com Cristo também viveremos. Se tivermos a paciência de perseverar, com ele reinaremos. Mas se o negarmos, ele também nos negará” ( 2º Tim. 2, 11-12 ).

Esta é a força dos cristãos, que tomam sua cruz para seguir o Cristo, pisando sobre suas pegadas, porque ele passou pelo nosso caminho. Esta é a coragem dos cristãos, firmada na palavra do mestre: “O mundo fará vocês sofrerem, mas tenham coragem, eu venci o mundo !” ( Jo. 16, 36 ). Este é o testemunho dos cristãos, vivido pelo Apóstolo Paulo e continuado por todos os que abraçaram o caminho da fidelidade incondicional à Aliança definitiva entre Deus e os homens: “combati o bom combate, terminei a minha carreira e guardei a fé. Já não me resta senão receber a coroa da vitória que o Senhor, justo Juiz, me dará naquele dia; e não somente a mim, mas a todos os que esperam com amor a sua vinda” ( 2º Tim. 4, 7 ).

## DISCURSO DO SANTO PADRE AOS JESUÍTAS REITORES DE UNIVERSIDADES

### A INSUBSTITUÍVEL MISSÃO DAS UNIVERSIDADES CATÓLICAS

No dia 6 de agosto, o Santo Padre Paulo VI recebeu, na Sala de Audiências, um grupo de cerca de 70 Jesuítas Reitores de Universidades, os quais tomaram parte na XXXII Congregação Geral da Companhia de Jesus, na qual se analisou o problema do Apostolado da Educação Superior.

Considerando-se a importância e atualidade desses ensinamentos, que ultrapassam os limites das Universidades dos Jesuítas, a Reitoria da PUCC oferece aos Senhores Diretores o presente texto, conforme a edição em português do "Osservatore Romano" de 24 de agosto de 1975.

O Santo Padre dirigiu a todos o seguinte discurso:

"É com grande prazer que hoje Nos encontramos convosco, Reitores das Universidades que a Companhia de Jesus dirige em todo o mundo. Desde as origens, a vossa Ordem recebeu do seu Fundador o encargo, entre outros, de manter uma sensibilidade grande e atenta aos problemas da cultura e à juventude que se dedica aos estudos superiores. E, de fato, a vossa Ordem teve sempre como uma das suas finalidades a promoção da presença cristã no campo da cultura.

Apraz-Nos sublinhar, antes de mais nada, esta prerrogativa tanto para insistirmos no seu valor intrínscico, como para vos manifestarmos a Nossa gratidão e as Nossas apreensões perante um trabalho tão exigente e delicado, do qual depende a promoção da Igreja na vanguarda do pensamento humano e da vida do espírito, onde se encontram em jogo os supremos desafios

do homem. O apostolado no setor da cultura, é, sobretudo hoje, de insubstituível importância: demonstram-nos as páginas que a Constituição Pastoral "Gaudium et Spes" dedicou ao progresso da cultura e à responsabilidade dos crentes, neste campo ( cfr. nºs 53-62, especialmente este último ).

Dizemos isto para vos manifestarmos a estima que temos pela vossa missão e para manifestarmos, igualmente, a importância que atribuímos a este encontro que Nos proporciona ocasião de sublinharmos alguns pontos que Nos parecem fundamentais no quadro atual da vida da sociedade e da Igreja, atendendo em particular o papel que nelas devem desempenhar as Universidades Católicas.

## I) AS UNIVERSIDADES CATÓLICAS PERANTE A EVOLUÇÃO CULTURAL

O mundo de hoje está caracterizado pela vertiginosidade da evolução cultural em todos os setores. A cultura apresenta-se como um desafio para o próprio homem que é seu artífice e promotor. Lucidíssimo diagnóstico dessa situação oferece-no-lo a Constituição antes mencionada ( cfr. Gaudium et Spes, 54-57 ). Perante uma transformação tão decisiva como a que o mundo está a atravessar, a missão da Universidade Católica vai-se tornando cada vez mais empenhativa e até mesmo original. Nestes últimos anos, os dirigentes das Universidades eclesíásticas estudaram os múltiplos problemas postos pela evolução cultural, na intenção de analisarem e determinarem com precisão qual é o serviço que a Universidade Católica deve oferecer à Igreja e ao mundo, em meio da impetuosa transformação hodierna. A máquina tecnológica corre cada vez mais veloz, e assim, são-lhe necessários faróis cada vez mais potentes, que lhe façam ver sempre mais ao longe, se se deseja evitar que esta evolução cultural, portadora de uma polaridade ambígua, se resolva em prejuízo para o próprio homem, com que luz deve concorrer para isso a Universidade Católica ?

## II ) INEQUÍVOCA NECESSIDADE DE UMA QUALIFICAÇÃO CATÓLICA

Em algumas Universidades Católicas pensou-se, nestes últimos tempos, que era possível responder às interrogações do homem e do mundo,

enfraquecendo precisamente a própria caracterização católica. E quais foram as conseqüências? Assistiu-se à debilitação dos valores cristãos colocando em seu lugar um humanismo que se transformou numa autêntica secularização; assistiu-se, ainda, à degradação dos costumes na âmbito dos "campus" universitários, fazendo com que os jovens perdessem de vista o atrativo de muitas virtudes. Estas tendências, de ordem intelectual e disciplinar, tiveram como conseqüência o crescimento, no meio do Povo de Deus, de certo desinteresse pelas Universidades Católicas e pelos seus problemas, vindo elas, por conseguinte, a sentir falta de apoio e de alento. Ora, a Igreja tem, hoje mais do que nunca, necessidade das Universidades Católicas. Ai de nós se o esquecêsemos! Precisamente por que está cada vez mais consciente da sua missão salvífica neste mundo, a Igreja quer sentir junto de si estes Centros, e deseja estejam eles presentes e ativos na difusão da autêntica mensagem de Cristo. Por outras palavras, deseja sejam eles "Católicos", e quando vê que o são, está disposta a assisti-los, mesmo à custa de grandes sacrifícios, com a própria ajuda.

As Universidades Católicas devem estar abertas ao mundo e aos problemas de hoje; devem promover o diálogo com todas as culturas: com os ateus, com os não cristãos, com os cristãos de várias confissões; neste sentido é bem patente o exemplo da Igreja do pós-Concílio! Mas tudo isto devem fazê-lo mantendo intacto o caráter de Universidades Católicas — e, para Vós, o de universidades católicas da Companhia de Jesus — procurando sempre, no ensino, nas publicações e em todas as formas da vida acadêmica, a plena ortodoxia da doutrina, o respeito ao Magistério da Igreja, a fidelidade à Hierarquia e à Fé Apostólica, sem contemporização para o relativismo doutrinal ou para a moral permissiva incompatíveis com as características de uma Universidade que queira definir-se "Católica". O mimetismo doutrinal e moral não é, de modo nenhum, conforme com o espírito do Evangelho que nos manda ser "Sal da Terra", sob pena, se nos esquecêsemos disso, de sermos lançados fora, por havermos perdido o sabor (cfr. Mt. 5-13). De resto, mesmo aqueles que não compartilham as posições da Igreja exigem de nós uma total clareza de posições, como condição prévia para poderem estabelecer um diálogo construtivo e leal. O pluralismo cultural e o respeito devido à pessoa dos irmãos não farão nunca com que o cristão perca de vista o seu dever de servir a verdade na caridade (cfr. Ef. 4-15) a verdade de Cristo, a única verdade que dá a verdadeira liberdade (cfr. Jo. 8-32; Gal. 4-13; Cor. 3-17).

### III ) FIÉIS À TRADIÇÃO DA COMPANHIA DE JESUS

Não há dúvida de que as dificuldades que hoje encontra uma Universidade Católica são graves. Elas não devem, porém, levá-la ao desânimo, nem fazê-la sucumbir à tentação, manifesta ou solapada, de abandonar este setor para o ceder a outros.

A este propósito, é necessário precisar que, sendo embora certamente louvável e necessária a colaboração dos leigos e de outros sacerdotes não jesuítas na gestão da Universidade, contudo impõe-se procurar que isso se realize de forma conveniente, de modo que a Companhia conserve a autoridade necessária para fazer frente às suas responsabilidades católicas. Por conseguinte, a Companhia não deve abdicar da própria autoridade nas Universidades que são suas. Perder esta benemérita tradição significaria não só faltar à vossa "identidade", mas também, e sobretudo, perder algo de que a Igreja tem necessidade e de que não pode prescindir.

### IV) CRIAR NA UNIVERSIDADE UM AMBIENTE DE AUTÊNTICA FÉ CRISTÃ

A Universidade Católica é chamada, hoje mais do que nunca, a promover no seu interior um ambiente autenticamente católico, quer dizer, um ambiente em que o catolicismo seja vivo, ativo e visível: disto sentem necessidade os próprios professores e, principalmente, os jovens. Não basta o ensino religioso, que, como é óbvio, deve ser preparado com seriedade científica e com fidelidade ao ensinamento da Igreja; é necessário, além disso, criar aquela atmosfera em que os jovens se sintam sinceramente atraídos a seguir Cristo, a amá-lo e a apresentá-lo aos outros. Precisamente no interior da Universidade hão de os jovens adquirir, ou, se já o adquiriram, cultivar um estilo de vida autenticamente cristão, sentir a seriedade da profissão e o entusiasmo de virem a ser, no dia de amanhã, "líderes" qualificados e testemunhas de Cristo, nos postos em que deverão desenvolver a sua profissão. A juventude, se for devidamente acompanhada, não deixa de responder, com toda a seriedade, ao seu compromisso. Mas é necessário apresentar-lhe a visão total, "católica", de todas as realidades humanas à luz de Cristo, única resposta suprema porque é o Verbo de Deus que

interpela o homem, lhe dirige palavras de vida eterna ( cfr. Jo. 6-68 ), e o coloca perante as suas grandezas, os seus deveres e as suas responsabilidades. A Universidade Católica, é, evidentemente, o lugar privilegiado em que o jovem deve ser ajudado a encontrar a possibilidade de realizar esta síntese global, que será, para ele e para os outros, fonte de luz fecunda para toda a vida. Mas é preciso comprometer-se, é preciso trabalhar, é preciso trabalhar com paciência e com grande amplitude de visão.

