



**CIÊNCIA E  
SOCIEDADE**

# REFLEXÃO



**Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia – PUCAMP**

Diretor Responsável: Côn. Haroldo Niero

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

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

Capa: Geraldo Porto Filho, OSB

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

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

Desenhistas: Alcy Gomes Ribeiro e Daniel de Araújo.

Impressão — Subchefe: Benedito Antonio Gavioli; Equipe: Ademilson Batista da Silva, Airton Roberto Anesi, Douglas Heleno Ciolfi, Luiz Carlos B. Grilo, Nilson José Marçola, Ricardo Maçaneiro e Wagner Ramos.

Auxiliares de Administração: Linda Saturi e Maria Cristina Martins.

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

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

## **Distribuição**

Papirus — Livraria — Editora

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

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

13100 — Campinas — SP

## **Pontifícia Universidade Católica de Campinas**

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Prof. Dr. Heitor Regina

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

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

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

## SUMÁRIO

<b>Editorial</b> . . . . .	<b>3</b>
----------------------------	----------

### ARTIGOS

<b>Moacir Gadotti</b> , Ciência e engajamento: responsabilidade social do pesquisador . . . . .	<b>5</b>
<b>Hilton Japiassu</b> , A dimensão "machista" da ciência . . . . .	<b>9</b>
<b>Maria Guadalupe de la Concha Leal</b> , Diversidade genética e igualdade humana . . . . .	<b>30</b>
<b>Antonio Mitre</b> , Bases ontológicas da Historiografia Científica: encontros e desencontros entre a História e a Filosofia . . .	<b>39</b>
<b>Constança Marcondes Cesar</b> , Skinner e Comte: aproximações . .	<b>59</b>
<b>Alexandre Fradique Morujão</b> , Significado e estrutura da redução fenomenológica . . . . .	<b>63</b>
<b>Francisco de Paula Souza</b> , O subjetivismo moderno e o itinerário para o encontro com o ser . . . . .	<b>79</b>
<b>Michel Thiollent</b> , Notas sobre a conceituação e a lógica da normatividade no seio da tecnologia . . . . .	<b>114</b>
<b>Elisabete M. Marchesini de Pádua</b> , Materialismo dialético e Psicanálise: o enfoque de Wilhelm Reich . . . . .	<b>131</b>

### COMENTÁRIO

<b>Leônidas Hegenberg</b> , A Epistemologia de Mário Bunge . . . . .	<b>139</b>
--	------------

<b>RESENHAS</b> . . . . .	<b>149</b>
---------------------------	------------

### CIÊNCIA E SOCIEDADE

Ao que parece nada há de mais gratuito do que a afirmação hoje muito encontradiça de que “a questão da **qualidade de vida** é uma questão burguesa, nada mais”. Ouve-se isto de não poucos homens de pensamento. Ora, que coisa surpreendente ! Não precisamos mais preocupar-nos com **qualidade**. Conseqüentemente, dá para perguntar se então podemos dispensar qualquer atividade que não se traduza por produção numérica. Afirmações do tipo da que inicialmente se mostrou, preocupam muito, pois, as extralimitações são sempre sinais de um esgotamento da criatividade filosófica. Vale dizer: há limite para tudo, até para os “vanguardismos” que se enunciam mas não se fundamentam. Há fronteiras para além das quais o pensamento se transmuta em delírio, a liberdade se faz em anomia, o alimento se transforma em veneno. Só muito raramente criar é sair dos limites. Com muito maior freqüência, criar é relacionar e articular de forma nova elementos até antigos que se encontram no interior dos limites do cotidiano. A **qualidade** da vida que temos é questão essencial e se encontra presente sempre, na história. Hoje olhamos para isto mais assustados apenas porque a Ciência e a Técnica, que vinham prometendo mundos e fundos, de um ponto de vista objetivo cumpriram parte das promessas — deu-se o avanço de certas facilidades materiais, mas, por outro lado, criaram as maiores ameaças que hoje pesam sobre o ser humano.

Já disse o pensador que a Ciência e a Técnica são, ao mesmo tempo, as glórias e as misérias do presente século. Quanto às maravilhas e prodígios que ambas têm apresentado ao homem contemporâneo nem há o que discutir: são assustadoramente reais. A cibernética, a microcirurgia, a medicina nuclear, as aplicações cada vez mais incríveis do **laser**, as formas científicas de administração etc. Todavia, após o divórcio entre Ciência e Pensamento, que se acentua sobretudo a partir do século XVIII, começa séria tragédia para a humanidade: os desastres ecológicos que caracterizam hoje o nosso mundo.

Ingênuo é colocarmos a razão dos desastres ecológicos sobre os ombros da industrialização tecnológica tão-somente. As origens da devastação ambiental estão, na verdade, no chamado **advento da ciência experimental**, que significou uma mudança completa de mentalidade. Todas as harmonias básicas da natureza, antes tidas por sagradas e nas quais não devíamos interferir, sofreram a intervenção da curiosidade e da ambição humanas, a partir de que a natureza passou a ser vista — de Galileu em diante — como massa neutra de matéria para ser pesquisada e “modelada”

segundo as "necessidades" humanas. Evidentemente, tudo piorou de vez quando se percebeu que a Ciência era uma função economicamente explorável.

O que fica, para a nossa meditação, é o fato de que nunca o homem foi tão evoluído científica e tecnologicamente como hoje e, ao mesmo tempo, provavelmente nunca tenha sido tão infeliz. O que os filósofos hoje pretendem discutir não é o valor intrínseco da Ciência, mas **os dogmas que fundamentam sua prática e seu desenvolvimento**. Nesta discussão estará, queiram ou não alguns "vanguardistas", a questão da qualidade de nossa vida.

Para iniciar uma meditação tão urgente, este número da **Reflexão** tem nomes muito autorizados: Moacir Gadotti, Hilton Japiassu, Michel Thiollent, Francisco Paula Souza, Maria Guadalupe de La Concha Leal, Antonio Mitre, Alexandre Fradique Morujão ( um amigo da Universidade de Coimbra ) Constança Marcondes César e Elisabete Marchesini de Pádua. A questão recebe tratamento de muitos ângulos: o político, o epistemológico, o social amplo, o metafísico, o psicanalítico e o comparativo.

Eis por que a Redação não esconde seu entusiasmo pelo nível filosófico-científico do presente número, que agora passa às mãos dos leitores da **Reflexão**, para o seu juízo e avaliação.

**A REDAÇÃO**

## CIÊNCIA E ENGAJAMENTO: RESPONSABILIDADE SOCIAL DO PESQUISADOR \*

( idéias para um debate )

**Moacir Gadotti**

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Quando se discute o problema da ciência e da pesquisa, costuma-se geralmente centrar a preocupação nos problemas relativos ao rigor, à linguagem e à lógica. Pouco se fala sobre o problema da responsabilidade social do pesquisador e dos condicionamentos não-científicos da pesquisa.

Sem menosprezar a **relevância científica**, gostaria de discutir a questão da **relevância social** e da implicação do sujeito na pesquisa, evitando o que ocorre hoje em cursos de Pós-Graduação, onde a pesquisa é feita, não em função de critérios de relevância, mas apenas para se obter um título.

Esse problema toca de perto aquilo que se costuma chamar de **relevância prática**, isto é, o papel da teoria na sociedade. É sabido que, em todos os campos do conhecimento, muitas pesquisas jamais ultrapassam o estágio teórico. Em muitos casos, como acontece com as teses, o número de leitores não ultrapassa a média de cinco a seis pessoas, incluindo o seu autor. Isso não significa que esses trabalhos não tenham relevância. Muitas vezes isso é consequência da má qualidade dos nossos veículos de comunicação ( faltam-nos periódicos, jornais científicos etc... ).

Entretanto, mesmo que esses trabalhos não sejam lidos, eles serviriam como **instrumento de aprendizagem** para o pesquisador. A tese tem, antes de mais nada, uma função, que é a de testemunhar a preparação do pesquisador, serve para discipliná-lo, levá-lo a adquirir experiência de pesquisa. Ela tem, por isso, uma função pedagógica para quem a desenvolve.

Essa **implicação do sujeito**, que realiza a pesquisa, torna a chamada objetividade nas ciências, uma abstração.

Não existe ciência sem um sujeito que a faz. É sempre um sujeito que interroga, procura, faz perguntas. Em Ciências Humanas e Filosofia, essa implicação é ainda maior porque o próprio sujeito é objeto da pesquisa. Ao falar do homem, das suas relações, o sujeito da pesquisa aca-

---

(\*) Notas de um debate na recepção aos alunos de pós-graduação da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, em março de 1982.

ba falando de si mesmo. Só a **ciência tecnocrática** que pretende esconder o pesquisador, burocratizando o saber, torna-se um fim em si mesmo.

Em Filosofia e Ciências Humanas não me parece que alguém consiga fazer uma pesquisa, uma tese, enquanto não se apaixonar por um tema, enquanto não tiver interesse profundo por aquilo que faz. No momento em que uma tese é um castigo, uma carga a mais, ele não conseguirá pesquisar. Não há lugar para os satisfeitos na ciência; mas um grande espaço para todo aquele que se sentir insatisfeito, angustiado, inquieto, sempre em busca. Max Horkheimer dizia que "quem não consegue viver em contradição, não deve se meter a fazer filosofia". Nós poderíamos acrescentar à Horkheimer: "quem não consegue se apaixonar não se meta a pesquisar".

Evidentemente essa implicação do sujeito não é suficiente para produzir ciência, nem ciência socialmente relevante: é preciso **trabalho e método**.

Mas o que dará a **relevância social** será justamente o tema da pesquisa, e a quem interessa esse tema.

Quando a Fundação Rockefeller encomenda uma pesquisa sobre a situação da classe operária na América Latina, não é porque os grupos econômicos ligados a esse fundação desejam melhorar as condições de trabalho do trabalhador latino-americano. Pelo contrário, desejam apoderar-se de certas informações que tornem a exploração do trabalho ainda mais eficiente. A esses grupos interessa apenas a "coleta de dados", informações sobre os "recursos humanos", como é chamado o trabalhador na "teoria do capital humano".

A investigação sobre as condições de trabalho é um tema profundamente relevante, mas em outras **condições metodológicas**. O pesquisador comprometido com as classes trabalhadoras não fará as pesquisas utilizando-se do trabalhador como mero objeto, como mera **força de trabalho**, mas como gente e agente da relação sujeito-objeto na pesquisa. Nesse outro contexto a finalidade da pesquisa é outra: ampliar a resistência contra a exploração do trabalho, conscientizar, "aliviar a miséria da existência humana", como dizia Bertold Brecht. **A observação torna-se participante, a pesquisa torna-se ação.**

De 1967 para cá a política de pesquisa no Brasil tem-se orientado por princípios tecnocráticos, ligados ao fim que é a exploração do trabalho. O III-PND (Plano Nacional de Desenvolvimento), que abrange o período de 1980 a 1985, estabelece que o "objetivo final" da pesquisa científica e tecnológica é "diminuir a dependência científica e tecnológica do País" (p. 95). O regime autoritário se instaurou, de um lado para garantir a **segurança** do chamado "mundo livre" no qual o Brasil estaria incluído, e de outro, para planejar o **desenvolvimento** do País para servir

a uma classe que se apoderou do Estado. Fiel a esses compromissos, esse regime só pode estimular a pesquisa que vise ampliar o controle político da nação, apresentando o seu país como "potência", constituído por um "povo pacífico" etc.

Segundo o III PND — a linha prioritária de nação é "desenvolver e ampliar a capacidade de absorção e geração de tecnologia das empresas nacionais, dotando-as de meios para negociar adequadamente com os fornecedores externos de tecnologia, para dominar os princípios da tecnologia que utilizam e, assim assegurar seu manejo de forma completa.

Como comenta Vanya M. Sant'Anna, "se o desenvolvimento econômico foi outrora resultante do interesse particular da classe proprietária, encontra-se hoje de tal maneira aceito que passa por ser o interesse geral da sociedade."<sup>1</sup>

A pesquisa na área das Ciências Humanas e da Filosofia nem sequer é mencionada nos planos do governo. A pesquisa que é incentivada não se baseia, portanto, em critérios de relevância social. Houve, certamente, nos últimos anos, um aumento significativo de cientistas e técnicos, mas a finalidade desse incentivo sempre foi aumentar a produtividade da empresa capitalista e jamais diminuir o grau de exploração do trabalhador. A ciência e a tecnologia visam aprimorar as forças produtivas. A preocupação maior é projetar o Brasil no plano internacional, não é com o bem-estar dos trabalhadores brasileiros.

Fazer ciência, portanto, não é um ato neutro, é **ato político**, vinculado à direção que queremos dar à sociedade. Por isso nenhuma pesquisa é neutra. A validade de uma pesquisa é menos relacionada ao rigor de sua metodologia do que à sua relevância social. Como diz Rubem Alves, "pensa-se produzir conhecimento metodologicamente rigoroso, ignorando-se totalmente a significação ou relevância do conhecimento assim produzido".<sup>2</sup>

Nos últimos anos, os cursos de mestrado, apesar das pressões da CAPES ( Coordenação para o Aperfeiçoamento do Pessoal de Ensino Superior ) têm-se libertado, pelo menos parcialmente, da camisa-de-força que a política oficial está impondo. Entretanto, no campo da Filosofia, a europeização da temática ainda constitui um atraso na formação de um **pensamento brasileiro**.

Nas **Ciências Humanas** modelos metodológicos norte-americanos, inspirados no positivismo, ainda constituem impedimento para abordagens da **cultura brasileira e latino-americana**. Nós nos conhecemos muito pouco, quer do ponto de vista de nossa linguagem, quer da nossa psicologia ou da nossa filosofia.

Nossa principal fonte de conhecimentos é a **cultura do povo**. Cabe ao intelectual organizar, estruturar, sistematizar aquilo que o ho-

mem simples apenas sente. Mais do que a uma banca examinadora ou a uma agência de financiamento, o pesquisador precisa prestar conta a esse homem e à sua época.

Não se trata de rebaixar à **linguagem científica** ao senso comum. Trata-se de elevar o **senso-comum**.

Não existem conhecimentos tão complicados que apenas alguns poucos iluminados tenho eu capacidade de apreendê-los. O hermetismo nas ciências serve apenas para defender o interesse da dominação mantendo o conhecimento, o saber, distante das massas.

Como dizia Piaget: "todo conhecimento pode ser transmitido em linguagem simples. Se alguém não consegue fazê-lo é apenas porque ainda não o apreendeu suficientemente".

\*  
\*  
\*

As idéias acima expostas podem ser perfeitamente ilustradas através de uma carta de Karl Marx:

"Concordo com sua idéia de publicar a tradução de 'Das Kapital' em fascículos. Desta forma, a obra será mais acessível à classe trabalhadora e para mim esse motivo sobrepuja qualquer outro.

Mas, além dessa vantagem, há que considerar o reverso da medalha: o método de análise que utilizei e que ainda não fora aplicado aos problemas econômicos torna bastante árdua a leitura dos primeiros capítulos, e é de temer que o público francês, impaciente por chegar às conclusões e ávido de conhecer a conexão entre os princípios gerais e as questões imediatas que o apaixonam, venha a enfasiar-se da obra por não a ter completa, desde logo, em suas mãos.

Contra essa desvantagem nada posso fazer, a não ser, todavia, prevenir e acautelar os leitores ansiosos por verdade. Não existe estrada real para a ciência, e só têm probabilidade de chegar a seus cimos luminosos aqueles que não temem enfrentar a cansaça para galgá-los por veredas escarpadas."

#### NOTAS:

(1) "Ciência, cientistas e política". in: Revista **Ciência e Cultura**, nº 30 (3), março de 1978, p. 305.

(2) **Para onde vai o barco**, 1979 p. 1, mimeo. O rigor não pode substituir a relevância do problema, caso contrário, os temas de pesquisa são escolhidos em função da possibilidade de serem tratados com rigor, ou, como acontece muitas vezes, em função da possibilidade de obtenção ou não de financiamento.

## A DIMENSÃO “MACHISTA” DA CIÊNCIA

Hilton Japiassu

Departamento de Filosofia – UFRJ

Minha intenção, no presente artigo, é a de fornecer certos elementos permitindo-nos compreender como a **ciência moderna** ( a que se constituiu a partir do século XVII ) já nasceu como instituição marcada por “patriarcal” e “machista”. Desde sua instauração, esteve fundada numa “filosofia masculina” doravante preocupada em salvar e em cultivar a **racionalidade** e a **objetividade**. E o que pretendo mostrar é que esse culto da racionalidade científica está intimamente ligado a um movimento de repressão abusiva dos sentimentos e da sensualidade, conseqüentemente, a uma tendência em se estabelecer “objetivamente” a inferioridade da inteligência feminina. Em outras palavras: diria que a ciência moderna é portadora, desde seu nascimento, de uma dimensão tipicamente machista. Evidentemente, essa dimensão não lhe é intrínseca. Trata-se de uma velha herança cultural. É um produto da cultura. Por isso, antes de analisarmos o “machismo” da ciência moderna, convém lembrar, embora sumariamente, algumas das **condições** históricas, sócio-econômicas e ideológicas em que ela se constituiu e desenvolveu.

### 1. A ciência enquanto fenômeno sócio-cultural

A ciência moderna, também chamada de “ocidental”, não surgiu pronta da cabeça de alguns sábios. Ela é um produto cultural. Seu lugar de nascimento e sua morada não se situam num céu qualquer das idéias. Tampouco se encontram instalados em um vago mundo das chamadas “verdades científicas”. Pelo contrário, enraízam-se na própria sociedade, num solo irrigado por múltiplas determinações. Nele os cientistas são reconhecidos como **produtores** de idéias, de teorias e de experiências. Muito embora não sejam produtores diretos de mercadorias e de máquinas, nem por isso a produção científica deixa de submeter-se às mesmas determinações das demais produções. Com efeito, a evolução da sociedade européia, sobretudo a partir do século XV, não somente criou as condições favoráveis ao surgimento de um **novo saber**, mas a “necessidade” de tal saber. Mencionemos, por exemplo, dois fenômenos importantes: de um lado, o renascimento dos centros urbanos; do outro, um vasto movimento de inovação e de expansão no domínio das técnicas. Aos poucos, foram sendo criados importantes centros comerciais e bancários. Ganha importância crescente toda uma categoria de “**empresários**” prefigurando os do

capitalismo moderno. A sociedade, que até então era regida por valores práticos e hábitos mentais de tipo rural e feudal, adquire uma nova dinâmica. Ela deixa de centrar-se em Deus, em doutrinas religiosas, para centrar-se no comércio, na indústria e na busca do lucro. O mundo dominado pelas Catedrais passa a ser dominado pelos bancos. O sistema mercantilista nascente tem necessidade de conhecimentos práticos ou teóricos distintos dos conhecimentos religiosos. Em outras palavras: a burguesia emergente se mostra muito interessada no aperfeiçoamento de seus instrumentos intelectuais. Ao lado de uma cultura literária e de expressão religiosa, surge uma cultura leiga, burguesa e técnica.

Não foi por acaso que a ciência moderna nasceu com o advento do sistema mercantilista. Não surgiu como atividade pura e desinteressada, como uma aventura espiritual. Mas dentro de amplo contexto histórico, inseparável de um movimento visando a **racionalização** da existência. É todo o desenvolvimento da sociedade comercial, industrial, científica e técnica, que se inscreve no programa prático da racionalidade burguesa. Assim, a burguesia nascente, que logo se instalaria no poder, tem necessidade de um sistema de produção permitindo-lhe exploração sempre maior e mais eficaz da Natureza. E tal sistema não tarda a fazer apelo a um novo tipo de trabalhador: o cientista. Doravante, cabe-lhe a responsabilidade de detectar as leis gerais da Natureza. Quanto ao trabalho propriamente produtivo ( fabricação de bens de consumo, de máquinas etc. ), é da alçada dos artesãos e engenheiros: estes utilizam as descobertas científicas em termos de aplicações particulares.

Desde o surgimento do sistema capitalista, os cientistas nele ocupam uma posição bastante particular e ambígua: de um lado, aparecem como pesquisadores totalmente separados da sociedade, inteiramente isentos dos compromissos com a produção direta; do outro, passam a ser considerados os principais agentes do sistema de produção. Esta situação paradoxal dos cientistas está na origem de duas concepções falsas da ciência: a primeira, pretendendo que a ciência tem um desenvolvimento próprio, autônomo e independente da vida social: seu progresso se explica apenas por sua dinâmica interna, vale dizer, por um internalismo histórico estabelecendo uma espécie de vínculo interno entre ciência e técnica; a segunda, ao contrário, negando à ciência toda e qualquer gratuidade ou desinteresse. A primeira posição converte o cientista em um nimbus perdido nas nuvens, pairando acima do social e da história. A segunda faz dele um agente direto do sistema produtivo. Ora, a atividade científica não pode ser definida, nem por um idealismo simplista ( primeira posição ), nem tampouco por uma espécie de marxismo mecanicista ( segunda posição ).

Quando dizemos que a atividade científica constitui um produto cultural, que se encontra estreitamente vinculada a exigências sócio-eco-

nômicas, não estamos querendo negar sua autonomia relativa. Também é relativa sua dependência das condições sociais. Esta dependência relativa, que explica a objetividade e a perenidade da atividade científica, significa, ao mesmo tempo, o preço que o sistema capitalista precisa pagar para aumentar sua produtividade e o meio de que precisa dispor para ampliar seus lucros e poder.

Há um fato incontestável: no final do século XVIII, todos parecem possuídos de um incrível otimismo na eficácia da ciência. A confiança que todos nela depositam é praticamente ilimitada. A ciência, em seu conjunto, passa a funcionar segundo normas “ontológicas” e metodológicas diretamente ditadas por uma “visão do mundo” bem determinada, obcecada por um racionalismo quantificador e calculador e, ao mesmo tempo, fundada num mecanicismo triunfante. O racionalismo quantificador muito contribuiu para o surgimento de uma nova concepção da Natureza. Esta era, até então, concebida como conjunto de forças agindo de modo mais ou menos arbitrário, obedecendo a seus próprios caprichos. Os representantes do pensamento calculador, ao contrário, estão preocupados com a “ordem” e com a “racionalidade”. E transpõem, para o mundo físico, as exigências de uma ordem e de uma racionalidade. A Natureza, tal como o mundo social, precisa obedecer a uma **ordem racional**. Decreta-se o fim de uma Natureza como fonte de dons gratuitos. Decreta-se o fim dos milagres. Doravante, a Natureza deve submeter-se às normas racionais de uma ciência experimental, pois esta se coaduna com os ideais práticos de uma sociedade de negociantes, de industriais e de engenheiros.

Ademais, o mecanicismo é a filosofia que se explicita no início do século XVII, postulando que todos os fenômenos naturais devem ser explicáveis por referência à **matéria em movimento**. A metáfora que serve de base a essa filosofia é a da **máquina**. O mundo, em seu conjunto, apresenta-se como espécie de sistema mecânico. E o objetivo da ciência é elucidado: qualquer que seja o fenômeno estudado, trata-se de evidenciar certos elementos últimos e de descobrir as leis que presidem suas interações. O mecanicismo converte-se no programa geral da ciência moderna. A ambição dos cientistas é a de ampliar sempre mais as explicações de tipo mecanicista da realidade. Mas o que se oculta, por detrás da metáfora da máquina, não é somente um desejo de conhecimento “puro”, mas todo um projeto prático de dominação e de manipulação. A ciência moderna se impõe como instrumento de ação, como empreendimento operatório, como resposta às exigências de eficácia prática. Na escolha mesma de seus temas (cinemática, dinâmica, hidráulica etc.) e na escolha de seus procedimentos (quantificação, experimentação), a nova ciência se revela submetida às principais exigências da sociedade. E a metodologia experimental nada mais é que a transposição, para o nível das atividades culturais consideradas nobres, dos procedimentos de controle caros aos empreendedores

realistas. Porque a finalidade da ciência, como reconhece Bossuet, é a de **mudar a face do mundo**. Por mais que digam o contrário certos historiadores idealistas da ciência, os trabalhos teóricos de Galileu e de seus sucessores situam-se no prolongamento direto do movimento sócio-cultural de sua época. É pela ciência que o homem tem acesso à **realidade**. É por ela que se chega objetivamente à natureza das coisas. A ciência é o melhor dos conhecimentos. Por isso, torna-se necessário abordar todas as situações "cientificamente". A consequência posterior é a seguinte: é legítimo confiar à competência dos cientistas o cuidado de organizar e de dirigir a sociedade.

Essa confiança no poder da ciência marca profundamente os filósofos, notadamente posteriores a Kant. Praticamente todos passam a apresentar suas meditações e seus sistemas como estando fundados em bases científicas. E encontram mesmo uma dupla explicação para esse fato: a) acreditam ter encontrado o indispensável rigor demonstrativo e, ao mesmo tempo, estar em condições de expressar uma grande fidelidade ao real; b) não estão dispostos a permitir que sua produção intelectual fique privada da enorme credibilidade conferida por todo estudo empreendido em nome de uma ciência. Passam a adotar essa posição, por exemplo, Fichte, Comte, Hegel e Marx. E essa tradição, embora não faça a unanimidade, prolonga-se até nossos dias. Diria mesmo que, em nosso atual transtorno cultural, tudo parece agonizar em torno da racionalidade científica. Somente a ciência se mantém numa certa estabilidade. Seu dinamismo parece incansável. Tudo indica que se tornou impossível vivermos sem a ciência. Podemos ainda pensar independentemente dela? Se não podemos mais pensar e viver sem ela, talvez dela morreremos, quem sabe?

Ainda é imensa, em nossos dias, a confiança depositada na ciência e em seus êxitos retumbantes. Para o grande público, o poder da ciência é de essência quase mística e, certamente, irracional. Sua autoridade é ao mesmo tempo indiscutível e incompreensível. Por apresentar-se como estando fundada única e exclusivamente na Razão, parece possuir um valor em si. E tudo o que se recomenda de sua racionalidade passa, **ipso facto**, a ser justificado e legitimado socialmente. É como se ela fosse uma espécie de poder onipotente, de mágica admirada e temida, de gigantesco processo industrializado de produção de conhecimentos tendo em vista a produção de bens. Ademais, ela se impõe como o paradigma por excelência de toda verdade. Somente ela, em sua coerência rigorosa e vingadora, estaria em condições de resolver todos os problemas humanos, de extirpar todas as nossas ignorâncias, de dar respostas corretas a todas as nossas esperanças e a pôr um fim a todas as nossas ilusões. E isto, porque somente ela estaria em condições de fornecer-nos um conhecimento **racional e objetivo da realidade**, levando-nos a crer que as medidas tomadas nos planos econômico e político o são em conformidade com as exigências da "objetividade" que somente ela preencheria. E como somente ela pretende

saber o verdadeiro, apenas ela teria condições de dizer-nos o que é bom.

No início do século XIX, o saber científico é considerado sistema bem formado e coerente de conhecimentos, como sistema relativamente simples onde o bom-senso pode ingressar a partir de princípios universais e pouco numerosos. Mas este saber já se impõe como bastante fiel ao real para ser utilizado como conjunto de estratégias perfeitamente adaptadas às práticas sociais. Assim, os contemporâneos de Laplace ( Comte, Lagrange ) estão conscientes de que esse momento geral, claro e eficaz é capaz de esgotar nossas exigências de rigor e de precisão. Ademais, está em condições de fornecer respostas e soluções à altura da amplitude de nossas necessidades humanas. Doravante, a ciência já se julga suficientemente forte para suplantar e substituir todas as demais formações culturais: mitos religiosos, ideologias metafísicas, saberes estéticos etc. A convicção reinante é a de que, uma vez tornado científico o estudo dos grupos humanos e da história política, estaria concluída a aventura da humanidade. A História teria alcançado seu termo. A rigor, ainda se concebe o progresso indefinido das técnicas. Mas a compreensão exaustiva do real parecia estar muito próxima. As soluções práticas para os problemas concretos seriam encontradas tão logo eles fossem bem colocados. Predomina a idéia de que o real é racional. E à humanidade só se coloca problemas que têm condições de resolver. A ciência suspende a dúvida, promete a felicidade e assegura que todos os problemas e todas as soluções nascem dela e passam por ela. Trata-se de um fato social total. Contra essa fatalidade, nada se pode fazer. Nenhuma questão nova — de economia, de prática, de moral, de cultura ou de política — escapa totalmente ao campo de influência da racionalidade científica. Inúmeras dúvidas podem ser levantadas, mas quanto ao funcionamento e às performances dessa racionalidade. Mas não são capazes de abalar o fato histórico de uma ciência triunfante e onipotente. Encontra-se assegurado do domínio da Natureza. Torna-se necessário, doravante, dominar os homens.

Esse desejo de dominação é inerente à ciência moderna. Desde seu nascimento, ela se identifica com o poder: "saber é poder" ( Bacon ). Assim, no período que antecede imediatamente à elaboração das ciências da natureza ( mecânica e física ), as idéias dominantes constituem um obstáculo evidente à formação dos conceitos necessários à apropriação da realidade dos fenômenos. Permanece tão forte a relação entre a concepção do mundo físico e as idéias reinantes, que a elucidação e a apropriação da realidade física chegam mesmo a abalar os fundamentos da sociedade de então. Não foi por acaso que o *De Revolutionibus orbium coelestium* de Copérnico só foi publicado depois de sua morte ( 1543 ). Também não foi por acaso que Galileu teve de reconhecer publicamente seus "erros" ( 1663 ) e que Descartes se viu obrigado a engavetar sua obra *O mundo: tratado da luz*, para só ser publicado postumamente ( 1662 ).

Mas esse espírito de independência dos cientistas logo passa a ser objeto de controle. Não é nas universidades, mas em instituições novas reconhecidas pelo Estado que eles desenvolvem seus trabalhos: na **Royal Society of Sciences** de Londres ( 1662 ) e na **Académie des Sciences** de Paris ( 1666 ). Portanto, o vínculo entre os cientistas e o poder é estabelecido muito cedo, como provam as inestimáveis contribuições de Leonardo da Vinci e de Galileu aos progressos da artilharia. Apesar disso, a capacidade de questionamento das idéias dominantes e das instituições, representada pelo conhecimento científico, continua a conferir-lhe um aspeto crítico e revolucionário. Por exemplo, é do racionalismo científico que irão reclamar-se os Enciclopedistas; também é dele que irá reclamar-se Fourier em sua análise social; dele irão reclamar-se ainda Kant, Hegel, Marx e Engels: por mais diferentes que eles sejam, extraem dos êxitos das ciências naturais a confiança de que precisam para atacar os problemas do homem e da sociedade.

No entanto, podemos dizer que as ciências naturais nunca estiveram totalmente separadas da ideologia dominante da sociedade que tornou possível sua emergência e seu progresso. Porque toda sociedade produz conhecimentos que constituem uma **apropriação do mundo** adaptada a certo modo de vida, a certa organização coletiva e a certos valores sócio-culturais. Neste contexto, a chamada "pesquisa pura" só pode ser uma atividade lúdica. Aliás, a partir do século XVI, o conhecimento deixa de ser uma atividade do "otium" ( ciências puras ) para converter-se num "negotium". Em outras palavras: as pesquisas científicas já nascem vinculadas ao poder político. E sempre estiveram, de uma forma ou de outra, a seu serviço.

Todavia, diferentemente dos imperadores gregos e romanos, que dirigiam a Cidade porque eram livres; diferentemente dos reis, que governavam em nome de Deus, a burguesia nascente, ao apropriar-se da racionalidade científica, não reivindica o direito, por natureza, ao governo da sociedade. Ela assume o controle da vida social graças ao poder que lhe confere o conhecimento científico fundado num sistema de racionalidade permitindo-lhe o domínio das coisas. E lança mão dos seguintes meios: da objetividade, da quantificação, da experimentalidade e da lógica da implicação. Ao apropriar-se da racionalidade científica, a burguesia a torna cúmplice do poder. Diria que ela aceita, sem formulá-la, a seguinte forma de pensar: "Uma vez aceitas, as teorias científicas contribuem mais que as outras para reorganizar o domínio do possível, para modificar o domínio do possível, para modificar o modo de considerar as coisas, para fazer aparecerem novas relações ou novos objetos, para mudar a ordem em vigor" ( F. Jacob ).

Por outro lado, a burguesia está consciente de que viver é lutar. Para sair vencedora, precisa lançar mão dos meios eficazes da ciência. E

para chegar ao controle da sociedade precisa, além de dominar a Natureza, reprimir seus próprios desejos. Eis a condição para que nos tornemos “mestres e possuidores da natureza” (Descartes). Contudo, o que para Descartes era um objetivo do conhecimento, é transformado pela burguesia numa necessidade para se chegar a ele. Como irá proclamar Bachelard em pleno século XX, “o espírito científico deve se formar contra a natureza, contra o que está em nós e fora de nós”. Mas para que a Natureza possa realmente ser dominada, é preciso que ela mude de natureza. Donde a enorme alegria proporcionada pela seguinte descoberta: a Natureza se confunde com a matemática, sua essência se reduz às leis que a regem. Conhecer a Natureza, é conhecer essas leis. E tudo se torna mais fácil quando ela é convertida numa máquina, num gigantesco laboratório.

O Renascimento já contribuiu para a instauração de um abstracionismo geométrico na pintura e para a implantação de um realismo do conhecimento. Elimina cuidadosamente todas as possibilidades da visão inconsciente. As ciências naturais retomam esse mesmo projeto: instauram uma caça ao sensível, porque a racionalidade científica precisa libertar-se de suas contaminações. O espaço abstrato da geometria euclidiana, suplantando o espaço concreto aristotélico, ganha estatuto exclusivo de realidade. Assim, uma das propriedades fundamentais da ciência moderna proclama que só é realidade aquilo que for definido teoricamente num sistema em vias de axiomatização. Enquanto o interesse da ciência cartesiana pelas máquinas é comandado por um desejo de dominar a Natureza e o corpo, a ciência posterior vai caracterizar-se pelo desabrochamento galopante da formalização axiomática e pela realização formalizada da realidade. A consequência de tudo isso é que talvez não se possa mais dizer que a repressão do desejo comanda a demarcação científica. Porque a tendência atual advoga que todo objeto precisa ser posto por uma rede de relações intra-sistêmicas tendo por finalidade criar uma realidade formalizada e desacreditar, por isso mesmo, a pretensa “realidade”. Tenta-se construir o mundo à imagem da Razão. Só se pensa, no real, aquilo que nele foi colocado. Nada é deixado ao domínio do irracional. Enquanto construção racional, a ciência precisa eliminar a irracionalidade de seus materiais de construção. O fenômeno realizado não deve ser perturbado por elementos irracionais. Estes devem ser proscritos do sistema construído.

Estamos diante de um projeto paranóico? Talvez. Porque o projeto ou o sonho de construção de uma realidade totalmente axiomática exige que se possa percorrer todas as ocorrências permitindo a formulação do desconhecido e a previsão de todas as descobertas virtuais. Tal ambição vai encontrar suas raízes no vasto programa da filosofia mecanicista que, ao converter a natureza inanimada em máquina, postula a existência dos animais-máquina, dos homens-máquina e já anuncia a possibilidade de uma sociedade-máquina. Até parece que estamos condenados a ser as futuras

molhas de um mecanismo social cuja **racionalidade** será total. Isto já vem sendo profetizado há muito tempo. É muito ilustrativo, a esse respeito, um texto de J. Novicov, datado de 1910:

A ciência é o que há de mais sublime no mundo. Ela é nossa última instância. Nada há acima dela. Para os espíritos populares, ela é como a mais elevada das deusas. Felizmente, para o gênero humano, o prestígio da ciência aumenta todos os dias. E certamente, quanto mais avançar a civilização, mais ela avançará. Em primeiro lugar, porque a ciência fará descobertas sempre mais numerosas, mais profundas e mais surpreendentes; em seguida, porque os homens, libertados das concepções mitológicas e infantis, terão os espíritos melhor preparados para receber os ensinamentos provenientes de pesquisas positivas, precisas e exatas. A autoridade sem apelo da ciência já não é mais contestada pelo grande público em tudo o que diz respeito aos fatos físicos e biológicos. Em breve, certamente, daremos o último passo, e a autoridade da ciência se imporá de modo completo no domínio dos conhecimentos sociais. Então, chegaremos a fazer uma política racional, como já fazemos máquinas elétricas racionais, porque construídas unicamente sobre dados positivos, e não sobre tendências subjetivas ( citado por P. Thuillier, **Le petit savant illustré**, Seuil, 1980, p. 102 ).

Outros textos poderiam ser invocados para ilustrar o totalitarismo e o operacionalismo da racionalidade científica. Limitemo-nos ao do historiador Ernest Renan que, em **O futuro da ciência**, proclama "o direito que tem a Razão de reformar a sociedade pela ciência racional e pelo conhecimento daquilo que é. Não é exagero dizer que a ciência encerra o futuro da humanidade, que somente ela pode dizer-lhe a palavra de seu destino e ensinar-lhe a maneira de atingir seu fim". Em seguida, explicita o projeto dos cientistas de sua época ( século XIX ): "**ORGANIZAR CIENTIFICAMENTE A HUMANIDADE**, eis a última palavra da ciência moderna, eis sua audaciosa, porém, legítima pretensão. Somente a ciência pode fornecer ao homem as verdades vitais sem as quais a vida não seria suportável nem tampouco a sociedade possível" ( Thuillier, **op. cit.**, p. 103 ). Ao explicar que "a ciência é o grande agente da consciência divina", Renan está explicitando o que muitos cientistas ocidentais pensam em voz baixa: graças aos conhecimentos científicos, torna-se possível gerar uma humanidade nova e guiar seu desenvolvimento. Os cientistas estão destinados a transformar o mundo. Graças às suas teorias, adquirirão um conhecimento integral do universo. Para tanto, dispõem de uma enorme força prática, proveniente de uma dialética conjugando intimamente o **fazer** e o **saber**. Eles fazem porque sabem. E sabem porque fazem. A síntese final ou ideal, a que manifestará a "perfeição" da ciência, será a construção de um novo

mundo, de um mundo ao mesmo tempo totalmente artificial e humano. Neste momento, a ciência será irrefutável. Reinará uma espécie de transparência. E como o **poder prático** será exercido pelos cientistas e técnicos, desaparecerão as resistências e as opacidades que ainda caracterizam “a realidade”. Então, a **racionalidade científica** deixará de ser uma exigência epistemológica, para converter-se num **estado de fato**, concebido e imposto por uma elite **ad hoc**.

## 2. Racionalidade científica e “machismo”

Estas observações concernentes aos fatores sócio-culturais determinando a elaboração do projeto da ciência moderna já nos permitem afirmar que, desde o século XVII, todo o universo social torna-se invadido pela **racionalidade científica**; que essa racionalidade se vincula a um sistema de força e de poder; que se converte, enfim, num dos mais poderosos instrumentos servindo ao código da produção. Ora, se “os princípios da ciência moderna foram estruturados **a priori**, como reconhece Marcuse, de tal modo que puderam servir de instrumentos conceituais a um universo de controle produtivo”; e se é verdade que ainda hoje “vivemos e morreremos sob o signo da racionalidade e da produção” ( **O homem unidimensional** ), não vejo como não se possa ler, nessa racionalidade e nesse universo do controle produtivo, a presença de um código fundamentalmente **masculino**. O que estou querendo dizer é que a ciência moderna, ao elaborar um conjunto de conceitos e um método ambos capazes de promover um universo no qual a **dominação** da Natureza conduza à **dominação** dos homens, estruturou-se a partir de um princípio de **racionalidade** fundado numa filosofia de caráter nitidamente **patriarcal, masculino e machista**. Os fatores sócio-culturais que tradicionalmente ressaltaram a supremacia do pensamento **masculino** sempre encontraram sua legitimidade na razão, na objetividade, no gosto da eficácia e da **dominação**. E o que pretendo mostrar é que a ciência moderna se funda sobre esses atributos. Com efeito, desde seu nascimento, ela vem conduzindo a sociedade a colocar seus problemas em termos estritamente **racionais** e a concebê-los em termos de **força, de competição, de controle, de dominação**. Talvez esteja assumindo o risco de levantar hipóteses temerárias. Mas sinto-me fascinado pelo interesse da questão.

Começamos nossa análise dizendo que a ciência já foi muito estudada enquanto fenômeno sócio-cultural. De fato, muito já se interrogou sobre seus pressupostos filosóficos, ideológicos, sobre suas relações com a sociedade, com a técnica e com a indústria. Mas não estou convencido de que os epistemólogos e historiadores das ciências tenham-se preocupado bastante em elucidar uma questão que nos parece merecer certa relevância: seria a ciência uma instituição **masculina** ou **feminina**? Apesar do aparente bizantinismo dessa questão, muito embora possa parecer um

delírio imaginarmos a ciência dependendo de uma análise em termos de sexualidade, nem por isso é desprovido de toda significação um estudo tentando mostrar que a ciência moderna se impôs, no Ocidente, fundada numa ideologia de tipo machista. Com efeito, seu nascimento e desenvolvimento constituem o produto de uma estreita relação dialética com a ideologia dominante do saber. Primeiramente, com a ideologia **naturalista**. Posteriormente, com a **cientificista**.

O cientificismo constitui hoje a última palavra em matéria de ideologia. Porque é a única "idéia" capaz de dominar sem fazer apelo a uma violência exterior. Ele se funda em três artigos de fé fundamentais: a) a ciência é o único saber autêntico, racional e objetivo, por conseguinte, o melhor dos saberes; b) somente a ciência tem condições de responder a todas as questões teóricas e de resolver todos os problemas práticos; c) não somente é legítimo mas desejável que sejam confiados aos cientistas os cuidados de organização e direção dos negócios humanos: morais, políticos, econômicos ou outros. Portanto, para o cientificismo, não somente a ciência fornece a verdade objetiva e racional, mas constitui o verdadeiro conhecimento do real, das leis da Natureza. E a hipótese que levanto é a seguinte: o cientificismo e o machismo científico constituem duas formas da mesma ideologia, de uma ideologia governada por um código fundamentalmente masculino.

É claro que não faltam argumentos tentando provar que a ciência não implica nenhuma ideologia sexista. Entre outros, destacam-se: o blusão branco dos laboratórios apaga, nivela e normaliza os corpos dos cientistas; os testes psicológicos de aptidão intelectual demonstram que os homens e as mulheres possuem o mesmo instrumento cerebral necessário para a prática da ciência; a demonstração empírica alcançada por homens e mulheres revela a ausência de correlação entre sexo e produtividade científica; o testemunho de inúmeros cientistas demonstra que a ciência, para progredir, não leva em conta o sexo de seus operadores. Neste sentido, é bastante ilustrativo o depoimento de Bruno Bettelheim na conferência de abertura do **MIT Symposium on American Women in Science**: "Os problemas científicos são idênticos para os homens e para as mulheres, pois não dependem do sexo do trabalhador, mas da natureza do problema. Assim, corremos o risco de ver as mulheres pretenderem negar o fato de terem sentimentos, sentimentos de mulheres a respeito desses problemas, ou reprimi-los e tentarem enfrentar essas tarefas com a mesma atitude emocional dos homens, que são ativos há muitas gerações. Não deveria ser assim. Ignorar os sentimentos das mulheres sobre esses problemas, pode prejudicar o trabalho a ser realizado e, também, o recrutamento de numerosas mulheres para essas tarefas importantes" ( **Women and the Scientific Professions**, MIT Press, 1965 ). Embora esse tipo de raciocínio introduza certa dimensão feminina na prática científica, a ideologia cientificista

nega que se deva introduzir na demarche científica, sob pena de perturbar sua coerência interna, qualquer conotação sexuada.

No entanto, se analisarmos o projeto histórico da ciência moderna, não podemos negar tenha ele se imposto como um projeto de **dominação**, de **racionalidade**, de **objetividade** e de **apropriação** do real. Tampouco podemos negar que ele vai encontrar seu fundamento último na **idéia verdadeira**, na capacidade que tem a ciência de dizer o que é a realidade e de impor-se eficazmente no que diz respeito aos objetivos a que ela se fixa. E o que afirmamos é que ela se constituiu, não apenas como produção de teorias, mas como **fenômeno de civilização** e como **prática social** encarnando a mentalidade e os valores masculinos da sociedade de então, tendo sua **racionalidade** e **objetividade** permitido aos homens afirmarem ainda mais sua **superioridade cognitiva** sobre as mulheres.

Sob essa forma condensada, tal afirmação pode constituir uma brincadeira de mau gosto ou uma provocação aos defensores de uma concepção da "ciência pura" ( fundamental, teórica ou básica ). Segundo os "puristas", com efeito, a única motivação da pesquisa científica consiste na curiosidade intelectual, no desejo de conhecimento, na busca desinteressada da verdade. É claro que eles não ignoram o fato de as "pesquisas fundamentais" constituírem um **reservatório** de idéias, de resultados ou de informações permitindo aos cientistas resolverem certos problemas concretos. No entanto, defendem ardorosamente que os cientistas precisam abster-se, para que se torne eficaz a constituição desse reservatório, de todas as idéias preconcebidas sobre o que poderia ser útil aos práticos. Ademais, precisam eliminar, de suas pesquisas, as influências dos fatores sócio-econômico-políticos. E isto, como se pudessem construir seus saberes prescindindo de tomadas de iniciativas, de formulações de hipóteses e teorias, que são construções simbólicas inventadas. Quer os cientistas queiram quer não, suas iniciativas emanam de sua **subjetividade**. Além do mais, quase sempre refletem suas **ideologias** particulares. Historicamente, foi assim que as coisas se passaram. Muito embora possamos reconhecer que a ciência, enquanto conjunto realizado de conhecimentos, constitui a mais impessoal das produções humanas, nem por isso temos o direito de negar esta evidência, reconhecida por Einstein: "considerada como um **projeto que se realiza progressivamente**, a ciência é tão subjetiva e psicologicamente condicionada quanto qualquer outro empreendimento humano" ( **Comment je vois le monde**, 1979 ).

Por isso, não vejo como possa constituir motivo de escândalo a tese segundo a qual a racionalidade científica, em seu processo histórico de realização, não encontra apenas nela mesma sua justificação e a determinação de suas leis, mas encarna toda uma série de **valores** sócio-culturais. Entre estes, destaco os **valores masculinos**. No meu entender, trata-se de uma tese até mesmo bastante interessante e fecunda. Porque nos coloca

diante de uma questão muito intrigante: por que os homens da época moderna tiveram necessidade de recorrer ao poder da racionalidade científica para reforçar e justificar, tanto sua identidade em face do feminino, quanto sua dominação machista ?

Ao analisar os condicionamentos sócio-culturais da "revolução científica" operada no século XVII e, em seguida, solidificada por Newton, podemos interpretá-la fazendo apelo a uma distinção que, a partir dessa época, impôs-se socialmente de modo bastante forte: de um lado, situa-se o **modelo masculino**, identificado com a **razão** e com a **objetividade**; do outro, o **modelo feminino**, identificado com a **subjetividade**. Estes dois modelos podem ser caracterizados pelos seguintes qualificativos contrastados: o homem é **forte e dominador**, a mulher é **fraca e meiga**; o homem é **corajoso e agressivo**, a mulher é **paciente e tímida**; o homem é **ativo**, a mulher é **passiva**. Revigora-se, assim, a velha distinção cultural entre, de um lado, o homem forte, dominador, corajoso, ativo, criador, inteligente e racional, do outro, a mulher fraca, meiga, paciente, passiva, intuitiva, pouco inteligente, subjetiva e pouco racional. O objetivo último dessa distinção é o de reafirmar a incontestável "**superioridade**" do homem sobre a mulher no plano do conhecimento. Trata-se de uma "**superioridade**" que, tendo sido aceita historicamente como verdade **de fato**, precisava agora ser justificada **de direito**. E nada melhor para fundá-la e legitimá-la que a ciência praticada pela Razão masculina. Doravante, a ciência não responde mais ao desejo socrático de conhecimento, mas passa a funcionar como instância de **uma** produção ( produção da verdade ), colocando-se logo a serviço de uma instância mais fundamental e superior: a da Produção. Simone de Beauvoir reconhece o caráter masculino da racionalidade científica, na medida em que ela encarna as virtudes viris de objetividade, de dominação e de força: "A religião da mulher estava ligada ao reino da agricultura, ao reino da duração irredutível, da contingência, do acaso, da espera e do mistério. O reino do **homo faber**, ao contrário, é o reino do tempo que podemos vencer como o espaço, da necessidade, do projeto, da ação e da razão" ( *Deuxième Sexe* ).

Ora, se o homem é **ativo** e a mulher **passiva**, somente ele pode ser verdadeiramente **criador**. Eis uma mensagem cultural bastante antiga, retomada pelos Tempos Modernos. Com efeito, em sua célebre teoria hilemórfica, Aristóteles já constata que é o macho que dá **forma** ao sangue fornecido pela fêmea ( *matéria* ). Sendo assim, diz ele: "A fêmea, enquanto tal, é passiva; o macho, enquanto tal, é ativo". E acrescenta: "A fêmea, por assim dizer, é um macho mutilado" ( Freud dirá que nenhuma mulher escapa ao inelutável complexo de castração provocado pela descoberta de que ela é privada do pênis ). A conclusão de Aristóteles não podia ser outra: "A relação do macho com a fêmea é **naturalmente** ( quer dizer, por natureza ) a relação do **superior** com o **inferior**". No que se refere às

relações do homem com a mulher, essa concepção grega, predominante também em toda a Idade Média, não somente é retomada mas fortalecida pela ciência moderna. Porque somente a ciência está aparelhada para **dominar** o real, conhecê-lo racional e objetivamente e, por conseguinte, apropriar-se dele. Com efeito, a partir do momento em que a ciência moderna começou a institucionalizar-se e a impor-se socialmente, seus promotores enfatizam seu caráter fundamentalmente **masculino**. Ela veio “promover uma filosofia masculina”, reconhece o físico inglês Henry Oldenburg ( século XVII ). Veio conceber a **matéria** como um “princípio feminino” sobre o qual o homem pode exercer sua dominação ( notar a semelhança com a tese aristotélica ), afirma o outro físico inglês Roberto Hooke ( século XVII ). Já em pleno século XIX, Francis Galton, considerado o “gênio vitoriano” e criador do eugenismo, proclama sem nenhum constrangimento a **inferioridade natural** ( por natureza, como dizia Aristóteles ) da mulher. É por esta razão, explica, que “os cientistas têm pouca simpatia pelo modo feminino de pensar”.

Inúmeras outras citações poderiam ainda ser invocadas. Estas, porém, já são suficientes para ilustrar a existência de um consenso, entre os cientistas, na defesa da seguinte posição: as mulheres não possuem a necessária capacidade intelectual para o empreendimento científico. E o que eles alegam é que o órgão produtor de conhecimentos é, por excelência, o **cérebro**. E este, desde os tempos de Aristóteles, sempre foi considerado um órgão tipicamente masculino. Ora, se o homem é, antes de tudo, um cérebro e uma razão, somente ele tem capacidade para a prática da ciência. Não sendo, por natureza, cerebral e racional, a mulher só pode ser caracterizada pelo sexo e pela sensibilidade. Esta tese pretensamente científica encontra-se sintetizada num texto médico publicado em 1659 ( citado por P. Thuillier, **La Recherche**, fevereiro de 1982, p. 236 ): “As mulheres, por causa de seu sexo frio e úmido, não podem ser dotadas de um juízo tão profundo quanto os homens. De fato, constatamos que elas são capazes de ter conhecimentos sobre assuntos fáceis, mas raramente conseguem ir além das noções superficiais quando se trata de ciência profunda”. Também o filósofo e físico Malebranche aceita a inferioridade “natural” da inteligência feminina ( século XVII ), desprovida que é do vigor mental necessário para penetrar no fundo das grandes questões. Poderíamos condensar o testemunho de inúmeros cientistas e filósofos dessa época nas seguintes afirmações de caráter machista: as mulheres são instáveis, levianas, emotivas, intuitivas e deixam-se levar pelas emoções; os homens, ao contrário, pensam serenamente, de modo eficaz, profundo, racional, objetivo e dominam suas emoções.

A raiz profunda dessa “superioridade” masculina no plano do saber deve ser buscada na tradicional forma do **exercício do poder** por parte dos homens. A ciência moderna vem constituir um excelente instru-

mento de manutenção do **poder**. O saber pré-moderno ainda não é suficientemente **poderoso** para assumir os caracteres típicos da masculinidade. O modelo do macho ativo se encarna mais claramente na ciência com o advento do primeiro capitalismo e a conseqüente ascensão dos comerciantes, dos empresários, dos engenheiros e dos banqueiros. Quando Bacon afirma que o saber é indissociável do poder, e quando Descartes proclama que a ciência nos converte em senhores da natureza, estão lançando as bases modernas de uma valorização sistemática das virtudes masculinas no campo do saber e, por conseguinte, caucionando "cientificamente" a supremacia da inteligência dos homens. Porque, doravante, todo o progresso da ciência fica subordinado às suas características fundamentais de racionalidade, de objetividade, de dominação, de rigor, de eficácia e de realismo. E tais características são proclamadas como exclusivas do sexo forte. Neste sentido, o racionalismo cartesiano pode ser considerado como espécie de masculinização do pensamento. Ele situa a Razão e a inteligência acima da simples "sabedoria" e da mera "afetividade". E a dominação capitalista, ao apropriar-se da racionalidade científica, reforça a dominação da mulher pelo homem. Para manter-se, essa dominação não precisa ser unicamente repressiva. Ela se exerce de modo produtivo e transformador. O modo como a ciência exerce seu **poder** está baseado em sua eficácia produtiva e em sua riqueza estratégica: ela produz o real. A este respeito, Michel Foucault descreve os efeitos do poder, não de modo negativo, enquanto exclui, reprime, recalca, censura ou mascara, mas de modo positivo, enquanto, "de fato, o poder produz, produz real, produz domínios de objetos e rituais de verdade" ( *Surveiller et punir*, 1975 ).

Enquanto eficácia produtiva, a ciência moderna se funda numa "filosofia experimental" tornando-a um negócio de homens. Dois anos após a fundação da **Royal Society of Sciences** de Londres, seu secretário-geral Henry Oldenburg mostra necessidade de se promover uma "filosofia masculina", não somente para justificar racionalmente a superioridade da inteligência masculina, mas para poder operar segundo o **modelo mecanicista** exigido pela ciência. O objetivo desse modelo é o de desfeminizar a "Natureza" para, em seguida, refeminizá-la. Vejamos duas maneiras como se deu esse processo.

a) a ideologia dominante do saber amálgama os dois dualismos tradicionais: **subjetividade/objetividade** e **razão/natureza**. Os dois dualismos, sujeito/objeto e razão/natureza, não se recobrem totalmente. Pelo contrário, a razão se situa do lado da objetividade e se apresenta como alternativa para a subjetividade. A razão ordena e domina a Natureza, além de dominar os sentimentos e as paixões. O resultado desse amálgama é o seguinte: de um lado, situam-se a Razão e a Objetividade; do outro, a Natureza e a Subjetividade. Ao mesmo tempo, a Natureza é tomada como a realidade objetiva, enquanto a Razão é deslocada para o lado do sujeito.

No entanto, apesar desses dois dualismos, convém lembrar que a objetividade prevalece, de direito, sobre a subjetividade, e que a razão prima, também de direito, sobre a Natureza. A subjetividade e a Natureza possuem um lugar subordinado. Assim, enquanto **sujeitos** subjetivos, nos submetemos à realidade objetiva. Enquanto **sujeitos racionais**, porém, dominamos a Natureza e a submetemos a nós. Não se identificam os sujeitos que se submetem e que submetem. Numa palavra, esse amálgama de dualismos se explica pelo papel ideológico que desempenha na justificação e na conservação das estruturas sociais.

b) de realidade inquietante, viva, exuberante, dotada de espontaneidade, rica em forças "ocultas" e "misteriosas", a Natureza passa a ser encarada, pela filosofia racionalista, como uma espécie de mecanismo, de máquina e de matéria em movimento. De "Dama Natureza" ou de força criadora, passa a ser estudada como uma gigantesca máquina cujas leis de funcionamento são descobertas por uma filosofia masculina. Evidentemente, na origem de tudo, impõe-se a presença de um Criador, também Ele do sexo masculino, de nome "Deus Pai". De posse de tal concepção, a ciência moderna espera ter decretado o fim da era dos feiticeiros e da magia. Ela progrediu em virtude da eficácia crescente de sua racionalidade. Liquidou, teoricamente, com as objeções de seus opositores. E se triunfou assustadoramente, foi porque seu método conferiu àqueles que o empregaram um poder sobre os que o ignoravam. Os pioneiros da racionalidade científica maldiziam os dogmas tradicionais, ridicularizavam as superstições populares, combatiam a religião e os feiticeiros, que acusavam de manterem a ignorância das massas. No fundo, esperavam que uma vitória final da ciência e da razão viria suprimir para sempre os estragos da desrazão, da mistificação e do engodo organizado. Portanto, estaria instaurado o reino da racionalidade, da positividade, da eficácia e da dominação. E a ciência teria ingressado, enfim, na era da **virilidade** propriamente cognitiva. Teria alcançado sua maturidade masculina, seu pleno vigor, sua plena possibilidade de dominar as coisas e de submetê-las aos ditames da Razão.

Como se pode notar, o projeto dos cientistas consiste em dominar, possuir e submeter a Natureza ao controle de suas diretrizes racionais e, também, de seus desejos. Trata-se de diretrizes e de desejos masculinos, veiculados por uma ideologia machista. O alcance dessa ideologia pode ser compreendido mediante uma metáfora: a metáfora da "**penetração**". Ela nos revela que os cientistas devem **penetrar** no seio da Natureza, devem **desnudar** suas profundezas e **desvendar** seus mistérios. Tais imagens não são inocentes. Foram muitas vezes utilizadas para louvar a chamada "coragem viril" e, conseqüentemente, demonstrar que as mulheres são mais desprovidas de faculdades criadoras, possuem um espírito nitidamente inferior ao dos homens.

Por que os homens tiveram tanta necessidade de proclamar, baseando-se numa "filosofia masculina", seu "poder intelectual supe-

rior" ? Creio ser porque seus discursos reclamavam-se da racionalidade científica. Quanto às mulheres, sua capacidade intelectual não poderia alcançar o nível da objetividade. E tais afirmações se fundam na ideologia dominante machista e patriarcal. Essa ideologia já vinha dominando, há milênios, as sociedades. A sociedade moderna não a expurgou. Passou a justificá-la de outro modo. Mas por que os modernos estavam empenhados em salvar sua virilidade? Se a proclamavam com insistência, é porque percebiam-na ameaçada. E o que poderia constituir uma ameaça à "virilidade" masculina, senão a situação concreta das relações sexuais entre homens e mulheres? A este respeito, os **preconceitos** da época eram aceitos por todos como "verdades" e como "valores" universais. Até mesmo as autoridades religiosas, os médicos, os dramaturgos e os escritores estavam de acordo quanto à superioridade do homem. Entre todos havia um consenso quanto ao fato de serem as mulheres, quando entregues a elas mesmas, "pessoas" sexualmente insaciáveis. E os homens passam a ter medo de não conseguirem satisfazer aos apetites dessas criaturas eminentemente carnisais. Receiam que, no leito, sua virilidade fique inexoravelmente à mercê dos apetites femininos. Neste domínio, passam a ter consciência de sua inferioridade. Por isso, começam a vangloriar-se da superioridade incontestada de seus cérebros. Para compensar a chamada "fragilidade do pênis", os homens aprimoram algumas estratégias defensivas a fim de afirmarem sua superioridade. Uma dessas estratégias consiste em denunciar o caráter vil e degradante daquilo que passou a ser chamado de ninfomania. Outra estratégia consiste em recorrer e reforçar o velho tema do homem **ativo** e da mulher **passiva**: o que esta pode fazer, no domínio das relações sexuais, é responder aos desejos de seu senhor e mestre.

Todavia, diferentemente do mundo feudal, no qual o homem demonstrava sua virilidade guerreando com coragem ou ganhando torneios, o mundo novo (de empresários, engenheiros e cientistas) tem necessidade de inventar novas formas para assegurar a dominação e fundamentar a superioridade masculina. Nenhuma delas suplanta a **racionalidade científica**. Pois é graças a ela que o homem se torna muito mais eficaz em seu projeto de dominação da Natureza e garante a "virilidade" de sua Razão. Fazer ciência constitui um modo privilegiado de assegurar a superioridade masculina e de manter as mulheres em seu tradicional estado de submissão. Daí por diante, passa-se a recusar sistematicamente, no campo do conhecimento científico, toda uma série de valores que, segundo a ideologia machista, deveriam ser relegados ao domínio do feminino: subjetividade, intuição, ternura, emoção, sensualidade, gosto das relações propriamente humanas etc. Instauram-se os esboços de um verdadeiro processo inquisitorial contra as possíveis infiltrações, no saber científico, dos sentimentos, das necessidades, dos desejos, numa palavra, do **vivido** e de todas as suas manifestações. Inaugura-se o culto da racionalidade científica. Tal culto leva a sociedade a colocar todos os seus problemas em termos

estritamente “racionais”, “objetivos” e “realistas”. Faz ainda com que ela conceba seus problemas em termos de poder, de relações de força e de competição. Donde a necessidade de se reprimir a espontaneidade afetiva. Até mesmo as relações amorosas passam a ser fundadas na necessidade incessante de conquistar, de sobrepor-se e de ser mais forte. Culturalmente, é reforçada a imagem da mulher como criatura meiga, acolhedora, maternal e devotada. O papel esperado das mulheres situa-se do lado da instabilidade, da falta de controle e das condutas de submissão. Tais estereótipos são muito mais rígidos do que as condutas reais. E só lentamente acompanham a evolução histórica dessas condutas. A este respeito, duas teorias “científicas” tentaram mais tarde, cada uma a seu modo, elucidar os fundamentos do papel feminino: a **psicanalítica** e a **marxista**.

a) A **teoria psicanalítica** pretende elucidar as intrincações dos papéis masculino e feminino. Não vamos analisá-la em toda a sua complexidade. Daremos apenas algumas indicações. Todos sabem que Freud confere um privilégio todo especial às mulheres, mas somente às que são histéricas. Baseando-se em suas experiências com as histéricas, afirma que nenhuma mulher escapa ao complexo de castração. E o que produz tal complexo é a descoberta traumática da ausência do pênis. Portanto, é sobre “a inveja do pênis” que Freud funda sua teoria da psicologia feminina.

Ao criticar essa posição, na qual está implicada a ciência, Simone de Beauvoir escreve: “Os psicanalistas consideram que a verdade primeira do homem consiste em sua relação com seu corpo próprio e com o corpo de seus semelhantes no interior da sociedade. Mas o homem é portador de um interesse primordial pela substância do mundo natural que o cerca e que ele tenta descobrir através do trabalho, do jogo e de todas as experiências da imaginação dinâmica. O homem pretende encontrar concretamente a existência por meio do mundo todo, apreendido de todos os modos possíveis” ( *Le Deuxième Sexe*, 1949 ). Dando um passo à frente, o problema que se coloca é o seguinte: se a ciência constitui um dos modos de responder à interrogação existencial do homem, pelo conhecimento do “mundo natural”, teria também a mulher condições de fazer uso dela? Colocada de outra forma, desta feita enfocando o problema da **alienação** ( tendência dos indivíduos a se procurarem nos objetos conhecidos e produzidos ), a questão é a seguinte: possui a alienação um fundamento psicanalítico idêntico para o homem e para a mulher? A resposta de Simone de Beauvoir é afirmativa. Ela vai opor ao complexo de castração a necessidade, para a mulher, de libertar-se historicamente de abandonar sua condição de Outro ( de objeto ) e afirmar-se como **sujeito** alienável a equivalentes do fálus: “Os primitivos se alienam no maná, no tótem; os civilizados, em sua alma individual, alienam-se em seu **ego**, em seu nome, em sua propriedade e em sua obra. O pênis desempenha adequadamente, para o menino, esse papel de “duplo”. Privada desse **alter ego**, a menina não se

aliena em algo apreensível, não se recupera. Sendo assim, ela se vê obrigada a fazer-se objeto, a afirmar-se como o Outro... Se a mulher conseguisse afirmar-se como **sujeito**, inventaria equivalentes do fálus. E a psicanálise só encontraria sua verdade no contexto histórico" ( *Ib.* ).

Bem mais crítica é a posição assumida por Kate Millett ( *La politique du mâle*, Stock, 1971 ). Para ela, Freud é o pai da contra-revolução sexual. Ele rejeitou a hipótese segundo a qual a mulher só invejou o fálus por causa da força simbólica de que se encontrava investido num mundo dominado pelos homens. Ademais, Freud confunde costume e caráter inerente; confunde biologia e cultura; confunde anatomia e situação. E aceita tranquilamente a dominação masculina sobre os modos culturais e sobre a Natureza. E ao defender que a capacidade cultural de um indivíduo é determinada pela quantidade de libido sublimada, conclui que a mulher possui uma libido reduzida e uma limitada capacidade de sublimação. Daí a tese segundo a qual seu esforço em querer contribuir intelectualmente para a civilização só poder levá-la à neurose. A mulher teria que aceitar seu **destino biológico**, vale dizer, conformar-se com os três componentes fundamentais da estruturação de sua personalidade: **passividade, masoquismo e narcisismo**. Porque esses são os traços constitucionais, segundo Freud, da natureza orgânica feminina. Toda reação contrária a esses traços só conduz a um "complexo de masculinidade".

Negando a validade dessa posição de Freud, que estaria fundamentada em argumentos científicos, Kate Millett percebe nela, embora de modo um tanto exagerado, a ideologia científicista: "A influência da psicanálise vai descobrir algo de mais eficaz ainda que a inveja do pênis: o método que consiste em unificar, de um lado, a definição cultural da masculinidade e da feminilidade, do outro, a realidade genética dos caracteres macho e fêmea... Agora, torna-se possível afirmar **cientificamente** que as mulheres são, por natureza, submissas, e os homens, dominadores" ( *op. cit.* ). Não se deve exagerar a influência da ideologia científicista nos efeitos culturais da psicanálise, porque seu estatuto de cientificidade ainda se presta a discussões. Aliás, o pensamento freudiano sobre a mulher nada mais faz que cristalizar a ideologia machista de vários milênios, assegurando a glorificação do fálus.

b) **A teoria marxista**, diferentemente do socialismo utópico de Fourier e de Saint Simon, assegurando um lugar importante, em seu projeto de sociedade, aos aspectos "femininos" da natureza humana ( sentimentos e imaginação ), pretende estar fundada em bases **científicas**. Enquanto tal, reforça os temas tradicionais do pensamento "masculino": razão, objetividade, gosto da eficácia, da força e da dominação. Contrariamente aos utopistas, vendo na emancipação das mulheres um **meio** de se construir uma sociedade melhor e mais justa, o materialismo histórico de Marx e Engels sustenta que tal emancipação não constitui a **causa** da libertação

geral, mas tão-somente sua "medida natural". Porque as instituições humanas não constituem o fruto de nenhuma determinação. Pelo contrário, são susceptíveis de transformações radicais. Nesta perspectiva, relativamente à luta de classes, fundamental, a situação das mulheres é secundária. Aliás, trata-se de uma situação bastante antiga, como constata Engels ao analisar a condição feminina no regime patriarcal: "A primeira oposição de classe que se manifesta na história, coincide com o desenvolvimento do antagonismo entre o homem e a mulher no casamento conjugal; e a primeira opressão de classe, coincide com a opressão do sexo feminino pelo sexo masculino" ( **A origem da família** ).

Ainda segundo Engels, o advento do patriarcado coincide com o nascimento da propriedade privada e com o surgimento do processo de produção. E a causa que assegurava a autoridade da mulher no lar é a mesma que passa a garantir a preponderância do homem: o trabalho **produtivo** do homem anula o trabalho caseiro da mulher. "Eis a grande derrota histórica do sexo feminino", declara Engels. Instaura-se, então, a monogamia, esta primeira forma de família baseada, "não em condições naturais, mas em condições econômicas, ou seja, na vitória da propriedade privada sobre a propriedade comum, primitiva e espontânea". Portanto, a relação do homem com a mulher é a de uma classe com outra. Para libertar-se, a mulher tem que aceder ao econômico. Conseqüentemente, tem que lutar pela abolição da propriedade privada e do patriarcado sobre o qual ela repousa.

No entanto, esse tipo de emancipação feminina não vai ao fundo da ideologia machista em matéria de conhecimento. É certo que Engels e Marx percebem a dimensão sexista na divisão do trabalho **para** a produção. Todavia, ao criticarem o **modo** de produção, não questionam seu **princípio**. É nele que se encerra a dimensão machista. Porque o código da produção, imanente ao socialismo "científico" e às ciências econômicas que ele critica, funda-se num **código masculino** susceptível de criar um obstáculo estrutural à integração e à integridade da mulher no sistema sócio-econômico-político. Tal código percorre o mesmo caminho que historicamente os homens seguiram em seu desejo de alienação a objetos. Assim, a emancipação feminina postulada pelo socialismo "científico" ainda permanece atrelada a valores masculinos, a esquemas prometéicos e faustianos enraizados no patriarcado capitalista e desenvolvidos pela racionalidade científica.

\*

À guisa de conclusão, levanto a perspectiva possível de superação da ideologia machista em matéria de ciência. Ora, se o código da produção é masculino, se constrói uma barreira **estrutural** à "integração"

da mulher, de modo ativo, como sujeito, no sistema sócio-econômico-cultural, talvez ela precise desposar o código desse sistema, correndo o risco de perder boa parte de sua identidade, se é que não pretende ficar prisioneira de seu tradicional estado de submissão. Deverá ela fazer da ciência o instrumento de sua "libertação"? Talvez. Contanto que a ciência deixe de significar um instrumento do **poder** de homens sobre outros homens, bem como um saber constituído a serviço da **produção**. Não resta dúvida de que os cientistas contribuem bastante para a perenidade de uma civilização encerrada no triângulo **poder-produção-fálus**. Se inúmeras mulheres acedessem à racionalidade científica, certamente contribuiriam para a mudança desse sistema. Elas teriam que adotar **ativamente** o código masculino em suas práticas sociais. É muito difícil. Mas abririam o caminho de uma ciência nova.

A este respeito, parece bastante fecunda a perspectiva aberta por Marcuse. Ao proceder a uma crítica social do saber científico, confessa não acreditar que a visão "masculina" do mundo, proposta pela ciência (sempre ampliando o poder do homem, engajando-o num ativismo crescente e sonhando com dominação e conquista), seja capaz de levar a humanidade à paz, ao desabrochamento e à felicidade de viver: "a ciência, por causa de seu método e de seus conceitos, promoveu um universo no qual a dominação da Natureza permaneceu ligada à dominação do homem". Donde sua postulação de uma "nova ciência", para que tenhamos um mundo mais humano. Este não pode continuar a ser dirigido por um princípio predominantemente masculino. Este princípio encarna a dominação. Seria mais humano se incorporasse o princípio feminino, com suas promessas de paz, de alegria e do fim da violência. Porque a ciência não pode separar-se da história da humanidade. E a Natureza precisa ser humanizada pela ciência. Se continuar a ser desumanizada, é porque se optou por um tipo de sociedade cada vez mais **controlada** ou de tolerância repressiva. Nela, o homem se descobrirá em breve convertido em mero produto submetido a diversos tipos de controle e de planificação, ficando alijado da responsabilidade por seu próprio pensamento. Ora, se o homem desaparece, só lhe resta o **destino**. Existir, para ele, significa apenas ser pressionado pela urgência do tempo, num mundo que não mais domina, onde não se sabe mais quem ele é nem tampouco como pode falar, embora se veja forçado a inventar algo para fazer e sobre o quê pensar, a fim de continuar tendo a ilusão de ser livre. Donde a necessidade de uma **nova ciência**, senão "feminina" (como postula Marcuse), pelo menos não governada por um "princípio macho". Isto viria possibilitar a superação da contradição entre o homem e a mulher que, segundo Simone de Beauvoir, é uma "contradição tão primitiva e fundamental quanto qualquer outra. Afinal de contas, é uma metade da humanidade contra a outra. A meu ver, é tão importante quanto a luta de classes" (Entrevista a **Spare rib**, março de 1977). "Tanto

as mulheres quanto os operários são oprimidos" ( *Le Deuxième Sexe* ). Seria tudo isso uma utopia ? Talvez. Sobretudo numa sociedade ainda bastante patriarcal, onde o apelo aos sentimentos constitui sinal de incurável fraqueza, onde se postula que somente a virilidade, a força, a eficácia e a racionalidade constituem fatores de "progresso". Mas quem nos garante que tal "filosofia" seja tão racional assim ? Utopia por utopia, por que não se levar a sério a utopia "feminina" ? Certamente ainda faz sentido, hoje, a proclamada por Fourier em 1808: "Os progressos sociais operam-se em razão do progresso das mulheres em direção à liberdade. E as decadências de ordem social operam-se em razão da diminuição da liberdade das mulheres" ( *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* ).

### BIBLIOGRAFIA BÁSICA:

- EASLEA, B., *Science and sexual oppression. Patriarchy's confrontation with woman and nature*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1981.
- MILLETT, K., *La Politique du mâle*, Paris, Stock, 1971.
- ROWBOTHAM, S., *Conscience des femmes, monde de l'homme*, Paris, 1976.
- ROCHEBLAVE-SPENLÉ, A. M., *La Femme dans la Société*, Paris, PUF., 1967.

## DIVERSIDADE GENÉTICA E IGUALDADE HUMANA

**Maria Guadalupe de la Concha Leal**

Pós-Graduação em Filosofia da Ciência – PUCCAMP.

Antes de mais nada, é preciso salientar toda a complexidade que envolve um assunto como este, por abranger áreas extremamente complexas e prioritárias dentro de qualquer estrutura social. A abordagem e a reflexão foram feitas com o parecer de especialistas no campo da genética humana, da antropologia filosófica e dos direitos humanos.

Na análise da obra de Dobzhansky\*, considero que a ótica da discussão não pode desviar-se de dois pontos importantes: a estruturação política, sócio-econômica e educativa dum país; e a interação filosofia-ciência, que através de sua postura reflexiva e vigilante sobre o conhecimento da realidade como totalidade, dirigem os fios condutores que levarão os homens a relações mais iguais com os seus semelhantes.

É evidente que no mundo contemporâneo existem desigualdades de raças e de classes; podemos perguntar-nos: qual será a origem dessa desigualdade? A diversidade genética? Ou o meio ambiente social? Poderia parecer que a resposta mais fácil, a encontraríamos ao ver que as pessoas, natural e geneticamente, são diferentes. Porém, a igualdade faz parte dos direitos e da dignidade da pessoa humana, e não de suas características físicas ou mentais ( Dobzhansky ).

### 1. Diversidade dos indivíduos e igualdade entre as pessoas

Não é raro confundir igualdade com identidade, e diversidade com desigualdade. Atualmente, fala-se muito em igualdade, mas nada é mais chocante na sociedade atual que a constatação da desigualdade entre os homens.

Segundo a declaração sobre as raças humanas feita pela UNESCO no ano de 1952, "a igualdade de oportunidades e a igualdade ante as leis, da mesma maneira que os princípios éticos, não descansam de nenhuma maneira sobre o suposto de que os seres humanos estão de fato igualmente dotados".

Existem posturas extremas daqueles que, querendo defender a igualdade entre os homens, chegam até a minimizar ou ignorar a diver-

(\*) DOBZHANSKY, Theodosius, **Diversidad Genetica e Igualdad Humana**, Barcelona, Ed. Labor, 1978.

sidade genética humana. Não devem perceber que a diversidade é um fato observável na natureza; entretanto, a igualdade é um mandamento ético. A desigualdade então, não é algo biologicamente dado, senão, algo social imposto.

## 2. Origem da diversidade Genética

A experiência cotidiana nos mostra que cada pessoa que encontramos hoje é diferente da que encontramos ontem. Inclusive os gêmeos idênticos ou monozigóticos não são realmente iguais; são pessoas diferentes e reconhecíveis como tais. A individualidade é uma generalização extraída da prática comum, mais unicamente com o avanço da genética começamos a conhecer seus fundamentos.

Mendel descobriu que os pais heterozigóticos para um mesmo número de genes, têm a capacidade potencial de produzir  $3^n$  tipos de descendentes geneticamente diferentes.

A questão sobre o número de genes para os que uma pessoa é heterozigótica, constitui, desde há tempo, um tema de especulação e controvérsia. Parece que o número é aproximadamente de milhares ou dezenas de milhar. A variedade genética resultante da reprodução sexual é imensa.

A origem da variedade genética encontra-se na recombinação mendeliana de genes como resultado da reprodução sexual.

A individualidade humana se manifesta em todo tipo de características. Um dos exemplos mais claros é o da rejeição dos transplantes de órgãos provenientes de outras pessoas ( apenas tomando medidas drásticas que suponham uma parada artificial da produção de anticorpos, é possível que os transplantes de outras pessoas sejam temporalmente aceitos ).

Cada célula sexual humana tem vários milhões de genes, resultando normalmente na pessoa humana 10 a 20% de genes heterozigóticos. O número de conjunto de genes numa célula humana é superior ao número de partículas subatômicas que, segundo os físicos, existem no Universo.

## 3. Genes e Meio Ambiente

Muitas qualidades humanas de importância para os portadores e para a sociedade em que vivem, sofrem um condicionamento genético ( condicionamento e não determinação ).

A inteligência, a personalidade, as aptidões especiais, são susceptíveis de modificações tanto por fatores genéticos como por fatores ambientais.

O resultado alcançado está condicionado pela interação entre genes e ambiente.

“A herança não é um estado, senão um processo”. “As características genéticas não estão pré-formadas nas células sexuais, senão que emergem no decurso de desenvolvimento, quando as potencialidades determinadas pelos genes são realizadas em certos entornos durante o processo de desenvolvimento. Genes semelhantes podem ter efeitos diferentes em ambientes diferentes; igualmente que genes diferentes em ambientes semelhantes”. ( Dobzhansky. pg. 16 ).

“As variações na inteligência estão geneticamente condicionadas, mas isto não significa que a inteligência de uma pessoa esteja inevitavelmente definida pelos seus genes. Pode-se melhorar ou impedir o seu desenvolvimento pela educação, formação ou pela doença” ( Dobzhansky pag. 16 ).

Sabe-se que qualquer característica encontra-se sujeita a modificação, tanto por meios genéticos como ambientais.

Suponhamos que a inteligência média dos membros de uma classe ou raça seja inferior ou superior às médias de outras classes ou raças que existem atualmente em nossa sociedade. Poderia isto justificar os preconceitos de classe ou raça ? De nenhuma maneira ! Pois, apesar dos conhecimentos insuficientes pode-se conseguir mudanças sob cuidados especiais ( Heber, 1968 ).

Nas áreas médicas e educativas, os estudos vão dirigidos na busca do tipo de reações que produzem as diferentes dotações genéticas humanas nos diversos meios físicos, intuitivos, educativos e sociais e na busca de quais seriam os ambientes mais propícios para a realização das potencialidades genéticas humanas socialmente mais desejáveis.

#### 4. Condicionamento Genético e Ambiental do QI

A maior informação sobre a distribuição e a genética das características mentais do homem é, sem dúvida, a do coeficiente de inteligência ( QI ). Porém, existem muitas dúvidas sobre a natureza determinada da “inteligência” que mede o QI.

Diante dos estudos psicológicos sobre a genética das diferenças no QI entre classes sócio-econômicas e diferentes raças que foram objeto de atenção pública, é necessária uma consideração crítica dos aspectos genéticos deste assunto. Houve até afirmações tais como esta: “a capacidade potencial inata duma criança ao nascer, constitui o limite superior do que possivelmente poderá alcançar nas suas realizações posteriores na escola ou na vida” ( Burt. 1961 ).

Outras afirmações são as dos que negam que o QI aporte informações científicas válidas e pensam que é um artifício utilizado pelas classes superiores para manter sua categoria às custas das classes necessitadas. Estas desproporcionadas afirmações não devem impedir um enfoque racional da questão. Os testes de inteligência justificam-se simplesmente pelo seu poder estatístico de predição. É inegável a existência de correlações estatísticas significativas: entre mensuração do QI, o êxito na escola e o acesso nos postos de trabalho, tal como se encontram organizados nas atuais sociedades capitalistas.

Porém, estas correlações não são totais, pois a capacidade de predição pode também ver-se limitada em sociedades estruturadas de maneiras muito diferentes ( a da China de Mao ou a dos boximanos do Kalahari ).

Parece estar fora de dúvida que as diferenças entre os indivíduos, independentemente das capacidades medidas pelo QI, encontram-se tanto genética como ambientalmente condicionadas.

Como vemos na tabela abaixo, a correlação dos QI dos gêmeos monozigóticos criados juntos é superior à dos criados separadamente. Evidencia-se aí uma questão de meio ambiente, porém, os monozigóticos criados separadamente continuam sendo mais semelhantes que os gêmeos dizigóticos criados juntos; trata-se, nesse caso, de uma questão de genética.

**Coefficientes de correlação média entre os QI de pessoas em diferentes graus de parentesco ( segundo Spuhler y Lindzey, 1967, y Jessen, 1969 ).**

Parentesco	Número de estudos	Correlação média
Gêmeos monozigóticos, criados juntos	14	+ 0,87
Gêmeos monozigóticos, criados separados	4	+ 0,75
Gêmeos dizigóticos do mesmo sexo	11	+ 0,56
Gêmeos dizigóticos de diferentes sexos	9	+ 0,49
Irmãos criados juntos	36	+ 0,55
Irmãos criados separados	33	+ 0,47
Pai e filho	13	+ 0,50
Avô e neto	3	+ 0,27
Primos irmãos	3	+ 0,26
Crianças sem parentesco, criadas juntas	5	+ 0,24
Crianças sem parentesco, criadas separadas	4	- 0,01
Pai adotivo e filho	3	+ 0,20

A hereditariedade do QI do homem estima-se a partir de dados do tipo dos resumidos na tabela anterior.

Muitas polêmicas foram levantadas ao comprovar que as populações brancas e negras diferem nos seus QI ( certamente as mensurações individuais se encontram claramente superpostas ). O ponto de discórdia está não no defrontamento “ambiente-herança”, senão em que medida atua o condicionamento ambiental com relação ao genético.

A polêmica é cada vez maior devido à descoberta de que as diferenças individuais no QI são devidas principalmente a componentes genéticos. Os racistas tentam tirar o máximo rendimento propagandístico deste fato. Porém, as diferenças entre as médias das classes e as raças não têm porque estarem geneticamente condicionadas no mesmo grau que as diferenças individuais.

## 5. Genética evolutiva das castas e das classes sociais

Todos os seres humanos somos membros de uma mesma espécie e todos nossos genes provêm do mesmo fundo genético. A população de nossa espécie está subdividida de maneira complexa numa variedade de populações mendelianas reprodutoras subordinadas.

A divisão em classes não é somente fator social, é também fator biológico. Porém, as diferenças biológicas são mais quantitativas que qualitativas.

Considerando a divisão de classes desde o ponto de vista sócio-econômico, poderíamos perguntar: em que medida o nível sócio-econômico é função da constituição genética ?

Existem algumas posições declarando que cada qual pertence à classe sócio-econômica para a qual seus genes lhe capacita e há quem diga que os pobres têm uma inferioridade genética. Tais afirmações são totalmente incríveis, como também o são as daqueles que tomam outra postura extremista, também indefensível, de que os fundamentos genéticos da humanidade são uniformes em todas as partes e não são dignos de consideração.

É necessário lembrar que o QI não é uma característica integrada e determinada por um único gene e que consta de numerosos componentes genéticos. Certamente o QI não é a única característica que está geneticamente determinada. Diversas provas parecem sugerir que muitas características da personalidade e faculdades especiais, desde a música até a matemática, têm na sua variabilidade componentes genéticos.

Afirma-se também que as potencialidades de um indivíduo estão determinadas pela sua própria dotação genética e não por serem de determinada classe.

## 6. Igualdade e Desigualdade

A igualdade humana é uma norma ética e não um fenômeno biológico; a sociedade pode ou não estabelecê-la.

Conhecemos sociedades onde a desigualdade de classes é mais flagrante do que em outras; isto chega a constituir um forte problema social e um pecado social.