Neste sentido, por conseguinte, se apresenta como de extrema urgência o cuidado pastoral da juventude universitária: trata-se de um problema que, hoje, é de fundamental importância para a Igreja. O Concílio Vaticano II, na Declaração Gravissimum Educationis, insistiu em que "o êxito da sociedade e da própria Igreja está intimamente ligado ao progresso dos jovens que se dedicam a estudos superiores" ( nº 10 ). É necessário agir com a maior clarividência, com uma metodologia que responda melhor às exigências da mentalidade juvenil. Mas, antes de tudo, devem propor-se ideais de vida cristã, encarnados naqueles que são formadores e educadores. Nunca se há de esquecer que os jovens se conquistam apresentando-lhes ideais autênticos, empenhativos. A condescendência, a aquiescência, a adaptação à moda podem eventualmente fazer aproximar os jovens, mas esta aproximação se desvanece facilmente.

Apresentar-lhes Jesus Cristo como resposta completa aos seus problemas e aos problemas do mundo; fazer-lhes compreender que Cristo não decepciona os sentimentos que eles têm, de fraternidade, de justiça, de amor universal mas que, pelo contrário, estes ideais continuam sempre válidos, e mais ainda, se engrandecem extraordinariamente se souberem encontrar a sua fonte no próprio Cristo: eis a missão entusiasmante para os dirigentes das Universidades Católicas da Companhia de Jesus.

Nós estamos certos de que, fiéis ao espírito do vosso Fundador, sabereis cumprir o vosso dever cotidiano tendo presentes estas finalidades. Não temais ! Cristo, Sabedoria do Pai, estará sempre convosco para dar calor e força de convicção às vossas palavras e aos vossos métodos: o Espírito Paráclito ir-vos-á sugerindo tudo ( cfr. Jo. 14-26 ), a fim de que saibais fazer sentir aos jovens o ensinamento eterno de Cristo, e a aplicá-los às exigências e às necessidades da verdadeira cultura; e a Virgem Santíssima, "Sedes Sapientiae", assistir-vos-á com o seu cuidado maternal. Esta é a oração que dirigimos a Deus por vós, pelos vossos Colaboradores e pelos vossos Alunos das numerosas e importantes Universidades dos Jesuítas.

A todos, a nossa Bênção Apostólica !



**“FERNANDO PESSOA E HERMANN HESSE – AS FORÇAS  
METAFÍSICAS”**

**João Francisco Regis de Moraes**

Um dia, um homem de fina sensibilidade, percebeu que ninguém é um só. E teve a coragem de declarar-se muitos. Há tempo já havia intuído que não temos apenas uma idade, ou seja, um dia estamos com dez anos pela manhã, talvez com uns vinte e cinco à tardinha; no outro, sentimo-nos com uns cinqüenta anos, como depois com oitenta e tantos e até trezentos.

Assim que, ninguém é um, apenas um.

Ninguém tem uma só idade.

Fernando Pessoa foi alguns e destemidamente assumiu a sua multiplicidade. Mário de Andrade disse que se sentia trezentos, trezentos e quarenta, mas que um dia seria um. Por este dia esperou até morrer.

Noticiemos brevemente que o português Fernando Pessoa resolveu: “Por qualquer motivo temperamental que não me proponho analisar, nem me importa que analise, construí dentro de mim várias personagens distintas entre si e de mim, personagens essas a que atribuí poemas vários que não são como eu, nos meus sentimento e idéias, os escreveria. Assim têm estes poemas de Caieiro, os de Ricardo Reis e os de Álvaro de Campos que ser considerados. Não há que buscar em quaisquer deles idéias ou sentimentos meus, pois muitos deles exprimem idéias que não aceito, sentimentos que nunca tive. Há simplesmente que os ler como estão, que é, aliás, como se deve ler.” ( Cfr. “Obra Poética de Fernando Pessoa”, Aguilar, pág. 199 )

Até hoje, contudo, não se conhece um criador — de sentimentos, idéias, imagens, etc. — que não crie “à sua imagem e semelhança”. Posso dar crédito a este depoimento até o nível das decisões conscientes de Pessoa ( que, freqüentemente, são as mais categóricas ilusões ); mas sinto-me inclinado a pensar que, ainda que funcionando como o positivo e o negativo das fotografias, o poeta viveu todos os seus heterônimos. Aliás, qual foi o tempo e o espaço de tais heterônimos ? ora, a própria interioridade de Fernando.

Dentre as diversas “criaturas” de Pessoa, retiremos a exata figura do antimetafísico. Daquele Alberto Caieiro que, ao menos pretendeu ser a primitiva alma que VIVE o mundo e a vida, negando-se a PENSAR sobre estes. Que não conhece Deus, pois todas as manifestações e formas de vida do mundo são deuses, amados no profundo por um politeísmo ingênuo. Nesta crônica, deixaremos em paz Ricardo Reis e o seu bucolismo.

“Creio no mundo como num malmequer,  
 Porque o vejo. Mas não penso nele  
 Porque pensar é não compreender...  
 O Mundo não se fez para pensarmos nele  
 ( Pensar é estar doente dos olhos )  
 Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo...”

Eu não tenho filosofia: tenho sentidos...  
 Se falo da Natureza não é porque saiba o que ela é,  
 Mas porque a amo, e amo-a por isso,  
 Porque quem ama nunca sabe o que ama  
 Nem sabe porque ama, nem o que é amar...”

( Poema 207 — Alberto Caieiro. )

Creio no mundo porque o vejo. Esta é a posição sensista de Caieiro. Eu não tenho filosofia, diz, e isto nos faz lembrar a afirmação de Aristóteles, segundo a qual a decisão de não se ter uma filosofia só pode ser tomada, na verdade, em nome de uma posição filosófica. Ora, Fernando Pessoa melhor do que ninguém sabia disto, mas mesmo assim, deixou que Caieiro vivesse suas deliciosas contradições. Por que não percebermos que Alberto Caieiro se fez “estóico” ( na pura linha da escola filosófica ) quando escreveu:

“O Mundo não se fez para pensarmos nele/ ( Pensar é estar doente dos olhos )/  
Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo” ?

Se não incorro em engano, o grande mago Hermann Hesse realizou aventura filosófico-literária semelhante à de Fernando Pessoa. Só que o primeiro não se “dividiu” claramente em heterônimos, como fizera o segundo. Quem, no entanto, busca o que há de pensamento maciço na trama estética de Hesse, encontra a mais pungente das Filosofias: a que foi vivida com inteira paixão, quase nos fazendo lembrar o título que Mário de Andrade deu a uma das suas obras: “Em Cada Poema há uma Gota de Sangue”. Esforcemo-nos por clarificar este pequeno confronto. Pessoa, de tal forma fez Alberto Caieiro ( o poeta sensista ) diverso de Álvaro de Campos ( o poeta metafísico ) que, embora talvez não o desejasse, fê-los antípodas. Caieiro é mesmo a encarnação do artista, mordido pelas formas, subvertido pelas paisagens, carregado ao êxtase pelas cores e pelas carnes. Ele quer beber a natureza como se esta fosse cintilante, deliciosa e cheia da frouxa doação de um copo d’água. Como lemos atrás, o poeta se define: “Eu não tenho filosofia: tenho sentidos...”

Já Álvaro de Campos escreve:

“Minha inteligência tornou-se um coração cheio de pavor,  
E é com minhas idéias que tremo, com a minha consciência de  
mim.

Com a substância essencial do meu ser abstrato  
Que sufoco de incompreensível,  
Que me esmago de ultratranscendente,  
E deste medo, desta angústia, deste perigo do ultra-ser,  
Não se pode fugir, não se pode fugir, não se pode fugir !

Cárcere do ser, não há libertação de ti ?  
Cárcere de pensar, não há libertação de ti ?

( Poema 515 de Álvaro de Campos — trecho ).

Aqui ouvimos os trovões da inteligência sobre o abismo e o caos. A consciência de si aponta para o ultratranscendente, mas ante o silêncio das coisas universais, Campos confessa: “( é ) Com a substância essencial do meu

ser abstrato/ Que sufoco de incompreensível..." Álvaro de Campos anela por transpor as aparências, por rasgar o cenário do mundo físico e enxergar mais além, mais profundo, as regiões metafísicas onde talvez as razões se reúnam para planejar a animação deste joguinho das ininteligibilidades.