A história nos mostra exemplos como os da Índia, onde as desigualdades entre as classes eram muito acentuadas ( acreditavam na transmissão hereditária de caracteres ); durante milhares de anos tentavam induzir nas classes uma especialização genética para que as pessoas desenvolvessem diferentes tipos de trabalho e funções, e assim muitas pessoas perdiam oportunidades de manifestar suas capacidades.

Importa, porém, salientar que as populações humanas têm enormes possibilidades de variabilidade genética. ( Isto não nos impede de rejeitar a posição dos que pensam que os ricos e os pobres, os poderosos e os menos favorecidos encontram-se no lugar em que seus genes os colocaram. )

A constituição física e mental de um indivíduo é um produto imprevisto, não é uma soma de efeitos independentes de seus genes. Os genes interagem entre si, assim como com o ambiente. Um gene B pode melhorar alguma qualidade desejável em combinação com outro gene  $A_1$ , mas pode não atuar ou ter efeitos indesejáveis com um gene  $A_2$ . Tais efeitos ( efeitos epistáticos ) não aditivos, podem ser determinantes importantes da inteligência, personalidade, talentos especiais e outras características mentais. Por esta razão, não é raro encontrar indivíduos com muito talento e uma descendência medíocre ou vice-versa.

Também, desde o ponto de vista genético, poderíamos pensar na utopia de uma sociedade onde existisse uma igualdade perfeita entre os indivíduos. Esta consideração implica pensar que as capacidades humanas estão unicamente determinadas pelo meio ambiente e que se encontram distribuídas ao acaso entre todos os níveis sócio-econômicos. Certamente a história demonstra que algumas pessoas aproveitam mais do que outras quando lhes são oferecidas as mesmas oportunidades; mas isto não impede que as oportunidades sejam oferecidas a todos os membros da sociedade. ( As sociedades classistas rígidas impedem arbitrariamente o acesso das pessoas a certas posições ). As sociedades socialistas encaram a realidade da diversidade genética mantendo o princípio de "cada pessoa segundo suas possibilidades e a cada pessoa segundo suas necessidades". Serão com isto evitadas as desigualdades econômicas ?

A diversidade genética não é nem infortúnio nem defeito da natureza humana. É um produto do processo evolutivo. Qualquer

sociedade humana, desde a mais primitiva até a mais complexa, necessita de uma variedade de homens adaptados e preparados para desempenhar diversas funções. As sociedades de castas tentaram alcançar a diversidade requerida explorando as diferenças genéticas reais ou imaginárias que se dão entre os homens, mas fracassaram.

Concluindo o aspecto de igualdade ou desigualdade, temos de sublinhar que a diversidade observável é um produto genético-conjunto das diferenças genéticas e ambientais e que a diversidade observada é controlável, tanto por meios genéticos como ambientais.

Na medida em que se conhece mais causas subjacentes à diversidade, maiores são as possibilidades de controle. Esta é uma justificativa da investigação científica em biologia, psicologia e sociologia. Uma grande parte da humanidade, desde a periferia dum país rico até os habitantes todos dos países mais pobres, encontram-se atualmente privada, não somente das condições ótimas, mas das condições mínimas toleráveis para o seu desenvolvimento físico e mental. Essa parte da humanidade deve ser ajudada. Será hipócrita a afirmação de que suas privações se devem a seus genes inferiores que devem ser corrigidos pela eliminação eugenésica destes genes. Futuramente a eugénia poderá fazer valer seus próprios méritos, mas acredita-se que a melhora eugenésica poderá unicamente ter êxito realizando com anterioridade uma melhora ambiental e sociológica.

## 7. A Evolução do homem — Processo criativo

Considerando a vida humana no processo histórico, o que primeiramente chama a atenção do ponto de vista genético são as influências do ambiente sobre o organismo humano. A espécie humana evoluiu de maneira única tentando a harmonização com o ambiente. Esta maneira única é a chamada cultura, mas que não é transmitida através das gerações mediante os genes, embora seja essa a forma em que se transmite sua base biológica.

O genial evolucionista Darwin, marcou um passo importante na história da humanidade ao considerar superadas as teorias vitalistas e mecanicistas. O evolucionismo contempla o universo e tudo o que existe nele como algo submetido a um processo de mudança e desenvolvimento. Darwin e seus seguidores mostraram que o mundo vivo é hoje diferente do que era no passado e é provável também que seja diferente no futuro.

A teoria da evolução de Darwin é o fundamento da concepção evolutiva do universo, que começa com a evolução do cosmos e culmina com a evolução do homem. A moderna cosmologia é evolucionista. Mesmo os átomos dos elementos químicos — até o presente, símbolos da indivisibilidade e imutabilidade — demonstram uma história evolutiva.

As causas da evolução biológica são encontradas nos processos de herança, seleção natural e nas mutações.

O aspecto mais interessante da evolução biológica é o de produzir inovações. De vez em quando se produzem novos sistemas com novas propriedades, prioridades estas que no sistema anterior não apareciam nem de forma potencial. Até o momento os dois processos de transcendência mais importantes foram: o surgimento da vida a partir do inerte e o da humanidade a partir da animalidade.

Estamos aqui situados numa região fronteiriça na qual a ciência de Teilhard de Chardin, com sua dimensão mística, muito colaborou.

Todos os evolucionistas nos falam de três etapas de uma mesma evolução do cosmos e estas três etapas prosseguem de maneira entrelaçada ( evolução inorgânica — orgânica — humana ). Uma novidade na idéia da evolução é que o universo não é um estado, senão um processo. Não é algo acabado; a criação continua agora. A vida humana desempenha importante papel neste movimento progressivo do universo.

Medida a uma escala de tempo cósmico, a evolução da vida é notavelmente rápida. Há dez mil anos a humanidade era bastante diferente do que é agora; entretanto, o mundo biológico, à exceção da desaparecimento de algumas espécies, era bem semelhante ao que nós podemos agora observar. A evolução é um processo criativo, sendo a criatividade, maior, na evolução cultural humana; menor na biológica; e menor ainda na evolução inorgânica.

A proliferação de espécies sempre diferentes, seguindo o processo de prova e erros é a desaparecimento das antigas espécies, alcançou notável êxito. A evolução biológica transcendeu dando origem ao homem.

A humanidade considerada como espécie biológica constituiu acabado, continua diante de nossos olhos. Certamente, nosso mundo não é o a seus genes, assim como seus genes ao ambiente. Não é exagero dizer que, ao mesmo tempo em que o homem descobriu a evolução, abriu a possibilidade de aprender a dominá-la. O projeto da criação não está acabado, continua diante de nossos olhos. Certamente, nosso mundo não é o melhor dos mundos, e esperamos que não seja o melhor de todos os mundos possíveis. O homem se pergunta pelo sentido de sua existência; se não existir evolução, tudo então é fútil, particularmente a vida humana.

Se o mundo evolui, então a esperança se faz mais possível.

Existe a possibilidade, embora ainda não rigorosamente demonstrada, de que a evolução universal seja um grande projeto onde tudo e todos o acompanham.

Qual será o papel do homem neste processo evolutivo ? Será apenas um espectador ou o princípio dinamizador e diretor final ? Por ser o homem o único que se fez consciente de que esta evolução existe, não pode ele evitar de fazer-se estas perguntas. Entra em questão sua própria existência ! Vive ele simplesmente por viver, e não existe algo mais significativo para ele ? Ou está chamado a participar na construção do melhor mundo imaginável.

**BASES ONTOLÓGICAS DA HISTORIOGRAFIA  
CIENTÍFICA: encontros e desencontros  
entre a História e a Filosofia**

**Antonio Mitre**

Depto. de Ciência Política – UFMG

### INTRODUÇÃO

Este ensaio visa refletir sobre algumas idéias motivadas pela leitura da obra de Edmundo O’Gorman, *Crisis y Porvenir de la Ciencia Histórica*, publicada no México em 1947.<sup>1</sup> Em especial, objetiva propor uma interpretação dos sentidos em que é possível entender, ao longo do tempo, as complexas – e nem sempre cordiais – relações entre História e Filosofia. Neste contexto dá-se especial atenção à crítica que a teoria da história de inspiração heideggeriana faz da ontologia clássica, predominante durante muitos séculos no pensamento ocidental. A consideração deste ponto é indispensável já que é sobre o pano de fundo da ontologia tradicional que, paradoxalmente, vão-se dar os processos de “historização” da Filosofia, por um lado, e de “naturalização” da História, por outro. No decorrer do trabalho espero tornar claro o que quero dizer com isto. Por enquanto mencionarei apenas que no seu estudo O’Gorman, apoiando-se fortemente nas idéias contidas no Heidegger de *Ser e Tempo*<sup>2</sup>, realiza um dos ataques mais penetrantes contra a “historiografia científica”<sup>3</sup> de extração positivista. Este fato merece alguns comentários.

Por uma parte, se nos ativermos simplesmente à cronologia verificaremos que, com referência à historiografia latino-americana, a crítica ao positivismo tem uma repetível tradição que antecede em algumas décadas às análises feitas por diversas correntes do pensamento em épocas mais recentes. De fato, a batalha contra a historiografia positivista na América Latina é bastante antiga: inicia-se nos primeiros anos deste século com os próprios positivistas insatisfeitos com as limitações desta doutrina. Posteriormente, ela continua sendo travada a partir de vários campos teóricos entre os quais ressaltam, pela magnitude de sua influência, o intuicionismo de Bergson, o vitalismo de Dilthey, o perspectivismo de Ortega e as concepções metafísicas de Heidegger. Malgrado suas enormes diferenças, estas correntes filosóficas compartilham determinadas posições: uma marcada preocupação pela História e a pretensão de colocar as ciências sociais sobre novas bases ontológicas. No entanto, e apesar de existirem tão ricos precedentes, a historiografia latino-americana contemporânea volta à carga

contra o positivismo sem lembrar, ou mesmo conhecer, as contribuições feitas pela tradição anterior. Memória tão curta com respeito a um passado ainda recente aponta para a falta de continuidade que caracteriza a história do pensamento latino-americano, levando-o a repetir-se e a reiterar os problemas em vez de superá-los definitivamente. E assim certos temas voltam a ocupar a paisagem das ciências sociais em nosso continente surpreendendo mais pelo inaudito de sua presença do que pela debilidade intelectual de seus argumentos.

Há outro aspecto que vale a pena ressaltar: entre as críticas desfechadas ao positivismo pelas correntes filosóficas de princípios do século e aquelas feitas pela historiografia das últimas décadas existem diferenças substantivas. No primeiro caso, o poder de fogo concentra-se na teoria mais geral sobre a qual se sustenta o método da historiografia científica. No segundo caso, as questões levantadas se enquadram no campo menor de crítica ao conhecimento (epistemologia) e não se pretende, além deste nível, discutir os pressupostos ontológicos que estariam por trás de certas colocações. Nesta última vertente, a ênfase nos aspectos de cunho gnosiológico transparece quando se faz uma revisão dos temas freqüentemente abordados por esse tipo de literatura: ciência/ideologia, objetividade, relativismo e outros, onde se evidencia o claro domínio das questões de método sobre as de natureza estritamente teórica. Acredito que esse é um fato significativo que merece ser problematizado. A título provisório, gostaria de propor, desde já, algumas idéias que assumirão um conteúdo mais rico no desenvolvimento deste trabalho. Em primeiro lugar, a dificuldade em transcender o campo epistemológico no debate com a escola positivista mostra até que ponto as novas correntes da historiografia latino-americana encontram-se ainda presas ao núcleo apriorístico sobre o qual se apoia o próprio positivismo. Por outra parte, a atitude pouco crítica da historiografia latino-americana com respeito aos fundamentos da ontologia tradicional redundava numa concepção incorreta da natureza do pensamento científico *tout court*. Isto porque supõe que o "naturalismo" implícito no enfoque positivista tenha sido o resultado da transposição de princípios e métodos das "ciências da natureza" para a análise dos fenômenos sociais. Na verdade, e este é o ponto que me interessa salientar, o "naturalismo" imputado às ciências sociais de orientação positivista advém do fato de estas terem ficado presas aos moldes da ontologia tradicional num período em que as próprias ciências da natureza tinham se distanciado, ou mesmo roto seus vínculos com dita tradição. Desde esta perspectiva, o "naturalismo" é, paradoxalmente, uma categoria das menos apropriadas para descrever os fundamentos teóricos sobre os quais trabalham, pelo menos desde o século XIX, as ciências físicas, enquanto, sim ajusta-se perfeitamente ao positivismo e a outras correntes contemporâneas na medida em que estas continuam girando em torno ao núcleo central da ontologia clássica. Pelo

que temos dito até aqui percebe-se a importância de se recuperar a tradição da “crítica ontológica ao positivismo” à qual pertence a obra de O’Gorman. E este é um dos propósitos deste ensaio. Mas antes julgo que seria útil referir-nos ao clima intelectual da época em que escreve o pensador mexicano e às influências filosóficas mais importantes que irão convergir na sua teoria da história.

### Mexicanos e Espanhóis

Quando Edmundo O’Gorman publica sua obra contra a historiografia científica, fazia já tempo que o positivismo vinha perdendo a vitalidade que alcançara na América Latina no século XIX, especialmente em países como Argentina, Brasil, Chile e México. Foi também nessas áreas onde o repúdio à doutrina positivista foi maior, embora as fontes intelectuais de que se nutria a crítica e o sentido dela variassem segundo as condições particulares de cada região. Nem sempre as reações foram animadas por motivos progressistas. No Brasil, por exemplo, onde o intuicionismo de Bergson pegou com mais virulência, a negação do positivismo revestiu-se de feições marcadamente conservadoras e acabou alimentado doutrinas de cunho antiliberal.<sup>4</sup>

Ao contrário, no México, país de O’Gorman, o antipositivismo das correntes filosóficas de princípio do século liga-se às forças sociais que desatam a maré de 1910 e termina fazendo parte do legado ideológico da Revolução. A polêmica contra o positivismo iniciada por Caso, com base no intuicionismo de Bergson e no vitalismo de Dilthey, cedeu rapidamente lugar às influências da filosofia alemã, especialmente as idéias de Husserl e Heidegger.<sup>55</sup>

Por outro lado, ao quadro de transformações advindo da Revolução acrescenta-se logo a existência de um sentimento niilista que se segue à Primeira Guerra Mundial, relativo às possibilidades futuras da cultura européia. É precisamente em 1926 que se traduz e publica em espanhol a obra clássica de Oswald Spengler ( 1880 – 1936 ), **A Decadência do Ocidente**. As idéias desenvolvidas por Spengler vinham reiterar, para a intelectualidade mexicana, aquilo que José Vasconcelos afirmara anos antes: o desgaste da Europa e o significado universal que assumiria a América nesse contexto. A partir desta perspectiva o positivismo era concebido como manifestação decrépita do racionalismo inerente à civilização européia, ao mesmo tempo que a reação contra ele tornava-se uma procura pela identidade vital do ser mexicano e latino-americano. Preparava-se, assim, um campo fértil para o arraigo de filosofias que permitissem pensar, desde um ponto de vista universal, as realidades nacionais com referência às suas circunstâncias históricas. O pensamento de José Ortega y Gasset preechia essas exigências:

Enquanto a Filosofia parecia não caber dentro deste quadro ideal do nacionalismo porque ela pretendeu sempre colocar-se de um ponto de vista universal, humano, rebelde às determinações concretas do espaço e do tempo, quer dizer, à História, Ortega y Gasset veio resolver o problema mostrando a historicidade da Filosofia no Tema de *Nuestro Tiempo*.<sup>6</sup>

A influência de Ortega y Gasset na América Latina, e especialmente no México, foi e continua a ser muito grande e, até certo ponto, pode-se dizer que "o pensamento latino-americano ainda hoje não se liberou totalmente do sistema de Ortega".<sup>7</sup> Dentro de seu projeto de "europeizar a Espanha", Ortega realizou extraordinário trabalho de difusão de idéias e os ecos deste programa chegaram à América Latina, entre outros meios, através da *Revista de Occidente*, fundada pelo filósofo em 1922. Seus livros, *Meditaciones del Quijote* (1944) e *El Tema de Nuestro Tiempo* (1923), tiveram uma grande acolhida, propiciando a crítica à metafísica tradicional e a discussão das novas idéias filosóficas provenientes da Europa, particularmente da Alemanha. Mas os que transmitiram de maneira sistemática e contínua o pensamento de Ortega foram seus discípulos exilados da Espanha após a derrota dos republicanos. A contribuição dos "trasterrados" (exilados espanhóis) constitui um capítulo à parte na história intelectual do continente. Só no México a lista de livros, artigos e monografias escritos por eles alcança o respeitável número de 65.000 títulos.<sup>8</sup> E foi precisamente ao México que chegou, em 1939, José Gaos, um dos discípulos mais importantes de Ortega. Ali formou toda uma geração de intelectuais entre os quais se destacam Leopoldo Zea, Manuel Cabrera, Justino Fernandes e o próprio Edmundo O'Gorman.<sup>9</sup> Quando ainda era estudante de Zubiri e de Ortega, em Madrid, Gaos passou a se familiarizar com o pensamento de Heidegger. Em 1933 começou a tradução para o espanhol de *Ser e Tempo* a qual seria logo interrompida. Em 1941, já no México, retoma a tradução da obra "para o fim imediato de ir lendo-a e, através da leitura, explicá-la frase por frase e até palavra por palavra em uma das aulas semanais dos cursos da Facultad de Filosofia y Letras da Universidad Autónoma de México".<sup>10</sup> Esta atividade continua até 1947, ano em que O'Gorman, que participava desses seminários, publica sua obra de crítica à historiografia científica. Para isto apóia-se numa interpretação marcadamente existencial, e portanto polêmica, da teoria heideggeriana do Ser. Por outro lado, é importante apontar que o ataque de O'Gorman à historiografia científica, embora dirigido às concepções de Leopold von Ranke, de fato ajusta-se mais aos seguidores do historiador alemão que extremaram ao máximo a tendência empiricista da metodologia rankeana.<sup>11</sup> Feitos estes comentários, passemos agora a considerar alguns aspectos da controvérsia.

## Filósofos versus historiadores

Ao longo de sua obra O'Gorman ironiza com freqüência o trabalho do historiador sem, no entanto, duvidar da importância da ciência histórica. Pelo contrário, chama a atenção ao contraste existente entre as exigências do autêntico conhecimento histórico, por um lado, e a rústica mentalidade dos historiadores, por outro, os quais não pareceriam estar talhados à altura da missão que deviam cumprir. Desta maneira, o pensador mexicano destila preconceitos e animosidades que, pelo menos, desde Hegel vinham perturbando a convivência intelectual entre historiadores e filósofos. Para dizer a verdade, os ataques partiam de ambos os lados e foram adquirindo tom mais virulento nas últimas décadas que se seguiram à consolidação da escola científica, chegando a converter-se num verdadeiro tópico da evolução intelectual de fins do século XIX e boa parte do século XX. Ortega y Gasset, ainda em 1913, dizia suspeitar "do tipo de homem que fabrica esses eruditos produtos ( os historiadores ), acredita-se, não sei se com justiça, que eles têm almas atrasadas, almas de cronistas, que são burocratas adscritos a experimentar o passado. Em suma, mandarins".<sup>12</sup> Faríamos bem em caracterizar a grandes traços a tradição historiográfica alvo deste tipo de diatribes.

Quando O'Gorman escreve sua obra, a historiografia, sob influência da escola científica de Ranke e Niebuhr, havia caído no empirismo mais ferrenho, radicalizando a separação entre a História e a Filosofia. A chamada "historiografia científica" limitava, modestamente, seus objetivos ao estabelecimento dos fatos através da análise de fontes e da crítica interna dos documentos, evitando qualquer deslize que a obrigasse a entrar no espinhoso problema das causas. Alérgica aos temas da Filosofia, a escola naturalista desentendia-se dos pressupostos ontológicos sobre os quais montava seu método de trabalho. Uma das queixas dos filósofos referia-se precisamente à falta de iniciativa do grêmio dos historiadores no sentido de tornar explícita a própria atividade que desenvolviam, isto é, colocar em questão o universo apriorístico implícito na formulação de seus métodos e fins. Muito antes, Hegel já tinha lhes chamado a atenção — não sem certa ironia — manifestando que "mesmo o historiador comum ou até medíocre que acredita e pretende não fazer outra coisa que ser receptivo, rendendo-se à evidência dos dados, mesmo nesses casos ele não é passivo; ele traz consigo suas categorias e enxerga os dados através das mesmas".<sup>13</sup> Mas na verdade, este estreitamento do fazer historiográfico contradizia o próprio ideário da filosofia positiva do século XIX que aspirava passar da simples verificação dos fatos a uma etapa mais ambiciosa: a descoberta de leis sociais.<sup>14</sup> Supervalorizando o alcance da crítica documental, os seguidores da "escola científica" fundada por Monsen, Niebuhr e sobretudo von Ranke, convertiam gradualmente a História em um imenso depósito de "fatos

inquestionáveis” e o historiador num laborioso operário disposto a sacrificar até sua própria subjetividade ainda que isso lhe valesse apenas o triste título de “rato de biblioteca”. Tanta servidão era possível porque havia já algum tempo que no mundo da História reinava soberana a ditadura do documento:

perdido o contato com a História, instaurado o reino das intrigas e falações, embotada a capacidade de interessar-me por outra coisa que não seja “o que se diz” sobre o passado, as “fontes”, os “materiais”, os documentos, as monografias eruditas, os fichários, os catálogos, impõem-se com essa brutalidade com que as coisas tiranizam o espírito”.<sup>15</sup>

Por outra parte, o inegável avanço que experimentavam as técnicas de recompilação, análise e classificação dos materiais contrastava com a discutível qualidade do produto final oferecido pelos historiadores.<sup>16</sup> O’Gorman surpreendia-se com a distância existente entre o sentido crítico e documentalista muito desenvolvido dos historiadores e seu embotado sentido histórico. O fantástico acúmulo de informações, longe de estimular processos de generalização e síntese, produzia o efeito contrário: acentuava o poder hipnótico dos fatos paralisando a imaginação criativa do historiador. O resultado final traduzia-se num sentimento de impotência e desorientação crescentes ao ponto que, segundo Heidegger, já “não se sabe o que se ignora e se ignora o que já se sabe”.<sup>17</sup> Para maior exasperação dos filósofos esta conclusão não parecia alarmar os historiadores os quais, confortavelmente instalados em sua função de “caçadores de fatos” continuavam a acreditar piamente que assim contribuía para recompor o vasto mosaico da verdadeira História. Mimetizada através do uso de um vocabulário cientificista (“crítica interna das fontes”, “método filológico”, “des-subjetivação dos documentos”), a historiografia da época ocultava, numa prática burocratizada, sua falta de idéias e uma grande imprecisão conceitual, mas sobretudo mostrava até que ponto carecia do sentimento de urgência próprio dos verdadeiros problemas. Em suma, as coisas mais relevantes sobre a História, segundo Ortega y Gasset, continuavam a ser ditas pelos filósofos, enquanto os historiadores conseguiam a proeza de entediar-nos ao tratar do tema mais fascinante: a vida humana.<sup>18</sup>

Mas os historiadores não deixavam por menos. Para a maior parte deles a pretensão da Filosofia de adquirir pela via da reflexão abstrata um saber totalizante representava não só uma posição claramente antagônica com os objetivos da ciência histórica mas chegava mesmo a ser uma tolice. Com fina ironia Burckhardt manifestava a respeito que os historiadores não tinham nada a dizer sobre os grandes temas da Filosofia porque eles lamentavelmente não tinham sido “iniciados nos propósitos da sabedoria eterna”.<sup>19</sup> Mais audaz, Renan afirmava que, como os sistemas filosóficos eram todos igualmente falsos ou verdadeiros, teriam que ser

considerados obras de arte enquanto se esperasse a aparição da verdadeira “Ciência do Todo”, aspiração esta que a História, reconditamente, acalentava.<sup>20</sup> Com ingênua modéstia, entendia-se este “Todo” como a somatória de conhecimentos que, com paciência e método, os historiadores iam acumulando. Acreditava-se que estava perto o dia em que seria possível concluir a reconstrução total do passado. Ainda em 1896 Acton podia dizer que, embora sua geração não fosse conseguir escrever a História definitiva, já era possível mostrar os grandes progressos alcançados nessa direção.<sup>21</sup> Por sua parte, Renan começava a preocupar-se pelas implicações que tal proeza traria para as próprias ciências históricas que, segundo ele, terão de desaparecer já que “dentro de um século a humanidade poderá saber tudo o que se pode saber sobre seu passado”.<sup>22</sup> Então os historiadores ingressariam nessa nova era “sem um fragmento de filosofia para cobri-los, nus e sem-vergonha diante do deus da História”, para usar a deliciosa frase de Carr.<sup>23</sup>

Passemos a indagar o significado que se esconde detrás desta polémica aparentemente fútil. Que questão mais séria se encontra nessa briga entre primos? Que significa a preocupação demonstrada pela historiografia que tenta, desde o século XIX, fundar sua identidade científica não só à margem mas em oposição ao saber filosófico? E, por sua parte, por que a Filosofia veio mostrando esse crescente interesse pela história e o histórico? Acaso não tinha ela se colocado desde seus inícios como conhecimento acima das coisas deste mundo?

Para tratar estes temas com alguma profundidade é conveniente referi-los a um tópico da filosofia heideggeriana: o tema das origens da Filosofia e da História. Para começar, constatemos um fato plenamente significativo: o nascimento da historiografia ocorre na Grécia clássica fora do domínio imperial da Filosofia. Enquanto outras áreas encontram seu lugar no espaço do saber filosófico, a História não consegue fazê-lo. Ao manter-se excluída dos confins da Filosofia, a História ficava, de fato, fora dos limites do verdadeiro conhecimento. Estigmatizada na sua condição de pária desempenhará durante muito tempo papéis meramente ancilares até que, finalmente, o que era a sua maior fraqueza tornar-se-ia sua melhor arma contra a Filosofia na hora da revanche que significou para ela o século XIX. Mas, como constataremos posteriormente, esta seria apenas uma vitória de Pirro. Por enquanto indaguemos os motivos desta separação radical entre Razão e História que redundou no divórcio entre historiografia e filosofia.

### **Fundamentos da ontologia clássica**

A idéia subjacente às próximas seções deste trabalho pode ser expressa da seguinte maneira: a Filosofia, desde o pensamento essencialista dos gregos até as correntes do século XX, percorre um caminho de crescente historização de si mesma que culmina no total abandono da ontologia clássica. Ao inverso, o pensamento histórico, que surge excluído do âmbito

da racionalidade filosófica, termina por naturalizar-se ( des-historizar-se ) quando a historiografia positiva do século XIX assimila os pressupostos da ontologia tradicional. A historização da Filosofia manifesta-se, de fato, na tendência a transformar a Razão auto-suficiente dos gregos em razão constituída, isto é, em razão historicamente constituída. Por sua vez a naturalização da História manifesta-se na inclinação a considerar o passado como objeto imutável e desprendido da existência presente. No desenrolar destes processos a Filosofia recuperará seu passado tornando-o constitutivo de sua essência. Assim passará a reconhecer que todas as filosofias são a Filosofia, ou melhor, que a Filosofia é sua própria história. Com a História acontecerá todo o oposto: a naturalização do passado, provocada pela escola positivista, levará à negação substantiva da tradição historiográfica anterior fazendo com que ela não seja parte constitutiva da “verdadeira ciência histórica”. A historiografia científica nasce, pois, rompendo com seu passado. A compreensão destes fenômenos requer que nos situemos no ponto em que se produz a ruptura entre Razão e História. Para Heidegger a crise se inicia de fato no trânsito do pensamento pré-socrático ( Parmênides e Heráclito principalmente ) à filosofia clássica. Esta passagem assume, na obra do pensador alemão, o significado de uma verdadeira “queda ontológica” que desvia a reflexão filosófica dos caminhos do autêntico conhecimento provocando sua des-historização. A “queda” transpõe na forma como se coloca a pergunta sobre o Ser e culmina, segundo Heidegger, na construção dos primeiros grandes sistemas essencialistas ( Platão e Aristóteles ) que impedem a captação do histórico ao naturalizar as noções de Ser e de Tempo. Com a Filosofia clássica, a meditação sobre o Ser, que na metafísica de Parmênides ocupava o centro do cenário, deixa seu lugar para a consideração dos entes. Ao perguntar-se sobre o “ser” das coisas ela passa por cima do fato óbvio de que as coisas são, antes de mais nada, precisamente isso: “Ser”. Nessa passagem acontece alguma coisa de grave cujas conseqüências devem ser ponderadas. O Ser de Parmênides é pulverizado em infinitos entes, cada um deles reproduzindo, como nos pedaços de um espelho estilhaçado, as mesmas qualidades ontológicas que o filósofo grego atribuía ao Ser-Uno: imutabilidade, indivisibilidade, auto-suficiência. A identidade original entre Ser e Razão que caracteriza o ponto de vista metafísico de Parmênides se desintegra. A Razão passa então a constituir-se em substância unificadora da realidade e, nesse processo, acabará conformando o ser das coisas ( essências ) segundo os princípios do pensamento lógico. Desta maneira, a razão formal passa a determinar a estrutura ontológica da realidade, a tal ponto, que os critérios de falso e verdadeiro identificam-se com os conceitos ontológicos de não-Ser e de Ser. Desde esta perspectiva, o “erro” aparece como deficiência do raciocínio lógico, sem conteúdo ôntico.<sup>24</sup> Produz-se assim a identificação entre ser, essência e verdade.

O princípio de unidade ontológica que em Parmênides garante a correspondência entre Ser e Razão acaba quando a filosofia clássica concentra-se na consideração dos entes e só se recupera ao custo de fazer da Razão a estrutura primária da realidade. Em Parmênides o perigo de deduzir a realidade a partir das determinações da Razão ou vice-versa não existe, isto porque não é possível a substanciação separada de nenhum dos dois termos: Ser e Razão são uma e a mesma coisa. No pensamento clássico a estrutura lógica da razão assume papel determinante na construção da realidade. A partir de então a razão encarna uma realidade ontológica independente, torna-se a substância primária do universo. É na idéia de razão concebida como substância e estrutura primária do universo que descansa, em última análise, a adequação entre ser e pensamento. Desde esta perspectiva o pensamento clássico compreende a razão como razão fundante, isto é, como forma elementar da realidade. Nesse sentido, ela não é um processo, embora o conhecimento aparente sê-lo, como sugere o mito da caverna em Platão. Mas mesmo neste caso, trata-se apenas de reconhecer ( recordar ) as verdades seminais já impressas na alma humana **abaeterno**. Assim, saber será para Platão fundamentalmente lembrar aquilo que se sabe desde sempre e que foi esquecido. Note-se como, desde este ponto de vista, o ato de descobrir não afeta em nada a essência pré-constituída da verdade. Em suma, a verdade não é construída senão desvendada ( alethéia ). E a Filosofia surge, precisamente, como o conhecimento dessas verdades essenciais e permanentes. Mas algo de surpreendente lhe acontece nesse empreendimento: ela terá que negar, necessariamente, seu passado, sua própria história. Poder-se-ia pensar que tal afirmação é um exagero, especialmente se se leva em conta que, pelo menos, desde Aristóteles a Filosofia começa a recuperar sua tradição, fazendo referência explícita a filósofos e a idéias anteriores. No entanto este fato não invalida nossa asseveração, isto porque em nenhum momento este saber prévio é visto como constitutivo da essência mesma da Filosofia. Ao conceber-se a verdade como algo pré-constituído, universal e necessário, a Filosofia não poderia, sobre esta base, construir-se cumulativamente senão que deverá erguer-se sempre desde os alicerces, propondo-se a cada momento como o saber definitivo. Pretendendo-se um saber totalizante e último, cada Filosofia é, por definição, um novo princípio e, portanto, uma negação do passado. Por isso no marco do pensamento clássico não pode haver filosofias, mas sim a Filosofia.

A Razão cindida do Ser, como já dissemos, irá fechando-se sobre si mesma estruturando a realidade à imagem e semelhança das formas do raciocínio lógico. Em Platão esta tendência chegará a um ponto decisivo na construção de um universo essencial ( imutável ) onde, cada objeto do mundo sensível terá sua réplica idealizada. Em concreto, a ruptura entre Ser e Razão e conseqüente predomínio do pensamento lógico farão

com que, ao perguntar-se sobre “o que são as coisas”, o pensamento se oriente na busca do permanente, do universal, do não-contraditório, em suma, do essencial. Saber o que são as coisas será defini-las, chegar a aprender a estrutura invariável que as constitui como tais. Para tanto é mister separar o joio do trigo: a essência de seus acidentes. Nesse processo vão-se delimitando dois territórios que, uma vez separados, terão dificuldades de encontrar o caminho que volta a reuni-los. De um lado, o mundo fugaz e contraditório dos fenômenos, sobre o qual não cabe conhecimento verdadeiro senão apenas opiniões ( *doxa* ). Do outro, o universo essencial onde a razão encontra seus verdadeiros objetos.

Acontece que os homens e as coisas participam de ambos os níveis mas suas verdadeiras naturezas só afloram na medida em que são salvos da corrente ininterrupta do devir pela atividade ordenadora da razão. No entanto, resta-lhes uma esfera de realidade que não pode ser compreendida racionalmente. É sobre esse humus residual que a historiografia grega constrói-se modestamente sem aspirar o status de teoria, isto é, de verdadeiro conhecimento. Caberá ao historiador ocupar-se dos acontecimentos transitórios, das paixões efêmeras, em suma de tudo aquilo que, embora vivido pelos homens, paradoxalmente não é constitutivo de sua essência porque “o agente de onde procedem, posto que é uma substância, é eterno e imutável e, portanto, situa-se fora da História”.<sup>25</sup> Os acontecimentos, não sendo passíveis de discurso lógico, terão de ser registrados pelo historiador na forma de relatos, de *mythos* que expressam, “quando muito uma opinião provável”.<sup>26</sup>

O que se segue destas considerações é algo que merece ser ressaltado: o primariamente a-histórico no pensamento grego clássico é a Razão, e só secundária e derivativamente o são o homem e a natureza. Estes se subtraem da vida histórica enquanto participam da estrutura invariável e transcendente da Razão e, nessa exata medida, é que se tornam realidades essenciais. Tendo já sido descritos os elementos centrais da ontologia clássica, passaremos a discutir três noções dela derivadas e que se encontram intimamente ligadas entre si: movimento, teleologia e tempo. A consideração destas três categorias é fundamental não somente para entender a natureza a-histórica do pensamento grego mas também para avaliar seu impacto posterior, particularmente na historiografia científica do século XIX.

A interpretação mais influente na filosofia clássica sobre a idéia de movimento é, sem dúvida, a de Aristóteles. Para explicá-lo ele distingue na estrutura dos entes dois princípios: a potência e o ato. **Ab initio** o ser contém virtualmente todas as possibilidades de seu desdobramento futuro. A rigor ele já é seu futuro. O que se dá na passagem de um estado para outro é a realização das potencialidades latentes do ser, o processo implica a consumação de um ciclo inexorável. Fechado o círculo

recomeça, mais uma vez, a peregrinação pelos caminhos inscritos na ordem das coisas. Desde esta perspectiva cada ente é uma escusa para reiterar ad infinitum a estrutura invariável da natureza. Assim, pois, o movimento, quando logicamente compreendido, não passa de uma ilusão dos sentidos ou, o que dá no mesmo, um rito através do qual se consuma um *Fatum*. O que interessa acentuar é que o movimento não é concebido como transformação na estrutura interna do ser, a essência permanece inalterada, alheia ao percurso.

Associada a esta concepção naturalista do movimento encontra-se uma visão teleológica da realidade segundo a qual os entes, no seu desenvolvimento, projetam-se para um fim ( *telos* ) determinado exogenamente. Isto supõe que os seres não se limitam eles próprios por um impulso auto-gerado, senão que suas fronteiras ontológicas lhes são traçadas por uma força externa que direciona seu percurso tornando-o necessário. A noção de “*telos*” decorrente da ontologia clássica pode ser melhor compreendida quando contrastada com aquela que vigorou, segundo Heidegger, no pensamento pré-socrático onde o “limite ( *peras* ) não é algo que sucede à essência desde fora. Nem tampouco é uma deficiência no sentido de uma restrição daninha... Ao contrário, vir a ser significa alcançar um limite por si mesmo, limitar-se. A característica fundamental dos entes é seu *telos* que não significa propósito, objetivo, senão fim. Não no sentido negativo de ruptura, mas de realização ( *Vallendung* )”.<sup>27</sup>

Na verdade, o conceito de fim entendido como limite exógeno redundava na construção de um sistema teleocrático-valorativo: o ente realiza sua essência na medida em que vem ocupar o lugar que lhe corresponde desde sempre na ordem universal e necessária. Em outras palavras: é o “fim” que lhe confere ao ente sentido e razão de ser. O entendimento da visão teleocrática, característica da filosofia clássica, ajuda-nos a elucidar a polêmica a respeito de se os gregos possuíam ou não a idéia de progresso. Robert Nisbet argumenta, neste contexto, que a aparição dessa idéia, tanto em historiadores ( Tucídides ) como em filósofos ( Platão ), seria a prova irrefutável para desacreditar a velha concepção de que os gregos careciam de um pensamento genuinamente histórico.<sup>28</sup> Por genuinamente histórico entende-se, no caso, a crença num processo social ascendente e cumulativo, isto é, o oposto da visão circular e repetitiva que, segundo autores como J. B. Bury, seria a marca inconfundível do a-historicismo grego.<sup>29</sup> Na verdade, provas para demonstrar uma ou outra asseveração — como o próprio Nisbet admite — é que não faltam. A partir dessa constatação o autor sugere que o problema seria, então, determinar o peso relativo de cada uma dessas idéias em diferentes épocas. Acredito que esta não é a maneira correta de entender a questão. Nem a idéia de progresso nem a visão cíclica bastam por si mesmas para determinar a natureza do pensamento grego. Tanto a tese da circularidade ( Bury ) como a do desenvolvimento linear e

cumulativo ( Nisbet ), passam por alto a análise da ontologia essencialista e teleocrática acima explicitada. É fundamentalmente nesse sentido que, não só o pensamento grego mas boa parte do pensamento ocidental posterior, poderia ser considerado a-histórico.

Com respeito ao conceito de tempo decorrente da ontologia clássica diremos, primeiro, que transparece uma noção **espacial** do mesmo. O tempo é pensado como o "lugar" por onde passam os entes na sua caminhada em direção aos seus fins. Na medida em que o essencial dos entes encontra-se já constituído de antemão, o tempo acaba sendo, de fato, um dado externo e secundário, um plano de experiência sensível que é necessário transcender... para ser verdadeiramente. Desde esta perspectiva o ser passa pelo tempo sem que sua essência seja tocada por ele, isto é, não chega a constituí-lo de modo intrínseco. Assim pois, a temporalidade é tudo menos uma categoria fundada antropocentricamente. Até que ponto esta noção objetiva do tempo como algo externo ao homem tem permeado a cultura ocidental pode ser percebido quando a surpreendemos nas mais diversas manifestações do pensamento, como na voz do poeta que diz:

Con suficiencia fútil  
e insensata,  
hay que matar el tiempo  
nos decimos  
pero es el tiempo  
el que nos mata.

( Gregorio Reynolds )

Se interpretássemos, no último verso de Reynolds, a "morte" como o limite radical e endógeno à temporalidade que somos, teríamos, então, uma noção aproximada do solo onde finca raízes o historicismo contemporâneo. Ao contrário da noção objetivada da ontologia clássica, as correntes filosóficas do século XX constroem a idéia de "historicidade" partindo da compreensão do "tempo" como categoria subjetiva. Sobre esta base o primariamente histórico é a existência temporal do homem ( **Da-sein** ), e o passado sua dimensão essencial. Já que o passado constitui ontologicamente a existência, ele não pode ser encontrado fora dela, como se estivesse em algum lugar, senão que deve ser buscado no presente. Do exposto pode-se concluir que a noção naturalista de tempo decorre do determinismo ontológico da filosofia clássica da mesma maneira que, a idéia de temporalidade, entendida como dimensão constitutiva da existência humana, supõe a noção de "ser intrinsecamente indeterminado" do historicismo contemporâneo.

Concluindo a nossa revisão da ontologia clássica, interessa-me destacar, mais uma vez, a idéia central: a Razão concebida como estrutura fundamental do universo é o primariamente a-histórico, o homem e mundo

o são na medida em que participam, essencialmente, na ordem da Razão. Assim, o a-historicismo do pensamento clássico é tão radical quanto é substantiva a existência da Razão. A historização da Filosofia pode ser vista, ao longo do tempo, como um processo através do qual vai-se reduzindo progressivamente o espaço substantivo da Razão, e é isto que passaremos a discutir.

### Historização da Filosofia

É possível entender o percurso da Filosofia, desde a ontologia clássica dos gregos, até as correntes fenomenológicas do século XX, como um processo, embora não-unívoco, de crescente historização da Razão e durante o qual vai sendo diminuída a esfera de sua substancialidade até que, finalmente, lhe é negada qualquer extensão que se pretenda irredutível à análise fenomenológica. Aqui apenas esboçaremos os pontos culminantes desta aventura que nós acompanharemos somente até Hegel, onde se cumpre a primeira etapa e se prepara o caminho para a segunda fase.

O primeiro grande passo é constituído pelo sistema cartesiano que rompe com a estrutura monolítica da Razão como prima substância da realidade e passa a reconhecer dois princípios autônomos entre si: a **res cogitans** e a **res extensa**. Retrocedendo ante o cerco implacável da dúvida, Descartes chega à evidência irredutível da existência do **ego**. Mas note-se que o "ser" do **cogito** não se confunde com o seu "pensar" e é, em última instância, pressuposto como sujeito substantivo sobre o qual se apóia a construção da realidade. A existência deste **ego**, impermeável à dúvida, constitui o núcleo invariável, predeterminado e a-histórico da realidade. Ele é a substância prima na medida em que, pelo menos logicamente, dele depende a demonstração da existência das outras duas: Deus e mundo. Por outro lado, como o **ego** em Descartes não se identifica com o seu pensar, a própria razão aparece, em princípio, subordinada àquela estrutura básica. Acredito que essa guinada que converte o **ego** na substância sobre a qual convergem as características estruturais e **fundantes** que no pensamento grego se fixavam na Razão, representa um passo decisivo no processo de historização da mesma e, portanto, da Filosofia. Mais tarde permitirá que o foco se desloque para o entendimento da razão como razão constituída. Mas por outra parte, a separação substantiva que Descartes faz entre **ego** e mundo marca também o limite das possibilidades de historizar a razão e, daí, a realidade. A filosofia moderna tentará em vão subtrair-se da dicotomia criada por Descartes e acentuará, na construção da realidade, ora o papel determinante do pensamento, ora a força das coisas sensíveis.