Semelhantemente, Hermann Hesse pôs-se a escrever seu majestoso romance "Narciso e Goldmund". No princípio da estória, ambos eram seminaristas: Narciso, o homem de pensamento, parecia mal perceber os apelos e mensagens da natureza. Formas? cores? sensações? convites eróticos? Coisas todas que naturalmente se derretiam no cadinho daquela mente filosófica, desmedidamente voltada para a criação de jóias espirituais não visíveis. Já o bom menino Goldmund permanecia inquieto no reduto das meditações. Formas? cores? sensações? convites eróticos? estas eram as coisas que realmente existiam para Goldmund.

Separaram-se. Aconselhado pelo próprio Narciso, que escolhera realizar suas buscas vitais pelos caminhos salientes da filosofia e da fé, Goldmund foi-se da casa religiosa para a exploração exaustiva do mundo, para a saciação dos mordentes apetites. Fez-se um notável artista da escultura e, sempre fiel à amizade que os uniu, esculpiu uma imagem magicamente espiritual: Narciso. O artista, subjugado pelos sentidos, sofre, faz sofrerem, torna-se consolo de gentes humildes e também assassino. Narciso, se os conhecesse, repetiria os versos de Álvaro de Campos: "É com minhas idéias que tremo, com a minha consciência de mim". Após caminhadas, baques, vitórias, reverses, Narciso e Goldmund reencontram-se. O segundo está velho, exausto e prestes a morrer; mas Narciso o ama ainda com maior intensidade. Afinal, no fundo da realidade, quem não ama assim a sua contra-imagem? O pensador, por se haver poupado mais, ainda está mais forte e acaba sobrevivendo ao hedonista. Mas Hesse deixa-nos sentir que, cada qual por sua via, ambos haviam chegado a estados a idéias bem semelhantes.

Caber-nos-á, a nós leitores, a descoberta de que Narciso e Goldmund eram o mesmo Hermann Hesse revivendo-se, eram suas duas faces mais cintilantes da interioridade. Este doce conflito entre o pensar e o sentir.

Em vez de heterônimos, personagens. Isto para Hesse. Para Fernando Pessoa: personagens e heterônimos.

O que realmente nos chama a atenção é que, afinal Caieiro e Campos, acabam ambos num mesmo ponto metafísico. Isto mesmo. Já lemos atrás o grito desesperado do pensador que se debate entre a inteligência, a consciência, o Ser, o Ultra-ser. e o pensar. Agora vejamos a revolta apenas murmurada de Alberto Caieiro:

“Tu, místico, vês uma significação em todas as cousas.  
para ti tudo tem um sentido velado.  
Há uma cousa oculta em cada cousa que vês.  
O que vês, vê-lo sempre para veres outra cousa.

Para mim, graças a ter olhar só para ver,  
eu vejo ausência de significação em todas as cousas;  
Vejo-o e amo-me, porque ser uma cousa é não significar nada  
Ser uma cousa é não ser susceptível de interpretação”.

( Poema 269 — A. Caieiro )

Há uma aparente tranqüilidade nos dois últimos versos deste poema. Quantos estariam dispostos a acreditar nela, depois da afirmação: “eu vejo ausência de significação em todas as cousas” ?

Agora desejo mostrar-lhes que Alberto Caieiro, Álvaro de Campos, Narciso e Goldmund foram gritando, no íntimo dos seus criadores, até o fim da vida. Vejamos o último poema terminado por Hermann Hesse à véspera de sua morte:

“Do galho quebrado, lascado,  
balançando ano após ano,  
range seca a canção do vento;  
sem folhas, sem casca,  
pelado, descolorido, cansado  
de viver em demasia  
de morrer em demasia.

Seu canto soa duro e insistente;  
soa arrogante, ocultando o medo.

Outro verão ainda,  
outro comprido inverno”.

E um poema escrito por Fernando Pessoa ( assinado por Fernando mesmo ), em seus últimos anos de vida:

“Pálida sombra esvoaça  
Como só fingindo ser  
Por entre o vento que passa  
E altas nuvens a correr.

Mal se sabe se existiu,  
Se foi erro tê-la visto,  
Sombra de sombra fluiu  
Entre tudo de onde disto.

Nem me resta uma memória,  
É como se alguém confuso  
Se não lembrasse da história.”

Hoje chegaram-me estas idéias que reúnem diversos nomes. Uns reais, outros fictícios ( só enquanto nomes ). E tudo me veio, estou certo, porque meditava em quão impossível se mostra a escamoteação das inquietações metafísicas. Em ambos os casos comentados, quando se frisou a finitude, estabeleceu-se sua contra-imagem: a infinitude. E quando o sentimento do infinito da vida e da pequenez do vivente explodiu, tudo fazia presente a melancolia do finito. No epílogo das duas vidas ( de Hermann e de Pessoa ), estão presentes, de belíssima forma, o sensista e o introspectivo. Hermann, como o faria Goldmund, sente-se um galho seco, uma coisinha da natureza, mas que balançava sobre a inquietação e o medo do inverno. O exterior torna plástico o interior. Pessoa, nos moldes de Caieiro, é uma sombra que esvoaça entre nuvens que passam, a correr. Também este aguarda inquieto o inverno, que faz as sombras e nuvens rolarem medrosamente pelas goelas do azul.

Platão, Shakespeare, Goethe — nenhum foi poeta porque era filósofo e nem o contrário. Foram completos porque eram completamente as

duas coisas. Um cientista norte-americano disse: "Onde começa a beleza, o meu pensamento pára". Mas, graças a Deus, Gabriel Marcel e Miguel de Unamuno já haviam mostrado que nem toda impotência define as possibilidades de todos os homens.





“RESENNHAS”

Antônio Joaquim Severino

Vera Irma F. de Faria

João Francisco Regis de Moraes

JAPIASSU, Hilton Ferreira

## O MITO DA NEUTRALIDADE CIENTÍFICA

Rio, Imago Editora, 1 975. ( Série Logoteca ), 188 pags.

HILTON FERREIRA JAPIASSU é doutor em filosofia pela Universidade de Grenoble. Atualmente é professor de epistemologia e de filosofia das ciências na Universidade Católica do Rio de Janeiro, inclusive no Programa de Mestrado em Filosofia dessa Instituição.

A análise epistemológica do conhecimento científico que elabora neste livro adquire, a nosso ver, extrema significação porque, escapando da incoercível tendência da atual filosofia da ciência no Brasil, de restringir-se a um abstrato formalismo lingüístico, tendência esta oriunda da predominância, em nosso meio, dos modelos cientificistas e racionalistas clássicos e de seus atuais sucedâneos neopositivistas e estruturalistas, o autor concebe como própria da epistemologia também a tarefa de discutir os pressupostos e implicações axiológicas da ciência.

Com toda a seriedade e rigor racional da análise filosófica, ousa debater o mito da consciência objetiva atualmente considerada como a forma única e essencial das manifestações do espírito humano. O autor busca então [situar a ciência no contexto integral da existência humana,] não só do ponto de vista [positivo] — mostrando seu, válido lugar entre as demais atividades do espírito — mas também do ponto de [vista negativo] — explicitando as ambivalências do conhecimento científico, suas implicações e compromissos irrecusáveis com a vida social e denunciando sua unidimensionalidade pretensiosa. Diante dos intrincados e complexos processos da vida sócio-cultural, diante da intrínseca e radical inserção do homem no mundo pré-humano e social, o processo do conhecimento científico não pode ter esta pretensiosa prerrogativa de neutralidade e de imparcialidade decorrentes de sua exclusiva adesão à objetividade empírico-formal.

Não se trata, de maneira alguma, de se desvalorizar a importância e a validade dos procedimentos experimentais e lógico-formais da ciência assim como a sua insubstituível contribuição para o desenvolvimento da sociedade humana, sobretudo através da tecnologia. Mas estes êxitos e contribuições centenárias do método científico não podem absolutamente redimir a ciência da sua pretensão à univocidade metafísica enquanto se toma

como manifestação unidimensional do espírito humano assim como de sua espúria aliança com a tecnocracia, sistema de poder social que está sufocando a própria possibilidade de uma existência condignamente humana.

Ciosa de sua pretensa neutralidade objetiva, afirmando categoricamente sua independência em relação a qualquer subjetividade que não seja aquela do puramente formal, a ciência se deixa levar pelas malhas da alienação, fornecendo à tecnocracia não apenas camufladas justificativas ideológicas, mas ainda o apoio de um aval fundado no culto e na fidelidade à própria racionalidade humana. Mas a realidade é totalmente outra: atentando bem para a maneira de funcionar da ciência, para o seu modo de explicar os fenômenos e de compreender o homem no mundo, perceberemos facilmente que as condições reais em que são produzidos os conhecimentos científicos estão banhadas por um inegável atmosfera sócio-político-cultural.

E é esse enquadramento sócio-histórico, fazendo da ciência um produto bem humano, nosso produto, que leva os conhecimentos objetivos e apelarem, quer queiram quer não, a pressupostos teóricos, filosóficos, ideológicos ou axiológicos nem sempre devidamente explicitados (pág. 10). Por isso, também no que diz respeito à ciência, "não há objetividade absoluta. Também o cientista jamais pode dizer-se neutro, a não ser por ingenuidade ou por uma concepção mítica do que seja a ciência" (pág. 11).

No caudal do progresso irresistível e irreversível do avanço do conhecimento científico, apoiado por tantos insígnis filósofos que praticam, implícitas ou explicitamente, um reducionismo total fundado quer seja na física, na biologia ou na lingüística, o problema epistemológico-axiológico das ciências humanas se põe ainda com maior gravidade.