A filosofia de Kant representa outro momento importante no processo que vimos descrevendo. É desde já significativo o fato de que Kant se proponha estudar os limites do conhecimento puramente racional. Foi necessário percorrer um longo caminho desde a época em que a Razão era considerada estrutura primária da realidade até que o pensamento filo-

sófico chegasse a submetê-la a este cerco implacável reduzindo-lhe cada vez mais seu espaço autônomo. A Razão-Sujeito do pensamento grego torna-se, ante o olhar indiscreto de Kant, objeto de conhecimento ao qual é imperativo sentir seus contornos. Neste empreendimento descobre-se, não sem surpresa, que pouco resta à Razão de sua antiga pureza. Na verdade, o campo virgem não contaminado pelo mundo fenomênico, isto é, o núcleo estrutural pré-formado e a-histórico cabe em alguns poucos ( embora decisivos ) princípios e categorias **a priori**.<sup>30</sup> Por outro lado, em Kant as substâncias da metafísica tradicional ( **ego**, Deus e mundo ), desaparecem diante da necessidade de fundar uma ética sobre princípios universais preservando, ao mesmo tempo, totalmente indeterminada a noção de liberdade humana. Desta forma o exercício da razão no indivíduo "não é guiado pelo instinto, nem provido ou ensinado pelo conhecimento inato" senão que é um ato de verdadeira criação. Tudo quanto o homem faz desde "a descoberta dos seus meios de alimentação e abrigo, da sua segurança externa e de sua defesa... todo o prazer que pode tornar a vida agradável, mesmo a sua inteligência e esperteza, e até a boa índole de sua vontade, seriam obra inteiramente sua".<sup>31</sup> É difícil imaginar outro parágrafo que mostre com tanta clareza o esforço de Kant por unir o que parecia desde sempre separado: razão e história.

Contudo fica inalterado o fato de que existe um conjunto de formas **a priori**, tanto no âmbito da razão prática como no da razão pura, que não estariam sujeitas a qualquer determinação fenomênica. Então, como considerar o ato livre ? Em suma, como pensar a história enquanto produto dos homens e não resultado de um movimento regido por princípios inexoráveis, sejam eles de ordem divina ou de ordem natural ? Kant, pela lucidez com que enxergou estes problemas, é um pensador pós-moderno. Mas pelas soluções que, em última instância, oferece, continua preso aos limites da ontologia tradicional. Para superar as distâncias entre determinismo e liberdade, o filósofo vê-se obrigado a postular a existência de uma História Universal impregnada de sentido, mas cujos desígnios constituem um segredo impenetrável para os homens de todas as épocas. Esta força providencial que Kant chama de Natureza age por cima dos indivíduos mas, misteriosamente, sem inibir sua liberdade. É esta fé teleológica que permite que a liberdade e a razão individuais sejam salvas e encontrem seu sentido transcendente no desenrolar da História Universal, já que:

doutro modo, as suas disposições naturais teriam de ser consideradas, em grande parte, como vãs e sem finalidade, o que anularia todos os princípios de ordem prática e faria recair sobre a natureza a suspeita de ter andado a brincar infantilmente só com o homem, ela cuja sabedoria deve servir de princípio fundamental para a apreciação de todas as outras coisas.<sup>32</sup>

Outro problema decorre do pressuposto kantiano de que existiria um nível de realidade impenetrável à razão: a coisa em si ( **noumena** ). Isto deixa extensos flancos excluídos do processo de historização.

Hegel dá uma resposta contundente aos dilemas que o kantismo coloca entre história e razão e supera de maneira dramática os obstáculos que a ontologia clássica erguia à historização da realidade. A contribuição seminal se expressa na famosa afirmação: o que é real é racional, o que é racional é real. Daí se segue que “a razão rege o mundo e de que, portanto, também a história universal tem transcorrido racionalmente”.<sup>33</sup> A razão e a história tornam-se uma mesma substância: a história não é outra coisa do que a razão em movimento na direção de sua auto-consciência. O contraste com a idéia grega não podia ser maior. Enquanto esta concebia a razão como a estrutura invariável e transcendente ao mundo fenomênico, Hegel a considera imanente, tornando-a movimento. As implicações desta transformação são muito grandes. Para nossos propósitos ressaltaremos, que a visão hegeliana do ser permite recuperar ontologicamente todo o passado sem que este sofra as amputações que a perspectiva tradicional forçava a realizar com aquelas realidades que contradiziam os critérios de verdade. Desde Hegel é possível pensar as contradições da história não mais sobre a “espécie lógica do erro” mas como momentos necessários do ser em construção. Na perspectiva dialética do sistema hegeliano, recuperar a história significa, de fato, iluminar o presente. Isto porque ao ser superado, o passado passa a conformar a substância do ser em todo instante. Em outras palavras, o ser na sua evolução resume, a cada momento, o essencial da experiência já vivida. Essa experiência lhe é constitutiva no mesmo sentido que quando afirmamos que nossa infância configura nossa vida adulta — que é muito mais que dizer que ela “ocupa” um lugar ou que ela “faz parte” de nossa personalidade”.<sup>34</sup>

Por outra parte, estando a Razão imersa na História, Hegel poderá considerar as filosofias do passado, não mais com referência a um sistema de verdades universal e permanente, mas como manifestações, no tempo, da idéia absoluta e, portanto, como momentos necessários do Ser. A partir desta ótica é possível sustentar, sem contradição, o caráter absoluto da verdade e sua natureza temporal. Assim, Hegel recupera para a filosofia sua própria história tornando-a toda ela essencial. Neste ponto encontra-se a contribuição mais importante do filósofo alemão ao historicismo contemporâneo.

Apesar do grande salto que o sistema hegeliano representa no sentido de fazer da Razão, uma “razão-histórica”, em definitivo Hegel fica ainda dentro das fronteiras da ontologia tradicional. Não temos aqui condições para entrar na discussão deste tema, apenas diremos que os motivos se relacionam com o corte radical que Hegel estabelece entre História e natureza, levando a identificar a história propriamente dita com a história do

pensamento; outro aspecto que, de certa forma, decorre do primeiro ponto, refere-se à ambigüidade existente, na concepção hegeliana, entre “história como processo” e “história como ciência”, o que, de fato, induz a jogar todo o peso das concatenações fatuais ( empíricas ) do lado da atividade desenvolvida pelo pensamento lógico — com as conseqüências de determinismo teleológico que isto implica.

Desde Hegel e durante todo o século XIX a historização da Filosofia — e da Razão — adquire força concomitantemente às críticas feitas à ontologia tradicional sem, no entanto, conseguir sair definitivamente de sua órbita de influência. No século XX o pensamento fenomenológico de Husserl e a metafísica de Heidegger, sobretudo, permitirão pensar a noção de “historicidade” sobre novas bases ontológicas, bases estas que superam a oposição irreduzível entre pensamento e ser, entre sujeito e objeto. A Filosofia voltará, então, sobre seus passos não mais para descobrir neles um destino prefigurado ( os desígnios de Deus, da Razão ou da Natureza ), mas apenas para reconhecer que esse passado é tudo que ela tem entre as mãos. A História passa a ser o tema da Filosofia, ou, como diria Ortega... o tema de nosso tempo. Razão e Ser, como em Parmênides, tornam a encontrar-se. Mas este é um capítulo que não será tratado nos limites deste ensaio. Perguntemo-nos, por agora, o que se passava com a História enquanto isso.

Até o século XIX a História manteve-se basicamente reivindicando certo reconhecimento a partir de seu valor prático como educadora espiritual dos homens. Durante todo este tempo permaneceu subserviente à Filosofia, da qual, às vezes, extraía inspiração para lançar-se a interpretações universalizantes sobre o sentido do desenvolvimento histórico. Finalmente, no século XIX, ela começa a reivindicar seus direitos de maioria para constituir-se em ciência autônoma. E, num gesto de auto-afirmação, esforça-se por constituir sua identidade distante dos muros da Filosofia sobre os quais por tanto tempo tinha se arrimado. Nisto não fazia mais que seguir o exemplo de outras disciplinas que já tinham se independizado muito antes. No entanto, acontece com a História algo que tem passado despercebido: no afã a-crítico de desvincular-se da Filosofia, continuou presa à ontologia clássica num momento em que tanto o pensamento filosófico quanto as ciências da natureza historizavam-se, saindo de seu campo de influência.<sup>35</sup>

A este fato — e não à assimilação dos métodos e princípios das ciências da natureza — deve-se o naturalismo da “historiografia científica” que vigorou no século XIX e que ainda continua vigente em nossos dias.

## Naturalização da História

A partir do exposto até aqui acredito que teremos condições de apreciar com maior profundidade a maneira como a historiografia científica exprime os pressupostos da ontologia tradicional. Na análise seguiremos o raciocínio de O'Gorman para depois tirar algumas conclusões próprias.

O'Gorman começa seu estudo sobre a escola naturalista esmiuçando o sentido da frase que, em época posterior a Ranke, tornou-se um verdadeiro lema dos seguidores dessa corrente: a história é o estudo do que verdadeiramente ocorreu no passado. Esta definição que regulamenta toda a prática historiográfica da escola científica, contém os elementos básicos que caracterizam o naturalismo e o essencialismo da ontologia clássica, vejamos.

Quando se diz que a tarefa da ciência histórica é descobrir o que "verdadeiramente" ocorreu no passado, está-se afirmando, com efeito, que o historiador deve, a partir da análise crítica do documento, estabelecer o que efetivamente se passou. Isto supõe, desde já, a discriminação, entre a imensa variedade de testemunhos, do falso e do verdadeiro, do certo e do errado. Em princípio haveria, então, uma história verdadeira e uma cadeia de falsas histórias, de equívocos ou, simplesmente de mentiras. Cabe, entretanto, a pergunta: estes "fatos", não sendo **verdadeiros** deixariam por isso de ser **históricos**? Isto é, careceriam de realidade substantiva? Eis aqui uma questão de sérias conseqüências. Para a escola científica, o critério epistemológico de verdade determina, em última instância, o conteúdo ôntico do que é efetivamente histórico. Assim, pois, as contradições que carecem de realidade histórica, não são, **stricto sensu**, "fatos". Mas que fazer com eles? Ao não serem significativos em si mesmos, eles só servem como recursos para chegar a determinar "o que verdadeiramente ocorreu". Esgotada sua utilidade, são excluídos da legião de fatos que, finalmente, constituirão o corpo da verdadeira história. Infiltra-se, desta maneira, a velha equação que a filosofia grega estabelecera entre ser e verdade. Desde tal perspectiva, o passado não pode ser contraditório e, portanto, não resta outro expediente que pensar a contradição sob a forma de "erro lógico", negando-lhe qualquer tipo de existência substantiva.<sup>36</sup>

Para que o encontro entre o historiador e a verdade aconteça, a escola científica precisa conceber o passado como objeto perfeitamente constituído, que se encontra em algum "lugar", separado do historiador. Longe de ser uma dimensão constitutiva do presente, o passado aparece radicalmente separado dele, tornando-se uma **coisa** como as outras coisas que **estão** no mundo. Isto significa que o passado tem, literalmente, uma existência à parte. Produzido pelos homens deixa, em determinado momento, de pertencer-lhes. Tanto a história não deve configurar os horizon-

tes do presente que, segundo von Ranke, o estudo objetivo do passado só é possível na medida em que este já não afete mais nossas fibras sensíveis.<sup>37</sup> Portanto, sobre o passado imediato é melhor calar. Com base nesta orientação, a historiografia científica passará a cultivar a famosa categoria de "perspectiva histórica", segundo a qual o conhecimento do passado tem condições de ser mais objetivo quanto mais ele se distancia de nosso presente. Desde esta ótica, nossa visão para captar a realidade melhora progressivamente segundo se trate de um passado próximo, distante ou definitivamente morto.

Tradicionalmente, a "coisificação" do passado e a visão "naturalista" deste tipo de historiografia tem sido vistas como o resultado da adoção que as ciências sociais, sob o impacto do positivismo, teriam feito dos princípios e métodos das ciências da natureza. Em consequência disto, as ciências sociais passaram a considerar os fenômenos por elas estudados como se tratassem de verdadeiros objetos físicos. Este processo teria provocado a naturalização das ciências sociais. Acredito que esta maneira de ver as coisas escamoteia o problema, com sérias consequências para a ciência histórica ainda hoje. Para começar, já vimos como a idéia de história com a qual trabalha a escola científica reproduz o essencialismo e o naturalismo que, em nossa revisão prévia, fluíram diretamente dos pressupostos básicos da ontologia tradicional. Este fato, por si só, nos alerta em relação à afirmação comum de que teriam sido as ciências da natureza as personagens centrais deste drama. Apesar de não contar com suficientes elementos para elaborar com maior riqueza e consistência o argumento, proponho pensar a questão de outra maneira. A interpretação que se segue acompanha, em parte, o caminho traçado por O'Gorman e em pontos substantivos se distancia dele.

Primeiro, é correta a afirmação de que as ciências sociais emularam os métodos das ciências físicas na construção de seus objetos de conhecimento.<sup>38</sup> Mas este ato, por si só, não redundava em "naturalismo" algum. Para que isto acontecesse foi necessário uma operação a mais: considerar os objetos assim construídos como **objetos reais**, isto é, efetivamente existentes. Produzindo seus objetos de conhecimento com os métodos das ciências da natureza, a historiografia positivista acabava por conferir-lhes realidade substantiva. É através desta manobra que o positivismo "naturaliza" (coisifica) o método emprestado às ciências da natureza convertendo-o não só em critério de verdade mas também paradigma do real. A transfiguração dos objetos teóricos em objetos reais dá-se no momento em que se pressupõe que as características abstraídas pelas formas lógicas da razão efetivamente são predicados ou atributos essenciais dos entes. A partir de tal pressuposto, o passado estará constituído das mesmas qualidades essenciais que a ontologia tradicional procurava apreender na sua

definição das coisas: imutabilidade, necessidade, e auto-suficiência. Isto é, as mesmas características com as quais se associa a visão naturalista da historiografia científica.

É importante perceber, por outra parte, que a mutação dos objetos teóricos em objetos reais não acontece nas ciências da natureza. Reconhecer o caráter radicalmente distinto desses dois níveis foi a hipótese de trabalho mais elementar sobre a qual se desenvolveram as disciplinas desta área. Mais ainda, as ciências naturais progrediram na medida em que abandonaram o campo ontológico que propiciava tal confusão. Em suma, pode-se dizer que, paradoxalmente, a historiografia científica naturalizou-se por não ter-se aproximado o suficiente das ciências físicas ao ponto de entender a função que nelas desempenha a teoria.

Outra conseqüência da transformação dos objetos teóricos em objetos, reais, refere-se à identificação que a historiografia naturalista realiza entre a "história como ciência" e a "história como processo", fazendo com isto que sua percepção do passado de torne na descrição da "verdadeira história". Pode-se ver como, através deste artifício, a historiografia científica trai a pretendida visão neutra do passado e exterioriza sua função iminentemente instrumental e pragmática.<sup>39</sup> Por trás de sua falsa modéstia, ela não consegue ocultar a aspiração de tornar-se, como o fora a Filosofia, a Ciência da Totalidade.

Para concluir, diremos que a crítica ao naturalismo e ao essencialismo ainda presentes na historiografia contemporânea deve passar por uma compreensão adequada da natureza do saber teórico. Isto implica, sem dúvida, a consideração dos postulados ontológicos sobre os quais se constrói o conhecimento científico. E, para tal empreendimento, é muito importante recuperar as contribuições de pensadores que, como Edmundo O'Gorman, deixaram uma obra teórica, em todos os sentidos, valiosa.

## NOTAS

(1) Edmundo O'Gorman nasceu no México em 1906. Formou-se em Direito em 1928 e exerceu a profissão durante dez anos. Em 1948 graduou-se em Filosofia, doutorando-se em História três anos depois. Foi historiador do Arquivo da Nação de 1938 a 1952 e professor de História na Universidade Autônoma do México desde 1940. Entre suas obras mais importantes estão: **Fundamentos de la História de América** ( 1942 ), **Crisis y Porvenir de la Ciencia Histórica** ( 1947 ), **Dos Concepciones de la Tarea Histórica** ( 1955 ), **La Invención de América** ( 1958 ), **La Idea del Descubrimiento de América** ( 1958 ), y **La Supervivencia Política Novohispanica** ( 1969 ). Fonte: J. L. Abellán, **La Idea de América**, Madrid, ISTMO, 1972, p. 22.

(2) Não entraremos aqui na polêmica relativa à continuidade ou ruptura que mostraria a obra de Heidegger depois da publicação de **Ser e Tempo**. Para uma discussão deste tema ver as colocações de Fernando Montero na "Introdução" ao livro de Karl Lowith, **Heidegger, Pensador de um Tempo Indigente**, Madrid, Rialp, 1956.

(3) O'Gorman usa indistintamente os termos "historiografia científica", "naturalista", ou "tradicional" para referir-se à tradição historiográfica iniciada por Leopold von Ranke ( 1795 – 1886 ). O cerne da crítica dirige-se, no entanto, aos continuadores desta escola. Os princípios teóricos da historiografia científica serão explicitados ao longo deste estudo.

(4) Luís Washington Vita, "O Bergsonismo na Filosofia Latino-Americana", In: **Revista Brasiliense**, nº 25, 1959, p. 143.

- (5) Samuel Ramos, *História de la Filosofía en México*, México, Imprensa Universitária, 1943, p. 141.
- (6) Samuel Ramos, citado in Jean Franco, *La Cultura Moderna en América Latina*, México: Joaquim Mortiz, 1971, p. 215.
- (7) Inna Terterian, "La culturología ext. anjera del siglo XX y el pensamiento latino-americano", In: *Anuario de Estudios Latinoamericanos*, nº 12, Mexico: UNAM, p. 114.
- (8) Carlos Rama, "Los latinoamericanos españoles del exilio", In: *Anuario*, p. 265.
- (9) José Gaos, *Confesiones profesionales*, Mexico, Tezontle, 1958, pp. 75 – 77.
- (10) José Gaos, *Introducción a el Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1951, p. 11.
- (11) Sérgio Buarque de Holanda ( org. ), *Ranke*, S. Paulo, Ática, 1979, p. 22.
- (12) José Ortega y Gasset, *La "Filosofía de la Historia de Hegel" y la historiología*, Obras completas, Tomo IV, Madrid: Revista de Occidente, 1946, p. 524.
- (13) G. W. Hegel, *Reason and History*, The Liberal Arts Press, p. 13.
- (14) R. G. Collingwood, *Idea de la historia*, México: Fondo de Cultura Económica, p. 130.
- (15) Edmundo O'Gorman, *Crisis y Porvenir de la Ciencia Histórica*, Mexico; Imprensa Universitaria, 1947, p.
- (16) *Ib.*, p. 17.
- (17) *Ib.*, p. 19.
- (18) J. Ortega y Gasset, *La Filosofia...*, op. cit., pp. 524 – 529.
- (19) E. H. Carr, *Que é História ?*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, p. 21.
- (20) José Van Den Besselaar, *As interpretações da História através dos Séculos*, S. Paulo: Herder, 1957, vol. I, p. 205.
- (21) Carr, op. cit., p. 11.
- (22) Valentin Vazquez de Prada ( org. ), *El Método Histórico*, p. 108.
- (23) Carr, op. cit., p. 21.
- (24) A moral intelectualista de Sócrates mostra esta tendência e evidencia quanto tinha-se distanciado a especulação filosófica do caminho traçado por Parmênides.
- (25) R. G. Collingwood, op. cit., p. 50.
- (26) F. M. Cornford, *Estudos de Filosofia Antiga*, Atlântida, s/d, p. 53.
- (27) Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, New York: Anchor Books, 1961, pp. 49 – 50.
- (28) Robert Nisbet, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona: Gedisa, 1980.
- (29) J. B. Bury, *Idea of Progress: an inquiry into its Origins and Growth*, London, 1920.
- (30) Kant ao internalizar as noções de tempo e espaço ( coordenadas da História ) vai possibilitar que estes conceitos sejam pensados como categorias subjetivas e não como categorias físicas como ocorria anteriormente. Desta maneira, Kant planta as sementes do historicismo que só alcançará seu pleno desenvolvimento no século XX.
- (31) Immanuel Kant, "Idea de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita", In: Patrick Gardiner, *Teorias da História*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974, p. 31.
- (32) Immanuel Kant, op. cit., p. 30.
- (33) G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1982, p. 43.
- (34) A Psicoanálise, embora se sustente nesse pressuposto historicista, continua, desde o ponto de vista terapêutico, a considerar o passado como se se tratasse de um "lugar", um substrato diferenciado que se deve iluminar para chegar à cura.
- (35) Historizar-se não significa, neste contexto, aceitar o evolucionismo da época mas, sobretudo, afastar-se da idéia de que o pensamento teórico é representação de realidades pré-formadas, substantivas, no sentido originário da palavra.
- (36) O'Gorman, op. cit., p. 68.
- (37) *Ibid.*, p. 85.
- (38) *Ibid.*, p. 156.
- (39) *Ibid.*, p. 138.

## SKINNER E COMTE: APROXIMAÇÕES

Constança Marcondes Cesar

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Procuraremos mostrar algumas similaridades entre as concepções de ciência de Comte e Skinner. Acreditamos que a obra de Skinner não ultrapassa o horizonte epistemológico no qual o comtismo se move. Em virtude disso, a obra de Skinner invoca, como ponto de partida, uma perspectiva filosófica já superada pelas recentes revoluções científicas.

Examinaremos as concepções desses autores no que diz respeito aos seguintes pontos:

a) **O conceito da ciência** que propõem, estudando as caracterizações, objetivos e modelos do saber científico;

b) **As implicações éticas e sociais da ciência**;

c) **A periodização da história da ciência** levada em conta por eles, enfocando questão das transformações das explicações científicas ao longo do tempo.

Para ambos, Comte e Skinner, a ciência é um saber factual, ordenado e capaz de previsões.

Assim, temos, segundo Comte:

“O espírito positivo faz da ordem a condição do progresso”<sup>1</sup>;

“( ... ) a verdadeira ciência ( ... ) tende sempre ( ... ) à previsão racional ( ... ) ver para prever”<sup>2</sup>;

“Nossas especulações positivas devem ( ... ) confinar-se ( ... ) à apreciação ( ... ) dos fatos ( ... ) renunciando a descobrir sua primeira origem e o seu destino final ( ... )”<sup>3</sup>.

Para Skinner,

“A ciência é ( ... ) a busca da ordem, da uniformidade, de relações ordenadas entre eventos da natureza”<sup>4</sup>;

[ A Ciência ] “não só descreve, ela prevê”<sup>5</sup>; “Os dados, não os cientistas, falam mais alto”<sup>6</sup>.

Os objetivos da ciência são, para Comte e Skinner, a sistematização de leis, a eficácia prática.

Comte diz:

“( ... ) a relação ( ... ) que caracteriza o estado viril de nossa inteligência consiste em substituir ( ... ) a determinação das **causas** ( ... ) pela simples pesquisa de leis ( ... )”<sup>7</sup>;

“( ... ) o espírito humano ( ... ) circunscreve ( no estado positivo ) os seus esforços ao domínio ( ... ) da verdadeira observação, única base possível de conhecimentos ( ... ) acessíveis ( ... )”<sup>8</sup>.

Para Skinner,

“A ciência avança da coleção de regras ou leis para arranjos sistemáticos mais amplos”<sup>9</sup>;

“A ciência não se preocupa com a contemplação. Quando já tivermos descoberto as leis que governam uma parte do mundo ao nosso redor, e quando tivermos organizado estas leis em um sistema, estaremos então preparados para lidar eficientemente com esta parte do mundo”<sup>10</sup>.

Para esses dois pensadores, o modelo do saber científico são as ciências matemáticas e a experimentação. Ambos reduzem as ciências humanas ao modelo das ciências naturais e assinalam a oposição entre o saber científico e o saber filosófico-metafísico.

Comte vê, nas matemáticas, o ponto de partida da filosofia positiva<sup>11</sup>. Acredita que as principais aquisições do espírito científico são as noções de ordem e progresso<sup>12</sup> e que o maior obstáculo à instalação da filosofia positiva é a ameaça ou tentação do espírito metafísico<sup>13</sup>.

Por sua vez, Skinner afirma que:

“As técnicas matemáticas e experimentais ( ... ) são propriedade comum das ciências em geral”<sup>14</sup>;

“( ... ) diz-se algumas vezes que as ciências naturais são ( ... ) diferentes das ciências sociais ( ... ) não obstante, as espécies de atividades intelectuais exemplificadas por juízos de valor, ou por intuição ou interpretação, nunca foram propostas claramente ( ... )”<sup>15</sup>.

Comte e Skinner acreditam que as grandes descobertas científicas têm repercussões sobre a vida humana e que uma nova compreensão do homem pode vir à luz, a partir de uma atitude científica corretamente estabelecida.

Para Comte,

“Só a nova filosofia pode estabelecer hoje, quanto aos nossos deveres, convicções profundas e ativas, verdades suscetíveis de sustentar com energia o choque das paixões”<sup>16</sup>.

Segundo Skinner,

“Totalitarismo ou democracia, estado ou indivíduo, sociedade planejada ou *laissez-faire* ( ... ) tudo isso diz respeito à natureza fundamental do conhecimento humano. É quase certo que permaneceremos inermes para a resolução desses problemas enquanto não adotarmos um ponto de vista consistente”<sup>17</sup>.

O exame da análise da evolução histórica das explicações científicas, efetuada por esses dois autores, pode ser o fecho de nosso estudo. Na opinião de Comte, o espírito humano, em sua evolução, passa das explicações pré-científicas às científicas, no que diz respeito aos fenômenos. As explicações pré-científicas são as explicações teológicas e as metafísicas,<sup>18, 19</sup>. No caso das explicações científicas ou positivas, afirma que:

“Os princípios que ela emprega não passam em si mesmos verdadeiros fatos”<sup>20</sup>.

Skinner mostra que a evolução das explicações do comportamento humano passa por duas grandes etapas. Na primeira, as explicações são pré-científicas:

“O estudo de qualquer objeto começa nos domínios da superstição ( ... )”<sup>21</sup>.

O autor indica como exemplos desse tipo de abordagem, o comportamento explicitado pela conjunção astrológica, pela estrutura física do sujeito, pelas **causas internas** ( neurais, psíquicas, interiores-conceituais ).

As explicações científicas correspondem ao segundo modo de abordar o comportamento humano. São as que têm por assunto as variáveis das quais o comportamento humano é função e que “estão fora do organismo, em seu ambiente imediato ( ... ) possuem um “status” físico para o qual as técnicas usuais da ciência são adequadas ( ... )”<sup>23</sup>.

Acreditamos ter demonstrado a existência de alguns pontos de aproximação, algumas semelhanças entre as epistemologias de Comte e de Skinner. Afirmamos, em consequência, que a obra de Skinner não ultrapassa, em suas grandes linhas, em seus pontos essenciais, o horizonte epistemológico aberto pela obra de Comte.

#### NOTAS:

- (1) Comte, **Discurso sobre o Espírito Positivo**, S.P., Globo/EDUSP, 1976, p. 67.
- (2) id., *ibid.*, p. 20.
- (3) id., *ibid.*, p. 17.
- (4) Skinner, **Ciência e Comportamento Humano**, Brasília/EUNB, 1967, p. 16.
- (5) id., *ibid.*, p. 13.
- (6) id., *ibid.*, p.16.
- (7) Comte, *op. cit.*, pp. 16 – 17.
- (8) id., *ibid.*, p. 16.
- (9) Skinner, *op. cit.*, p. 16.
- (10) id., *ibid.*, p. 17.
- (11) Comte, *op. cit.*, p. 121.

- (12) *id.*, *ibid.*, p. 72.
- (13) *id.*, *ibid.*, p. 15.
- (14) Skinner, **op. cit.**, p. 18.
- (15) *id.*, *ibid.*, pp. 13 – 14.
- (16) Comte, **op. cit.**, p. 83.
- (17) Skinner, **op. cit.**, p. 14.
- (18) Comte, **op. cit.**, pp. 6 – 7.
- (19) *id.*, *ibid.*, p. 12.
- (20) *id.*, *ibid.*, p. 16.
- (21) Skinner, **op. cit.**, p. 22.
- (22) *id.*, *ibid.*, p. 23.
- (23) *id.*, *ibid.*, p. 26.

## SIGNIFICADO E ESTRUTURA DA REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA

Alexandre Fradique Morujão

Faculdade de Letras — Universidade de Coimbra

Nos seus traços fundamentais a fenomenologia de Husserl pode caracterizar-se como uma filosofia transcendental, ou seja, uma filosofia que regressa à subjectividade, considerada base última de todas as formações objectivas de sentido e de todos os valores de ser<sup>1</sup>. A subjectividade deve, por isso, ser captada como um plano absolutamente racional, que permite clarificar correcta e directamente todos os problemas de validade. Explicitável ao infinito, esta infinidade abranje tudo o que pode ser válido<sup>2</sup>. A via de acesso a esse domínio é a redução fenomenológica. É esta que, conduzindo à subjectividade, possibilita alcançar um ponto de partida absolutamente seguro e um proceder rigoroso, elevando a filosofia, dentro da sua esfera própria, a uma ciência de rigor.

Para melhor compreender a intenção da fenomenologia husserliana convém reportarmo-nos à tese de habilitação à docência, de 1878, **Sobre o conceito de número. Análises psicológicas**<sup>3</sup>, tentativa de basear as investigações sobre o conceito de número em certas idéias lógicas e psicológicas da época. Os comentadores e críticos de Husserl veem, com razão, já preluídos neste primeiro trabalho alguns dos temas e processos de investigação fenomenológica. Nele há referência contínua à reflexão e ao método de revelação das essências das coisas, regressando-se, para isso, à origem do significado delas na consciência e descrevendo essa origem, o que pode ser considerado como primeira expressão de ideias, posteriormente desenvolvidas, acerca da constituição, redução, análise intencional e intuição eidética<sup>4</sup>. Por outro lado, contudo, tanto **Sobre o conceito de número** como **Filosofia da Aritmética**<sup>5</sup> que o reelabora e desenvolve, permanecem fechados no horizonte do psicologismo, pois tentam derivar de certos actos psíquicos os conceitos fundamentais da aritmética e ainda da geometria euclideana. As críticas a esse psicologismo, vindas de Stumpf, Natorp e Frege, conduziram Husserl a uma reflexão sobre as relações entre psicologia e lógica, acabando por considerar o psicologismo insustentável. A fazer essa demonstração dedicou o primeiro volume — **Prolegómenos a uma lógica pura** — das suas **Investigações lógicas**<sup>6</sup>. Husserl defende aí a independência do domínio matemático e lógico no sentido de uma espécie de platonismo. Explica que os princípios lógicos são verdadeiros, independentemente de serem ou não pensados por alguém. Devem possuir uma “existência” independente do funcionamento do facto de consciência. A validade do pensado no pensamento não se encontra vinculada a qualquer actividade psíquica do sujeito. Daí, pensamento lógico e pensamento matemático serem verdadeiros, independentemente da sua formulação pela fun-

ção pensante. De onde se conclui que matemática e lógica são **puras**, se independentes de um pensamento factual. A validade do pensado no pensamento não se encontra vinculada a qualquer actividade psíquica do sujeito.

O erro básico do psicologismo reside em ter naturalizado as nossas idéias e também em ter naturalizado a consciência. Por isso se impõe uma discriminação rigorosa entre o mundo da consciência e o mundo dos acontecimentos factuais. É no segundo volume das **Investigações lógicas**<sup>7</sup> que essa discriminação é estabelecida. À primeira vista parece tratar-se mais de psicologia do que lógica pura, onde se explicita a correlação típica entre os objectos ideais, pertencente à esfera lógica, possuidores de uma existência em si próprios, e as nossas existências vividas, psíquicas, subjectivas, como actividades em que se dão esses objectos. Husserl designa-a por fenomenologia, considerando esta uma psicologia descritiva, embora não psicologista, que procura ver os diferentes objectos lógicos nos correspondentes actos da consciência. Na introdução a este segundo volume, sobre a função de uma teoria do conhecimento, afirma Husserl: “esforça-se por elevar à clareza e distinção as formas e leis puras do conhecimento pelo regresso à intuição adequadamente doadora. Este esclarecimento exige uma fenomenologia que vise simples análises descritivas das vivências segundo a sua componente real”<sup>8</sup>. Assim, segundo a primeira edição das **Investigações lógicas** apenas são fenomenologicamente dados os momentos “reais”, efectivos, aqueles que, como veremos oportunamente, são designados no primeiro volume das **Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica** por momentos hiléticos e noéticos e não os momentos realmente “transcendentes” e, neste sentido, os momentos “intencionais”<sup>9</sup>. Surge-nos deste modo uma esfera fenomenológica limitada, domínio estrito de doações em que a fenomenologia se deve apoiar para fundamentação de uma teoria do conhecimento baseada no princípio da ausência de pressupostos. Como Husserl afirma no §7 da introdução do segundo volume das **Investigações lógicas**: “Uma investigação gnosiológica, que tenha aspiração séria a científica, deve necessariamente, como muitas vezes já se tem sublinhado, satisfazer ao **princípio da ausência de pressupostos**. Porém, em nosso entender, o princípio não pode querer dizer mais do que a exclusão de todas as hipóteses que não podem ser, fenomenologicamente, completamente realizadas. Toda a investigação gnosiológica deve realizar-se com base puramente fenomenológica”<sup>10</sup>. Originariamente, a ideia de redução fenomenológica é a de uma limitação de uma esfera fundamental de pesquisa, no sentido de uma restrição exigida pelo princípio da ausência de pressupostos das investigações gnoseológicas<sup>11</sup>. É neste domínio de análises e descrições que tem lugar o que é adequadamente percebido, ou seja, de acordo com as **Investigações Lógicas**, as vivências nas suas componentes ou momentos reais. Tudo se passa num plano em que a fenomenologia é considerada uma psicologia descritiva, embora

não psicologista, que procura ver os diferentes objectos lógicos nos correspondentes actos de consciência. O que se apresenta de novo neste método é ser "uma tentativa de regressar radical e conseqüentemente das categorias respectivas das objectividades aos modos de consciência que lhes pertencem, aos actos subjectivos, estruturas de actos, fundamentos de vivência, em que essas objectividades são conscientes e chegam a alcançar uma doação evidente"<sup>12</sup>.

## 2

Por volta de 1904 Husserl começa a ver a necessidade de superar os exercícios de psicologia descritiva da segunda parte das **Investigações Lógicas**. A questão que agora se apresenta é a da extensão da problemática gerada pelas idealidades matemáticas e lógicas a todas as objectividades em geral, incluindo as objectividades que o conhecimento considera como reais. O estudo aprofundado das **Meditationes de prima philosophia** de Descartes e a reflexão sobre a crítica kantiana da razão pura levaram-no à concepção de uma fenomenologia transcendental e "ao conceito e uso concreto da redução fenomenológica"<sup>13</sup>, alcançando uma primeira elaboração sistemática nas lições do ano de 1907, em Göttingen, editadas as cinco primeiras em 1950 com o título **A ideia de fenomenologia**<sup>14</sup>. É nas duas primeiras lições que Husserl trata "da dedução completa e suficiente do **princípio gnoseológico**: e toda a investigação gnoseológica de qualquer tipo de conhecimento é preciso executar a **redução gnoseológica**, isto é, marcar toda a transcendência que aí entra em jogo com o índice de posição fora de circuito ou do índice de indiferença, de nulidade gnoseológica, de um índice que diz isto: a existência de todas estas transcendências, creia eu nelas ou não, em nada me diz aqui respeito; aqui não há lugar para formular um juízo sobre ela, fica inteiramente fora de jogo"<sup>15</sup>. É por esta redução gnoseológica, ou como Husserl logo adiante prefere, **redução fenomenológica**, que obtenho um dado absoluto, sem transcendência alguma<sup>16</sup>, conquistando aquela ausência de pressupostos que o segundo volume das **Investigações Lógicas** exigia. Não vamos examinar em pormenor as ideias sobre a redução fenomenológica expendidas nesta obra; só adquirem pleno sentido em função do que será dito em obras posteriores, em que os problemas da redução fenomenológica aparecem postos em todo o seu alcance<sup>17</sup>. Basta-nos sublinhar que **A Ideia da Fenomenologia**, integralmente orientada para o problema do conhecimento, considera necessário o retorno a doações absolutas ( absoluten Gegebenheiten ). Esse regresso à esfera da doação absoluta é o que caracteriza o método da redução fenomenológica<sup>18</sup>.

Estas considerações sobre a redução fenomenológica apresentadas em **A Ideia da Fenomenologia** foram ampliadas, sistematizadas e corrigidas no primeiro volume das **Ideias para uma fenomenologia pura e uma**

**filosofia fenomenológica** e em **Meditações Cartesianas** constituindo uma via de redução, a que se chamou **cartesiana** elaborada com base em determinada interpretação das duas primeiras meditações metafísicas de Descartes. O estudo e a publicação dos inéditos husserlianos revelaram, paralelamente a esta, outras vias, que o filósofo foi construindo<sup>19</sup>, mas o certo é que a via cartesiana foi a primeira no tempo a ser desenvolvida e aquela em que mais trabalhou; nas obras editadas em vida, salvo num passo ou noutro, tal como acontece em **Lógica formal e lógica transcendental**, é sempre a ela que recorre. De sorte que podemos, de certo modo, designá-la pelo caminho puro e simples da redução. Esta via tem ainda a vantagem de integrar o pensamento de Husserl numa vasta perspectiva histórica, tornando a sua compreensão mais acessível. Por isso será a adoptada neste breve estudo.

### 3

O escopo fundamental de Husserl pode caracterizar-se como busca de uma fundamentação absoluta das ciências através de um saber originário, de um saber radical. Contrariamente às tendências positivistas da época, Husserl não vai buscar esse saber fundamentador a uma ciência particular — a psicologia científica — nem tão pouco se reduz a uma reflexão sobre a enciclopédia das ciências e seus métodos. Procura antes alcançar um terreno anterior a qualquer construção científica, onde se dará razão do objecto e da validade de cada um dos saberes particulares. A filosofia aparece como uma sondagem prévia da conexão entre o ser e o saber. A filosofia é fundamentação absoluta. Esta exigência de Husserl leva-o a conceber a filosofia como ciência rigorosa<sup>20</sup>. Rigor que não é interpretado à maneira das ciências existentes, mas no sentido, bem preciso, de ser, como escreve no **Epílogo às minhas lições**, "ciência de fundamentação última, ou o que é o mesmo, a partir de auto-responsabilidade última, na qual, por conseguinte, não actua evidência predicativa e pré-predicativa alguma como base inquestionada do conhecimento"<sup>21</sup>; portanto, num plano prévio a qualquer elaboração científica e mesmo ao da vida quotidiana. Husserl fala no imperativo de ir às coisas mesmas: **zu den Sachen selbst**<sup>22</sup>. As coisas mesmas são as que se dão numa intuição doadora originária; essa visão imediata, originariamente doadora em todas as suas formas, é que é fonte última de direito para toda a afirmação racional<sup>23</sup>.

Partir do que é dado tal como é dado ou, o que é o mesmo, ir às próprias coisas, pressupõe saber o que sejam essas coisas de onde tem que se partir. Afasta-se desse modo todo o real ausente. O plano de visada de significações também é afastado, pois se move numa esfera de abstracção, possuindo, por isso, pressupostos. Por sua vez, o pensamento intuitivo, desde que esteja exclusivamente voltado para o objecto, não se liberta da abstracção e da parcialidade da referência objectiva. O verdadeiro re-

gresso às coisas implica o regresso aos actos onde a presença intuitiva da coisa se revela. Por outras palavras, implica o abandono de uma evidência directa, vivida ingenuamente, como é próprio no plano do mundo natural, do mundo do quotidiano, para alcançar uma evidência de ordem **reflexa** que faz surgir uma nova dimensão da racionalidade, que reintegra as noções na perspectiva em que aparecem ao sujeito<sup>24</sup>.

O sujeito encontra-se remetido para as coisas, o que chama Husserl movimento **intencional**. Pois bem, a fenomenologia, como ciência da fundamentação última, vai fazer aparecer uma ligação intencional, que a consideração do objecto como algo simplesmente dado, próprio do mundo quotidiano, fazia abstrair. A fenomenologia nunca é uma investigação de factos internos ou externos; deixa calar provisoriamente a experiência, deixa de lado a questão da realidade objectiva ou de conteúdo real, para prestar simplesmente atenção à realidade na consciência, aos objectos como visados pela e na consciência, isto é, à coisa no sentido originário ou, para falar de outro modo, ao **fenómeno**.

Fenómeno não é simples aparência ilusória (Schein) nem para o compreender há que lançar mão do binário kantiano “fenómeno-coisa em si”. Fenómeno é o que se manifesta imediatamente na consciência ou aquilo que se entrega, se abandona, o que se dá a si mesmo. Tornar inteligível este dado evidente é uma das tarefas primordiais da fenomenologia. A doutrina husserliana pretende, pois, levar-nos a tomar contacto com os fenómenos, com as “coisas” enquanto imediatamente conscientes e conduzir-nos, portanto, à evidência primordial, como é de exigir numa ciência absolutamente fundamentadora. A fenomenologia é, a um tempo, método e atitude: a atitude especificamente filosófica e o método rigorosamente filosófico.