E o professor Japiassu se propõe, numa série de capítulos, unidos por uma perspectiva comum de problematização e, até mesmo de polêmica, suscitar para a discussão e reflexão "uma problemática fundamental: a das relações entre a **ciência objetiva** e alguns de seus **pressupostos** isto é, entre a corrente de **racionalidade** que se exprime no movimento da industrialização e da planificação, e o dinamismo da natureza **ética**, em interação com a racionalização, embora autônomo em relação a ela" (pág. 16).

No cap. I, o autor coloca o problema da objetividade científica explicitando os principais pressupostos axiológicos presentes no processo de constituição e desenvolvimento das ciências humanas. Depois de criticar a tendência **metodologizante** de muitas abordagens epistemológicas, que se perdem em teias de tecnicismos formais e negligenciam as questões de conteúdo, o autor

afirma o caráter eminentemente crítico que a epistemologia deve assumir para a explicitação de todo tipo de pressupostos de cada disciplina, mediante a consideração da **processualidade epistemológica** de todas as ciências, de acordo com o que a ciência está sempre em vias de “fazer, em suas condições reais e concretas de realização, dentro de determinado contexto sócio-cultural” (pág. 26). Além disso, é da alçada da epistemologia mostrar que o objeto da ciência é realmente **construído** não como pensava o formalismo idealista mas pelos pontos de partida infundados e opções valorativas.

A própria natureza do problema epistemológico da **objetividade** científica levanta questão da **neutralidade** dos cientistas frente aos vários tipos de valoração e de engajamento pessoais (pág. 29). Em verdade, conclui o autor, depois de discutir as posições de Max Weber, Pietro Rossi e Ralf Dahrendorf, que a objetividade científica não existe: o que existe é uma objetivação, uma aproximação do objetivo, sendo irrealizável o projeto científico de uma objetividade absoluta (pág. 43), uma vez que não se pode eliminar a via de subjetividade; a decantada objetividade científica é, de fato, um valor de natureza ideológica, pois que não se funda nos objetos, que são necessariamente **construídos** pela ativa atuação da subjetividade. E “a racionalidade científica transforma-se em ideologia a partir do momento em que tenta impor-se como a única forma possível da racionalidade” (pág. 46).

Assim colocado o resultado da análise crítica da epistemologia, é possível notar então que as ciências humanas apresentam-se também como técnicas de intervenção na realidade, participando simultaneamente do descritivo e do normativo: daí, caracterizá-las o autor como **praxeologias**. Tal o objetivo do cap. II. Praxeologia é entendida como “o conjunto dos equipamentos técnico-metodológicos fornecidos sobretudo pelas ciências humanas, tendo em vista **intervir e transformar** os horizontes do **agir humano** e de seus comportamentos sociais” (pág. 51). De contemplativas e modelares as ciências se transformaram em operatórias e “à medida em que acediam à **era da positividade**, também ingressavam na **era praxeológica**” (pág. 53), superando, com sua emergência, a distinção entre o conhecimento teórico e o agir, o domínio prático, não havendo mais lugar para o primado da teoria sobre a práxis. Esta praxeologia arrastada também pelas revoluções industriais substitui a antiga ordem ético-política. Praxeológicas, as ciências humanas se desdobram em **técnicas de intervenção**, descrevendo e ditando normas para o comportamento humano. Sem abandonar seu quadro teórico, as ciências humanas passam a exercer verdadeiras funções sociais e culturais, ligadas a sua inevitável dependência de pressupostos ideológicos.

No cap. III, o autor aborda a questão dos “fundamentos epistemológicos do cientificismo”, visando a explicitar esse “fundo de saber, solo ou horizonte epistemológico sobre o qual se construiu historicamente a concepção segundo a qual a ciência passou a desempenhar o papel de “fórmula laplaceana”, no domínio do conhecimento das esperanças humanas (pág. 73). Fidelidade absoluta aos cânones ditados pela física e pelas matemáticas, submissão total aos critérios de uma verificação experimental, tais as exigências para a dignidade da ciência. Sem isto, as demais atividades humanas são desacreditadas como desprovidas de sentido. O cientificismo pretende, pois, submeter a totalidade dos valores à jurisdição da verdade científica, confundir a experiência humana em geral com a experiência humana em particular. Depois de apresentar a emergência histórica do cientificismo, o autor busca desmistificar estas descabidas pretensões, retomando suas implicações ideológicas no processo social contemporâneo e sua responsabilidade pela alienação da consciência histórica atual. Pretensa revolução global, é altamente anti-revolucionária; assume características de uma nova religião, ofuscando o prestígio de todas as outras religiões. Atitude espiritual, mentalidade universalmente difusa, iludindo com suas messiânicas promessas de salvação, o cientificismo transformou-se numa tirânica mitologia sagrada e irresistível.

No cap. IV, abordando a “ética do conhecimento objetivo”, a questão é retomada mostrando o autor que a ciência, embora se recuse a formular explicitamente normas para a sociedade, dada sua aspiração a ser supracultural, intervém cada vez mais na orientação efetiva da sociedade: influencia a moral embora, paradoxalmente, de um modo não-moral (pág. 97). Além de muito difícil, a ciência se divorcia de qualquer teoria de valores; não podendo fundar uma ética objetiva, funda-se numa ética não objetiva apesar da sempre defendida neutralidade axiológica, como se tivesse um estatuto transcendente à realidade social (pág. 105). Sua propalada ética, puramente interna, dispensaria uma deontologia mais radical que impusesse aos pesquisadores deveres para com a sociedade.

No cap. V, o autor debate a questão da “ciência da ciência”, ou seja, a pretensão de muitos pensadores de transformar a própria epistemologia numa disciplina científica também ela — e enfim — liberta de toda influência filosófica. Verdadeira metaciência, esta ciência da ciência é outra pretensão que recusa abordar criticamente os fundamentos do conhecimento humano e que, reativando a postura positivista, justifica ideologicamente os valores de uma sociedade tecnocrática, naturalista e consumista. Tal postura negligencia que apenas à filosofia cabe “abrir o espaço mental epistemológico, criando um

horizonte comum que se recusa a todo confinamento" e garantir, enquanto epistemologia de todas as epistemologias, que "as ciências guardem o sentido da obediência ao humano" ( pág. 143 ).

No cap. VI, é colocado o problema da relação da ciência com a educação e seus desdobramentos pedagógicos. O autor critica a "rendição incondicional" das instituições educativas e, particularmente, das universidades aos imperativos ideológicos da ciência. Os educadores, como que sacerdotes desta nova religião, não duvidam mais de si próprios, porque, sendo cientistas, são grandes especialistas, protegidos de toda dúvida e de todo questionamento pelo uso de uma linguagem hermética e pelos exercícios ritualísticos de suas técnicas pedagógicas ( pág. 149 ). Nesta situação, a educação tende a desprezar a relação subjetiva envolvida no compromisso pedagógico, uma vez que o interesse é o enquadramento das inteligências em vista apenas das normas econômicas ou profissionais. O autor constata então a ausência de uma filosofia da educação suficientemente crítica que pudesse trazer ao projeto pedagógico sua intencionalidade perdida.

Na conclusão, o professor Hilton Japiassu, sugere atitudes a serem assumidas no sentido de se exercer alguma influência sobre o rumo empreendido pela ciência. A primeira ação, direta, é "tentar dominar" os conhecimentos científicos e detectar suas ilusões; a outra, indireta, é convertermos de pedagogos capazes de formar aqueles que mudarão o mundo. "Para tanto, temos que nos transformar por dentro e, ao mesmo tempo, criar as condições exteriores, tornando possível uma transformação do mundo do saber. Este tipo de atividade constitui uma ruptura no encadeamento do determinismo histórico cego e merece a seguinte denominação: fazer a história" ( pág. 165 ).

É difícil sintetizar numa resenha toda a riqueza das idéias expressas neste livro, tal a sua densidade, profundidade e seriedade. A problemática abordada pelo autor diz respeito à própria questão da sobrevivência da humanidade. Estamos diante de um vigoroso projeto antropológico, fundado numa radical sensibilidade ao valor fundamental de toda realidade e de toda ação: a pessoa humana. A validade do questionamento feito à ciência pelo autor não é apenas uma crítica a desvios técnicos de seu proceder mas a recolocação da questão fundamental da filosofia: o que é o homem e o qual o sentido de sua existência ?

Praticando o que ele mesmo defende teoricamente, o autor, neste texto, não se limita aos aspectos técnicos de uma árida filosofia da ciência tão em voga em nossos meios universitários e tão prestigiada pelas nossas editoras. Não se faz filosofia da ciência, nem epistemologia em moldes

científicos: só uma antropologia personalista e comunitária com sua decorrente axiologia pode fundar qualquer projeto epistemológico.

Inebriados pela idolatria ritualística para com a onipotente e onisciente ciência, alienados de suas conseqüências econômicas, sociais e culturais, solidificadas na desvairada tecnocracia, os homens estão perdendo toda a sensibilidade aos autênticos significados de sua existência, agradecidos ainda da libertação das trevas que a ciência apregoa ter-lhes trazido.

Por isso, não se pode deixar de recomendar e de desejar a leitura atenta e meditada deste livro. A reflexão que ele provoca atinge o âmago da problemática fundamental do homem contemporâneo. Ela é a própria reflexão filosófica em ato: é o exercício autêntico da contribuição da filosofia para a compreensão da realidade do homem, da sociedade, da educação, da cultura e da história. Apesar da radicalidade da crítica, o autor polemiza sem agredir, propõe um diálogo sério com todos os cientistas, educadores e estudantes brasileiros, na esperança de que a inteligência se recupere a tempo, retomando, com maior acerto, o nosso próprio projeto histórico, única maneira de dar a nossa contribuição à civilização universal.