#### 4

Mediante uma depuração de tudo o que não esteja marcado com a garantia da evidência apodítica, Husserl leva-nos ao “objecto” enquanto meramente consciente, acerca do qual não pode subsistir dúvida alguma; por outras palavras: ao fenómeno. Isto significa, em primeiro lugar, uma desvalorização da vida espontânea e do mundo natural, seu domínio próprio. O mundo aparece-nos como a própria evidência, percebendo nós as coisas corporais, pelos sentidos externos, como estando simplesmente aí, em determinada distribuição espacial, **presentes**, quer me ocupe deles quer não. Mesmo os seres animados, e entre eles os homens, vejo-os, ouço-os, sinto-os e, entrando em contacto com eles, posso compreender imediatamente o que são, o que desejam etc. Considerando a ordem dos seres no tempo, o mundo revela-se como um horizonte temporal infinito nos dois sentidos; possui um passado e um futuro, conhecidos e desconhecidos<sup>25</sup>.

Este mundo não se esgota, contudo, nas coisas materiais; é ainda um mundo de valores, em que as coisas adquirem dignidade de objectos culturais<sup>26</sup>; pode ainda dilatar-se: quando me ocupo de números, de leis numéricas, deixo de estar ocupado pelo mundo circundante; porém, a esfera aritmética, o domínio dos números, também está presente para mim todas as vezes que o investigo. Falar em mundo de números, mundo aritmético, tem apenas o sentido de alargar a noção de mundo natural, que está presente, e no qual nos encontramos como num mundo de coisas<sup>27</sup>.

Toda a ciência que explora o mundo é uma ciência **intra-mundana**. O conhecimento natural inicia-se com a experiência e o horizonte que circunscreve toda a espécie de estudo é o **mundo**. As ciências relativas ao mundo têm, como experiência doadora originária do seu objecto, a percepção interna ou externa. Se examinarmos o proceder dessas ciências veremos que procedem “ingenuamente”, com respeito à sua fundamentação. Diz Husserl<sup>28</sup> que “se instalam no terreno da experiência do mundo, previamente dado e pressuposto como existindo de maneira evidente”. Por isso são a-filosóficas; não procuram as últimas verdades que as legitimam na sua pretensão de serem conhecimento “objectivo”<sup>29</sup>.

Espontaneamente vivemos nessa atitude natural. Husserl convida-nos a romper com essa atitude em busca de uma evidência apodítica que as coisas deste mundo não possuem. Romper com a atitude natural, ou melhor, suspender essa atitude, é o que na linguagem técnica de Husserl se exprime por **epoché**<sup>30</sup>.

Dissemos que as coisas não possuem evidência apodítica. Se considerarmos um objecto material — que para Husserl representa o transcendente tipo — e abstrairmos de todo o pensamento teórico e considerarmos apenas a sua percepção no sentido da **cogitatio** cartesiana, podemos averiguar a maneira como o transcendente se comporta em relação à consciência que o conhece. Um objecto material que enfrento, vejo-o continuamente; alterando a minha posição no espaço, permanece a consciência de um só e mesmo objecto, mas a percepção deste é que não cessa de variar: é uma série ininterrupta de esboços ou perspectivas (*Abschattungen*). É através deste complexo de “perspectivas” que se dá<sup>31</sup>. Uma coisa é sempre dada por modos de aparecer, contando com um núcleo relativo ao que é apresentado e em seu torno um horizonte de dados conjuntamente: horizonte interno (possibilidade de acrescentamento indefinido de determinações) e horizonte externo (que a liga aos outros objectos e, no limite, ao mundo como horizonte)<sup>32</sup>.

A existência das coisas exteriores não é garantida, portanto, por uma certeza apodítica, uma vez que estas se atingem inadequadamente. Em contraposição, o modo de se dar das vivências não é a transcendência, mas a **imanência**; não se dão em perspectivas, não há facetas que, de um

modo ou outro, as possam figurar<sup>33</sup>. É certo que a vivência também não é nunca totalmente percebida, não se capta numa unidade completa, pois a sua percepção só é possível segundo um fluxo e unicamente sob a forma de retenção temos consciência do que já anteriormente se escoou. Mas a doação não se faz por perspectivas, como por essência acontece na percepção "transcendente"<sup>34</sup>. É próprio da essência da esfera das coisas não haver uma percepção, por mais perfeita que seja, que deixe de se dar por **Abschattungen** portanto que seja um absoluto. A existência da coisa percebida não indubitável, pois a concordância da série de "esboços" ou "perspectivas" ( *Abschattungen* ) é contingente.

A transcendência é fonte de incertezas e a filosofia procura uma base indubitável; por isso é que se pratica a chamada **epoché** ou redução fenomenológica. Deve-se no entanto distinguir entre epoché ( suspensão ) e redução. A primeira é suspensão da crença na existência da realidade, colocação desta entre parêntesis, fora de circuito, suspensão da tese do mundo, do viver dirigido imediatamente às coisas; porque pratico essa epoché é que posso, consecutivamente, reduzir o mundo, no seu valor de ser ingénuo, ao fenómeno transcendental e revelar este último como correlato imediato da consciência<sup>35</sup>.

Temos por um lado a realidade **transcendente**, que corresponde às coisas enquanto existentes fora ou para além da consciência; por outro, toda a realidade **transcendental**, que se aplica às "coisas" enquanto reduzidas à consciência. Ambos os mundos são **reais** ( *wirklich* ) porque nenhum deles é ilusório; o primeiro, contudo, é real, num sentido "natural" ou prático, que não interessa ao filósofo. O segundo é "real" num sentido primordial e apodítico.

A epoché vai necessariamente afectar todas as ciências que dizem respeito a esse mundo natural. Na medida em que representam factos culturais são postos fora de circuito os produtos da civilização, obras técnicas e de belas artes, o Estado, os costumes, o direito, a religião, em suma, todas as ciências da natureza e do espírito, bem como a matemática e as disciplinas afins<sup>36</sup>.

Efectuando a redução de todas as coisas ao fluxo da consciência, abandonando assim o nível do mundo natural, resta ainda uma transcendência **sui generis**: referimo-nos à transcendência de Deus, que não se dá em *Abschattungen*, antes aparece como um absoluto exigido pela teleologia admirável que se manifesta no mundo natural. Transcendência polar real desse mundo e, portanto, válida dentro dos limites intra-mundanos<sup>37</sup>.

Desta forma todas estas realidades ficam reduzidas a fenómenos da minha subjectividade, do meu eu.

Os fenómenos encontram-se individualizados de acordo com o que lhes corresponderia na atitude natural. Husserl, porém, deseja alcançar uma fundamentação absoluta. Esta fundamentação é um **saber**, logo não poderá ser de carácter individual. Há, porém, um sentido universal imanente a cada fenómeno e que pode evidenciar-se mediante a chamada **ideação**. Assim, usando a chamada **técnica das variações** e que já fora exposta desde as **Investigações Lógicas**<sup>38</sup>, partir-se-á de uma vivência que se variará de maneira totalmente arbitrária. Porém, a liberdade de variação não é absoluta; há condições, fora das quais, as variantes não seriam variantes do modelo ou objecto de onde se partiu, não seriam “exemplos” dessa mesma espécie, sem a qual seriam inimagináveis, no sentido de impensáveis. Nisto consiste a chamada **redução eidética**: encontrar o invariante que define a **essência** dos objectos dessa espécie e, por ela, nos libertarmos do factual, uma vez que este se transforma em caso particular de uma generalidade (essência). Temos agora **fenómenos-essências** e uma descrição, não de factos, mas de **estruturas**.

Qualquer ser individual é contingente; é desta maneira, mas também podia ser de outra e ainda segundo a sua essência; por isso as ciências de factos, as ciências experimentais, são também, de certo modo, contingentes. No entanto, o individual está subordinado a uma essência e, por sua vez, esta subordina-se a outra, de carácter mais geral. Por exemplo, uma coisa material possui a sua especificação de “coisa material em geral”, com as propriedades que necessariamente lhe compete. “As generalidades eidéticas — afirma Husserl no primeiro volume de **Ideias**<sup>39</sup> — delimitam as ‘regiões’ ou ‘categorias’ de indivíduos”, constituindo as **ciências eidéticas**. As ciências experimentais fundam-se em ciências eidéticas, que já não são contingentes. As ciências eidéticas, por seu turno, englobam **essências materiais e essências formais** a que correspondem **ontologias regionais** e **ontologias formais**. As essências materiais referem-se a objectos concretos, em maior ou menor extensão, até atingirem um género supremo que abrange uma região determinada de objectos. “A região não é mais do que a unidade suprema e total de um género que pertence a um concreto”<sup>40</sup>. Ontologia regional ou ciência eidética regional são sinónimos de ontologia material. Assim, a ontologia da natureza pertence à região de natureza física; à animalidade pertence uma ontologia do animal, etc. As essências formais, por seu turno, não se fundam directamente em objectos sensíveis, não estão preenchidas por um conteúdo material e por isso convêm, à maneira de um forma vazia, a todas as ciências possíveis, prescrevendo-lhes **leis** por meio das verdades formais que implicam<sup>41</sup>.

Dominada pela descoberta das essências a partir da imanência dos fenómenos, a primeira geração de fenomenólogos ( Adolf Reinach, Theodor Conrad, Edwig Conrad-Martius, Edith Stein e um pouco Max Scheler ) considera a investigação fenomenológica como espécie de psicologia meta-empírica cujos objectos seriam os dados essenciais e suas conexões, ou mesmo as vivências singulares enquanto portadoras dessas essências; fenomenologia das essências de que é modelo acabado "Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts" ( Os fundamentos a priori do direito civil ) de Adolf Reinach ( 1913 ).

## 6

Elevado o campo fenomenológico à ordem essencial, nem por isso se pode afirmar que a epoché tenha alcançado a realização plena. É certo que o mundo material, as esferas ideais da ciência, compreendendo a lógica e a matemática — a **mathesis universalis** — Deus, já se encontram "fora de circuito". Chegados a este ponto, mesmo depois de feita a chamada redução eidética, só podemos afirmar que se encontra concluído o processo da **epoché psicológica** ou da fase psicológica da epoché. Estabelecendo um paralelo com o pensamento de Descartes, podemos afirmar que na primeira e segunda meditações metafísicas se desenvolve um processo redutivo em que, graças ao descobrimento de uma atitude dubitativa, se alcança o **cogito** indubitável e que **mutatis mutandis** podemos comparar esse processo à fase husserliana da epoché psicológica. Na verdade esta não põe ainda entre parêntesis" a existência "natural" ou "mundana" do eu, nem dos seus actos ou vivências, que por isso conservam ainda um carácter psicológico. É que o mundo natural não é apenas o mundo exterior. Eu sou também uma realidade concreta mundana. Em novo grau de reflexão devo orientar a mente para mim mesmo e para a minha imanência. Se quero atingir o terreno firme das evidências apodíticas tenho que pôr também em suspenso a própria existência do eu e dos seus actos. Deste modo atinjo o eu absoluto, o eu transcendental e, com ele, o terreno genuinamente filosófico. "A epoché fenomenológica reduziu o meu eu natural e humano e a minha vida psíquica — lê-se nas **Meditações Cartesianas** — ao meu eu transcendental fenomenológico, campo da auto-experiência transcendental fenomenológica."<sup>42</sup> "A fenomenologia põe fora de circuito a **realidade** da natureza, mesmo a realidade do céu e da terra, dos homens e dos animais, do próprio eu e do eu alheio, mas retém, por assim dizer, a alma, o **sentido** de tudo isso", afirma Husserl num texto inédito de lições de 1909<sup>43</sup>. Esse sentido, esse valor de ser, é haurido de mim mesmo, eu transcendental.

Este domínio da experiência, para ser investigado, deve revelar certa estrutura. Ora Husserl interpreta fenómeno ( Phänomen ) como aquilo que possui a dupla significação de aparência ( Erscheinung ) e o que aparece ( Erscheinendes ) e é absolutamente dado<sup>44</sup>; esta significação dupla introduz uma primeira distinção. A consciência, que a qualquer nível

fenomenológico é sempre definida como **intencional** como consciência **de**, está agora absolutamente dada; o **de** é também dado absolutamente, correspondendo-lhe um **cogitatum** indubitável, por se dar na imanência do **cogito**. Assim, pode o campo da investigação transcendental resumir-se no esquema **ego – cogito – cogitatum**<sup>4,5</sup>, em que estes três elementos se dão em unidade.

O campo dos fenómenos puros revela-se ainda uma corrente heracliteana de fenómenos<sup>4,6</sup>, encontrando-se a consciência, portanto, em permanente fluir, durando e ordenando-se num contínuo indefinido de durações. A temporalidade, característica geral de todas as vivências, é uma temporalidade imanente, puramente vivida<sup>4,7</sup>. A consciência dá-se num presente que vem de um passado e segue para um futuro. A vivência é unificada por este fluxo temporal<sup>4,8</sup>. Assim, a temporalidade é uma forma necessária da consciência que une as vivências umas às outras. O tempo desempenha, por isso, uma função unificadora relativamente à consciência; faz dela uma única vivência designativa do mesmo objecto; postula, no entanto, uma síntese ainda mais íntima entre os elementos constitutivos da própria vivência. Essa unificação leva-se a efeito pela **intencionalidade**<sup>4,9</sup>. A intencionalidade é como um raio de luz, que provém do eu e se dirige ao objecto; simplesmente tem, no seu caminho, de animar, por assim dizer, **substratos** que expliquem a diversidade dos objectos de que tenho consciência; são esses substratos os **dados sensíveis**, também chamados **hiléticos**, ou, simplesmente, **hilé** em si mesmos desprovidos de intencionalidade (sons, cores, sensações em geral)<sup>5,0</sup>. A intencionalidade enforma-os, torna-os e também intencionais, pois adquirem referência intencional ao objecto transcendental que determinam. Considerada como enformante, a intencionalidade é a **noese**; a noese e os seus elementos materiais constituem a parte “real” da vivência. Porém, esses mesmos dados hiléticos, tornados intencionais, são polarizados em ordem à designação imediata do objecto. Surge deste modo a vivência orientada para o objecto — o **noema**: Este noema transcende, de certo modo, a vivência, não pertence aos seus constituintes reais; é a componente “irreal” ou “intencional”, porque tende para o objecto que designa<sup>5,1</sup>. Finalmente, há a considerar o **objecto**. Examinando o noema, encontramos que nele reside um conteúdo, ou seja o seu **sentido**, através do qual o **noema** se relaciona com o seu **objecto**. Husserl apresenta como exemplo, o caso de uma árvore<sup>5,2</sup>. Essa árvore não se dá na consciência isoladamente, mas revestida por certo número de elementos que designam directamente a árvore ou dão à árvore uma modalidade característica. Este conjunto, assim formado, representa o **noema** completo. A camada exterior dos elementos, que afectam o modo como se tem consciência do objecto, neste caso, da árvore, são os **caracteres noemáticos**. Quer dizer, a árvore pode tornar-se consciente, não só pela presença, no caso de uma percepção, mas também como recordada, imaginada, etc. Estes caracteres noemáticos exprimem os mo-

dos, segundo os quais se apresenta o objecto como tal. A estes caracteres noemáticos juntam-se os **caracteres de ser** ( Seincharaktere ) que indicam o modo como o objecto é concebido no seu mesmo ser. Husserl designa-os por correlatos noemáticos dos **caracteres** ( noéticos ) **de crença** ( Glaubenscharaktere ) ou **caracteres dóxicos**, pois na atitude transcendental a certeza ou dúvida relativamente à existência do objecto só pode conceber-se como uma espécie de crença ou de opinião<sup>53</sup>. Os caracteres noemáticos caracterizam o objecto, neste caso a árvore, **no modo de se apresentar**. Podem variar e o objecto permanecer o mesmo. Por seu turno o objecto é determinado por uma série de elementos que compreende os dados **hiléticos** enquanto projectados no **noema**, devido à intencionalidade e que se podem manter idênticos através dos caracteres noemáticos. Esses elementos é que nos determinam o objecto e constituem o núcleo noemático em sentido objectivo. Neles e por eles é que o objecto se encontra significado na sua qualidade de objecto consciente<sup>54</sup>.

## 7

A redução teve por finalidade permitir alcançar o verdadeiro nível de fundamentação filosófica: a subjectividade transcendental. É ela que determina radicalmente o carácter específico da fenomenologia. Pela redução o conceito tradicional de "ciência" modifica-se; transcende o estatuto de conhecimento "imanente ao mundo" para originar um novo conceito, o de um saber em princípio "transcendente" a todo o saber mundano, pois nos possibilita um conhecimento do mundo **a partir da sua origem**<sup>55</sup>. A fenomenologia **pura**, pelo facto de remeter para o terreno último da subjectividade transcendental, não fica presa à imanência do mundo, ultrapassa o mundo e não apenas o ente intra-mundano<sup>56</sup>. O seu terreno fundamentador é "uma auto-reflexão plena, inteira e universal"<sup>57</sup>. Nela aparecem os fenómenos como tais e "submetidos, enquanto fenómenos da intencionalidade, a uma explicitação intencional"<sup>58</sup>. Os fenómenos são as "coisas mesmas", isto é, não deformadas por uma visão subjectivante intra-mundana, mas sim inseridas na perspectiva da subjectividade transcendental, na perspectiva em que são vistos. Assim, nenhum objecto que na atitude natural era dado no terreno do mundo é abandonado; apenas agora é evidenciada a sua relação com a consciência transcendental. Porém, esta última não é algo de novo; há uma identidade profunda entre subjectividade mundana e subjectividade transcendental; ao executar-se a redução, convertendo-se as coisas mundanas em "coisas mesmas", isto é, em fenómenos, também a subjectividade mundana se converte em subjectividade transcendental, terreno universal onde se fundamenta o logos, isto é, o direito de doação de todos os outros fenómenos<sup>59</sup>.

Ser fenómeno nada significa a não ser correlato objectivo de subjectividade transcendental, isto é, seu **cogitatum**. Por isso pôde Husserl

afirmar, já nas **Investigações Lógicas** que “a fenomenologia significa a teoria das vivências em geral, compreendendo todos os dados não só reais, mas também intencionais, que se podem revelar com evidência nas vivências”<sup>60</sup> e que a análise intencional vai tornar possível numa atitude reflexiva de evidenciação. A fenomenologia aparece-nos assim como o contrário do fenomenismo. Husserl opôs-se sempre a defender a “coisa em si”, mesmo a título de conceito limite<sup>61</sup>. O fenómeno não é mera aparência, mas aquilo pelo qual os entes existem para nós, têm para nós um “valor de ser”<sup>62</sup> que o processo intencional de evidenciação trará à luz<sup>63</sup>.

Ao descrever a vida intencional distingue Husserl entre o acto ou função objectiva de visar, ou noese, e o objecto ou noema que, do ponto de vista fenomenológico nada mais é do que correlato da noese. A fenomenologia foi nos primeiros tempos apenas uma ciência descritiva da **correlação noese-noema** ou **cogito-cogatum**. O “correlativismo” era filosoficamente neutro, não continha nenhuma afirmação ontológica ou metafísica. Husserl abandonou este ponto de vista para, graças ao conceito de “constituição”, transitar para o que denominou **idealismo transcendental**. De modo muito breve diremos que, nesta orientação, o noema não é mero correlato da noese, mas “constituído” por esta. Embora difícil discriminar os matizes de significado do conceito de constituição, a partir do ano de 1927 Husserl considerou-a como **Leistung**, o que se pode traduzir por prestação, **efectivação**. Graças a essa **Leistung** é que uma coisa determinada pode existir para o ego transcendental ( ou para a comunidade dos egos transcendentais ), ter o valor de um ente<sup>64</sup>. O fenómeno, neste idealismo transcendental, será pois aquilo que tem para mim ( ou para nós ) a validade de ente, porque na medida em que sou um ego transcendental ( ou somos uma comunidade de egos transcendentais ) é que efectuo ( ou efectuamos ) certas prestações constituintes. Deste modo é que surge um mundo. Quer dizer, para Husserl a noção de fenómeno é sempre a negação de qualquer atitude fenomenista e constitui o plano, penosamente conquistado pela redução fenomenológica, o plano transcendental, **fundamentum absolutum et inconcussum** sobre o qual assenta, com evidência apodítica, uma filosofia rigorosa, partindo dos problemas da constituição do objecto em geral, passando pelas grandes ontologias regionais do ser material, do ser vivo, do ser espiritual, até ao problema de uma possível metafísica e de uma teologia filosófica e à teleologia da vida intencional e da história. Assim se poderia realizar — é crença de Husserl — a ideia, posta primeiramente por Platão, de uma filosofia como ciência única, universal e plenamente fundamentada, a que Descartes impôs uma viragem radical no sentido de uma apoditicidade egológica, através da fenomenologia transcendental, que tem por missão esclarecer criticamente as ciências particulares, tanto factuais como a priori, e assim transformá-las em ramos da filosofia como ciência universal<sup>65</sup>.

## NOTAS

- (1) Husserl, **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**, vol. I, nova edição a cargo de W. Biemel, Husserliana, vol. III, Den M. Nijhoff, 1950, p. 100; Husserl, **Erste Philosophie (1923/24)**, 1ª Parte, **Kritische Ideengeschichte** editada por R. Boehm, Husserliana, vol. VII, Den Haag, M. Nijhoff, 1956, p. 385-386.
- (2) Husserl, **Formale und transzendente Logik**, Halle (Saale), Max Niemeyer, 1929, p. 207.
- (3) Husserl, **Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen**, 1878. Reditado como texto complementar em **Philosophie der Arithmetik, mit ergänzenden Texten (1890-1901)** edição a cargo de Lothar Eley, Husserliana, vol. XII, Den Haag, M. Nijhoff, 1970, pp. 289-339.
- (4) Cf. Walter Biemel, Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl, in **Husserl Cahiers de Royaumont**, Paris, 1959, pp. 32-62. Ver também Oskar Becker, Die Philosophie Edmund Husserls, anlässlich seines 70. Geburtstags dargestellt, **Kant-Studien** 35 (1930) pp. 119-150.
- (5) Husserliana, vol. XII.
- (6) **Logische Untersuchungen. Erster Theil: Prolegomena zur reinen Logik**, Halle a.d.S., Max Niemeyer, 1900.
- (7) **Logische Untersuchungen. Zweiter Theil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis**, Halle a.d.S., Max Niemeyer, 1901.
- (8) *Ibidem*, p. 21.
- (9) Rudolf Boehm, **Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien**, "Phaenomenologica, 26", Den Haag, M. Nijhoff, 1968, p. 124.
- (10) **Logische Untersuchungen**. Vol. II, p. 19. Citado por R. Boehm, o.c., p. 125.
- (11) R. Boehm, o.c., p. 175.
- (12) Husserl, **Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925**, edit. por W. Biemel. Husserliana, vol. IX, Den Haag, M. Nijhoff, 1962, p. 28.
- (13) No envólucro do manuscrito de um esboço das férias de verão de 1905, anexo às **Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins** escreveu Husserl esta "Historische Note: In Seefelders Blättern (1905) finde ich schon Begriffe und konkreten Gebrauch der phänomenologischen Reduktion". Citado por R. Boehm, o.c., p. 126.
- (14) Editada como segundo volume de **Husserliana**. Edmundo Husserl, **Gesammelte Werke**, ao cuidado de W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1950.
- (15) **Die Idee der Phänomenologie** p. 39.
- (16) *Ibidem*, p. 44.
- (17) A primeira dessas obras é o primeiro volume de **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (1913)** a que teremos de nos referir frequentemente no decorrer deste trabalho e que citaremos pela abreviatura **Ideen I**.
- (18) **Die Idee der Phänomenologie**, pp. 5, 7 e 9.
- (19) A ideia complexa da redução fenomenológico-transcendental, considerada como o método de regresso à subjectividade pura, foi expressa por Husserl seguindo diversos caminhos. Fundamentalmente quatro vias de acesso se estabeleceram ao longo da actividade filosófica de Husserl. Em **Die Idee der Phänomenologie**, que acabamos de referir, segue uma **via cartesiana**, orientado como se encontra pelo ideal da fundamentação absoluta, já visível no segundo volume da 1ª edição das **Logische Untersuchungen** e que é exemplarmente desenvolvida em **Ideen I**, em **Cartesiansche Meditationen** (Husserliana vol. I) e em **Erste Philosophie (1923/24)**. **Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion** (Husserliana vol. VIII). A segunda via passa pela **psicologia intencional** e encontra-se pela primeira vez sistematicamente apresentada na segunda parte de **Erste Philosophie (1923/24)** e em **Die Krisis der**

**europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie** ( Husserliana, vol. VII ). Finalmente temos ainda a considerar mais duas vias: o caminho que passa pela crítica das ciências positivas e o caminho que passa pela ontologia e que podem, sem violência, reduzir-se a um só. De facto, as ciências positivas remetem para as ontologias materiais ou regionais, que exprimem uma unidade e formam os princípios especiais ou normas aprióricas das ciências positivas ( desempenhando o papel de doutrina especial da ciência ); a lógica formal e a **mathesis universalis**, contendo os princípios formais da ciência ( desempenhando o papel de doutrina geral da ciência ); finalmente a ontologia do mundo da vida, que constitui o fundamento de todas as ontologias científicas e da lógica. Sobre todo este assunto ver E. Fink, *Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit*, **Edmund Husserl 1859-1959**, "Phaenomenologica 4", La Haye, M. Nijhoff, 1959, pp. 99-115. R. Boehm, *Einleitung des Herausgebers, Husserl, Erste Philosophie ( 1923/24 ), Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* ( Husserliana, vol. VIII ), Den Haag, M. Nijhoff, 1959, pp. XI-XLIII. ( Incluído posteriormente no volume de R. Boehm, **Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie** "Phaenomenologica 26", Den Haag, M. Nijhoff, 1968 ). Iso Kern, **Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus**, Phänomenologica 16", Den Haag. M. Nijhoff, 1964.

(20) Ver Husserl, *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, **Logos 1** ( 1910/11 ), pp. 289-340. Primeira edição em livro: Edmund Husserl, **Philosophie als strenge Wissenschaft**, editado e anotado por Wilhelm Szilasi, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1965. Tradução portuguesa: **A filosofia como ciência de rigor**, trad. de A. Beau e prefácio de J. de Carvalho, Coimbra, Atlântida, 1952.

(21) Nachwort zu meinen Ideen, **Ideen III**, p. 139.

(22) **Logische Untersuchungen II**, 1, pp. 5-6.

(23) **Ideen I**, pp. 52.

(24) E. Levinas, *Reflexion sur la "technique" phénoménologique*. Husserl, *Cahiers de Royaumont*, Paris, Editions de Minuit, 1959, pp. 99.

(25) **Ideen I**, pp. 47-48.

(26) **Ideen I**, pp. 59.

(27) **Ideen I**, pp. 60-61.

(28) Nachwort zu meinen Ideen, **Ideen III**, pp. 160.

(29) **Ideen III**, pp. 160.

(30) **Ideen I**, § 32. Die transzendentalphänomenologische ἐπιπέδησις, Cartesianische Meditationen ( **Husserliana I** ) pp.60.

(31) **Ideen I**, pp. 95-97.

(32) **Ideen I**, pp. 100.

(33) **Ideen I**, pp. 101-102.

(34) **Ideen I**, pp. 103.

(35) Os termos **epoché** e **redução** aparecem, contudo, quase sempre indiferentemente para designar o mesmo conceito. (**Ideen I** § 31, **Cartesianische Meditationen** § 8, **Die Idee der Phänomenologie**, pp. 39, 44, 45 ). Em rigor, porém, são dois conceitos distintos, embora relacionados. Graças à prática da **epoché** é que se consegue a redução ( Cf. Krisis, § 41 e **Erste Philosophie II**, pp. 178 ). J. Fragata ( **A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia**, Braga, 1959, pp. 93, nota 40 ) dá um esclarecimento muito feliz ao afirmar: "'Epoché' refere-se, portanto, mais directamente ao termo a quo; 'redução', ao termo ad quem. Como, porém, exercer a 'epoché' é simultaneamente 'reduzir', os dois termos são empregados indiferentemente pelo próprio Husserl'".

(36) **Ideen I**, pp. 108.

(37) **Ideen I**, pp. 96-97; 110-111.

(38) **Logische Untersuchungen**: Introdução à lógica pura § 67; Terceira Investigação, cap. I; Sexta Investigação, §§ 40-52. **Ideen I**, §§ 59-71. **Cart. Meditationen**, § 34.

**Formale und transzendente Logik**, § 98. **Die Idee der Phänomenologie**, pp. 56-57. **Erfahrung und Urteil**, §§ 86-87. Os parágrafos desta última obra, editada pela primeira vez em 1938, e que, como é sabido, é fruto de um arranjo de um curso de Husserl sobre lógica genética, de 1911/12 e excertos de outras lições, feito por L. Landgrebe sob a orientação do Mestre, pertencem ao curso de **Psicologia Fenomenológica** de 1925 e encontram-se incluídos também na edição que posteriormente se fez (**Phänomenologische Psychologie**, Husserliana, vol. IX, Den Haag, 1962), ocupando todo o § 9 (pp. 72-84).

(39) **Ideen I**, pp. 9.

(40) **Ideen I**, pp. 37.

(41) **Ideen I**, § 10. Sobre o problema da ontologia em Husserl cf. Júlio Fragata, O conceito de ontologia em Husserl, **Perspectivas da Fenomenologia de Husserl**, Coimbra, 1965, pp. 17-43.

(42) **Cartesianische Meditationen** § 11.

(43) Manuscrito FI 17, pp. 75-76. Citado em J. Fragata, **A filosofia de Husserl como fundamento da filosofia**, Braga, 1959, pp. 113, nota 92.

A existência, que o fenomenólogo põe fora de circuito, é uma "crença" (Glauben) em que repousa a atitude natural e de que é protótipo o modo de existência que atribuímos à coisa material. Executada a redução, a existência eliminada mantém-se presente na consciência reduzida, mas apenas **qua cogitatum**. Cf. H. L. Van Breda, L'intinéraire husserlien de la phénoménologie pure à la phénoménologie transcendente, **Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie**, Festschrift für Jan Patočka, herausgegeben von Walter Biemel und dem Husserl-Archiv zu Lowen, "Phänomenologica, 72", Den Haag, M. Nijhoff, 1976, pp. 309 e segs.

(44) **Die Idee der Phänomenologie**, pp. 11.

(45) **Cartesianische Meditationen**, pp. 87.

(46) **Die Idee der Phänomenologie**, pp. 47.

(47) J. Fragata, o.c., pp. 121.

(48) **Ideen I**, pp. 198.

(49) **Ideen I**, pp. 203.

(50) **Ideen I**, 36, pp. 81; §85 pp. 210.

(51) **Ideen I**, pp. 218-221 e 241-249.

(52) **Ideen I**, pp. 317-318.

(53) **Ideen I**, pp. 225, 227, 256 e 259. Sobre estes caracteres dóxicos da existência, ou seja, a existência posta 'fora de circuito' **vide supra** nota 43.

(54) **Ideen I** §§21, 99, e 116.

(55) E. Fink, - Die phänomenologische Philosophie **Edmund Hurrserl** in der gegenwertigen Kritik, **Kant-Studien** 38 (1933) e posteriormente incluído em E. Fink, **Studien zur Phänomenologie** (1930-39), "Phaenomenologica 21", Den Haag, M. Nijhoff, 1966, pp. 105.

(56) E. Fink, o.c., pp. 106.

(57) **Cartesianische Meditationen** pp. 182.

(58) **Erste Philosophie I** pp. 195.

(59) Thomas Seebohm, **Die Bedingung der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie** Bonn, Bouvier, 1962, pp. 81.

(60) **Recherches Logiques** trad. francesa de Élie, Kelkel e Schérer, Paris, PUF, 1963, vol. III, pp. 283-84.

(61) Cf. Stephan Strasser, Le concept de "phénomène" chez Levinas et son importance pour la philosophie religieuse, **Revue Philosophique de Louvain** 76 (1978) pp. 329.

(62) **Ibidem**, pp. 329.

(63) Na mesma perspectiva se pronuncia Heidegger em **Sein und Zeit**: "Por detrás dos fenômenos da fenomenologia não há, pois, em verdade, outra coisa, mas pode acontecer que se encontre escondido o que deverá tornar-se fenômeno. E é precisa-

mente porque os fenómenos **não** são imediatamente dados, que há necessidade de uma fenomenologia". ( "Hinter" den Phanomenen der Phänomenologie steht wesentlich nichts anderes, wohl aber kann das, was Phanomen werden soll, verborgen sein. Und gerade deshalb, weil die zunächst und zumeist **nicht** gegeben sind, bedarf es der Phänomenologie. ) **Sein und Zeit** Tübingen, M. Niemeyer, <sup>11</sup>1967, pp. 36.

(64) **Cartesianische Meditationen**, pp. 116-117.

(65) **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie**, pp. 73-74; **Phänomenologische Psychologie** pp. 526.

## O SUBJETIVISMO MODERNO E O ITINERÁRIO PARA O ENCONTRO COM O SER

Francisco de Paula Souza

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

### INTRODUÇÃO

Acreditamos ter suficientemente evidenciado, em artigo anteriormente publicado<sup>1</sup>, que, em nossa opinião, a acusação mais séria levantada contra a Filosofia contemporânea encontra a sua consistência na afirmação de Heidegger de que ela se esqueceu do ser. Distanciado e esquecido do ser, o pensamento filosófico contemporâneo se apartou da verdade<sup>2</sup>, pondo em risco sua própria possibilidade de existência como modalidade autônoma de pensamento em face dos antagonismos e às radicalizações das ciências preocupadas apenas, em base ao unilateralismo de sua metodologia, com os aspectos ônticos do real e condenando, como desprovida de sentido, qualquer tentativa de abordagem do real em nível de profundidade ontológica. Urge, por conseguinte, que a filosofia busque restabelecer contacto com o ser.

Mas qual o caminho para esse reencontro com o ser ?

Qualquer afirmação que represente resposta a essa interrogação importará sempre um discurso de caráter ainda teórico, produto do pensamento reflexivo, composto, por conseguinte, de elementos conceituais para os quais continua valendo a mesma interrogação. A questão, em última análise, se reduz, então, a uma problematização em torno do valor de representatividade dos conceitos em relação ao real tomado na autonomia de sua existência extramental. O êxito da abertura para o ser permanece, como é óbvio, inteiramente condicionado à resposta que se der a essa problematização fundamental.

É importante salientar, entretanto, que a esse problema já existe, não propriamente uma resposta — que se colocaria, evidentemente, em nível de reflexão propriamente filosófica — mas, certamente, uma solução fundamental que se propõe como decorrência de uma “atitude natural” do pensamento espontâneo em relação ao real.

A existência dessa solução fundamental do pensamento espontâneo impossibilita, por conseguinte, ao filósofo aquela indiferença e neutralidade radicais de que ele, frente ao problema, desejaria se encontrar munido, impondo-se-lhe, ao contrário, fatalmente, o dilema: ou aceita,

crítica e reflexivamente, a solução da objetividade ontológica do real oferecida pelo pensamento espontâneo, ou rejeita, crítica e reflexivamente também, essa solução, substituindo-a por outra que, na sua maneira de ver, se demonstre mais compatível com uma adequada e correta interpretação da natureza do pensamento.

O dilema representa encruzilhada extremamente decisiva não apenas para as orientações futuras da Filosofia, mas, especialmente, para as suas possibilidades de instaurar um discurso pleno de conteúdo e de significado, portador de verdade, em condições efetivas de proporcionar ao homem o instrumental teórico-prático eficaz para a sustentação de seus valores fundamentais, porquanto da alternativa assumida dependerá o êxito de uma abertura para o ser ou do enclausuramento da especulação no interior dos horizontes da razão raciocinante.

## 1. Perspectiva anti-realista

Cuidadosa pesquisa histórica em torno do pensamento dos mais significativos representantes da Filosofia moderna conduz à constatação de que a opção decisiva para a reflexão filosófica posterior recai inquestionavelmente, embora de forma não crítica, sobre a segunda alternativa do dilema em que se nega o valor do conceito em termos de representatividade em relação ao real. Inaugura-se, assim, a partir dos albores do pensamento moderno, uma perspectiva anti-realista que representa a mais séria ruptura em relação ao pensamento clássico, a verdadeira "revolução copernicana" no universo da Filosofia.

Ao historiador das idéias é possível conduzir as diversas manifestações anti-realistas, que se esboçam a partir dessa época, a três orientações fundamentais que não apenas representam outras tantas possibilidades teóricas de se interpretar em sentido anti-realista a função, em termos cognoscitivos, do conceito, mas constituem ainda as três etapas em que se processa e se acentua a evolução da perspectiva anti-realista inaugurada a partir do pensamento moderno. Convencionou-se denominar tais orientações realismo crítico, fenomenismo e idealismo.

### 1.1. Realismo crítico

O realismo crítico ou mediato constitui posição filosófica que não nega diretamente o valor representativo dos conceitos em relação ao real. Sustenta, entretanto, que esse valor não se manifesta imediatamente no próprio ato em que se pensa o conceito, mas apenas em decorrência de um processo em que se **demonstra** a representatividade do conceito em relação ao real. A necessidade de que o valor de representação do conceito resulte de um processo de demonstração e não se imponha

espontaneamente em força da natureza mesma do conceito, embora ainda tente resguardar a capacidade representativa do conceito em relação ao real, buscando manter, por conseguinte, a abertura do pensamento em direção ao ser, representa, todavia, a admissão implícita de uma primeira fratura e distanciamento entre o pensar e o ser, fratura e distanciamento a serem superados através de um processo evidentemente não espontâneo de demonstração.

Protagonista dessa nova perspectiva filosófica, responsável pela configuração absolutamente típica de sentido anti-realista que caracteriza o pensamento moderno, é, sem dúvida, Descartes (1596-1650), justamente saudado por Hegel como o “pai da Filosofia moderna” porquanto, no dizer do próprio Hegel, pela primeira vez, “o pensamento procede de seu próprio interior”, representando essa origem o início absolutamente novo da Filosofia.<sup>3</sup>

Na verdade, o expediente cartesiano da “dúvida metódica”, instrumento para a conquista fundamental do Cogito, estabelece, entre o sujeito que conhece e as realidades do mundo exterior, um hiato, uma cesura radical, rompendo, de forma proposital, ou seja, metódica, a vinculação natural que o pensamento espontâneo admitia existir entre o pensar e o ser. Para Descartes, entretanto, esse distanciamento entre o pensamento e a realidade deveria configurar-se provisório, resultante da utilização de mero expediente metodológico cujo objetivo último consistiria na conquista da certeza fundamental capaz de representar o ponto de partida de uma nova Filosofia, restaurada “ab immis fundamentis”.

Conquistada, porém, a primeira certeza, impunha-se reconquistar também todo o conjunto de realidades cuja existência naufragara no torvelinho das dubitações da razão.

A reconquista do real, entretanto, após a fratura estabelecida pelo expediente da dúvida que distanciou o ser do pensar, jamais poderia se processar pelo reconhecimento espontâneo da função naturalmente representativa do conceito em relação ao real.

Era mister, por conseguinte, invocar a intermediação salvadora do princípio de causa como a “ponte” a ser lançada entre o pensamento e a realidade para o restabelecimento das conexões interrompidas, mesmo que, para isso, se impusesse certa renúncia às pretensões iniciais da razão cartesiana.

Essa “ponte”, entretanto, se demonstrou intransitável, não porque faltasse ao princípio de causa valor lógico para o exercício de sua função mediadora, mas porque, através da dúvida proposta como instrumento para a conquista da certeza fundamental da razão, o sujeito se enclausurara no interior de suas próprias fronteiras, negando a si mesmo qualquer possibilidade de “saída” para o mundo exterior. A conquista da

certeza fundamental da razão fora paga ao preço extremamente alto da total desvinculação do sujeito em relação ao ser. No reduto vazio em que se isolou o sujeito para se agarrar à certeza fundamental, tudo fora sacrificado pela dúvida. De fato, na verdade básica em que se apóia a primeira certeza, o *esse* do *cogito* não se propõe como afirmação de existência do real, mas como pura presença do próprio *cogitare*, podendo essa primeira certeza ser mais adequadamente expressa mediante a fórmula “*cogito ergo sum cogitans*”, em que ainda se resguarda a substancialidade do sujeito, não obstante reste definitivamente comprometida qualquer “saída” da razão para o encontro com o ser. Um sujeito que, no seu isolamento, interrompe, através do artifício da dúvida, seu relacionamento espontâneo com os objetos do mundo exterior, cessa propriamente de desempenhar sua função natural de “*sub-jectum*” e, então ou começa a descambar pelo declive em que termina por comprometer radicalmente sua própria substancialidade, esvaziando-se de si mesmo na medida em que pretende transformar-se em sujeito puro, ou ainda, para proteger-se do aniquilamento total, arvora-se arbitrariamente em sujeito absoluto perante o qual perdem consistência ontológica os objetos do mundo exterior. Ambas as alternativas, germinalmente contidas no *Cogito* cartesiano, representam a abertura para uma perspectiva de imanência em que se anula a distância entre o pensar e o ser mediante a supressão radical de um dos termos da oposição, assumindo-se, em plano histórico, todas as conseqüências derivadas da arbitrariedade dessa supressão.

O anti-realismo inaugural de Descartes, expresso através do realismo crítico ou mediato com o qual ainda pretende resguardar a substancialidade tanto do sujeito como dos objetos do mundo exterior, representa o primeiro e o mais decisivo passo em direção aos desvios anti-realistas da reflexão filosófica posterior em que se alarga e se aprofunda sempre mais o sulco aberto entre o pensamento e a realidade. Ao buscar a solidez da certeza fundamental, assume Descartes o risco da ambigüidade radical que o leva, num primeiro momento, a anular a existência do mundo exterior para garantir, na interioridade da consciência, o fundamento da verdade do ser; posteriormente, tenta recuperar a existência das coisas do mundo para devolver ao ser o conteúdo ontológico sem o qual a verdade estaria desprovida de qualquer significado e o filósofo se deixaria ficar à mercê das agressões da aparência, impossibilitado de distinguir a verdade do erro, da ilusão, da mistificação, eventualmente impostos pelos caprichos da razão.