Dr. Antônio Joaquim Severino

GUSDORF, Georges

**A FALA**

**Tradução do francês, Porto, Edições Despertar, s/d.**

**20 X 13 cm , 105 págs.**

Para delimitação e explicitação do problema da fala a ser desenvolvido, Gusdorf primeiramente, distingue os termos seguintes: linguagem, língua e palavra, mostrando que os dois primeiros, como dados abstratos, são condição essencial para o exercício da palavra, que manifesta a realidade humana enquanto tal. ( "Definições:" )

Em seguida, coloca a palavra como a pequena distância que separa o homem do animal, pois ela não possui um órgão próprio de funciona-

mento, não se constitui numa função orgânica do homem, mas sim intelectual e espiritual ( "A palavra como limiar do universo humano" ).

Uma reflexão da linguagem assim proposta não deve instituir-se a partir de Deus ( "A palavra e os deuses: teologia da linguagem" ), nem da razão ou da sociedade ( "A palavra e os filósofos" ), mas a partir da realidade humana. O problema, portanto, não é o da linguagem em si, dado objetivo, mas problema do homem que fala.

Desse modo, a linguagem é um empreendimento do sujeito que fala, depende desse sujeito, daí que "tomar a palavra é uma das tarefas fundamentais do homem". Qualquer palavra é ato de criação. Denominar é tirar do nada, é chamar à existência. ( "A palavra como realidade humana" ).

A linguagem não surge apenas da necessidade de relacionamento do homem com o mundo, mas sim e fundamentalmente da relação com o outro. A palavra ao mesmo tempo em que é afirmação do sujeito que fala ( função expressiva da linguagem ) é, também, procura do outro ( função comunicativa da linguagem ). Não se pode radicalizar uma ou outra função, porque apesar de serem opostas, uma não existe sem a outra.

A linguagem enquanto abertura ao outro, enquanto comunicação, contribui para o desabrochamento do ser pessoal, pois acarreta sempre uma conscientização. Existe, desta forma, uma palavra criadora na comunicação: "ela dá a cada qual a revelação de si, na reciprocidade do outro", dá-se ao receber, receber-se ao dar. ( "Comunicação" ).

O relacionamento com o outro só tem significado ao referir-se à expressão daquele mesmo que fala. A função expressiva da linguagem humana, equilibra-se com sua função comunicativa. O homem tem necessidade sempre presente de expressão, que é o colocar-se para fora de si, para dar sentido à realidade, sendo portanto, a correspondência que o homem estabelece entre o interior e o exterior. Daí a necessidade de cada um exprimir-se da melhor maneira possível, criar o seu estilo, pois este reflete sua própria personalidade. ( "Expressão". )

Mas, nem a comunicação, nem a expressão podem ser perfeitas, pois a palavra é limitada, não pode manifestar o que há de mais profundo, já que este não é uma idéia ou uma coisa e, sim, a intenção de minha vida. Desta forma, a comunicação mais autêntica do homem não se faz por palavras e, sim, por outras formas de comunicação, a chamada comunicação indireta. Existe uma dificuldade real, mas não definitiva, ou seja, a impossibilidade de uma comunicação autêntica, pois se analisarmos mais profundamente as condições do

diálogo, constataremos que ele pode dar lugar a uma palavra de autenticidade que depende de três coeficientes:

- a ) de quem é a palavra
- b ) a quem se dirige a palavra
- c ) o momento em que se diz a palavra.

Portanto, a palavra não é verdadeira em si, é condição para a comunicação ( não a própria comunicação ), pois a verdade nunca é um dizer, e sim um ser, um fazer. ( “A autenticidade da comunicação”. )

O emprego da palavra implica as seguintes referências: a forma ( domínio de referência comum ) que corresponde ao vocabulário e à gramática; esta forma supõe uma lógica que, por sua vez, exige um conteúdo, um valor. O uso da palavra é o momento constitutivo do encontro e existem três regimes para sua utilização:

- a ) tomar-se a palavra porque se está de acordo
- b ) tomar-se a palavra para procurar por-se de acordo
- c ) tomar-se a palavra para forçar o acordo do outro., ( “mundo da palavra” ).

Existe uma variedade do exercício da palavra: o monólogo, como a linguagem do solitário; o diálogo como o ponto de partida para o uso da palavra, o diálogo verdadeiro supõe uma atitude aberta e receptiva; a conversação que inclui vários interlocutores; e a eloquência ou discurso, onde apenas um tem a palavra, desaparecendo, portanto, qualquer reciprocidade ( “Homo-loquens” )

Há uma evolução da palavra: em primeiro lugar apenas a linguagem do mundo vivido, em seguida a do mundo falado e, em terceiro, a do mundo das palavras escritas, que veio a consolidar a palavra. ( Técnicas de utilização da palavra”. )

Para finalizar, Gusdorf, distingue os dois tipos de palavras: a falada e a falante. A palavra falada é a estabelecida, a condição para o exercício da linguagem, enquanto que a palavra falante é o próprio exercício, a essência da palavra.

Conclui o autor, que o problema da palavra ganha todo o seu sentido na ordem moral, pois “ela define uma instância suprema da pessoa”, daí o seu caráter sagrado. A palavra não vale mais que o homem que a fala e o homem de palavra não arrisca apenas palavras, mas a sua própria personalidade ao proferir palavra. ( “Para uma ética da palavra”. )

Esta obra é recomendável a todos que, de uma forma ou de outra, se preocupam com a problemática da linguagem, pois trata-se de uma visão filosófica, uma tentativa de compreensão de conjunto da palavra humana, diferente, portanto, de outras abordagens que se apegam tão-somente a este ou aquele elemento da fala.

Vera Irma F. de Faria

**CAPPS, Walter H. e outros.**

**"EL FUTURO DE LA ESPERANZA", Salamanca, SÍGUEME, 1 973, 141 págs.**

**Distribuição no Brasil: Livraria TECNO-CIENTÍFICA, São Paulo ( SP ).**

Esta obra é resultante de uma série de conferências pronunciadas na Universidade da Califórnia ( E.U.A. ) em 1 968, por motivo de comemoração do 1º centenário daquele centro de ensino. Tais conferências, — pronunciadas por teólogos e filósofos alemães e norte-americanos — tiveram como tema o "Futuro da Esperança" e foram complementadas com debates que vêm registrados no livro ora apresentado. Não se preocupem os "guarda-caças" da Filosofia e da Teologia: não se trata de confusão de fronteiras ou indevida mistura. Todavia, o chamado "Movimento da Esperança" tem, hoje, uma face filosófica e outra teológica, distintas mas não incompatíveis. A despeito do notável esforço desenvolvido por umas poucas editoras ( como por exemplo a PAZ e TERRA ), no sentido de conscientizar os brasileiros quanto às obras notáveis de Pierre Furter, Jurgen Moltmann, Ernst Bloch e muitos outros que têm construído a Filosofia da Esperança, tal conscientização apresenta-se ainda diminuta. Sem dúvida, no que concerne à boa informação das importantes correntes da Filosofia Contemporânea, isto é lamentável lacuna. Esta a razão pela qual achamos por bem resenhar esta obra escrita em língua espanhola, pois que ela é abrangente, mostrando a diversidade de aspectos de um mesmo movimento e, conseqüentemente, evitando unilateralidade no conhecimento. A obra se compõe, além de uma Introdução ( que a situa historicamente ), de seis capítulos, a saber: os quatro primeiros, textos expositivos, e os dois últimos, textos dialógicos.

## CAPÍTULO I ( "O Lugar do Movimento da Esperança". )

Assim como a Introdução, o capítulo I é de autoria de Walter H. Capps. Trata-se de um brilhante ensaio sobre o "Movimento da Esperança" ( nas duas significações: filosófica e teológica ), no qual o autor freqüentemente se coloca numa posição exterior à matéria para: a) **descrever** as origens e as características do Movimento da Esperança; b) analisar as relações concretas entre o conteúdo do pensamento esperançoso e as circunstâncias de planejamento que, encontradas em áreas industriais, evidenciam a propriedade de uma filosofia e de uma teologia orientadas para o futuro; c) **avaliar** as realizações atuais do Movimento da Esperança, bem como as possibilidades que ele abre para a mentalidade de mudanças e para o futuro. O ensaio de Capps revela-se muito rico, tanto informativa quanto interpretativamente. Nele percebemos, claramente, que o Movimento em foco não elabora uma concepção nefelibata de esperança, chegando mesmo a ser propositadamente alheio a qualquer "filosofia das nuvens". Ressalte-se a importância dos comentários às obras de Feuerbach, , Ernst Bloch, Jurgen Moltmann, Johannes B. Metz.

## CAPÍTULO II ( "O Homem como Possibilidade" ).

É o texto de uma conferência pronunciada por Ernst Bloch para estudantes, em Viena. Foi inserida no livro "El Futuro de la Esperanza" para que lhe significasse o cerne teórico. Não se justificaria a ausência de um texto de Bloch em uma antologia do Movimento de Esperança, uma vez que o filósofo alemão, diríamos, é a base de quase tudo na construção esperançosa da atualidade.

Ernst BLOCH se propõe inicialmente, a meditar sobre "os sonhos de quem sonha acordado". Vê o DEVANEIO como uma forma de REBELIÃO ( inconformação com a realidade tal como se apresenta ) e, portanto, como SINAL de esperança. Analisa diversos posicionamentos de filósofos para concluir que: quando se dá a transição do DEVANEIO para o PLANEJAMENTO, prepara-se de fato o futuro. Bloch estuda o poder do espírito para imaginar o mundo "como deveria ser", bem como o caráter de **sucessão** do ser do mundo ( realidade aberta e não realidade pronta e acabada ). Ernst Bloch é marxista. Chamam-no "marxista herege". Isto porque, é visto pelos marxistas em geral como "religioso nostálgico", tanto quanto é tido pelos religiosos em geral como "ateu mesmo".

Com os subtítulos: “as coisas precisam de nós”, “um empreendimento sem precedentes” e “decisão para o indeciso”, o filósofo estabelece o engajamento histórico da Filosofia da Esperança num mundo que nos aguarda para a decisão de um futuro onde residem todas as possibilidades ( as boas e as más ).

O texto deste capítulo II está, em sua íntegra, neste número de Reflexão, como homenagem a Ernst Bloch no transcurso de seu 90<sup>o</sup> aniversário.

### CAPÍTULO III ( “O Mandamento de Esperar: Resposta à Experiência Judaica Contemporânea” ).

Este ensaio é do rabino Emil FACKENHEIM ( Universidade de Toronto ), que se dedicou a refletir sobre o grande papel da Esperança na experiência judaica de hoje. A perspectiva de Fackenheim é muito própria, não derivada de Bloch ( ao qual critica, em seus posicionamentos marxistas e em outros posicionamentos que soam a Fackenheim como irrealistas ). Este autor critica os teólogos da morte de Deus ( teólogos do “Dios-ha-muerto” ), argumentando que eles não conseguiram pôr-se de acordo a respeito: do que queriam dizer com DIOS, do que queriam dizer com HA e do que queriam dizer com MUERTO. O rabino/filósofo, após análise filosófica do princípio da esperança, arrasta a teoria para dentro da História Judaica Contemporânea, demonstrando que AUSCHWITZ, em vez de matar as possibilidades de esperar, deu-lhes mais vívidas bases. Frisa que: embora a Teologia da Esperança aproxime cristãos e judeus, ela não tem exatamente o mesmo sentido para ambas as comunidades de fé, o que dificulta um tanto o real início do diálogo entre si. Para o judeu, a Esperança é um **mandamento** que não pode ser quebrado. Há, no trabalho em tela, uma atordoante combinação de racionalismo e misticismo.

### CAPÍTULO IV ( “Religião, Revolução e Futuro” ).

Escreveu-o Jurgen MOLTSMANN, teólogo alemão da Universidade de Tubingen, reputado como dos mais profundos e objetivos da atualidade. O autor aborda o “reacionarismo” e o “inovacionismo” desde os ângulos: teológicos, políticos, econômicos e filosóficos. Moltmann situa nossa geração em um hiato que vai “dos velhos tempos que se acabaram” aos “novos tempos que

ainda não começaram". Defende a tese de que, ainda quando estivemos promovendo grandes mudanças, fomos até aqui historicamente reacionários. Tanto a religião quanto a revolução social têm-se desenvolvido sob o jugo do prefixo RE ( Renascimento, Reforma, Rearmamento Moral etc. ), pois por enquanto estivemos cativos do "mito do eterno retorno". Moltmann nos vê exatamente "em busca do Paraíso perdido". Não desprezando o passado, coloca-o no lugar que lhe compete e abre perspectivas religiosas e políticas ( esperançosas ) até o NOVUM ( em vez de Re-volução, a Pro-revolução, em vez de Re-ligião, Proligião ). Ainda em seu ensaio, o erudito alemão examina os desvios "econômicos, político e racial" do homem de hoje, acreditando que o sofrimento faz "negar o negativo" do presente e permite ao homem ir da "experiência" ( vivida negativamente ) à "esperança" ( como planejamento positivo do futuro ). Este texto de Moltmann apresenta algumas novas concepções do teólogo, não encontráveis de forma assim amadurecida em sua obra "Teologia de la Esperanza", da editora **Sígueme**, de Salamanca.

#### **CAPÍTULO V ( "Esperança, depois de AUSCHWITZ e HIROSHIMA ? " ).**

Diálogo em muito elevado nível, do qual participaram: o rabino Fackenheim, Johannes B. Metz e J. Moltmann — com a mediação de Walter Capps. O conteúdo do capítulo é bastante perceptível em seu título. Significa, este diálogo, para os caminhos da filosofia da esperança, uma autêntica prova de fogo. A atuação de todos os participantes traz contribuições notáveis ao pensamento contemporâneo ( teológico e filosófico ).

#### **CAPÍTULO VI ( "A Religião no ano 2 000" ).**

Por volta de 1 968, quis instalar-se entre intelectuais das mais diversas áreas uma tendência à "futurologia". Como esta nada tem a ver com a Filosofia ou a Teologia da Esperança, foi posteriormente deixada de lado. Este diálogo apresenta características francamente futuroológicas. Dele participaram: E. Fackenheim, Harvey Cox, Johannes B. Metz e Thomas F. O'Dea, sem um mediador nomeado.

"El Futuro de la Esperanza", pela sua abrangência e profundidade, é leitura indispensável às mais variadas áreas do saber contemporâneo,

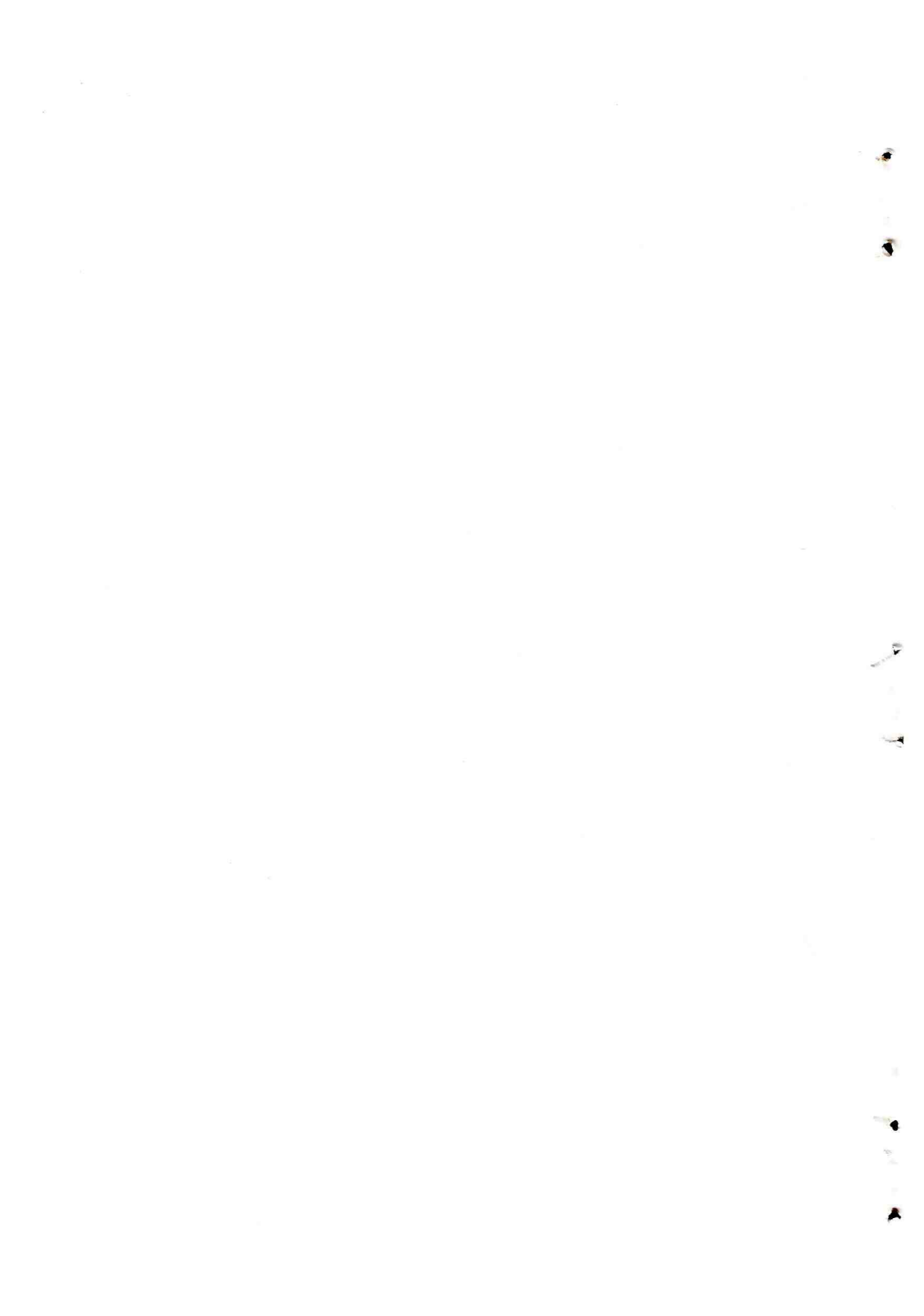
sobretudo a quantos se pretendam manter atualizados filosófica e teologicamente, significando também um ar novo e sadio sobre as angústias de nosso tempo.

João Francisco Regis de Moraes.