## 1.2. Fenomenismo

Iniciado o processo de ruptura entre o pensar e o ser através do realismo crítico cartesiano, aprofunda-se ainda mais o corte que inter-

cepta o relacionamento, em termos gnosiológicos, entre o sujeito e a realidade do mundo extramental mediante o fenomenismo que nega radicalmente ao conceito qualquer valor de representação em relação ao real. Nos moldes da posição fenomenista, reconhece-se ainda a existência de realidades extrínsecas ao conceito, declarando-se, entretanto, tais realidades absolutamente incognoscíveis em si mesmas. Cessa qualquer possibilidade, portanto, de se lançar “pontes” entre o pensamento e as coisas da realidade extramental, reservando-se ao conceito um valor de representatividade que se limita apenas a aspectos aparentes e fenomênicos do real que, em si mesmo, escapa a qualquer possibilidade de ser conhecido pela razão.

O extraordinário sucesso alcançado pelo fenomenismo no contexto do pensamento ocidental se deve a dois ilustres representantes da Filosofia moderna. De um lado, Hume ( 1711-1776 ) no qual se inspiram o positivismo inglês, especialmente através da participação de J. Stuart Mill ( 1806-1873 ) e a orientação neopositivista contemporânea que se prende ao pensamento de Hume mediante E. Mach ( 1838-1916 ). De outro, Kant ( 1724-1804 ) do qual derivam as numerosas correntes neokantianas que vão da “Filosofia da Vida” ao existencialismo contemporâneo.

Na verdade, percebeu Kant, com nitidez, o isolamento a que se autocondenara o Cogito cartesiano e, por conseguinte, o racionalismo em geral. Ciente da responsabilidade da tarefa, no sentido de ultrapassar o sulco que se abria, a partir de então, entre o pensar e o ser, tentou se esquivar, ao mesmo tempo, quer de uma posição empirista extremada que comprometia a possibilidade da ciência, como da consciência da concepção idealista que negava a objetividade do mundo na sua transcendência em relação ao sujeito.

Com esse objetivo, Kant começa por afirmar que possuímos das coisas exteriores à consciência não apenas imaginação mas também experiência, porquanto a experiência interna, indubitável, segundo Descartes, só é possível na medida em que se pressupõe a experiência externa<sup>4</sup>. A experiência externa, por sua vez, se processa mediante a percepção e, por conseguinte, mediante a sensação que deve fornecer ao conceito a matéria, cuja origem extrasubjetiva representa, portanto, a garantia da realidade do mundo exterior à consciência. Na célebre nota de retificação da segunda edição da **Crítica da razão pura**, Kant propõe uma “demonstração rigorosa, a única possível, da realidade objetiva da intuição exterior”<sup>5</sup>, de caráter decididamente fenomenológico, fundamentada sobre a estrutura temporal da determinação da consciência empírica. De acordo com essa demonstração, a determinação temporal da consciência interna implica a pressuposição da existência das coisas externas, de tal maneira que a consciência da existência do sujeito — fundamento indu-

bitável para a construção posterior da Filosofia, segundo Descartes — representa ao mesmo tempo, para Kant, a consciência imediata da existência de realidades exteriores ao sujeito. A afirmação desse imediatismo constitui a tentativa kantiana de ultrapassar as limitações do realismo mediato cartesiano, de cunho teológico e fideísta.

A questão a ser posta, a esta altura, consiste, em base ao caráter extremamente decisivo do problema para a Filosofia posterior, em se indagar sobre o êxito da tentativa kantiana.

Fundamental para a estruturação de uma resposta a essa indagação, que traduza, com objetividade e isenção, o pensamento kantiano, é a constatação de que para Kant, a consistência do ser se fundamenta sobre o “permanecer”, ou seja, sobre a permanência de algo ( von etwas Berralichen ) que resiste às mudanças, que não se desarticula nas dimensões do tempo e, por conseguinte, se subtrai ao passado, presente e futuro. Ao sujeito, entretanto, Kant não reconhece nenhum caráter de permanência, porquanto “... a própria experiência interior depende de algo de permanente que não está no sujeito e com o qual o sujeito deve considerar-se relacionado<sup>6</sup>”. Por outro lado, a característica de permanência não compete propriamente às coisas sujeitas às mudanças observáveis no mundo exterior. A única coisa de permanente, portanto, a ser posta como intuição, sob o conceito de substância, é a matéria ( Materie ), elemento de permanência ausente na experiência interna e não produzido pela experiência externa, mas apenas pressuposto a priori por Kant.<sup>7</sup>

Assim, como o Eu puro transcendental é pressuposto como condição a priori dos atos de síntese realizados pelo pensamento, assim também a matéria é pressuposta a priori como “princípio”, fundamento ( Grund ) ou razão de unidade da multiplicidade dos elementos de sensação, inicialmente no âmbito da experiência externa e, posteriormente, na área da experiência interna. A conclusão que se impõe, então, — de decisiva significação no contexto da especulação filosófica posterior — é que tanto a experiência externa como a interna se limitam a captar apenas o “aparecer” das coisas à consciência e não as próprias coisas. Assim sendo, a consciência “imediate” da existência das coisas externas se fundamenta, segundo Kant, sobre esse “aparecer” proporcionado pela sensação. E sobre um “aparecer” análogo deve se fundamentar também a consciência empírica do Eu.

Consuma-se, por conseguinte, através de Kant, em termos gnosiológicos, o distanciamento entre o pensar e o ser. A posição kantiana, contrariamente ao parecer de Heidegger, ultrapassa, de muito, as balizas do anti-realismo contido no pensamento cartesiano. Enquanto Kant não encontra nada de permanente no Eu e dissolve a consistência ontológica das coisas do mundo exterior no seu puro Schein ou no seu simples “aparecer” à consciência, Descartes, na verdade, se mantém sempre

não obstante suas dificuldades para restabelecer as conexões efetivas entre o pensar e o ser, na perspectiva da posição substancialista clássica em que se pensa o Eu como substância e o mundo exterior à consciência como um conjunto de substâncias. Mesmo no isolamento em relação a qualquer objeto a que se reduziu, mediante o expediente da dúvida radical, o “Eu penso” deve permanecer, nas intenções de Descartes, na posse plena de sua substancialidade para que se possa abrir, ainda que pela intermediação de Deus ou do princípio de causa, para o mundo das realidades substanciais, de cujas existências a dúvida pretendia apenas provisória e metodicamente se desfazer.

Kant, ao contrário, não obstante continue a filosofar com a preocupação metafísica de justificar, mediante a doutrina do noumenon, uma efetiva transcendência do ser em relação ao pensar, resistindo, energeticamente, à identificação idealista de ser e pensamento, não consegue, na verdade, reconquistar a esfera do ser, da qual o pensamento moderno já se distanciara através do Cogito cartesiano. O Ich denke kantiano profíbe definitivamente a si mesmo qualquer saída efetiva para o mundo satisfazendo sua ânsia irreprimível de transcendência com a “imediatidade” do puro “aparecer” na consciência de realidades destituídas em si mesmas da característica da “permanência” que não representa um dado imediato, a elas naturalmente incorporado, mas uma pressuposição, uma condição a priori de possibilidade da própria experiência. Assim, o êxito da gnosiologia kantiana compromete as intenções fundamentalmente realistas do filósofo de Königsberg e a Filosofia, com Kant, faz avançar, em termos intencionalmente apenas gnosiológicos mas efetivamente metafísicos, o processo de dessubstancialização do real através de uma posição radicalmente fenomenista em que o ser, na sua consistência ontológica, escapa ao pensamento que se satisfaz com o simples “aparecer” da coisa, com a sua pura “presença em ato” na consciência, sustentada essa presença por uma “permanência” que o próprio sujeito aprioristicamente outorga às suas representações do real.

O anti-realismo da perspectiva kantiana, conseqüentemente, se evidencia ainda, de forma extremamente nítida, através das repercussões de suas frágeis posições gnosiológicas no terreno em que avultam suas ilusões epistemológicas de salvação da ciência pela justificação, não apenas de sua nova metodologia, mas também de sua possibilidade e de seu valor, num plano de universalidade e, por conseguinte, de ultrapassamento da contingência e da individualidade do dado empírico. A ciência, para kant, na verdade, não se estrutura a partir da percepção do objeto, mas em base à **construção** do próprio objeto mediante a síntese a priori que reduz o saber científico a um conhecimento puramente fenomênico para o qual a preocupação com o real em si, não apenas ultrapassa a esfera de interesse da ciência, mas transcende também as possibilidades reais do conhecimento humano<sup>8</sup>.

A revolução radical ( eine gänzliche Revolution )<sup>9</sup> a que Kant pretende submeter a Filosofia, quanto à sua metodologia tradicional, se demonstra, pelo anti-realismo no qual efetivamente descamba, profundamente responsável pelo depauperamento ontológico do pensamento moderno e contemporâneo em que o logos, distante do ser, rompe seu compromisso com a verdade e encontra caminho aberto para todas as arbitrariedades da razão na construção de ideologias não raro ricas de teor especulativo mas vazias de significado e estéreis quanto às suas possibilidades de fundamentação de uma hermenêutica válida do homem e do universo.

### 1.3. Idealismo

O processo de distanciamento entre o pensar e o ser alcança dimensões ainda mais amplas e definitivas no contexto da Filosofia hegeliana que representa não apenas uma doutrina gnosiológica mas, enquanto propõe determinada concepção em torno da realidade, assume fundamentalmente as proporções de uma posição metafísica.

A perspectiva subjetivista inaugurada pela filosofia cartesiana se aprofunda, conforme evidenciamos, com Kant e chega às últimas conseqüências com a proclamação hegeliana, em termos definitivos, do "princípio de imanência". Perante a consistência absorvente e absoluta da Idéia tudo o mais naufraga no oceano do nada e o ser, como alteridade perante o pensar, soçobra nas profundezas da indeterminação e do vazio ontológico<sup>10</sup>, porquanto "o ser, o imediato indeterminado, é, na realidade, nada".<sup>11</sup>

Esvaziado de qualquer consistência ontológica perante a hegemonia avassaladora da Idéia absoluta, o ser nada mais tem a opor à autonomia absoluta do pensar que se desvincula de qualquer responsabilidade para com o mundo das realidades sensíveis, transformadas, quando muito, em meros expedientes de intermediação dialética no processo evolutivo do Espírito que realiza em si, como Absoluto, a unidade de finito e Infinito, de tempo e eternidade, eliminando definitivamente, na unidade da Idéia absoluta, todo resíduo de dualismo e de transcendência que eventualmente restasse da doutrina kantiana do noumenon.

Importa reconhecer, entretanto, que o processo de dissolução ontológica do real perante a plena autonomia da Razão absoluta, culminante no idealismo transcendental de Hegel, alcança desdobramentos cuja virtualidade já se encontrava plenamente contida no âmago do pensamento hegeliano e que se traduzem na proclamação, sem resíduos, da historicidade do ser pelo pensamento contemporâneo mediante suas expressões mais típicas como a fenomenologia, o neopositivismo, o marxismo e o existencialismo.

O Absoluto, que representa ainda em Hegel o desafio da permanência perante a razão do momento teológico, momento conclusivo da dialética hegeliana, acaba também por se dissolver e a dialética pode, finalmente, libertar-se de qualquer compromisso de destinação definitiva e realizar-se como abertura ilimitada, como acontecimento temporal puro, como tensão sempre aberta entre o existente e o ser que, então, indicará apenas a presencialidade do acontecer segundo as dimensões do processo histórico. O **nada**, que na dialética hegeliana desempenhava mera função de "passagem", na nova dialética binária assume função constitutiva porquanto a ele compete fundamentar e manifestar o ser que se revela apenas no ente<sup>12</sup>. A funcionalidade constitutiva atribuída ao nada se representa, por um lado, o reconhecimento da indispensabilidade para a razão de algo que, de qualquer maneira, se lhe ofereça como alteridade, mesmo que ilusória e fingida, para satisfazer sua exigência natural de intencionalidade, de outro, revela o momento conclusivo e a etapa derradeira do processo de dissolução ontológica a que se entregou a razão no seu desejo incontrolado de autonomia. Necessitando, na radicalidade de sua extrema pobreza ontológica, de algo que atenda à sua exigência profunda e natural de intencionalidade e pretendendo salvaguardar a absoluta autonomia aparentemente conquistada, não resta à razão outra alternativa senão apelar para a ficção metafísica do nada, atribuindo-lhe consistência puramente ilusória e fingida. Assim a Razão, na embriaguez da autonomia absoluta e quimérica, tudo transtorna e subverte, reduzindo o ser ao nada e o nada ao ser.

#### 1.4. Fenomenologia

No itinerário percorrido com vistas a denunciar a anti-realismo subjetivista que esteriliza, em termos de fundamentação de uma autêntica interpretação do homem e do universo, as melhores e até mesmo as mais realistas intenções da Filosofia moderna, impõe-se um contacto sumário com a fenomenologia de Edmundo Husserl ( 1859-1938 ). Nele confluem, com efeito, algumas das orientações decisivas que configuram o anti-realismo de Descartes, de Kant e de Hegel, enquanto ele representa também, pela vasta influência exercida — especialmente em Martin Heidegger, seu discípulo e sucessor — o responsável, em larga escala, pela difusão e permanência da perspectiva anti-realista no contexto do pensamento contemporâneo.

Na linha de preocupação que desencadeia o pensamento cartesiano, Husserl pretende conferir à Filosofia status de "ciência rigorosa" ( *Strenge Wissenschaft* ). Como "disciplina eidética" à Filosofia compete

a apreensão das essências puras, prescindindo da existência concreta das coisas, colocada, num processo que lembra a dúvida metódica cartesiana, entre parênteses mediante a “epoqué” ou “redução fenomenológica”. Pelo novo método, denominado por Husserl “intuição da essência” ( *Wesenschau* ), é possível à Filosofia ir “às coisas mesmas” ( *zu den Sachen selbst* ), colhê-las sem pressuposições, independentemente de qualquer interpretação sistemática, ultrapassando-se a “atitude natural” que se resume na persuasão da existência do mundo, de uma realidade espaço-temporal na qual o homem está inserido. A “neutralização” e a “colocação entre parênteses”<sup>13</sup> pela “epoqué da atitude natural perante as coisas do universo — artifício metodológico que, como vimos, mantém forte analogia o expediente cartesiano da dúvida metódica — inaugura a atitude fenomenológica, comparada pelo próprio Husserl a uma autêntica conversão religiosa pela profundidade da transformação pessoal que ela produz e que representa a maior evolução existencial de que seja capaz a humanidade<sup>14</sup>.

Na perspectiva em que nos colocamos no exame da fenomenologia de Husserl, cabe indagarmos o que resta ainda de contato com o ser se o conjunto das realidades todas do universo, colhido na espontaneidade da experiência natural, é colocado, pela “epoqué”, entre parênteses e neutralizado.

A resposta de Husserl marca o início da fenomenologia transcendental: para ele, mediante a “epoqué”, pela primeira vez, se descortina a esfera absoluta do ser, o horizonte da subjetividade absoluta ou transcendental<sup>15</sup>. O ideal, para Husserl, em termos de conhecimento, consiste, de fato, em se atingir “a meta do conhecimento absoluto, a auto-revelação adequada do objeto do conhecimento”<sup>16</sup>, na interioridade da consciência, porquanto somente na imanência da cogitatio é possível se estabelecer um ponto de partida indubitável para qualquer conhecimento. Com Descartes e S. Agostinho, Husserl também recua para a interioridade da consciência o reduto último de salvaguarda da certeza fundamental, porquanto admite que, implícita no juízo em que se exprime a incerteza de tudo, persiste a indubitabilidade fática do próprio juízo, tornando contraditória a dúvida universal<sup>17</sup>. A consciência assume, por conseguinte, não apenas um primado lógico mas, idealisticamente, um primado ontológico, passando a representar o referencial absoluto, capaz de definir a consistência ontológica das coisas, porquanto, “as coisas são enquanto coisas da experiência e somente a experiência tem condições de fixar-lhes o sentido”<sup>18</sup>. Nada transcende a consciência. Se algo transcendesse a consciência não seria pensável e sobre ele não se poderia instaurar discurso

algum porque estaria além de qualquer experiência, fora, portanto, dos horizontes da consciência, a única em condições de conferir-lhe significado. Segundo expressão de Husserl, “a percepção imanente garante necessariamente a existência do seu objeto”<sup>19</sup> e, assim “nenhum ser real é necessário ao ser da própria consciência e o ser imanente é ser absoluto que, por princípio, “nulla re indiget ad existendum”<sup>20</sup>. A integração do objeto à consciência é total e na unidade de uma única e completa cogitatio identificam-se a percepção e o percebido. O cogito se apresenta como indubitável, nada busca fora de si que justifique a sua indubitabilidade: é evidente. Essa indubitabilidade e evidência, condição do saber absoluto, representa o objetivo último da fenomenologia, a ser alcançado pela intermediação do artifício metodológico da “epoqué” cuja função de “neutralizar” e de “colocar entre parênteses” as persuasões do pensamento espontâneo só se justifica a partir da afirmação prévia do primado da consciência em relação ao real, do pensamento sobre o ser. Além disso, efetuada a “epoqué” e alcançada na consciência — única realidade absolutamente evidente — a certeza serena do saber absoluto, fica seriamente comprometida a coerência do discurso husserliano sobre a intencionalidade<sup>21</sup>. De fato, se a consciência, na autonomia que lhe confere a posse exclusiva da evidência, se propõe como a esfera absoluta do ser após os despojamentos operados pela “epoqué”, qualquer abertura para o mundo transcendente à consciência não mais se justifica e o ser, no interior da consciência, gozará de consistência puramente fenomênica. Assim, a redução fenomenológica assegura objetividade apenas ilusória, destruindo-se, na expressão de Lukács, “qualquer relação de representatividade para com a realidade objetiva, criando-se um método que anula qualquer diferença entre o verdadeiro e o falso, entre o necessariamente válido e o arbitrário, entre o que é real e o que não passa da pura invenção do pensamento”<sup>22</sup>. “Por isso — continua Lukács — a ontologia fenomenológica não questiona nem mesmo o discutível direito de retirar ‘parênteses’ postos apenas para colocar num mesmo plano verdade e ficção”<sup>23</sup>.

Enclausurada no interior de si mesma, na fruição de sua absoluta autonomia, a consciência não mais se abre para o ser, permanecendo frustrada qualquer tentativa séria de satisfazer sua natural necessidade de intencionalidade, compensada apenas de sua frustração pela ilusão de um primado que lhe sustenta o arbítrio e a esteriliza em termos de um conhecimento válido das coisas do universo.

Husserl, entretanto, não se detém nesse processo de esterilização da consciência em termos gnosiológicos. Com efeito, se, por um lado, enaltece o método cartesiano da dúvida, reprova em Descartes o fato — já anteriormente por nós apontado como incoerência da posição cartesiana — de ter preservado a substancialidade do Eu, pensando-o como “substantia cogitans”, capaz de escapar aos rigores da “epoqué”

que coloca entre parênteses os momentos todos da realidade, mesmo a natureza humana e suas atividades psíquicas, restando apenas a consciência reduzida a “uma corrente de Erlebnisse”<sup>24</sup>. Há mesmo quem sustente que Husserl, ao desembarcar para o idealismo, deixe de ser um fenomenólogo autêntico, considerando que um método puramente descritivo não oferece condições para a intuição, na essência dos entes lógicos, de sua total redução à consciência<sup>25</sup>.

## 2. Análise das motivações históricas do anti-realismo moderno

Perante as conseqüências extremamente relevantes para o pensamento moderno e contemporâneo decorrentes do realismo crítico cartesiano do qual derivam, num processo de evolução perfeitamente lógico, o fenomenismo e o idealismo, cabe ao filósofo, em busca de uma hermenêutica do real verdadeiramente válida e que se traduza numa Filosofia realmente construtiva e eficaz, empenhar decididamente sua reflexão no sentido de encontrar explicação para o abandono da persuasão realista do pensamento espontâneo. Ao buscar o filósofo esses esclarecimentos, poderá descortinar horizontes novos em cuja direção se lhe abrirá o caminho do retorno ao ser, condição absolutamente impostergável para a superação do dogmatismo das ideologias, do irracionalismo de certas posições existencialistas e do niilismo da identificação entre o ser e o nada, frutos perniciosos da ilusória proclamação da autonomia absoluta da razão em face do real, imposta pelo anti-realismo do pensamento moderno.

Se pretendêssemos, entretanto, encontrar nos defensores do realismo crítico justificação racional para o abandono da persuasão do pensamento espontâneo sobre o valor de representatividade do conceito em relação ao real e para a formulação da posição subjetivista, inútil se demonstraria nossa pesquisa. Tanto Descartes como Locke ( 1632-1704 ), quanto todos aqueles que posteriormente se preocuparam em investigar o relacionamento entre o conceito e a realidade, assumem, como absolutamente pacífica e, por conseguinte, dispensando qualquer tipo de prova, a tese segundo a qual o pensamento termina no conceito e nele não é possível entrever-se a realidade. Tal posição de significado gnosiológico altamente revolucionário para os quadros da filosofia clássica, não assenta, entretanto, sobre nenhum tipo de demonstração, constituindo, ao contrário, apenas um hábito mental subjetivista que insensivelmente se sobrepõe à persuasão realista do pensamento espontâneo e que confere ares de evidência à posição anti-realista que, a partir desse momento, se estabelece. Na impossibilidade, portanto, da identificação das motivações teóricas que teriam legitimado a transição da persuasão realista do pensamento espontâneo para o princípio inspirador do realismo crítico, resta, todavia, ao filósofo a viabilidade da investigação da causa histórica eventualmente responsável pela formação da mentalidade subjetivista da qual deriva o realismo crítico.

## 2.1. A perda da noção clássica de experiência

O exame atento da evolução histórica das idéias, já a partir de posições emergentes no período de decadência do pensamento escolástico, revela que a mentalidade subjetivista veio paulatinamente se estabelecendo como conseqüência da progressiva evolução de que foi alvo a noção de experiência, ou seja, do conhecimento sensitivo, com a conseqüente perda da noção clássica de experiência.

De fato, já no contexto do pensamento escolástico decadente, se ofuscara a noção clássica de experiência como conhecimento do concreto, isto é, do real constituído, em sua configuração unitária, pelo seu núcleo básico de estruturação ontológica, denominado "substantia" que lhe garante a existência em si, e o conjunto de suas determinações periféricas, os "acidentes", destituídos de qualquer autonomia ontológica e que, nos moldes do pensamento escolástico, só existem na medida em que existem na "substantia".

Em substituição à noção clássica de experiência como conhecimento do concreto, enquanto realidade absolutamente unitária, composta, incidivelmente, de seu núcleo estrutural básico — a substância — e de suas determinações periféricas — os acidentes — se estabelecera, de forma quase insensível, noção nova segundo a qual a experiência, ou seja, o conhecimento sensitivo, tem por objeto apenas os acidentes do real, reservando-se ao pensamento o conhecimento da substância.

Cindia-se, assim, em termos gnosiológicos, a unidade fundamental do concreto, instaurando-se, a partir dessa cisão, todas as implicações epistemológicas que terminam por estabelecer, inicialmente, o divórcio entre ciência experimental e metafísica e, posteriormente, o predomínio da ciência experimental, seu antagonismo em relação à metafísica e a conseqüente negação da própria possibilidade da metafísica como ciência.

Provavelmente tal distinção de conteúdos cognoscitivos, que já se processa no contexto do pensamento escolástico, se apóia em concepção inadequada do relacionamento entre substância e acidente, decorrente de deformação, em plano metafísico, da própria noção de acidente. À luz dessa concepção deformada de acidente, é ele visto, na verdade, não mais como princípio inerente à substância — na expressão escolástica: *magis entis quam ens* ( algo que mais pertence ao ente do que é propriamente ente ) — manifestativo da substância e percebido, juntamente com ela, na unidade do concreto. Ao contrário, o acidente é pensado como

espécie de pequena substância, sobreposta à substância propriamente dita, dotada de existência, em certo nível, independente de sua inerência na substância e desempenhando, em relação a ela, a função de ocultá-la à percepção dos sentidos. À experiência, por conseguinte, compete apenas a percepção das determinações periféricas e acidentais do real, como a cor, o sabor, o som, o cheiro etc., enquanto lhe é vedada totalmente a captação da "coisa" dotada de cor, de sabor, de som, de cheiro, de forma etc.

Com tal concepção gnosiológica, se processa, no interior do pensamento escolástico, a primeira fratura entre o conhecimento experimental e a realidade, não obstante, nesse primeiro momento, à experiência se subtraia apenas a substância, permanecendo-lhe ainda sujeito o acidente, visto por esses escolásticos como princípio real. Com isso, mesmo para eles, a experiência mantém ainda relação essencial com a realidade. Entretanto, permanece verdade que o acidente, separado, dessa forma, metafísica e gnosiologicamente, da substância, se apresenta destituído de sua fundamentação natural, a própria substância. A partir daí, a transição da tese segundo a qual a experiência percebe apenas o acidente para a posição teórica que atribui à experiência capacidade de perceber simplesmente aparências ou fenômenos destituídos de realidade, se apresenta absolutamente natural e espontânea. Parece até, que tal passagem já se realizara no interior da própria Escolástica decadente, em meados do século XIV, por intermédio de alguns representantes do nominalismo, especialmente de Nicolau d'Autrecourt (+ 1350), historicamente considerado como precursor medieval do fenomenismo de Hume,

À medida em que se instaura a nova noção de experiência como percepção dos aspectos meramente acidentais e periféricos do real, inaugura-se nova perspectiva, em termos gnosiológicos, de extrema relevância para a formação do pensamento moderno, não apenas pelo estabelecimento da mentalidade subjetivista, mas, especialmente, por ter preparado o terreno para uma concepção totalmente nova da própria natureza do pensamento e, por conseguinte, da ciência e de suas relações com a experiência.

## 2.2. Alteração da noção de abstração

Assim, a perda da noção clássica de experiência como percepção imediata do real, na totalidade unitária de sua estruturação concreta de substância e acidentes, determinou radical alteração da noção de **abstração**, noção absolutamente fundamental no contexto da gnosiologia clássica. Na verdade, abstração, nos moldes de gnosiologia clássica, é termo essencialmente relativo a concretidade: somente do concreto é possível extrair-se o abstrato. Se a experiência, entretanto, não colhe mais o concreto, carece totalmente de sentido atribuir-se ao pensamento a função de abstrair que lhe conferia a filosofia clássica. Não obstante se conti-

nue a utilizar as expressões “abstração” e “idéias abstratas”, tais expressões passam a assumir significado totalmente diferente. Consoante o ensinamento de Locke — um dos mais expressivos representantes do sensismo da gnosiologia moderna — “... a mente transforma as idéias particulares em gerais, obtendo isto por observar que tais aparências surgem à mente inteiramente separadas de outras existências e das circunstâncias da existência real, tais como: tempo, espaço ou quaisquer outras idéias concomitantes. Denomina-se a isso abstração...”<sup>26</sup>

Conclui-se da posição de Locke que entre a idéia abstrata e o dado de experiência não há mais nenhuma diferença intrínseca. Trata-se de um mesmo conteúdo perceptivo, a idéia, do qual a abstração se limita a remover circunstâncias puramente extrínsecas como as de espaço e tempo. Assim entendida, a abstração, no âmbito específico do pensamento, nada mais podia representar senão função totalmente secundária em que o pensamento não mais participa, de forma decisiva, não lhe cabendo, em oposição ao que lhe assegurava a gnosiologia clássica, explicitar a independência da idéia das condições de ordem material e, por conseguinte, condicionar a necessidade e a universalidade de que o dado se reveste no interior da consciência. Sem função específica a desempenhar no âmbito do pensamento, a abstração será logo fatalmente eliminada do contexto da gnosiologia moderna.

### 2.3. O pensamento como síntese dos dados da experiência

A função essencial do pensamento passa a ser definida em outros termos. Já em Locke encontramos indicada com suficiente clareza a nova concepção que se tornará comum no contexto da filosofia crítica moderna: o pensamento é síntese dos dados de experiência<sup>28</sup>. A novidade, entretanto, da concepção moderna do pensamento como síntese dos dados de experiência não consiste propriamente em se lhe atribuir função de síntese, porquanto, mesmo na concepção clássica, o pensamento desempenha atividade de síntese representada pelo juízo. Consiste, especialmente, em atribuir ao pensamento atividade de síntese em relação aos dados de experiência e não em relação aos conceitos obtidos mediante abstração. Epistemologicamente, não mais se admitirá possa a ciência constituir-se mediante proposições de conteúdo universal e necessário cuja validade, em termos de interpretação da realidade, ultrapasse as fronteiras do tempo e do espaço e se apresente hipotética ou definitivamente irremovível enquanto apoiada na ordem ou na essência imutável das coisas.<sup>27</sup>

## 2. 4. Inovações no interior da Escolástica decadente e o distanciamento entre o pensar e o ser.

Recapitulando os trâmites básicos da análise a que submetemos o processo do conhecimento a partir de inovações que se esboçam já no século XIV, no contexto da assim chamada Escolástica decadente, por obra do nominalismo de G. Ockham ( 1295-1349 ) e, especialmente, como vimos, de Nicolau d'Autrecourt, sob o prisma do distanciamento que progressivamente vem-se estabelecendo entre o pensamento e o ser, constatamos, inicialmente, que tudo se origina a partir da perda da noção clássica de experiência como conhecimento do real na inteireza de sua estruturação concreta de substância e acidentes. Conseqüentemente, altera-se a noção clássica de abstração como atividade do pensamento mediante a qual o intelecto, a partir do concreto captado pelos sentidos, elabora, no interior da consciência, representação do real dotada de necessidade e universalidade. Passa-se à concepção moderna de abstração em que a abstração suprime do dado de experiência apenas determinações puramente periféricas como as de espaço e tempo, permanecendo o conteúdo da experiência e do pensamento essencial e intrinsecamente o mesmo. Por último, o próprio pensamento passa a ser visto, no contexto da gnosiologia moderna, como síntese dos dados da experiência e não mais como síntese de conceitos elaborados mediante abstração.

É evidente que, a partir da perda da noção clássica de experiência como percepção do concreto e sua conseqüente substituição pela experiência concebida como percepção dos aspectos meramente acidentais, periféricos e fenomênicos do real, o pensamento perde contato com o ser na integridade de suas dimensões ontológicas, inaugurando-se a perspectiva subjetivista que caracteriza o pensamento moderno. Instaura-se, ao mesmo tempo, no contexto da gnosiologia moderna, a posição empirista em que a razão também se aparta do ser e mantém, perante o real, fragmentariamente colhido pelos sentidos, desempenho acentuadamente passivo, em termos propriamente cognoscitivo. Limita-se a razão, na sua função de síntese dos dados de experiência e nos moldes do sensismo de Locke, por exemplo, a simplesmente combinar e aproximar idéias fornecidas já definitivamente prontas pela percepção sensorial<sup>28</sup>. O distanciamento entre o pensar e o ser, no pensamento moderno, se efetiva sempre mais, após o sensismo de Locke, com a intermediação de Berkeley (1685 – 1753) que antecede e prepara o fenomenismo de Hume ( 1711 – 1776 ) e oferece a primeira formulação, no âmbito da gnosiologia moderna, de uma tese tipicamente idealista. Reduz Berkeley, à luz de seu célebre princípio “esse est percipi” ( ser é ser percebido )<sup>29</sup>, a realidade a seu puro aparecer, mediante a percepção, no interior da consciência. Resolve, por conseguinte, o real na idéia. Antecipando as grandes formulações idealistas futuras em que o real, como vimos, só alcança

consistência enquanto imanente na consciência, Berkeley inaugura a revolta e a autodefesa da razão que, perante a inércia a que a condenara a gnosiologia sensista, proclama, desvinculada de qualquer compromisso com o ser, drasticamente, a sua absoluta autonomia.

### 3. O caminho do retorno ao ser

Num momento em que se evidenciam a transitoriedade e a ineficácia dos modismos com que a filosofia contemporânea se deixou enganar<sup>30</sup>, na ânsia apressada de propor hermenêuticas do real que se demonstraram deformadoras da própria realidade porque constituídas pelos caprichos de uma razão desvinculada do ser, é imperioso para a Filosofia trilhar o caminho do retorno ao real na integridade de sua consistência ontológica. Aliás, esse caminho já se entevia ao lado das trilhas alternativas palmilhadas pela razão contemporânea que, insegura na sua caminhada, se sentiu, não raras vezes, necessitada do amparo proporcionado pelo contato com o ser, como o demonstra a preocupação de Husserl, por exemplo, ao buscar construir uma “filosofia rigorosa” a partir do esforço de ir “às próprias coisas”.

#### 3.1. Condições para o retorno ao ser

Estamos convencidos, entretanto, de que, inicialmente, se impõe certa disposição fundamental de rigorosa ascese intelectual em que ao filósofo de hoje não resta outra alternativa senão o despojamento crítico das superficialidades dos modismos com os quais o pensamento contemporâneo lhe cerceou a espontaneidade do encontro com o ser.<sup>31</sup>

Urge, portanto, que o retorno ao ser se efetive, em plano fundamentalmente gnosiológico, através da análise fenomenológica do processo do conhecimento humano. Da fenomenologia de Husserl, para os objetivos dessa análise, preservar-se-á apenas a metodologia rigorosamente descritiva do processo do conhecimento, sem o supérfluo de posições vinculadas a um subjetivismo histórico que deforma a própria análise da atividade cognoscitiva. Por outro lado, mais inadiável ainda, pela profundidade de sua penetração como determinante da mentalidade científica atualmente difusa, se impõe ao filósofo de hoje, a necessidade do ultrapassamento do unilateralismo com que comumente se encara o método científico apoiado no critério exclusivista da “definição operativa”. Se esse critério se demonstra válido no terreno das ciências empíricas, consideradas, como a física, modelo de ciência, a extensão de sua validade a todos os campos do saber representa, indiscutivelmente, extrapolação indébita, porquanto ultrapassa as possibilidades básicas do próprio critério e com ele estabelece insuperável conflito<sup>32</sup>.

Desembaraçado das imposições caducas e meramente ocasionais dos modismos que conferem brilho efêmero e solidez aparente à sua reflexão, salvo do unilateralismo avassalador da metodologia científica que pretende modelar todo saber seguindo os cânones exclusivos das ciências empírico-matemáticas, cabe ao filósofo fundamentar o valor de representatividade do conceito ao real numa exata fenomenologia do processo de formação do próprio conceito, buscando recuperar a genuína noção de experiência que constitui a base desse processo.

### 3.2. Recuperação da noção de experiência

Já ressaltamos que experiência significa conhecimento imediato do real. Constitui a experiência ato absolutamente típico dos sentidos, dotados de estrutura e função específicas. Sob o aspecto crítico, que é o que nos interessa, cumpre-nos evidenciar ainda qual é propriamente o conteúdo percebido pela experiência. Já observamos também que os iniciadores da filosofia moderna, influenciados por representantes da Escolástica considerada decadente, atribuíam à experiência a captação de qualidades abstratas como a cor, o sabor, a extensão, a solidez, o movimento etc., qualidades que, enquanto objeto de conhecimento, não significam imediatamente algo real, existente exteriormente ao sujeito cognoscente, mas apenas idéias presentes em sua consciência. Tal concepção, entretanto, do ponto de vista fenomenológico, não se sustenta.

O conteúdo percebido pelos sentidos, na verdade, não é cor, nem movimento, mas **algo** colorido, **algo** que se move, ou seja, não constitui uma formalidade abstrata, mas coisa concreta, revestida, por conseguinte, de uma multiplicidade de determinações captáveis pelos sentidos e percebida, de modo extremamente indeterminado. Num momento ainda pré-reflexivo, não se apresenta esse algo claramente nem como indivíduo substancial, dotado de unidade própria, nem como algo já determinado em sua espécie e significado e, portanto, usufruindo de um nome particular, como homem, árvore, pedra etc. O concreto percebido pela experiência é o "subjectum" ainda indeterminado das diversas qualidades pelas quais os sentidos são estimulados. Mas é precisamente porque a experiência inclui esse "subjectum", embora de forma profundamente indeterminada, que o conteúdo da experiência se apresenta como concreto, como **algo**, dotado de cor, de movimento, e não apenas como cor ou movimento... Exatamente por isso, esse conteúdo experimental se distingue de qualquer conteúdo abstrato, resultante de atividade específica do pensamento.

Amplamente enriquecedora, sob este aspecto, se manifesta a contribuição proporcionada pela teoria gestáltica, em oposição ao associacionismo de origem empirista. Para a Gestalttheorie, particularmente na formulação consagrada pela Escola de M. Wertheimer, a percepção não termina nas sensações elementares, mas na apreensão de um conjunto, de uma totalidade perceptiva, conferindo prioridade e preeminência, em termos de percepção, a uma Gestalt, i.e, a uma forma ou configuração. Contra toda modalidade de apriorismo gnosiológico, a teoria gestáltica sustenta que a Gestalt é algo "dado" e "oferecido" no complexo sensorial atualmente presente. Os elementos desse complexo não adquirem significado senão enquanto constitutivos de um "todo" e em dependência das leis presidem à "estrutura" dessa totalidade. A Gestalt, portanto, possui estrutura própria. O aparecer de Gestalt depende das disposições intrínsecas do complexo sensorial, disposições denominadas "índices" da Gestalt. Tais "índices" podem se apresentar mais ou menos acentuados ou podem até permanecer por longo tempo latentes, como ainda podem se revelar de forma súbita e imediata. A estrutura interna da Gestalt não apenas emerge do fundo em que se encontra mas pode até resistir, dentro de certos limites, a alterações mais ou menos profundas dos estímulos periféricos.<sup>33</sup>

Não obstante a teoria gestáltica não tenha conseguido se desvencilhar de insuficiências de caráter fenomenológico e esteja condicionada até a certos desvios de ordem filosófica, tendo ainda merecido por parte de renomados psicólogos, entre os quais se destaca Jean Piaget<sup>34</sup>, os mais diversos e sérios reparos, dois resultados transcendem as limitações eventualmente apontadas: 1. a superação do atomismo psicológico empirista e associacionista com o reconhecimento da prioridade perceptiva do todo em relação às partes, do concreto relativamente ao abstrato; 2. e o fato — de fundamental relevância para as posições que ora defendemos — de significar também a recusa de qualquer tipo de apriorismo gnosiológico.

### 3.3. A teoria da conaturalidade ambivalente

A reabilitação da verdadeira noção de experiência à luz de critérios fenomenológicos e a confirmação, mediante os resultados que se demonstraram inquestionáveis da Gestalttheorie, encontram sua plena justificação a partir de uma posição que denominamos "teoria da conaturalidade ambivalente" entre o homem, na amplitude da suas dimensões, e as coisas do universo. Essa teoria representará a chave da qual nos pretendemos servir para o estabelecimento de uma gnosiologia capaz de conduzir ao ultrapassamento da distância que, no âmbito da filosofia moderna e contemporânea, se interpôs entre o homem que conhece e as realidades do universo por ele conhecidas, em nível de percepção e em plano de pensamento.

### 3.3.1. A teoria da conaturalidade ambivalente em nível de percepção

Em nível de percepção, a conaturalidade entre o homem e as realidades do mundo se evidencia mediante a dimensão do corpóreo que constitui temática extremamente rica e fecunda no contexto do pensamento contemporâneo.

Pensadores da mais alta significação no âmbito da especulação filosófica recente<sup>35</sup>, empenhados na reconquista efetiva da dimensão da existência — dimensão perdida mediante a descoberta do cogito cartesiano que escancarara as portas de acesso ao sujeito do conhecimento mas, ao mesmo tempo, enclausurara o próprio sujeito no interior de si mesmo, vedando-lhe o encontro com as coisas concretas do mundo — passam a conferir ao corpo do homem características de absoluta centralidade e de prioridade total em relação a tudo quanto o cerca no exercício efetivo de sua existência<sup>36</sup>. No contexto da temática da corporeidade, a construção racional do mundo pressupõe, tanto para Marcel quanto para Merleau-Ponty, uma **experiência originária** na qual não há distinção entre o Eu e o mundo, entre sujeito e o objeto, não se apresentando jamais, nesse momento pré-categorial, aquela cesura resultante de reflexão posterior e que determinou, a partir de Descartes, o distanciamento, cada vez mais definitivo, entre o pensar e o ser. Ao contrário, o que existe é uma **organização bipolar**, segundo Köhler, nos moldes da Gestalttheorie, ou a **bipolaridade** proposta por Marcel<sup>37</sup>, ou ainda, a **ambigüidade** sugerida por Merleau-Ponty, posições todas decorrentes do “a priori” absolutamente fundamental, de origem heideggeriana, representado pelo ser-no-mundo (das in-der-Welt-sein) do próprio Dasein. Conseqüentemente, “o fato de experimentarmos sensações, segundo Marcel, constitui, em realidade, uma especificação de nosso ser-no-mundo”.<sup>38</sup> Na mesma linha de pensamento, o sentir constitui, para Merleau-Ponty, “aquela comunicação vital com o mundo que no-lo torna presente como lugar familiar de nossa vida”<sup>39</sup>, responsabilizando ele o esforço de conhecimento pela interrupção dessa familiaridade originária. Assim, a “comunicação vital” com o mundo — decorrência da situação fundamental do Dasein enquanto ser-no-mundo — representa expressão particular da **solidariedade** do homem com o real mediante a sua corporeidade que lhe possibilita conhecer e sentir o mundo, independentemente de qualquer cisão artificial entre sujeito e objeto e sem que se cometa o absurdo, como observa Heidegger, de isolar o sujeito existente e perguntar, a partir dele, se o mundo existe ou não, renunciando à evidência da **simpatia** estrutural, na expressão de Marcel, entre o corpo do homem e as coisas do mundo<sup>40</sup>.

Tais posições se revelam inquestionavelmente ricas e fecundas. Especialmente para G. Marcel, ensejam uma postura certamente realista, com a ressalva, porém, de que não se trata de um realismo objetivo, “*axé sur les choses*”, mas de um realismo existencial que, sem contestar a realidade das coisas, condiciona essa mesma realidade ao Dasein sobre o qual faz recair toda a ênfase necessária para a afirmação de uma antropologia existencial solidamente implantada no terreno das condições concretas em que se desenvolve a vida humana.

Não obstante, porém, toda a riqueza e a fecundidade dessas posições, ainda as consideramos, do nosso ponto de vista, insatisfatórias quanto à possibilidade de oferecerem fundamentação consistente a uma gnosiologia capaz de transpor o sulco aberto pelo pensamento moderno posterior a Descartes entre o pensar e o ser. Impõe-se o abandono decidido do caminho da subjetividade que, a partir de Descartes, se torna o itinerário obrigatório para a reflexão filosófica posterior.