**“BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE FILOSOFIA”**

**“REVISTAS DE REVISTAS”**



## BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE FILOSOFIA

### ENSINO E METODOLOGIA DA FILOSOFIA

FACCIN, Jorge João, "A filosofia no ensino superior", *Revista Textos*, nº 1, ano I, jan. 1 975, págs. 37-39.

Após constatar a ausência ou a marginalização da filosofia no ensino superior brasileiro, o autor assinala as principais funções da filosofia na Universidade, embora encare com ceticismo a sua execução sem toda uma reformulação do ensino superior no país.

SEVERINO, Antônio Joaquim, **Metodologia do Trabalho Científico: diretrizes para o trabalho didático-científico na Universidade**, São Paulo, Cortez & Moraes, 2ª ed., 110 págs.

Trata-se da segunda edição deste texto que apresenta diretrizes metodológicas para o trabalho didático-científico na Universidade. Trata-se de uma iniciação à leitura e análise de textos teóricos, à técnica da documentação pessoal, à realização de seminários, à elaboração de monografias científicas e aos processos lógicos do raciocínio desenvolvido nestes trabalhos. Em relação à primeira edição, o autor acrescenta uma especificação das principais formas de trabalhos solicitados em nossas escolas superiores, bem como na conclusão, acrescenta diretrizes para a organização da vida de estudo do universitário. Completa com uma bibliografia especializada devidamente comentada. Deste texto, saiu resenha mais completa no nº 1 de *Reflexão*, elaborada por Lídia Maria Rodrigues.

## ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA:

CHIAVEGATO, Augusto José ( org. ), **Homem Hoje**, São Paulo, Cortez & Moraes, 1 976, 130 págs.

Trata-se de uma coletânea de textos elaborada, a partir de prolongada experiência didática, por professores do Ciclo Básico da PUCSP. Coloca as questões fundamentais da antropologia filosófica, abordando o problema do homem contemporâneo mediante uma reflexão crítica sobre a realidade vivenciada pelo nosso universitário, no contexto sócio-cultural brasileiro. A experiência realizada por esta equipe do Ciclo Básico da PUCSP tem apresentado resultados muito satisfatórios no que diz respeito à iniciação filosófica de todos os universitários, abrindo-lhes perspectivas críticas que irão garantir a profundidade de sua participação no processo de transformação da realidade brasileira no desempenho de sua própria atividade profissional.

SCHIRATO, Sérgio José, **Homem 70**, São Paulo, Edições Loyola, 1 975, 80 págs.

Igualmente motivado por preocupações didáticas de iniciação de universitários à antropologia filosófica, o autor apresenta uma visão do homem contemporâneo, na sua existencialidade brasileira. Servindo-se de uma linguagem coloquial e acessível, o texto aborda os temas seguintes: a situação do homem no mundo natural, a situação do homem no mundo social, a vocação do homem para ser pessoa, e o caminho desta personalização.

## FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO:

CUNHA, Luís Antônio, **Educação e Desenvolvimento Social no Brasil**, Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves, 1 975, 276 págs.

O texto analisa as relações entre a educação e a sociedade brasileira, denunciando, de uma perspectiva crítico-reflexiva, suas ambigüidades ideológicas, as contradições existentes entre as intenções e a prática dos educadores brasileiros. Assim, os tópicos principais são: a educação e a construção de uma sociedade aberta; a educação e a distribuição da renda; a desigualdade da escolarização; a desigualdade de desempenho; a política educacional da contenção e liberação. Revelando os paradoxos em que se emaranha a educação brasileira, este texto trará muitos esclarecimentos para quem queira entender o projeto educacional brasileiro.

CUNHA, Nádía Franco da, "Implicações de uma redefinição da política educacional", *Rev. Bras. Estudos Pedagógicos*, nº 135, vol. 60, jul. set. 1 974; págs. 291—304.

A autora discute os obstáculos de ordem social, econômica e pedagógica que deverão ser enfrentados pela implantação da Reforma estipulada pela Lei 5 692. A ênfase dada à formação profissional precisa levar em conta as aspirações profissionais dos alunos e de suas famílias, assim como a oferta do mercado de trabalho e as questões da própria formação dos professores e do reequipamento das escolas.

GADOTTI, Moacir, **Comunicação Docente**, São Paulo, Edições Loyola, 1 975, 126 págs.

O texto presente, prefaciado por Gusdorf, é o resultado das pesquisas e reflexões do autor para sua dissertação de mestrado em Filosofia da Educação na Universidade Católica de São Paulo. Foi justamente na antropologia de Gusdorf que o autor encontrou as bases fundamentais da relação **mestre-discipulo**. Analisados estes dois termos da relação, assim como a **Verdade** que dela decorre, o autor discute as questões da **Autoridade** e da **Amizade** no processo da educação. Finaliza tratando do aspecto desta relação em confronto com os **meios** educacionais.

GARCIA, Walter Esteves, **Educação: Visão teórica e prática pedagógica**, São Paulo, Editora McGraw-Hill do Brasil, 1 975, 174 págs.

Em linguagem precisa e clara, o autor delinea uma visão sintética dos principais problemas da Filosofia da Educação. Após discutir o próprio conceito de educação, aborda a questão dos fins, dos meios, dos fatores e dos agentes da educação. Explana, a seguir, a relação entre as teorias e as práticas em educação e a relação entre os valores e a educação. Completa o texto um pequeno mas eficiente glossário pedagógico.

SCHWARTZ, Bertrand. **A educação, amanhã um projeto de educação permanente**, Petrópolis, Vozes, 1 976 ( Col. Educação e Tempo Presente, vol. 12 ), trad. de Paulo Rosas.

Apresentação e análise de um projeto de educação permanente promovido pela Fundação Européia de Cultura, com sede em Amsterdam, que se propõe, como instrumento de reflexão e de trabalho, possa levar a uma mudança da educação fundada numa mudança da sociedade. Apelando para teorias científicas ou mesmo utópicas, o autor discute os valores do Projeto, suas características políticas e pedagógicas, suas linhas de força, suas estruturas de conjunto, a formação humana, a autoformação, a criatividade e a socialização.

SEVERINO, Antônio Joaquim, "**A função do educador no mundo contemporâneo: equacionamento e validade**", Revista **Textos** nº 1, ano I, jan. 1 975, págs. 26-36.

Após ventilar o sentido da tarefa filosófica como retomada explicitativa da realidade histórico-cultural, o autor apresenta a atual orientação fenomenológica da filosofia; descreve a situação paradoxal da sociedade tecnocrática e seu impacto sobre a educação e analisa o questionamento da educação escolar, dado o seu compromisso com a tecnocracia. Finaliza mostrando a função da filosofia da educação, fundada numa antropologia personalista, para a recuperação da validade do papel do educador.

**FILOSOFIA DA CIÊNCIA:**

ESCOBAR, Carlos Henrique, **As ciências e a filosofia**, Rio, Imago Editora, 1 975, 104 págs.

O texto expõe questões relacionadas com o estatuto das ciências e da filosofia, tais como as da especificidade dos discursos científicos, do corte epistemológico, da articulação da prática teórica com outras práticas. Buscando uma prática nova da filosofia, coloca-a como uma reflexão das ciências sobre seu próprio estatuto, enquanto exerce um papel político junto à teoria e um papel teórico junto à política, evitando assim a orientação idealista da epistemologia das ciências.

JAPIASSU, Hilton Ferreira, **O mito da neutralidade científica**, Rio Imago Editora, 1 975, ( Série Logoteca ), 188 págs.

O autor elabora uma crítica às epistemologias das ciências que se recusam a colocar igualmente os problemas de ordem axiológica. Procede, então, a uma análise rigorosa dos fundamentos éticos e ideológicos do trabalho do cientista. Na seção de Resenhas Bibliográficas deste número, encontra-se uma resenha mais aprofundada desta obra, redigida pro Antônio Joaquim Severino.

JAPIASSU, Hilton Ferreira, **Introdução ao Pensamento Epistemológico** Rio, Livraria Francisco Alves Editora, 1 975, 112 págs.

Após apresentar esclarecimentos sobre alguns instrumentos conceituais de que se vai servir, o autor aborda o sentido de epistemologia, para em seguida expor e analisar as principais teorias epistemológicas contemporâneas, tais como: a epistemologia genética de Piaget, a epistemologia histórica de Bachelard, a epistemologia "arqueológica" de Foucault, a epistemologia crítica, dos próprios cientistas que abordam criticamente a atividade científica. O autor

encerra o seu trabalho discutindo o sentido da filosofia no mundo atual e a possível distinção entre a epistemologia filosófica e a epistemologia científica.

### HISTÓRIA DA FILOSOFIA BRASILEIRA:

LADUSANS', Stanislavs ( org. ), **Rumos da Filosofia Atual no Brasil: em auto-retratos**, vol. I., São Paulo, Edições Loyola, 1 976, 536 págs.