A inadequação dessas posições resulta do fato de que, enquanto permanecem centradas no sujeito, enfatizando a preeminência do Dasein e considerando a existência das coisas apenas em função do Dasein<sup>41</sup> — mesmo quando se tenta valorizar o corpo do homem como “repère” central de todos os existentes e o fato da **encarnação** como “repère central da reflexão filosófica — não conseguem romper o bloqueio que o pensamento moderno, a partir do cogito, impôs ao sujeito. Cumpre superar o dualismo cartesiano que consagrou o distanciamento intransponível entre o pensamento e as realidades extensas e corpóreas que constituem o mundo circunstante.

Com esse objetivo, defendemos, em base ao que denominamos “teoria da conaturalidade ambivalente” entre o homem e os seres do universo — já em nível de realidade corpórea — profunda conaturalidade ou identidade básica de natureza entre o corpo do homem e as coisas todas do universo corpóreo<sup>42</sup>. Tal conaturalidade possibilita todo processo de integração ambivalente, ou seja, de dupla direção, entre o corpo do homem e os corpos que o rodeiam e, ao mesmo tempo, torna insustentável qualquer situação de privilégio do corpo do homem perante os outros do universo, aos quais reconhece e afirma a característica de conaturalidade em relação ao corpo do homem.

A nosso ver, o que existe, na verdade, é uma continuidade fundamental e integradora — de duplo sentido, como já observamos — em que o homem se insere pelo seu corpo no conjunto dos corpos do universo e estes estabelecem com ele um relacionamento de integração que se realiza espontaneamente, mediante o conhecimento sensível, sem qualquer artifício, de modo natural, pela conaturalidade ambivalente que existe entre esses dois polos de referência no interior do processo cognoscitivo.

É claro que o homem tem consciência imediata da sua individualidade, já ao nível de sua realização corpórea, assim como se torna consciente em relação à individualidade de cada uma das coisas que compõem o conjunto dos corpos do universo e que entram em contacto com ele no processo de conhecimento. Mas, ao mesmo tempo, tem o homem consciência imediata, embora confusa, não apenas de sua inserção no contexto dos corpos circunstantes, mas também de certa afinidade subjacente, de certa conaturalidade ambivalente que o aproxima, enquanto ser corpóreo, dos corpos que o rodeiam, que o associa profundamente a eles, mais ainda, que o torna participante da mesma estrutura ontológica que os assemelha a todos. Conseqüentemente, no processo de conhecimento, mesmo em nível de percepção e experiência — enquanto o conhecimento é expressão da estrutura ontológica dos seres que conhecem — nenhum hiato, nenhuma cesura é possível se estabelecer entre o sujeito que conhece e sente o real corpóreo e a própria realidade corpórea conhecida e sentida, no instante pré-reflexivo da realização do processo cognoscitivo. Nesse instante, nossos juízos primitivos não são ideais e universais mas singulares e existenciais<sup>43</sup>.

Contrariamente a uma gnosiologia que professe o distanciamento entre o homem que conhece e a coisa conhecida, o que se evidencia, numa análise fenomenológica rigorosa e isenta de preconceitos, é a ausência de qualquer barreira, ou melhor, a presença de uma conaturalidade, de uma afinidade estrutural, de um tecido de continuidade ontológica que, ao nível das realidades corpóreas e, portanto, de percepção, não apenas possibilita a realização do processo de assimilação vital que constitui o conhecimento, mas o torna natural e espontâneo, o condiciona, facilita e estimula. A própria possibilidade de efetivação desse processo de assimilação vital em que se traduz o conhecimento, mesmo em plano sensível, só se verifica em base a essa conaturalidade fundamental entre o animal e o homem que conhecem e os corpos que constituem o universo na medida em que essa conaturalidade permite a intercomunicabilidade cognoscitiva, o fluxo da atividade de conhecimento que vai e vem entre o corpóreo do homem e o corpóreo das coisas, garantindo a viabilidade do processo de assimilação vital, na ausência de barreiras, de cortes, de interrupções que contradizem a espontaneidade da seqüência e, só de maneira artificial, poderiam ser supostos como quebra da continuidade estrutural do universo corpóreo no qual o homem, pelo seu corpo, também espontaneamente se integra.

### **3.3.2. A teoria da conaturalidade ambivalente em plano de conhecimento intelectualivo**

Mas, se a “teoria da conaturalidade ambivalente” se realiza fundamentalmente ao nível das realidades corpóreas, no exercício do ato

de percepção, essa mesma teoria oferece condições ideais para a superação do dualismo cognoscitivo para o qual descambou, a partir de Descartes, a gnosilogia moderna com a separação radical e o distanciamento cada vez mais definitivo entre o sujeito que conhece e as realidades do mundo por ele conhecidas. A "teoria da conaturalidade ambivalente" entre o homem que pensa e as coisas que compõem o universo se apóia fundamentalmente sobre as revelações da experiência que atestam a inteligibilidade básica de todas as coisas do universo enquanto se revelam portadoras de um pensamento nelas imanente que lhes confere a estrutura particular que apresentam e que as torna inconfundíveis no concerto dos seres do mundo real.

A gnosilogia tradicional, em suas mais diversas orientações, enfatizou sempre a participação do sujeito no processo de conhecimento, reservando invariavelmente, à coisa conhecida desempenho meramente passivo, de inércia, enquanto receptora de significado cujo doador se considerava exclusivamente o homem. Quer-nos parecer que semelhante enfoque do processo cognoscitivo tem-se demonstrado sumamente inadequado, podendo conduzir à perspectiva subjetivista que, em última instância, termina por levar o sujeito a devorar e aniquilar o objeto.

Extremamente interessante se revelaria a análise das diversas gnosilogias tradicionais, a partir da contribuição do pensamento grego até as mais representativas posições gnosiológicas contemporâneas, todas elas enfatizando a participação do sujeito no processo do conhecimento e se omitindo quanto à valorização adequada da participação da coisa conhecida nesse mesmo processo. No momento em que nos cabe traçar as linhas mestras de nossa posição gnosiológica, essa análise ainda não nos parece oportuna. Protelamos, portanto, o estudo das diversas orientações históricas da gnosilogia em confronto com a "teoria da conaturalidade ambivalente" para quando, ao contato com as posições tradicionalmente defendidas, passarmos ao exame explícito dos detalhes implicados em nossa interpretação do processo cognoscitivo.

Cumpre reconhecer, entretanto, que hoje começam a se esboçar posicionamentos tendentes à superação da ênfase subjetivista que caracteriza a gnosilogia tradicional.

Um dos mais representativos expoentes do pensamento filosófico contemporâneo, Paul Ricoeur, vem tentando, através da hermenêutica, o ultrapassamento do plano da subjetividade e da consciência para alcançar o terreno do real na sua dimensão propriamente ontológica, tentativa que assume delineamentos cada vez mais definitivos em suas últimas obras. "Na hermenêutica, sustenta Ricoeur, se explicita o dom do significado mediante o símbolo e se desenvolve a tarefa inteligente da decodificação"<sup>44</sup>. Abrir-se, entretanto, à dimensão do símbolo significa, para Ricoeur, recuperar o horizonte ontológico porquanto "a missão da filo-

sofia orientada pelo símbolo deverá consistir em demolir o recinto encantado da consciência de si, reduzindo a pedaços o privilégio da reflexão<sup>45</sup>. Observa ainda decididamente Ricoeur: "O símbolo nos conduz a pensar que o Cogito reside no interior do ser e não vice-versa"<sup>46</sup>. Opera-se, então, pensa Ricoeur, uma segunda revolução copernicana, em sentido inverso àquela proclamada por Kant e concretizada, agora, pela transição de uma fenomenologia transcendental para uma fenomenologia ontológica relativa ao círculo fechado da consciência<sup>47</sup>. Assim, na perspectiva ao longo da qual pretende Ricoeur, impõe-se o questionamento decisivo do Cogito cartesiano não apenas em relação ao horizonte gnosiológico em que ele foi formulado mas, especialmente, no que diz respeito à validade que se lhe confere de princípio epistemológico da reflexão filosófica. É necessário ultrapassar, na opinião de Ricoeur, a inoperância e inércia do Cogito, porquanto, embora se lhe reconheça característica de verdade irrefutável, permanece ele contido e impossibilitado de caminhar, enquanto o **ego** do **ego cogito** não conseguir recuperar-se mediante a abertura para os seus objetos e suas operações<sup>48</sup>.

A contribuição da psicanálise, nesse sentido, se demonstra, para Ricoeur, extremamente eficaz. A interpretação dos sonhos, dos fantasmas, dos mitos e dos símbolos por ela proposta representa, de certa forma, a contestação da pretensão da consciência de afirmar-se como origem de significado<sup>49</sup>. Sem que, com isso, se pretenda a nulificação da consciência, não pode ela representar mais o princípio, o juiz, a medida de todas as coisas. Perde a consciência, no contexto da análise freudiana com que se defronta Ricoeur, a posição privilegiada de princípio e de origem<sup>50</sup> e se estabelece a prioridade do "eu sou" sobre o "eu penso", reconquistando-se uma interpretação menos idealista e mais ontológica do cogito<sup>51</sup>. O realismo freudiano representa para Ricoeur confirmação colateral da exigência básica de ultrapassamento das fronteiras da consciência para projetar-se a reflexão filosófica, mediante a interpretação, no espaço do ser em que a atenção deve voltar-se, não simplesmente ao dizer, mas ao próprio conteúdo de dizer<sup>52</sup>, na certeza de que, através da hermenêutica, o ser lhe possa ainda falar<sup>53</sup>. "O meu desafio, acrescenta Ricoeur, consiste em que poderei compreender melhor o homem e o vínculo existente entre o seu ser e o ser de todos os entes, seguindo a indicação do pensamento simbólico"<sup>54</sup> que se justifica em virtude do fato de que ele torna possível a constituição de um campo de objetividade, de uma região para o exercício da experiência humana. Tarefa da filosofia não é precisamente colocar-se à escuta do Ser? A evidência do ser se posiciona antes da logicidade discursiva. As primeiras intuições da especulação filosófica grega, lembra Ricoeur em companhia de Heidegger, já se orientavam para o caminho da unidade entre o ser e o logos<sup>55</sup>, porquanto, para o grego, ser e ser pensado constituem a mesma coisa. Cabe ao homem, pensa Ricoeur, "reunir-se" a esse logos que, entretanto, o ultrapassa sempre, permitindo, na dimensão da escuta, que as coisas simplesmente sejam reveladas<sup>56</sup>.

de percepção, essa mesma teoria oferece condições ideais para a superação do dualismo cognoscitivo para o qual descambou, a partir de Descartes, a gnosilogia moderna com a separação radical e o distanciamento cada vez mais definitivo entre o sujeito que conhece e as realidades do mundo por ele conhecidas. A “teoria da conaturalidade ambivalente” entre o homem que pensa e as coisas que compõem o universo se apóia fundamentalmente sobre as revelações da experiência que atestam a inteligibilidade básica de todas as coisas do universo enquanto se revelam portadoras de um pensamento nelas imanente que lhes confere a estrutura particular que apresentam e que as torna inconfundíveis no concerto dos seres do mundo real.

A gnosilogia tradicional, em suas mais diversas orientações, enfatizou sempre a participação do sujeito no processo de conhecimento, reservando invariavelmente, à coisa conhecida desempenho meramente passivo, de inércia, enquanto receptora de significado cujo doador se considerava exclusivamente o homem. Quer-nos parecer que semelhante enfoque do processo cognoscitivo tem-se demonstrado sumamente inadequado, podendo conduzir à perspectiva subjetivista que, em última instância, termina por levar o sujeito a devorar e aniquilar o objeto.

Extremamente interessante se revelaria a análise das diversas gnosilogias tradicionais, a partir da contribuição do pensamento grego até as mais representativas posições gnosiológicas contemporâneas, todas elas enfatizando a participação do sujeito no processo do conhecimento e se omitindo quanto à valorização adequada da participação da coisa conhecida nesse mesmo processo. No momento em que nos cabe traçar as linhas mestras de nossa posição gnosiológica, essa análise ainda não nos parece oportuna. Protelamos, portanto, o estudo das diversas orientações históricas da gnosilogia em confronto com a “teoria da conaturalidade ambivalente” para quando, ao contato com as posições tradicionalmente defendidas, passarmos ao exame explícito dos detalhes implicados em nossa interpretação do processo cognoscitivo.

Cumprе reconhecer, entretanto, que hoje começam a se esboçar posicionamentos tendentes à superação da ênfase subjetivista que caracteriza a gnosilogia tradicional.

Um dos mais representativos expoentes do pensamento filosófico contemporâneo, Paul Ricoeur, vem tentando, através da hermenêutica, o ultrapassamento do plano da subjetividade e da consciência para alcançar o terreno do real na sua dimensão propriamente ontológica, tentativa que assume delineamentos cada vez mais definitivos em suas últimas obras. “Na hermenêutica, sustenta Ricoeur, se explicita o dom do significado mediante o símbolo e se desenvolve a tarefa inteligente da decodificação”<sup>44</sup>. Abrir-se, entretanto, à dimensão do símbolo significa, para Ricoeur, recuperar o horizonte ontológico porquanto “a missão da filo-

sófia orientada pelo símbolo deverá consistir em demolir o recinto encantado da consciência de si, reduzindo a pedaços o privilégio da reflexão<sup>45</sup>. Observa ainda decididamente Ricoeur: “O símbolo nos conduz a pensar que o Cogito reside no interior do ser e não vice-versa<sup>46</sup>. Opera-se, então, pensa Ricoeur, uma segunda revolução copernicana, em sentido inverso àquela proclamada por Kant e concretizada, agora, pela transição de uma fenomenologia transcendental para uma fenomenologia ontológica relativa ao círculo fechado da consciência<sup>47</sup>. Assim, na perspectiva ao longo da qual pretende Ricoeur, impõe-se o questionamento decisivo do Cogito cartesiano não apenas em relação ao horizonte gnosiológico em que ele foi formulado mas, especialmente, no que diz respeito à validade que se lhe confere de princípio epistemológico da reflexão filosófica. É necessário ultrapassar, na opinião de Ricoeur, a inoperância e inércia do Cogito, porquanto, embora se lhe reconheça característica de verdade irrefutável, permanece ele contido e impossibilitado de caminhar, enquanto o **ego do ego cogito** não conseguir recuperar-se mediante a abertura para os seus objetos e suas operações<sup>48</sup>.

A contribuição da psicanálise, nesse sentido, se demonstra, para Ricoeur, extremamente eficaz. A interpretação dos sonhos, dos fantasmas, dos mitos e dos símbolos por ela proposta representa, de certa forma, a contestação da pretensão da consciência de afirmar-se como origem de significado<sup>49</sup>. Sem que, com isso, se pretenda a nulificação da consciência, não pode ela representar mais o princípio, o juiz, a medida de todas as coisas. Perde a consciência, no contexto da análise freudiana com que se defronta Ricoeur, a posição privilegiada de princípio e de origem<sup>50</sup> e se estabelece a prioridade do “eu sou” sobre o “eu penso”, reconquistando-se uma interpretação menos idealista e mais ontológica do cogito<sup>51</sup>. O realismo freudiano representa para Ricoeur confirmação colateral da exigência básica de ultrapassamento das fronteiras da consciência para projetar-se a reflexão filosófica, mediante a interpretação, no espaço do ser em que a atenção deve voltar-se, não simplesmente ao dizer, mas ao próprio conteúdo de dizer<sup>52</sup>, na certeza de que, através da hermenêutica, o ser lhe possa ainda falar<sup>53</sup>. “O meu desafio, acrescenta Ricoeur, consiste em que poderei compreender melhor o homem e o vínculo existente entre o seu ser e o ser de todos os entes, seguindo a indicação do pensamento simbólico<sup>54</sup> que se justifica em virtude do fato de que ele torna possível a constituição de um campo de objetividade, de uma região para o exercício da experiência humana. Tarefa da filosofia não é precisamente colocar-se à escuta do Ser? A evidência do ser se posiciona antes da logicidade discursiva. As primeiras intuições da especulação filosófica grega, lembra Ricoeur em companhia de Heidegger, já se orientavam para o caminho da unidade entre o ser e o logos<sup>55</sup>, porquanto, para o grego, ser e ser pensado constituem a mesma coisa. Cabe ao homem, pensa Ricoeur, “reunir-se” a esse logos que, entretanto, o ultrapassa sempre, permitindo, na dimensão da escuta, que as coisas simplesmente sejam reveladas<sup>56</sup>.

Inquestionavelmente as posições de Ricoeur revelam acentuada preocupação em reconquistar a substancialidade do sujeito, estabelecendo a prioridade, como já evidenciamos, do “eu sou” sobre o “eu penso”, com o objetivo de alcançar uma interpretação menos idealista e mais ontológica do cogito. Entretanto, tais posições por permanecerem presas à intencionalidade de uma polêmica direta contra o subjetivismo moderno em termos de reconquista do que no contexto do subjetivismo se perdera; por não se desvencilharem de certos resquícios de racionalismo que elas ainda contêm, reflexo da identificação entre ser e ser pensado colhida no âmbito do pensamento grego; e, ainda mais, por certa timidez em enfatizar a presença de um logos imanente nas coisas do universo, se revelam, conforme nosso modo de ver, ainda insuficientes para ultrapassamento da distância interposta pelo pensamento moderno entre o pensar e o ser.

A “teoria de conaturalidade ambivalente” entre o sujeito que conhece e as coisas do universo por ele conhecidas, não supõe apenas a recuperação da substancialidade do sujeito em contraposição ao seu aniquilamento ontológico decorrente do subjetivismo moderno, recuperação que parece satisfazer a P. Ricoeur quando sustenta que “o cogito não mais é aquele ato pretensioso de pôr-se a si mesmo; ele aparece como já posto no ser”.<sup>57</sup> O que pretende a “teoria da conaturalidade ambivalente” não é propriamente apenas a recuperação como objetiva Ricoeur, de uma interpretação menos idealista e mais ontológica do cogito, mas afirmar enfaticamente, no íntimo das coisas que compõem o universo, a presença de um cogito imanente — resguardada, evidentemente também a substancialidade ou a consistência ontológica do cogito humano — para que se evidencie a conaturalidade ou a continuidade fundamental entre o pensamento do homem e o pensamento imanente das coisas, mutuamente assimiláveis, no processo vital do conhecimento, na proporção e nos limites da realização concreta de cada desses dois tipos de pensamento.

Na perspectiva da “teoria da conaturalidade ambivalente” cada coisa existente no universo — dos átomos às galáxias, do mais simples e rudimentar dos seres vivos até as mais surpreendentes manifestações da vida nas dimensões do espírito humano — se revela portadora de um pensamento imanente, de um logos profundo, que se realiza através de cada uma delas, na unidade do concreto que elas representam e que lhes define as fronteiras de realização existencial no concerto dos seres que compõem o universo. Cada coisa é o que é enquanto portadora desse pensamento imanente, desse logos, que lhe define a estrutura ontológica, que lhe determina fundamentalmente o sentido e que lhe assegura basicamente a verdade, mediante a qual, ela afirma a própria presença no conjunto dos seres.

Mas essa afirmação, no interior do universo, se revelaria totalmente ineficaz e inconseqüente, se não se encontrasse, presente também no conjunto dos seres, um ser não apenas portador de um pensamento nele imanente mas que, pela perfeição do logos que nele habita e o constitui, tem condições de estabelecer com as coisas que o cercam um contato tão íntimo que ele se torna capaz, pela conaturalidade fundamental existente entre o seu pensar e o pensamento imanente nas coisas, de estabelecer com elas um processo de assimilação vital mediante o qual lhes capta o sentido e a verdade que estas lhe estão ativamente propondo e dizendo, na ambivalência da atividade do conhecimento.

O homem, por conseguinte, não é doador exclusivo de sentido nem mesmo às coisas que ele próprio produz e o processo de conhecimento — mediante o qual ele não apenas se defronta com as múltiplas exigências e obstáculos de seu existir cotidiano, superando-os pelo bom-senso, mas ainda constrói a ciência — se traduz numa vasta tentativa de hermenêutica destinada a captar, em diversos níveis de rigor e profundidade, de forma sempre deficiente e limitada mas, por isso mesmo, capaz de progresso, o sentido e a verdade presentes nas coisas.

Cabe-nos, por ora, postular a presença no real desse pensamento imanente que assegura a inteligibilidade fundamental de cada uma das coisas que constituem o universo. Objetivamos, com isso, resguardar a espontaneidade do ato de assimilação cognoscitiva mediante o qual o homem se abre para o existente, buscando colhê-lo na concretude de seu existir, através de uma atividade do intelecto muito mais intuitiva do que mediata e conceitual, no exercício de uma "intencionalidade pura" já entrevista pela fenomenologia de Husserl. De resto, a presença desse pensamento imanente nas coisas se evidencia através de tudo quanto o homem, ao longo de sua história, ao construir a ciência, descobriu, no seu afã incansável de interpretar o universo em busca da verdade oculta no âmago do real.

Assim, na ambivalência do ato cognoscitivo, assegurada pela conaturalidade que espontaneamente relaciona o homem que conhece e as coisas por ele conhecidas, à intuição do intelecto corresponde, de forma imediata e totalmente desprevenida, a evidência da coisa conhecida que revela ao cognoscente, ativa e diretamente, a sua verdade, no plano global de sua realização concreta e existencial. A evidência da coisa consiste, então, na **atividade** mediante a qual ela faz ver a sua verdade, se mostra, se revela, torna patente o seu sentido fundamental, na modalidade específica e, até mesmo, individual de existir que lhe cabe realizar no conjunto dos seres.

Por outro lado, a abertura da consciência para o ser, como ato primordial de conhecimento pelo qual a consciência espontaneamente se escancara perante algo que lhe é conatural visando à realização do pro-

cesso de assimilação vital, se efetiva, pelo caráter primário de que se reveste, através de um juízo singular e existencial, emitido sobre coisas do mundo material, relacionando espontaneamente elementos colhidos mediante intuição e se antecipando ao conhecimento conceitual cuja complexidade se revela, sem dúvida, muito mais acentuada em termos de elaboração.

Esse momento de abertura primordial da consciência em relação ao real, em que, no exercício do ato cognoscitivo, se estabelece o fluxo de atividade, de duplo sentido, da consciência que conhece e da coisa conhecida, portadora de seu significado fundamental, esse momento, repetimos, antecede, pelo seu caráter intuitivo, e, por conseguinte, pré-reflexivo, qualquer tentativa de discriminação e oposição entre sujeito e objeto, de distanciamento entre o pensar e o ser, identificados no processo vital de assimilação em que consiste o conhecimento. Qualquer cesura, entre sujeito e objeto, entre o pensar e o ser, nesse momento primordial da abertura da consciência para o ser, através de um juízo intuitivo, imediato, natural, singular e existencial que antecede toda e qualquer elaboração conceitual e que representa, por exemplo, na terminologia de Heidegger, uma compreensão pré-ontológica do ser, se revela totalmente artificial, dependente e posições gnosiológicas preconcebidas que falseiam a fenomenologia da realidade do ato cognoscitivo. Por outro lado, a inteligibilidade fundamental da coisa, o fato de que ela se apresente como portadora de um logos imanente, não apenas define a conaturalidade existente entre ela e a consciência, mas a impulsiona, de forma natural e espontânea, para a abertura de referência para com o pensamento, perante o qual **des-vela**, sem intermediações, sua própria inteligibilidade, seu sentido, sua verdade, seu ser, ou seja, a perfeição existencial que lhe coube, efetivada na concretidade de sua realidade de existente individual. Consideramos, por conseguinte, que a teoria husserliana da "intencionalidade", cujos antecedentes históricos remontam à filosofia clássica, constitui expressão evidente da conaturalidade ambivalente entre o pensamento e o real, porquanto a tendência espontânea da consciência para a coisa só se justifica, na sua real espontaneidade, em base à conaturalidade que as aproxima reciprocamente, sendo possível, nessa linha de raciocínio, pensar-se uma intencionalidade fundamental da coisa para o pensamento, enquanto busca a coisa propor à consciência o pensamento de que é portadora, o sentido de que se reveste, a verdade que a define enquanto realização concreta de certo nível de perfeição existencial. Ao lado, portanto, de uma intencionalidade unidirecional do pensamento para o ser, que representa a posição tradicional, desde Aristóteles até Husserl<sup>58</sup>, propomos uma intencionalidade ambivalente, bidirecional, do pensamento para o ser e do ser para o pensamento, enquanto o ser é também portador de um pensamento nele imanente.

## Conclusão

Após as considerações pelas quais evidenciamos o núcleo subjetivista presente na perspectiva anti-realista do pensamento moderno e contemporâneo, perspectiva condicionadora do realismo crítico, do fenomenismo, do idealismo e da fenomenologia, resta-nos a convicção de que à Filosofia hoje se oferece alternativa absolutamente única para que ela recupere sua condição de saber capaz de apontar para o homem, neste final de século, com a seriedade e a responsabilidade impostas pela dramaticidade do momento histórico que atravessamos, o fulcro de sustentação de sua realidade e de seus valores. Tal alternativa única consiste em se decidir o homem a trilhar o caminho do retorno ao ser e a colocar-se, numa atitude de atenta disponibilidade, à escuta da voz do ser para captar-lhe o sentido e a verdade, fugindo às distrações geradas pelos delírios da razão raciocinante pelo unilateralismo da metodologia da ciência, pelo quantitativismo implícito nas realizações da técnica e pelos modismos em voga.

No reencontro com o ser, em nível não apenas ôntico mas decididamente ontológico, devem repousar todas as tentativas de sustentação dos valores imprescindíveis à sobrevivência terrena do homem e todas as iniciativas de interpretação adequada das realidades do próprio homem e do universo, na medida em que essa adequação se apresente possível à inteligência humana. A partir apenas desse encontro primordial com o ser terá condições a Filosofia de ultrapassar a inconsistência hermenêutica dos mais variados pronunciamentos com que o homem, apartado do ser e confiante apenas no aparecer do real perante a autonomia dominante da razão, se deixou iludir e se perdeu ao longo da história do pensamento ocidental. Palmilhando a estrada que conduz ao encontro com o ser, poderá o homem de hoje estabelecer com seus contemporâneos diálogo fecundo, carregado de sentido, em condições de lançar "pontes" efetivamente transitáveis para o encontro das inteligências no ágape da compreensão e da verdade, sem antagonismos que aniquilam e sem o apelo à força que mata.

Não existem outros caminhos. O caminho da vontade, dos dogmatismos e das ideologias representa desvio que conduz o homem, conforme o eloqüente testemunho da história, a todas as formas de escavidão. O caminho do sentimento e da emoção se bifurca na multiplicidade de atalhos em que, à medida em que o homem avança, mais e mais se autolimita e se diminui como pessoa humana, no isolamento de todas as radicalizações e de todos os fanatismos ou na apatia em que repentinamente fenecem os mais belos e empolgantes ideais. Nenhuma outra alternativa resta ao homem de hoje que busca salvar-se da angústia e do desespero gerados pela inconsistência ontológica de si mesmo e de seus valores senão abrir-se para o ser, buscando reencontrar nele o apoio ontológico imprescindível para a recuperação do pensamento moderno e con-

temporâneo do subjetivismo que hipertrofiou a razão e a distanciou do real. O reencontro com o ser por uma razão realisticamente cônica de suas possibilidades a convicção de suas limitações representará, ainda, tentativa inadiável para o homem de hoje de se libertar dos grilhões da concepção monista e materialista que o aprisionam para proporcionar-lhe a liberdade efetiva e ampla de buscar novas saídas para a superação de suas atuais e profundas alienações.

Ao colher o ser na sua realização concreta e singular, o intelecto capta também, com a intermediação natural dos sentidos, — em base à concepção clássica de experiência que a análise fenomenológica confirma — a sua configuração essencial e quiditativa com a qual a consciência se abre à perspectiva metafísica na interpretação do real. Tal configuração não representa, entretanto, algo de existencialmente autônomo em relação ao ser. Ao contrário, impõem-se como algo que se implanta no âmago mesmo do ser, que constitui com ele, na concretude do real, incidível unidade, capaz de garantir-lhe a estruturação ontológica que lhe compete e em condições de definir-lhe o sentido, a verdade fundamental, enquanto representa o pensamento nele imanente, responsável pela identificação de seu todo particular de ser no conjunto dos seres, conforme prevê a "teoria da conaturalidade ambivalente" anteriormente proposta.

A abertura espontânea da consciência à cognoscibilidade do real antecede, por conseguinte, pelo caráter intuitivo de que se reveste ao apreendê-lo na unidade de sua estruturação ontológica concretamente realizada de essência e existência, a cisão que se processa mediante o conhecimento reflexivo, conceitual e abstrato, entre sujeito e objeto. Realiza-se, portanto, essa abertura mediante ato judicativo primordial do intelecto, de caráter fundamentalmente intuitivo, através do qual se apreende, conforme salientamos acima, não ainda um **objeto** mas simplesmente "algo que é" e; enquanto simplesmente é, se apresenta já como portador de um pensamento imanente que, embora de forma ainda confusa para a razão, o identifica discrimina suficientemente no conjunto das coisas do mundo real.

A possibilidade para a Filosofia de ultrapassar o subjetivismo moderno que determinou o distanciamento entre o pensar e o ser, comprometendo seriamente a eficácia da interpretação filosófica do real se reduz, por conseguinte, em estabelecer como ponto de partida, decorrente de rigorosa análise fenomenológica do processo de conhecimento, a constatação de que, no momento primordial do ato de conhecer que se efetiva espontaneamente através de um juízo de caráter intuitivo, a consciência alcança o ser sem intermediações e sem cesuras, num processo natural de assimilação vital, condicionado pela conaturalidade ambivalente entre o pensar e o ser, nos moldes propostos no decorrer do desenvolvimento de

nosso trabalho. Com isso, entendemos que o erro inicial de Husserl, por exemplo, consiste precisamente em ter admitido como dado original a distinção entre objeto, imanente à consciência, e a coisa, na sua realização existencial. Tal distinção, fenomenologicamente, não se apresenta como dado original e o hiato que, a partir daí, se estabelece entre sujeito e objeto, entre fenômeno ou objeto no interior da consciência e o ser na sua realização existencial e concreta se impõe como totalmente artificial, condicionado ao processo de reflexão posterior ao ato primordial de juízo mediante o qual a consciência, em virtude da conaturalidade ambivalente que intercorre entre ela e a coisa conhecida, se abre natural e espontaneamente à captação cognoscitiva do real.

Quanto à problematização inicial em torno do valor de representatividade do conceito em relação ao real, cumpre observar que, em base a explicitações da "teoria da conaturalidade ambivalente", a elaboração do conceito se processa em momento posterior ao juízo intuitivo através do qual a consciência se abre espontaneamente ao real. Aliás, a atividade abstrativa do intelecto, imprescindível à elaboração do conceito, pressupõe, pela sua natureza, o contato imediato com o real. Esse contato se verifica, conforme evidenciamos, através de um juízo intuitivo pelo qual, na experiência corretamente entendida, a consciência colhe a coisa conhecida como **algo** dotado de suas determinações periféricas e acidentais. O valor de representatividade do conceito em relação ao real permanece, por conseguinte, resguardado exatamente em base à pressuposição de um contato imediato, espontâneo, da consciência com a coisa, através do ato primordial do juízo intuitivo, a partir do qual somente é possível à atividade intelectual humana assimilar, extrair e, de certa forma, isolar, no interior da consciência, o pensamento originalmente imanente na coisa e retê-lo como representação da própria coisa que passa a existir na consciência de modo diferente, através dessa representação, de modo de sua existência real. De fato, na coisa o conteúdo dessa representação constitui, em base à "teoria da conaturalidade ambivalente", um pensamento integrado à configuração existencial e concreta da própria coisa enquanto, na consciência, implica um pensamento desintegrado, pela atividade abstrativa do intelecto, dessa mesma configuração existencial e concreta da coisa e existindo, no interior da consciência, como simples noção abstrata e mero ente de razão.

As múltiplas implicações da "teoria da conaturalidade ambivalente" entre o pensar e o ser exigiriam, por certo, desenvolvimento que extrapolam as dimensões do presente trabalho. De fato, considerações em torno da inteligibilidade do real, expressão da presença de um pensamento nele imanente e que impõe necessariamente o apelo da razão humana para um Pensamento supremo e para o Ser em plenitude, responsável último pelo ser, pelo sentido e pela verdade de cada um dos seres do mundo real, determinariam, pela sua relevância e fecundidade, desenvolvimentos que ultrapassam as perspectivas iniciais de fundamentação que caracterizam o presente estudo e que, forçosamente, devem aguardar novas oportunidades de pesquisa e reflexão.

## BIBLIOGRAFIA

- BERKELEY. **Tratado sobre os princípios do conhecimento humano.** S. Paulo, Abril Cultural, 1978. ( Col. Os Pensadores. )
- GUSDORF, Georges. **Cultura.** 6 de dez. 1981. ( Suplemento de O Estado de S. Paulo. p. 8 – 10. )
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Einleitung in die Geschichte der Philosophie.** Hamburg, Felix Meiner, 1959.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Wissenschaft der Logik.** Leipzig, Felix Meiner, 1951.
- HEIDEGGER, Martin. **Was ist Metaphysik ?** Frankfurt, V. Klestermann, 1951.
- HUSSERL, E. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie.** W. Biemel Hrsg., Husserliana, M. Nijhoff, Den Haag, 1950. v. 3.
- HUSSERL, E. **Logische Untersuchungen.** M. Niemeyer, Halle, 1922. v.2.
- HUSSERL, E. **Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen.** W. Biemel, Hrsg. M. Nijhoff, Den Haag, 1950, v. 2.
- KANT, I. **Kritik der reinen Vernunft.** 2. ed. Vorrede zur zweiten Auflage. 1787. W. Weischedel, Darmstadt, 1956 – 1964.
- KOSIK, Karel. **Dialética do concreto.** 2.ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976. 230 pp.
- LANDSBERG, Paul Louis. **Problèmes du personalisme.** Paris, Éditions du Seuil, 1952. 227pp.
- LOCKE, J. **Ensaio acerca do entendimento humano.** In: LOCKE. S. Paulo, Abril Cultural, 1978. 344pp. ( Col. Os Pensadores. )
- LUKÁCS, G. **Zertörung der Vernunft. Aufbau Verlag,** Berlin, 1954.
- MC NICHOL, A. La conoscenza umana oggi e il pensiero tomista. **Sapienza.** 34 ( 1 – 2 ): 37 – 86, gen./giu. 1981.
- MARCEL, Gabriel. **Journal métaphysique.** Paris, 1927.
- MARCEL, Gabriel. **Être et avoir.** Paris, 1935.

- MARCEL, Gabriel. **Du refus à l'invocation**. Paris, 1940.
- MARCEL, Gabriel. **Le mystère de l'être**. Paris, 1951.
- MARCEL, Gabriel. **Presence et immortalité**. Paris, 1959.
- MARCEL, Gabriel. **La dignité humaine**. Paris, 1964.
- MERLEAU-PONTY, M. **La fenomenologia della percezione**. trad. it. Milano 1965.
- PASSWEG, S. **Phänomenologie und Ontologie**. Husserl – Scheler – Heidegger. Heitz, Leipzig, 1939.
- PAULA SOUZA, Francisco de. A "dissolução ontológica" no contexto da filosofia contemporânea. **Reflexão**. 5 (18): 34 – 56, set./dez. 1980.
- PIAGET, Jean. **La naissance de l'intelligence chez l'enfant**. Paris, Delachaux – Niestlé, 1936.
- RICOEUR, Paul. **Problèmes actuels de la phénoménologie**. Bruges, Desclés de Brouwer, 1952.
- RICOEUR, Paul. **Finitude et culpabilité**, Paris, Aubier, 1960.
- RICOEUR, Paul. **Il conflitto delle interpretazioni**. trad. it. Milano, Jaka Book, 1977.
- SCHELER, M. **Phänomenologie und Erkenntnis Theorie**. 2<sup>a</sup> ed. Franke, Bern, 1957. ( Gesammelt Werke, 1 )
- SCHELER, M. **Vom Umsturz der Werke**. 5<sup>a</sup> ed. Rern, 1972.
- VANNI ROVIGHI, Sofia. **La filosofia di Edmundo Husserl**. Milano, Vita e Pensiero, 1939.
- VANNI ROVIGHI, Sofia. **Studi di filosofia medievale**. Secoli XIII e XIV. Milano, Vita e Pensiero, 1978, v. 2.

## NOTAS

- (1) Francisco de Paula Souza. A "dissolução ontológica" no contexto da filosofia contemporânea. **Reflexão**. 5 ( 18 ): 34 — 56, set/ dez. 1980.
- (2) Cf. a observação de Paul Louis Landsberg: "Aujourd'hui... l'humanité se meut en grande partie dans une sphère où la vérité, comme norme de l'esprit et de l'action, ne se montre pas plus que le soleil dans une grotte souterraine. Il y a à la racine de cet état de choses, sans doute aussi, une faute de la philosophie, qui n'a pas défini d'une façon assez claire et efficace cette idée ( de vérité ) sans le quelle la philosophie même ne saurait pas exister". **Problèmes du personalisme**. Paris, Éditions du Seul, 1952. p.50.
- (3) Cf. Hegel. **Geschichte der Philosophie**. ed. Michelet, W.W. Bd. XV. p. 304 e seg.
- (4) Cf. **Kritik der reinen Vernunft**. III Abschnitt, B 275.
- (5) "einen strengen ( wie ich glaub auch einzig möglichen ) Beweis von der objektiven Realität der äusseren Anschauung". ( **Kritik der reinen Vernunft**. Vorrede zur II Auflage, B XXXIX e seg. )
- (6) Cf. **Kritik der reinen Vernunft**. Vorrede zur II Auflage, B XXXIX.
- (7) Cf. *ibid.* Elementarlehre. III Abschnitt, B 278.
- (8) A exclusão da preocupação com as essências se estrutura sobre fundamentação epistemológica diferente em Kant e em Galileu. Enquanto para Galileu representa consequência da limitação do valor epistemológico do saber científico ao aspecto quantitativo e matemático do real, para Kant significa, na perspectiva de seu fenomenismo decorrência da exclusão de qualquer consideração ontológica em torno do real. Assim, o fenômeno kantiano representa algo bem diferente de fenômeno na concepção de Galileu.
- (9) Não deixa de causar espécie o apelo insistente com que Kant busca conclamar as pessoas ao exercício livre da crítica enquanto lhe propõe tão entusiasticamente sua **Crítica da razão pura**, ressaltando-lhe a sólida sistematicidade e afagando, de forma um tanto suspeita, a vaidade de seus leitores, jovens, homens comuns e filósofos especulativos, numa atitude mal velada de se pôr a salvo das críticas de uns e de outros.
- (10) Cf. **Wissenschaft der Logik**. p. 66.
- (11) *ibid.* p. 67.
- (12) "Dass das Sein nie west ohne das Seiende, dass niemals ein Seiendes ist ohne das Sein". **Was ist Metaphysick ?** 5. ed. 1949.
- (13) Cf. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomologische Philosophie**. W. Viemel Hrsg., Husserliana, v. 3M. Nijhoff, Den Haag, 1950. p. 65.
- (14) Cf. **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie**. W. Biemel Hrsg., Husserliana, v. 6. M Nijhoff, Den Haag, 1954. p. 140.
- (15) Cf. **Ideen**, p. 72.
- (16) Cf. **Logische Untersuchungen**, v.2. M. Niemeyer, Halle, 1922. p. 64 — 101.
- (17) Cf. **Die Idee der Phänomenologie**, p. 30.
- (18) Cf. **Logische Untersuchungen**, p. 111.
- (19) Cf. **Ideen**, p. 106.
- (20) Cf. **Ideen**, p. 115.
- (21) Cf. Sofia Vanni-Rovighi. **La filosofia di Edmundo Husserl**, Milano, Vita e Pensiero, 1939. p. 122. Aí a autora assinala a dificuldade de se admitir a teoria husserliana de intencionalidade em consequência do êxito idealista de sua filosofia fenomenológica.
- (22) Cf. G. Luckács. **Die Zertörung der Vernunft**. Aufbau Verlag, Berlin, 1954. p. 384.
- (23) Cf. *ib.*
- (24) Cf. **Ideen**, p. 133.
- (25) Cf. S. Passweg. **Phänomenologie und Ontologie**. Husserl-Scheler-Heidegger. Hitz, Leipzig, 1939. p. 15 e 29.

(26) Cf. **Ensaio acerca do entendimento humano**. Liv. II, cap. XI, § 9; Liv. III, cap. III, § 6. In: **Locke**. S. Paulo, Abril Cultural, 1978. 344 pp. ( Col. Os Pensadores )

(27) Cf. **Ensaio**. Liv. II, cap. XII, § 1.

(28) Cf. **Ensaio ...** liv. II, cap. XII, § 1.

(29) Cf. **Tratado sobre os princípios do conhecimento humano**, § 3.

(30) Cf. **Georges Gusdorf**. Entrevista a **Cultura**, 6 de dez. de 1981.

( Suplemento de O Estado de S. Paulo, p. 8 — 10. )

(31) É sumamente interessante a posição de Max Scheler ( 1875 — 1929 ) para o qual a instauração de um relacionamento vivo e imediato com o mundo se propõe como absolutamente fundamental e primário em oposição à atitude de desconfiança característica das perspectivas filosóficas que pretendem ver na dúvida ou na posição do problema crítico o início do filosofar autêntico. Exatamente na tendência a colocar em questão ou a considerar problemático tudo quanto não pertence ao Eu encontra-se a raiz do privilégio que, a partir de Descartes, grande parte da filosofia moderna atribui à percepção interna e que abrirá caminho para a afirmação do idealismo. Na verdade, só se interroga a respeito do critério para o julgamento sobre qualquer coisa quem com ela não estabeleceu ainda nenhum contacto imediato. Ao contrário, "todos os critérios derivam do contacto com as próprias coisas". Por isso, a teoria do conhecimento ( diferentemente de quanto pensava Husserl, em 1907 ) é uma disciplina que não precede ou não constitui a base da fenomenologia, mas, ao contrário, a segue. Cf. M. Scheler. Die Idole der Selbsterkenntnis. In: **Vom Umsturz der Werte**. Gesammelte Werke. v. 3. Bern. 5ª ed. 1972. p. 215; Cf. também **Phänomenologie und Erkenntnis Theorie**. Gesammelte Werke. Franke, Bern, 1957. p. 381.