O presente volume, o primeiro de uma série de publicações idealizadas e dirigidas por Stanislavs Ladusans, apresenta depoimentos de 27 pensadores brasileiros sob a forma de auto-retratos filosóficos, dando conta de tendências atuais do pensamento filosófico no Brasil atual. Estes depoimentos, guiados por um questionário prévio, revelam a posição destes autores quanto à missão da filosofia no Brasil, quanto ao seu método, seu ensino, sua divulgação, seu diálogo com as ciências, sua tarefa em nossa sociedade, sua relação com o cristianismo e outros temas. Deram seu testemunho, neste 1º volume, os seguintes autores: Agostinho J. Ferreira, Alcântara Nogueira, Alvino Moser, Antônio J. Severino, Beda Kruse, Carlos Beraldo, Carlos Lopes de Mattos, Cruz Costa, Emilio Silva, Evaldo Pauli, Fernando Arruda Campos, Geraldo P. Machado, Gilberto de Mello Kujawski, Henrique C. de Lima Vaz, Huberto Rohden, Ivan Lins, J. C. de Oliveira Torres, José P. Barroso, Leonardo van Acker, Leôncio Basbaum, Luis W. Vita, M. Isabel Pitombo, Mário F. dos Santos, Miguel Reale, P. Dalle Nogare, Ubiratan Macedo, Vilém Flusser.

## REVISTA DE REVISTAS

**Textos nº 1, ano 1, Jan. 1 975.** Revista do Centro Pedagógico de Dourados, da Universidade Estadual do Mato Grosso. Expõe assuntos gerais de cultura e de educação. Neste número escrevem: **Milton J. de Paula**, Síntese histórica do Centro Pedagógico de Dourados; Secretaria do C. P. D., O Centro Pedagógico de Dourados e a qualificação de mão-de-obra para o magistério; **Antônio Joaquim Severino**, A função do educador no mundo contemporâneo: equacionamento e validade; **Jorge João Faccin**, A Filosofia no Ensino Superior; **Lauro Chociai**, Lingüística construtural: nova técnica de descrição lingüística; **Kiyoshi Rachi**, Diferenças de Percepção sobre um mesmo acontecimento físico; **Wilson Valentin Brasotto**, A carta de Pero Vaz de Caminha.

**Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**, nº 135, v. 60, jul/set. 1 974. Revista de Educação do Inst. Nac. de Estudos Pedagógicos, do MEC, Rio de Janeiro. Numero especial sobre avaliação. Artigos: **Nadia Franco da Cunha**, Implicações de uma redefinição da política educacional; **Lília da Rocha Bastos e Lavonne Swyter**, Avaliação com referência a norma e a critério; **Alan C. Acock**, Fidedignidade entre avaliadores reexaminada; **João Batista Araújo Oliveira**, Avaliação de Sistemas e tomadas de decisões; **F. J. Maximus Codes**, Abordagem de sistemas: avaliação de Projeto para o ensino superior; **Elisa Dias Veloso**, Necessidade de condições emocionais adequadas para o início da escolaridade; **Maria Terezinha de Jesus Castilhos**, Avaliação no ensino de 1º e 2º graus. Documentação: Bibliografia sobre Avaliação e Medidas 1 968/1 975; Reforma Francisco Campos: Ensino Secundário.

**Trans-Form-Ação**, nº 1, 1 974. Revista anual de Filosofia do Departamento de Filosofia, da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis, SP. Conteúdo: Entrevistas sobre o trabalho teórico com **Antônio Cândido de Mello e Souza** e com **José Arthur Giannotti**. Artigos: **Gilles G. Granger**, Sciences pratiques et pratique de la science; **Gérard Lébrum**, La spéculation travestie; **Arley Ramos Moreno**, Conhecimento científico do individual e comentários

filosóficos. Uma análise do "Tractatus"; **Rubem A. Alves**, Esperança e objetividade; uma crítica à ciência; **João Alexandre Barbosa**, Significação & Metáfora: algumas reflexões sobre as relações entre literatura e sociedade; **Boris Schnaiderman**, Crítica ideológica e Dostoiévski; **Wilcon Pereira**, Escrita/Figura; **Álvaro Martins Andrade**, Filosofia e Literatura. O problema moral no "Grande Sertão: Veredas"; **Jorge César Mota**, A estrutura formal da argumentação de São Paulo e as suas possíveis relações com a lógica estóica.

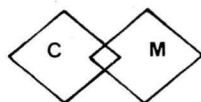
**DIDATA**, A revista do Educador, nº 4, 1 976; 72 págs. Arlette D'Antola, Editora e Diretora. Neste número, **Heraldo M. Viannas** escreve: "Medida da expressão escrita", analisando "dados de pesquisas educacionais sobre a problemática da verificação da capacidade de escrever". Em se "A educação brasileira é importada?", **Walter E. Garcia** elabora uma "reflexão em busca de uma filosofia da educação brasileira". **Dino Preti** responde a uma entrevista sobre "Aprendizagem da escrita: Escola vs. meios de comunicação: influência dos componentes culturais na aprendizagem da escrita". **Nilza Fernandes M. Lícia** escreve sobre "a atuação do Supervisor Escolar", discorrendo sobre as abordagens "da linha diretiva e não-diretiva e mista no trabalho do supervisor". **Zilda Freit** escreve: "Ação Pedagógica integrada", relatando "um experimento em Orientação educacional". **Manuel C. Carnahyba**, em "Professor ou Especialistas em educação", desenvolve considerações sobre a Lei 5 692/71.

**Perspectiva Teológica**, Revista Semestral da Fac. de Teologia Cristo Rei, da Unisinos, São Leopoldo, RS, ano VII, nº 13, jul/dez. 1 975. Artigos: **Juan Luis Segundo**, Conversão e Reconciliação na Perspectiva da Moderna Teologia da Libertação; **Fernando Bastos de Ávila**, O conflito das Gerações; **Johan Konings**, A Revelação Bíblica em face das rupturas sociais; **Pedro Calderon Beltrão**, Homem e Mulher na Família de Amanhã. Além de rica seção de Resenhas mais aprofundadas de obras teológicas, a Revista também apresenta uma seção de Notas Bibliográficas, com um informe sintético de outros livros da área.

**Convivium**, Revista de Investigação e Cultura, do Convívio-Soc. Bras. de Cultura, ano XIV, nº 6, vol. 18, nov/dez. 1 975. Artigos: **Adolpho Crippa**, Da experiência mítica à experiência religiosa; **Creusa Capalbo**, A questão da conscientização e a educação ( cont. ); **George Uscatescu**, Ontologia Social em Giovanni Gentile; **Pedro Manuel, José van Acker**. Comentários: **Ubiratan Macedo**, A morte de um Filósofo; **Michele F. Sciacca**; **Maria José de**

**Carvalho**, Shakespeare-Ricardo III; este número traz os índices dos artigos da revista referentes aos anos de 1 974 e 1 975.

**Presença Filosófica**, ano 75, nºs 4, 5, 6, 7, num volume único, 276 págs. Revista da Soc. Bras. de Fil. Católicos. Artigos: **Pedro Dalle Nogare**, Linguagem e Antropologia; **Hans-Georg Gadamer**, Semântica e Hermenêutica; **Stanislavs Ladusans**, Evidência objetiva; **Garth L. Hallett**, A oposição de Wittgenstein à filosofia "científica"; **Miguel R. Covian**, Ciência, Técnica e Humanismo; **Mario Vigano**, Ciência e Integração; **Homero Johas**, A objetividade no conhecimento das qualidades sensíveis; **Joseph de Finance**, Objetividade e subjetividade dos valores; **Hubert Lepargneur**, Problemática e Tipologia dos ateísmos; **Cornélio Fabro**, Ateísmo e fé no pensamento contemporâneo; **Hans Pfeil**, Os significados da expressão "Deus está morto" em Nietzsche; **Alberto Caturelli**, Metafísica tomista y existencia de Dios; **José Danti**, A existência de Deus; **Lorenza Dadomo**, Michele F. Sciacca — Maestro de la "Filosofia de la Integralidad"; **Michele F. Sciacca**, Reflexões sobre dois textos de Platão e Aristóteles; **Mendonça Castro**, Virtude e Felicidade; **Gilson Silveira**, Introdução ao Pensamento de Penido; **Gilson Silveira**, Deus pensado e Deus Vivido em Padre Penido; **M. T. L. Penido**, Preliminares Filosóficos de "O papel da analogia na Teologia Dogmática"; **Leonardo van Acker**, Criatividade na Filosofia; **Geraldo Pinheiro Machado**, O desafio filosófico de Jackson de Figueiredo.



**CORTEZ & MORAES LTDA.**

Editora e Distribuidora de livros nacionais

**CORTEZ & MORAES LTDA.**

Livraria, Editora e Distribuidora de livros nacionais e estrangeiros  
Especializada em livros universitários para graduação  
e pós-graduação.

Publicações Cortez & Moraes:

CHIAVEGATO, Augusto J. ( org.), **Homem Hoje**, 1 976, 120 págs.

KISNERMAN, Natalio, **Temas de Trabalho Social**, 1 976, 100 págs.

MINICUCCI, Agostinho, **Orientação Educacional: sondagens de aptidões e  
iniciação profissional**, 1 976, 110 págs.

PRESTES, Naide A., **Supervisão Pedagógica**, 1 976, 120 págs.

SEVERINO, Antônio J., **Metodologia do Trabalho Científico: diretrizes para o  
trabalho didático-científico na Universidade**, 1 976, 2ª ed., 110 págs.

VAISBICH, Stella, **Tipologia de Diagnóstico em Serviço Social de caso**, 1 976,  
120 págs.

Distribuidora das Revistas:

**Didata**, a Revista do Educador, São Paulo.

**Reflexão**, Revista do Instituto de Filosofia e Teologia da PUCC, Campinas.

Atende pelo Reembolso Postal:

Pedidos para Cortez & Moraes Ltda.

Rua Ministro Godoy, 1 002 — Tel. ( 011 ) — 62-8987

05015 — São Paulo — SP

ESRC