(32) "A imagem fiscalista do positivismo empobreciu o mundo humano e no seu absoluto exclusivismo deformou a realidade; reduziu o mundo real a uma **única dimensão** e sob um único aspecto, à dimensão da extensão e das relações quantitativas". Karel Kosík. **Dialética do concreto**. p. 24.

(33) Exemplos clássicos em que tais considerações se concretizam são os desenhos enigmáticos cujo desafio consiste em "procurar o cão, a lebre, o homem" etc. Clássico é, também, o caso da melodia de tonalidade transposta que permanece e é reconhecida, não obstante todos os elementos tenham sido mudados. Há, ainda, o exemplo da figura geométrica sobre a qual é possível traçar número considerável de linhas segundo as várias direções do plano, alterando-se, assim, o exemplo sensorial que ela normalmente oferece. Não obstante, porém, essas alterações, a figura resiste até certo ponto e continua a impor-se com suficiente nitidez.

(34) Cf. **La naissance de l'intelligence chez l'enfant**. Paris, Delachaux-Niestlé, 1936.

(35) Cf. Gabriel Marcel. **Journal métaphysique**. Paris, 1927; **Être et avoir**. Paris, 1935. p. 239. Vejamos o mesmo autor: Le repère existencial. In: **Le mystère dell'êtré**. Paris, 1951. v. 1, p. 91 — 118; L'êtré incarné repère central de la reflexion métaphysique. In: **Du refus à l'invocation**. Paris, 1940. p. 19 — 54; Existence. In: **La dignité humaine**. Paris, 1964. pp. 55 — 57. Cf. também sobre o mesmo tema: E. Husserl. **Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica**. Torino, 1965. 2. sez. §§ 35 — 42, p. 538 — 555; M. Merleau-Ponty. **La fenomenologia della percezione**. Milano, 1965. p. 121 — 274.

(36) "O meu corpo constitui uma coisa particular, a primeira entre todas as coisas, dotada de prioridade absoluta relativamente às outras coisas". G. Marcel. **Être et avoir**. Paris, 1935 p. 239.

(37) Cf. G. Marcel. **Presence et immortalité**. Paris 1959. p. 141.

(38) Cf. G. Marcel. **Le dignité humaine**. p. 66 — 67.

(39) Cf. Merleau-Ponty. **La fenomenologia della percezione**. p. 96.

(40) Cf. G. Marcel. **Giornale metafisico**. p. 162. A anotação é de 11 de abril de 1921.

(41) Cf. G. Marcel. **La dignité humaine**, p. 70

(42) Não que pretendamos que a afirmação dessa conaturalidade represente intuição original, capaz por si só, de introduzir perspectiva completamente nova no terreno da gnosiologia. O que nos parece consubstanciar a novidade da teoria da conaturalidade ambivalente consiste apenas na ênfase a ser atribuída a essa mesma conaturalidade, eliminando-se, a partir daí, todo privilégio concedido ao sujeito que, num momento pré-reflexivo, se revela, fenomenologicamente, integrado perfeitamente às coisas do mundo com as quais se mantém, em força da conaturalidade ambivalente que os associa, em contínua disponibilidade para a realização de um processo de assimilação vital em plano de conhecimento.

(43) "Più un giudizio è universale ed astratto, più si allontana dalla sua base nell'esperienza attuale; chi prende un tale giudizio come primitivo, cioè piu originario del giudizio esistenziale, si espone al pericolo dell'idealismo". A. Mc Nichol. La conoscenza umana oggi e il pensiero tomista. *Sapienza*. 34 (1-2):46, gen./giu. 1981.

(44) Cf. P. Ricoeur. *Finitude et culpabilité*. Paris, Aubier, 1960. trad. it. *Finitudine e colpa*. Bolonga, Il mulino, 1970. p. 627.

(45) Cf. *Finitudine e colpa*. p. 633.

(46) Cf. *ib.* p. 633

(47) Cf. P. Ricoeur. *Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté*. In: *Problèmes actuels de la phénoménologie*. Bruges, Desclés de Brower, 1952. p. 140.

(48) Cf. *Il conflitto delle interpretazioni*. p. 31.

(49) Cf. P. Ricoeur. *Il conflitto delle interpretazioni*. p. 164.

(50) Cf. P. Ricoeur. *De l'interprétation*. p. 256.

(51) Cf. *Il conflitto delle interpretazioni*. p. 258.

(52) Cf. *ib.* p. 119.

(53) Cf. *Finitude e colpa*. p. 628.

(54) Cf. *ib.* p. 631.

(55) Cf. *Il conflitto delle interpretazioni*. p. 478.

(56) Cf. a definição de hermenêutica e símbolo proposta por Ricoeur respectivamente em *Il conflitto delle interpretazioni*. p. 279 e p. 26.

(57) Cf. P. Ricoeur. *Il conflitto delle interpretazioni*. p. 34.

(58) Cf. Sofia Vanni Rovighi. Una fonte remota della teoria husserliana dell'intenzionalità. In: *Studi di filosofia medievale*. Milano, Vita e Pensiero, 1978. v. 2. Secoli XIII e XIV.

## NOTAS SOBRE A CONCEITUAÇÃO E A LÓGICA DA NORMATIVIDADE NO SEIO DA TECNOLOGIA

Michel Thiollent  
COPPE – UFRJ

Em diversas tentativas de análise da tecnologia, do ponto de vista epistemológico e sociológico, aparece a questão da normatividade. Trata-se de analisar a presença de normas, especialmente normas sociais, no seio da tecnologia. A partir dessas normas são aplicados certos tipos de orientação ou de avaliação no modo de resolver problemas técnicos. Tendo diversas implicações, inclusive no plano da lógica, a noção de normatividade no seio dos sistemas de conhecimento tecnológico exige fundamentação teórica e maiores esclarecimentos. O conceito de norma ou de normatividade, tradicionalmente, faz parte da reflexão filosófica, da lógica ( especialmente a lógica deôntica ), da sociologia, do direito, da moral, da estética etc. Em termos gerais, as normas são apresentadas como critérios de ação, seja ela jurídica, social, moral etc. No contexto da tecnologia, a questão da normatividade diz respeito a todos os tipos de critérios que estejam interferindo na concepção, no planejamento, na realização e na avaliação de uma ação técnica. Notamos que, na literatura disponível, o tema da normatividade é muito mais desenvolvido nos setores do direito ou da moral do que no setor da tecnologia. Nesse último, há, no entanto, uma tendência favorável à discussão das normas. Isto, talvez esteja relacionado com uma relativa crise observável no pensamento tecnológico desses últimos anos.

No presente trabalho, iniciamos uma simples indagação a partir de uma leitura de algumas obras filosóficas importantes. Como primeiro passo de aproximação, levaremos em consideração certos elementos filosóficos e lógicos encontrados em três autores: Edmund HUSSERL, Georg Henrik von WRIGHT e Jean LADRIÈRE. No começo de suas **Investigações Lógicas**<sup>1</sup>, HUSSERL define abstratamente o conceito de tecnologia como disciplina normativa dentro de uma discussão sobre o papel da lógica na investigação científica. Tal discussão não se refere à tecnologia industrial e sim a um conceito mais abstrato. A tecnologia é aí considerada como atividade orientada para conseguir fins práticos. No que diz respeito ao segundo autor, notamos que, dentro de seu projeto de construir uma lógica deôntica, G. H. von WRIGHT<sup>2</sup> conceituou e formalizou a relação entre norma e ação e chegou a definir de modo bastante preciso a especificidade das normas técnicas, tais como são formalmente encontráveis na tecnolo-

gia. Por último, no seu livro **Os Desafios da Racionalidade**<sup>3</sup>, Jean LADRIÈRE esboça uma definição das normas no contexto da tecnologia industrial e social e refere-se, de modo explícito, ao paralelismo que existe entre a lógica das normas técnicas e a lógica deontica, tradicionalmente reservada ao campo da axiologia. Esses três autores oferecem elementos de fundamentação lógica e de conceituação ao nível abstrato que tentamos adaptar aos nossos propósitos, utilizando-os como fonte de inspiração e de sugestão. Em cada passo deste trabalho, será necessário não confundirmos o resumo das idéias de cada autor e a exposição das idéias que as primeiras nos sugerem.

### 1. A Tecnologia como disciplina normativa e prática segundo HUSSERL

Recorremos a uma conceituação formulada nas **Investigações Lógicas** de E. HUSSERL na qual a característica da tecnologia, entendida como disciplina de conhecimento que é orientada para a consecução de fins práticos, é descrita como articulação de fundamentos científicos e de aspectos normativos. Da nossa parte, não se trata de uma adesão à fenomenologia à qual o nome do autor é associado. Só queremos nos referir à tipologia das disciplinas teóricas, práticas e normativas pelo fato de acharmos que isto constitui um bom ponto de partida para mostrarmos a especificidade da tecnologia do ponto de vista epistemológico. De acordo com a nossa colocação, veremos que não se trata de procurar apenas uma definição abstrata-formal da tecnologia, pois encontraremos implicações críticas, justamente no ponto de articulação entre o teórico e o normativo.

O autor distingue três tipos de disciplinas que se articulam de diferentes modos: (a) As disciplinas teóricas cujos objetivos são próprios ao saber científico. Nelas, “a unidade das investigações e a coordenação dos conhecimentos são determinados exclusivamente pelo interesse teórico que é orientado em direção à exploração de um domínio objetivamente homogêneo”.<sup>4</sup> (b) As disciplinas normativas avaliam a ação ou eventualmente o conteúdo das outras disciplinas do ponto de vista da conformidade com certas normas. Regra geral, essas normas são relativas à definição de um **dever ser**. (c) As disciplinas práticas cuja normatividade consiste no objetivo de conseguir fins ou metas práticas.

Na definição das disciplinas normativas e práticas, HUSSERL adota como “critério fundamental” o fato de que essas disciplinas possuem uma base teórica. A especificidade ou a unidade delas é dada pela articulação desta base teórica com a normatividade. Escreve o autor: “Começaremos fixando uma proposição que é de decisiva importância para nossas pesquisas ulteriores, ou seja, toda disciplina normativa e, semelhantemente, toda disciplina prática é alicerçada numa ou em várias disciplinas teóricas, na medida em que suas regras devem possuir um teor teórico independente

da idéia da normatividade ( do dever ser ), e cujo estudo científico incumbe precisamente a essas disciplinas teóricas.”<sup>5</sup>

De acordo com esta colocação salientaremos que, numa disciplina normativa, a normatividade reconhecida como tal, não “absorve” ou não elimina a base teórica cientificamente fundada. Isto é de grande importância para mostrar que o reconhecimento da normatividade da tecnologia não implica seja esta uma disciplina apenas ideológica, ou doutrina moral, mas sim disciplina na qual se articulam a base teórica gerada por várias ciências fundamentais e determinada normativamente que é ligada ao modo de resolver as questões práticas de alcançar objetivos práticos.

A unidade e a especificidade de uma disciplina normativa são dadas por sua base teórica e, além disso, em comparação com outras disciplinas normativas, a unidade e a especificidade são também dadas por uma norma fundamental. Segundo a expressão de HUSSERL, a norma fundamental de uma disciplina normativa é “a definição do que, nela, deve ser considerado como o ‘bem’.”<sup>6</sup> A partir da norma fundamental é derivado um conjunto de normas ou de critérios de mesma natureza. Quando a norma fundamental é a consecução de uma meta, a disciplina normativa é também prática; trata-se, neste caso, de uma **tecnologia**. Segundo o autor: “A tecnologia representa o caso particular da disciplina normativa, na qual a norma fundamental consiste em alcançar um objetivo prático geral.”<sup>7</sup> Ou ainda: “Toda disciplina normativa na qual a avaliação fundamental se transforma no estabelecimento correspondente a um fim, torna-se; por extensão, uma tecnologia.”<sup>8</sup> É claro que, no contexto, a tecnologia é definida de modo abstrato, independente de qualquer conteúdo. O autor procura alicerçar sua concepção da lógica como tecnologia ou como disciplina normativa a ser aplicada dentro das ciências teóricas para exercer nelas um controle da cientificidade.<sup>9</sup>

É necessário salientarmos que o fato de definir a tecnologia em geral como disciplina normativa não impede o estudo do conteúdo da realidade objetiva. Segundo o autor, toda disciplina normativa requer o conhecimento de certas verdades que não são normativas e sim produtos das ciências teóricas. Além do mais, as bases teóricas da disciplina são mobilizadas para o estudo das situações normativamente orientadas e, em particular, para o estudo das relações existentes entre uma situação a ser normativamente determinada e norma fundamental.

As indicações de HUSSERL não se aplicam imediatamente à tecnologia no sentido usual de tecnologia industrial. Mas, aproveitando o alto grau de generalidade, podemos considerar que essas indicações — quando separadas da discussão sobre a lógica — são relevantes como ponto de partida para desenhar o suporte conceitual — formal de todas as tecnologias, inclusive as mais especializadas cujas características dependem do conteúdo dos objetivos e do registro das normas. A partir dessas indica-

ções, chegamos a formular, a título de sugestão, três princípios adaptados ao caso da tecnologia no seu corrente sentido. (a) A tecnologia é uma disciplina normativa e prática. Seu papel consiste na orientação da produção e de outras atividades, em função de determinadas normas empenhadas na prescrição dos modos de consecução de fins práticos exteriores ao campo de conhecimento. (b) A tecnologia possui uma base teórica ligada a várias ciências e um componente normativo ligado ao contexto social. (c) A norma fundamental da tecnologia tem a ver com a racionalidade fins/meios e a eficiência, ambas chegando a serem consideradas como o 'dever ser' da ação técnica no contexto econômico e social. Admitiremos, em referência a elementos de interpretação marxista, que, na sociedade capitalista, a norma fundamental e as normas particulares que são derivadas dela, têm a ver com a valorização do capital. Os fins práticos têm a ver com a elaboração de produtos de diferentes usos e que são também submetidos a exigências de valorização. Estes princípios podem ser considerados, entre outros, como base para analisar a tecnologia.

A partir dos mesmos princípios, podemos formular uma série de observações complementares aplicadas aos nossos propósitos, isto é, independentes da obra de HUSSERL donde extraímos nosso ponto de partida conceitual.

(a) A orientação de investigação, aqui aplicada, sugere-nos demarcações com outras posições. De um lado, não seria sustentável a posição tecnocrática segundo a qual não há normatividade na tecnologia. Pois, não seria mais possível negar a propriedade normativa de uma disciplina que, ao resolver questões práticas, mesmo com os recursos os mais científicos possíveis, não pode deixar de aplicar critérios, isto é, normas, de adequação, de eficiência ou de decisão, cuja aceitação é relacionada com dado contexto social. Por outro lado, com isso não apoiamos interpretações ideologizantes, segundo as quais a tecnologia seria **apenas** normativa ou simplesmente ideológica. O conceito de 'disciplina normativa' permite-nos pensar a estreita articulação da base teórico-científica com o componente normativo-ideológico. Nenhum dos dois elementos eclipsa o outro.

(b) A inter-relação das diversas disciplinas científicas do embaçamento teórico da tecnologia definida como disciplina normativa, não remete a uma determinação do objeto real. Pois os aspectos sociais ou comunicativos que, inegavelmente pertencem ao objeto real ( no caso considerado, o trabalho industrial ), muitas vezes, são recalcados dentro da concepção da tecnologia por parte de quem a imagina de modo tecnicista. Isto tem a ver com o fato de que a inter-relação das disciplinas depende de um conjunto de interesses e de objetivos em matéria de conhecimento tecnológico. Em função da definição social desses interesses e objetivos, é dada uma definição dos componentes básicos da tecnologia. Em função do tipo de relações sociais prevalentes, em certos setores da tecnologia, certas disciplinas estão incluídas e outras, excluídas, ou redefinidas de

modo mais conveniente à ocultação das relações sociais subjacentes ou de outros aspectos da realidade. Noutras palavras, a normatividade da tecnologia pode interferir na própria definição do seu embasamento teórico. Este não deve ser considerado como imutável. Ele se modifica em função da crescente complexidade dos objetos reais e das alterações sofridas pelo sistema normativo ao nível da sociedade. Em certos casos, essas alterações podem ser interpretadas como efeitos dos problemas estruturais da sociedade. Nota-se que o discurso tecnológico, quando utilizado como justificativa de metas da produção, adquire uma dimensão ideológica. Na medida em que ultrapassa o seu domínio de competência ou nega o caráter social de certas normas, esse discurso tende a naturalizar ou a coisificar critérios e práticas sociais e política cuja compreensão exigiria uma análise sociológica e histórica.

(c) Dentro da prática de investigação ou de projeção, a orientação normativa da disciplina não determina as normas às quais recorre como critérios de avaliação de ações ou casos particulares. Essas normas são definidas de modo externo à prática de investigação. Assim, por exemplo, num campo diferente da tecnologia que é também normativizado, — o da psicoterapia — a normatividade não indica, segundo a expressão de HUSSERL, os “sintomas universais”. Podemos entender que a normatividade consiste em comparar casos particulares com normas estabelecidas fora dela. No caso, imagine-se que se trata de normas relativas ao que a sociedade define como “normal”, “anormal” ou “desejável”. A partir de uma colocação semelhante, no contexto da tecnologia industrial, podemos constatar que a normatividade rege as concepções da produção em função de certas exigências ou critérios estabelecidos fora delas, ao nível das relações sócio-econômicas prevalentes. São essas relações que determinam os critérios de uma organização voltada para a produtividade e o lucro no plano econômico e para a dominação no plano político. Internamente ao campo de pesquisa, essas normas são traduzidas como critérios de elaboração e de avaliação de projetos. Veremos mais tarde, com J. LADRIÈRE, que existe também outro tipo de perspectiva, simétrica da precedente, segundo a qual, as normas geradas primeiro na tecnologia são, em seguida, estendidas aos outros setores da vida social, inclusive a cultura e a estética.

(d) Numa disciplina normativa, a base teórica é mobilizada para analisar o ‘real’ ou o ‘ser’ e a normatividade tem a ver com a enunciação de um ‘dever ser’. Ambos os aspectos são cognitivamente articulados na estrutura da disciplina. Ao nível da própria linguagem da análise ou da projeção, os aspectos normativos aparecem em diversas formas identificáveis. Entre as mais evidentes, são normativos todos os enunciados implicando uma comparação do que ‘é’ com o que ‘deve ser’ ou ‘precisa ser’.

Podemos sugerir certas expressões da linguagem comum, também encontráveis em descrições tecnológicas, que remetem à normatividade: 'dever ser bom para', 'dever ser adequado', 'dever ser útil', 'funcional', 'eficiente', 'satisfatório' etc. No caso da estética industrial e da arquitetura funcional, encontramos normas de 'beleza' associadas a normas de 'funcionalidade'.

(e) No plano sincrônico, a investigação de objetos reais ou artificiais pode mostrar que existe, por exemplo, uma adequação ou uma funcionalidade entre dois ou mais elementos do objeto ou sistema considerado, sem que isto seja normativo. A normatividade intervém quando o investigador chegar a propor melhor adequação ou maior funcionalidade ou quando descrever o que observou a partir de uma ideal imagem de perfeita adequação ou de perfeita funcionalidade<sup>10</sup>. A mesma observação pode ser feita no que diz respeito à coordenação dos meios em função da obtenção dos objetivos. O caráter normativo adquire particular relevo quando se trata de definir ou de avaliar as implicações sociais, as exigências de satisfação, de ordem, de melhoria etc. Por sua vez, no plano diacrônico, a análise se defronta com as complexas questões do "progresso técnico", do "desenvolvimento", da "humanização das condições de trabalho", seus requisitos, condicionamentos e efeitos sociais desejados ou não. Nas análises diacrônicas, a normatividade da tecnologia desempenha um papel muito visível na comparação entre 'antes' e 'depois', 'hoje' e 'amanhã' e na comparação com modelos de países mais "adiantados". Numa ampla visão dos sistemas de trabalho existentes no mundo, coloca-se a questão das formas de transição, do "atraso" tecnológico, dos níveis "intermediários" etc. De modo geral, trata-se de toda a normatividade associada ao 'progresso', à 'industrialização' e à 'racionalização'. Tal normatividade está-se tornando objeto de discussão crítica.

(f) Considerando a especificidade das disciplinas normativas, podemos ver como ela se aplica à concepção da organização do trabalho, à administração de unidades produtivas ou a diferentes tipos de engenharia. A concepção dessas atividades se baseia num critério fundamental que é a maximização da rentabilidade e da eficiência a partir do qual são derivados múltiplos critérios traduzidos em prescrições às quais devem submeter-se todas as partes da organização, as decisões dos vários níveis hierárquicos e todos os indivíduos nos seus comportamentos diários. As doutrinas técnico-organizacionais se apresentam como sistematizações dos critérios de orientação e avaliação e de todas as prescrições para a ação de acordo com os objetivos fundamentais. Nas condições do capitalismo, esses objetivos dependem das exigências da valorização do capital. Apesar de terem um caráter imutável — dentro de certos limites históricos — essas exigências não impedem, no entanto, que sua interpretação em termos normativos seja variável. Mesmo respondendo às mesmas exigências,

existem vários modos de definir normas ou prescrições sobre o trabalho ou sobre o meio social no qual são aplicadas. O que explique a possibilidade de várias doutrinas organizacionais e de uma pluralidade de alternativas. Além do mais, mesmo quando é feita a partir de uma única norma fundamental, a definição das prescrições é variável na medida em que o poder tem de levar em conta as características culturais do meio social e as flutuantes condições de receptividade ou de aceitação das prescrições, por parte de quem executa. Noutras palavras, a disciplina normativa pode ser flexibilizada em função de considerações de "consenso" ou de "hegemonia". Caso contrário, isto é, no caso de enrijecimento, a aplicação da disciplina é mais coercitivo e pode chegar a ser "total". Aplicando normas vigentes na sociedade as pesquisas tecnológicas propõem soluções viáveis no contexto desta mesma sociedade. ( Propor soluções com normas de uma sociedade futura seria considerada um tipo de utopia. Isto pode ser levado a sério em estudos de futurologia ). Em função desta característica normativa, a pesquisa tecnológica e sociológica relativa à produção industrial, muitas vezes, é objeto de uma crítica social na qual é qualificada como sendo "conservadora", "conformista" ou como "elemento de reprodução do sistema". Do nosso ponto de vista, mesmo no caso dessa crítica ser justificada, não se pode condenar em bloco a concepção da pesquisa, sobretudo quando é conduzida de modo autoconsciente por parte de pesquisadores habilitados a distinguir a normatividade e a base objetiva do conhecimento; além disso, pelo menos no plano abstrato, nada impede que essa normatividade seja objeto de reavaliação e fonte de novas alternativas.

## **2. As normas técnicas segundo G. H. von WRIGHT**

Para conceber a especificidade da tecnologia, é preciso uma clara definição das características do discurso de uma disciplina que é normativa e prática, isto quer dizer, uma disciplina cuja base teórica é articulada com normas ou outros tipos de critérios. A definição do caráter das normas, isto é, caráter técnico e/ou prescritivo constitui, no contexto, a maior dificuldade. Para tentarmos esclarecer esse assunto, seguimos até agora indicações de HUSSERL, a partir das quais formulamos uma série de sugestões adaptadas ao nosso propósito. Agora vamos considerar contribuições do lógico finlandês G. H. von WRIGHT.

Em HUSSERL, a distinção entre disciplina normativa e disciplina prática não corresponde a uma diferença de natureza. A disciplina prática é apresentada apenas como caso particular ou como extensão de uma disciplina normativa. Ambas são caracterizadas por uma norma fundamental, só que a segunda, orientada para conseguir fins práticos, é de natureza técnica. HUSSERL enfatiza o que os dois tipos de disciplinas têm em comum, mas não desenvolve a especificidade da

disciplina prática e não oferece uma detalhada definição das normas técnicas. Seguindo esse autor, podemos considerar que todas as normas, sejam elas jurídicas, morais, lógicas ou técnicas, têm em comum certo caráter de prescrições; pois, nos respectivos campos de aplicação, prescrevem o que deve ser ou o que deve ser feito do ponto de vista do direito, da moral, da lógica ou da técnica. Porém nem todos os autores concordam com esse tipo de colocação. Pois o caráter de prescrição seria diferente segundo os casos ou seria até ausente, ou quase ausente no caso das normas técnicas. Este argumento é assumido por G. H. von WRIGHT quando define e distingue vários tipos de normas<sup>11</sup>.

Segundo este autor, as normas definidas como 'leis prescritivas' a serem distinguidas das 'leis descritivas'. As leis da natureza estabelecidas pela ciência são descritas, descrevem regularidades e apóiam-se em critérios de verdade, constatação etc. As leis do Estado, ou de qualquer outra entidade, são prescritivas; são normas que estabelecem um código de conduta dos sujeitos e constituem critérios de autoridade. No seu sentido de prescrição, a norma enuncia o que deve ser, o que se pode fazer, o que é autorizado ou proibido, o que é exigido, o que se tem de fazer, o que é ordenado ou permitido etc. Tudo isso, em função de critérios de autoridade aceitos ou supostamente aceitos. A contribuição específica do autor não está na dicotomia descrição/prescrição nem na definição da norma como prescrição e sim na tipologia das normas. G. H. von WRIGHT observa que todas as normas não possuem o mesmo caráter prescritivo. Existem normas prescritivas que são também descritivas. A maior prescritividade se encontra nas normas do direito ou da moral. Já o caráter prescritivo de regras convencionais (regras de um jogo ou de uma gramática) assim como o de diretrizes ou regras técnicas não são assimiláveis à prescrição jurídica ou moral; não pressupõem a mesma forma de obrigação ou de autoridade.

O autor é conduzido a distinguir seis tipos de normas. Ei-las num primeiro grupo: as regras estabelecidas por convenção (jogos, gramática etc.), as prescrições de tipo mandamentos, proibições ditadas por alguém relativas à conduta dos agentes numa relação de autoridade; as diretrizes ou normas técnicas que, na orientação da ação humana sobre a natureza, estabelecem relações necessárias dos atos com os fins, algumas vezes, são de tipo 'instruções para o uso'. Ao lado desse grupo, o autor distingue três outros tipos de normas: costumes culturais, princípios morais e regras ideais. Na presente discussão, só consideramos as diretrizes ou normas técnicas.

As definições de G. H. von WRIGHT estabelecem uma nítida distinção entre a norma-prescrição e a norma técnica. A norma-prescrição é dada por uma instância de autoridade em função da qual o sujeito deve adotar tal ou qual conduta. A norma-prescrição é um elemento de autori-

dade ( obrigação, permissão, proibição ) de uma instância sobre um sujeito. A relação entre a instância e o sujeito é heteronômica, é o que se pode chamar: relação de autoridade. Segundo o autor, a norma técnica é o que o sujeito deve fazer para alcançar um fim ou satisfazer a uma condição necessária ao sucesso de uma ação técnica. Como em qualquer norma, a norma técnica diz respeito a um certo dever ser ou, no caso, dever fazer, mas sem prescrição de conformidade sobre a conduta do sujeito. Ao nível do sujeito, trata-se de tornar adequados os meios para um fim, isto é, alcançar uma adequação racional sem que seja necessário submeter-se a uma autoridade. Veremos, mais tarde, que este raciocínio, talvez coerente no plano formal, é bastante insatisfatório quando se trata de entender a normatividade técnica tal como se articula socialmente.

Antes vamos continuar a apresentação da concepção do autor. A presença da norma técnica inserida na enunciação de operações técnicas julgadas necessárias para alcançar um objetivo ou satisfazer uma condição do funcionamento do objeto. Mas todas as formulações de operações técnicas necessárias não são necessariamente normas. Um enunciado tal como: "Para fazer uma casa habitável, deve ter calefação" ( em país de clima frio ) e uma expressão normativa, mas ela descreve uma condição necessária independente do fato de alguém querer ou não construir uma casa. Trata-se então, segundo o autor, de uma descrição mais do que de uma prescrição. A verdade que contém o referido enunciado se apresenta como uma "espécie de lei da natureza" independente de um efetivo processo de realização. No caso, sem formulação do 'dever', a mesma proposição seria: "se a casa não for aquecida, não será habitável". Este tipo de enunciado é de tipo "anancástico". Ele entra em conexão com uma norma quando é transformado de tal modo que seja designado o que se deve fazer de acordo com a condição necessária<sup>1 2</sup>. Por exemplo: "Se quiser fazer a casa habitável, você tem que aquecê-la". Há uma conexão essencial entre a proposição anancástica e a norma técnica. Porém as duas não se confundem, na medida em que a primeira não se refere à ação de um sujeito enquanto a segunda é norma para os atos de um sujeito.

Agora vamos apresentar alguns comentários críticos relacionados com os nossos objetivos iniciais. O que nos parece incompleto na concepção do autor está no seu modo de inserir o que ele chama 'proposição anancástica', ou exigência técnica, dentro de uma forma normativa centrada num sujeito que, no caso, é sujeito dotado de autonomia e não sujeito submetido a uma autoridade como no caso das normas prescritivas. G. H. von WRIGHT tem tendência a considerar que a norma técnica não é prescritiva pelo fato de que sua aplicação seria de caráter mais autônomo do que heterônomo. O autor define como inferência prática a aplicação de uma norma técnica que se torna critério de decisão para o sujeito. Os atos do sujeito são definidos como conclusão da inferência prática. Assim por exemplo:

1. Quero construir uma casa habitável. ( Premissa )
2. Se não tiver calefação a casa não será habitável. ( Proposição anancástica )
3. Logo, tenho que pôr calefação ( Conclusão )

O fato de considerar este tipo de inferência como sendo autonomamente aplicada por um sujeito decidindo de seus atos técnicos exclui logicamente o caráter de prescrição heterônoma. A forma da inferência prática nos parece ser insuficiente para dar conta da norma técnica relacionada com 'formas de vida' onde se manifesta uma dicotomia entre quem decide e quem executa. A partir de outra perspectiva, nada nos impede inserirmos a exigência técnica dentro de uma relação entre dois sujeitos em lugar de centrá-la no ato de um sujeito único como faz o autor. A inferência prática se apresentaria então como uma exigência técnica que, na sua conclusão normativa, seria desdobrada como aplicação de uma norma dita por um sujeito dirigente a um sujeito dirigido, ou sujeito de execução. Tal tipo de colocação parece mais adequado para desenvolvermos a reflexão sobre a tecnologia nas condições do trabalho assalariado. Em tal situação social, a não ser no setor de estrito artesanato ou de simples "bricolage", a norma técnica não é aplicada autonomamente por sujeitos que têm o poder de decidir dos seus atos. ( Sempre existe uma parcela de autonomia, mas... )<sup>13</sup> Inserida numa relação formal entre dois sujeitos, entre os quais quem decide não executa, a norma técnica adquire o caráter de prescrição heterônoma. Mesmo se é coerente com elementos da inferência prática em geral, a norma técnica não prescritiva não deixa de ser uma representação pouco relacionada com a forma de vida prevalecente. A definição da norma técnica dentro de uma relação do sujeito com seus próprios atos ou a definição da norma técnica dentro de uma relação de um sujeito que decide sobre os atos de um sujeito que executa, são ambas convencionais. A segunda nos parece preferível na medida em que sua correspondência ao contexto social da tecnologia é mais adequada. A norma técnica não implica autonomia. Mediante redefinição dos pressupostos incluídos na sua própria definição, é possível conceber que a norma técnica mantenha o caráter de prescrição heterônoma. Isto é viável no plano formal e é mais adequada para dar conta do contexto tecnológico.

À margem do que precede, podemos observar que a organização do trabalho assalariado supõe heteronomia dos agentes envolvidos nas relações sociais nas quais são aplicadas as normas técnicas. A separação do trabalho intelectual e do trabalho manual e a monopolização do primeiro pelo pólo do poder são condições que tornam prescritivas as normas técnicas para os executores manuais. A aplicação de normas técnicas ocorre dentro de uma estrutura hierarquizada. A norma técnica, redefinida no plano lógico e pensada

em função do universo social, é de caráter prescritivo. Sua aplicação é efetuada sob controle de uma autoridade que chamamos, por tradição, o ‘capital’.

No plano formal e em termos de adequação de meios para fins, é possível considerar que a norma técnica — que, no caso, é idêntica a um critério de racionalidade — não seja prescritiva. Todavia, objetamos que a partir do momento em que a técnica é considerada dentro do contexto social da tecnologia, não se pode deixar de conceber que a relação meios/fins supõe uma relação de autoridade. Na tecnologia, encontram-se critérios formais de racionalidade meios/fins, que, pelo simples fato de estarem inseridos na direção de um processo social, não podem ser considerados como normas técnicas não prescritivas. Sua prescritividade está intimamente ligada aos seus requisitos sociais.

Numa certa medida, a nossa colocação se afasta da formulação de G. H. von WRIGHT, mas encontramos na concepção geral deste autor, subsídios para uma melhor redefinição das normas técnicas operando na tecnologia. Trata-se de concebê-las no plano lógico e na sua articulação como linguagem ou código. Concluiremos que, a partir do momento em que se apreende a tecnologia como o campo predileto de enunciação de normas técnicas e que estas normas estejam inseridas no processo social da produção, a normatividade tecnológica expressa uma relação de poder e mantém seu caráter prescritivo. Noutros termos, no exercício social da técnica, a diretriz técnica e a norma de autoridade estão sobrepostas. Manter o caráter prescritivo das normas técnicas não quer dizer que estas sejam assimiláveis a normas prescritivas no sentido moral ou jurídico. Estas últimas prescrevem ao sujeito uma determinada conduta de acordo com a autoridade. Qualquer infração é objeto de sanção. Por sua vez, as normas técnicas prescrevem determinados atos e determinados comportamentos relativos à execução de atos que estão de acordo com exigências da natureza e com exigências de autoridade às quais é submetida a execução de operações técnicas. A um nível mais concreto, formulando apenas algumas indicações para a pesquisa, podemos conceber que a norma técnica é elaborada por engenheiros e técnicos respeitando as exigências físicas e certas condições sociais de aplicação. A aplicação da norma ao nível da execução efetiva transita pelo canal da hierarquia ou é diretamente administrada pela instância técnica. Entre estas duas vias, sempre existe um conflito latente, no modo de aplicação da norma técnica, na medida em que conflitam duas “lógicas”: a racionalidade formal privilegiada pela instância técnica e a “lógica” social da hierarquização na qual interfere a definição institucional das posições e as redes de influência informal.

### **3. Conceituação da normatividade tecnológica segundo Jean LADRIÈRE**

A concepção de Jean Ladrière relativa à normatividade tecnológica é formulada em **Os Desafios da Racionalidade — O Desafio da Ciência e da Tecnologia às Culturas**, obra de síntese realizada para um colóquio da

Unesco em 1974. A colocação do autor está explicitamente endereçada à tecnologia no corrente sentido de tecnologia relacionada com a ciência e a indústria. Para situá-la ao lado das contribuições de HUSSERL e von WRIGHT, existem bons motivos: o autor belga é muito ligado à fenomenologia e refere-se explicitamente à lógica deontica. O autor não utiliza a noção de "disciplina normativa", mas chega a equacionar vários aspectos — internos e externos — da normatividade tecnológica. O paralelismo formalmente existente entre a lógica deontica e a lógica da normatividade tecnológica é particularmente bem evidenciado no Capítulo V.

Vejamos alguns passos importantes da colocação que resumiremos da seguinte forma:

Como ponto inicial, há uma diferença importante entre ciência e tecnologia. A ciência dá conta do que ocorre no mundo real de modo relativamente independente dos valores. Por sua vez, a tecnologia não se limita a conhecer. Ela age diretamente sobre o real e o transforma. Nos termos do autor: "Quanto à tecnologia, certamente é uma forma de ação, mas que consiste em realizar, numa certa ordem e segundo certo esquema, operações efetivas cujos efeitos vêm-se inscrever no mundo dos fatos novos"<sup>14</sup>.

Como forma de ação, a tecnologia possui uma dimensão avaliativa ou normativa. A partir das proposições nomológicas elaboradas pela ciência, não é possível deduzir imediatamente o que se deve fazer em termos de ação, supondo uma avaliação. Segundo LADRIÈRE: "A noção de avaliação coloca em jogo uma escala de apreciação, que também é relativa a uma norma, permitindo-nos julgar um estado de coisas por sua maior ou menor conformidade com aquilo que é prescrito pela norma."<sup>15</sup>

A norma como obrigação pode ser seguida ou não e, por isso, é diferente de uma necessidade. Escreve o autor: "A norma impõe uma conduta como devendo ser adotada, ou um estado de coisas como devendo ser realizado. Mas não implica que essa conduta seja efetivamente adotada ou que esse estado de coisas seja efetivamente realizado. A necessidade, em contrapartida, qualifica um estado de coisas como não podendo deixar de produzir-se (...)"<sup>16</sup>

A norma é diretriz ou critério de orientação e possui um caráter de prescrição ou de obrigação. Sob forma positiva, ela é do gênero: "Se desejas fazer funcionar corretamente tal sistema, eis o caminho a ser seguido"<sup>17</sup>

De acordo com o que sugere a lógica deontica, o desrespeito da obrigação contida na norma é sancionado. No caso específico das normas técnicas, o fato de não seguir a prescrição acarreta insatisfação e, sobretudo, insucesso ou não funcionamento do objeto ou sistema projetado: "Se tais e tais condições não são realizadas, o sistema deixará de funcionar normalmente ou, mesmo, se desintegrará."<sup>18</sup>

O principal princípio normativo da tecnologia consiste no fato de que a passagem das leis nomológicas ( estabelecidas pela ciência ) para as leis da ação ( aplicação tecnológica ), embora seja baseada em conhecimento científico, não é de caráter lógico. Não se trata de inferência lógica, seja ela dedutiva ou indutiva. O autor aponta que essa passagem “representa muito mais um “salto”, fazendo **intervir sub-repticiamente um princípio** do tipo: teremos que tomar como norma das as ações humanas as indicações sugeridas pelo conhecimento científico dos sistemas ( naturais ou artificiais ). Tal princípio possui o caráter de uma norma”.<sup>19</sup>

O precedente princípio normativo da tecnologia é considerado pelo autor como elemento que permite entender certos aspectos da influência da tecnologia sobre a cultura como “efeito de indução prática”<sup>20</sup>. Em particular as normas da tecnologia são transportadas em outras áreas da sociedade e influenciam aos comportamentos especialmente no sentido de uma maior “racionalidade”.

Encontramos aí um tipo de relação entre tecnologia e sociedade ( e cultura ) que é pensada como influência da primeira sobre a segunda. Como já mencionamos, existem também outras colocações possíveis nas quais é privilegiada a interferência do social na tecnologia. Levantamos esse problema sem propor aqui uma “solução”, mas, à primeira vista, podemos considerar que as duas interpretações não se excluem necessariamente. A primeira pode dar conta de certos aspectos de tecnicização da vida social e cultural. A segunda indica a presença de normas sociais nas concepções e na projeção tecnológicas. Ambas podem estar marcadas pelas ambigüidades do discurso relativo à separação do natural e do social.

Seja como for, a análise das normas no seio da tecnologia abre amplos debates e pode adquirir um aspecto crítico. Como nota LADRIÈRE, as normas internas da tecnologia nem sempre estão explícitas. “Só se tornam explícitas — escreve o autor — após um tempo bastante longo de maturação, quando certas “crises” obrigam o pensamento científico a refletir sobre seus próprios métodos e a interrogar-se sobre seus critérios específicos”<sup>21</sup>. A explicitação das normas é o objetivo de uma reavaliação crítica do pensamento tecnológico, tanto do ponto de vista epistemológico-metodológico como do ponto de vista axiológico ( relacionamento normas/valores ). No sentido de conceber tal explicitação de modo crítico<sup>22</sup>, trata-se de questionar as implicações normativas do que está sendo projetado ou realizado, tanto no processo de elaboração quanto ao nível dos resultados técnicos.

A partir das colocações anteriores, delinea-se com maior complexidade o tema da normatividade tecnológica. É interessante notar que as normas são pensadas como critérios internos da atividade tecnológica. Não se trata de elementos de juízo externo, formulados a partir da moral ou do direito para avaliar o resultado de um processo técnico. A norma é,

para os agentes envolvidos no processo, um critério interno. As normas podem exercer influência fora desse processo quando os agentes as utilizam para regular as práticas culturais ou outras. A dimensão normativa diz respeito, nesse quadro, à orientação interna da atividade tecnológica, no sentido de prescrever exigências a serem satisfeitas para resolver problemas técnicos ou para fazer funcionar objetos projetados.

A dimensão normativa também diz respeito à avaliação interna. Em cada caso do processo, o tecnólogo avalia diversas soluções e escolhe as melhores em função de normas: rendimento, eficiência etc. A avaliação pode ser igualmente externa, quando se trata de apreciar as performances ou os "impactos" dos objetos projetados ou realizados de acordo com normas definidas de modo "ad hoc" para contrabalancear certos efeitos não desejados. A nosso ver, dentro dessa perspectiva, a avaliação de tecnologia consistiria na explicitação das normas aplicadas na tecnologia e na avaliação das conseqüências ou dos possíveis efeitos de decisões tomadas em função dessas mesmas normas, ou em função de outras normas socialmente definidas.

## CONCLUSÃO

Após termos examinado as concepções relativas a três autores importantes, podemos apresentar alguns comentários complementares sobre a conceituação da normatividade tecnológica e indicar certas orientações para futuros estudos.

Em primeiro lugar, à luz de tudo o que precede, constatamos que o tema da normatividade está no centro de profundas discussões filosóficas sobre a tecnologia e, inclusive, discussões de ordem lógica. A discussão acerca dos aspectos normativos se situa a um nível de exigência muito mais complicado do que a comum rotulação 'ciência' versus 'ideologia' no que diz respeito aos diversos componentes do conhecimento tecnológico.

Em particular a partir das colocações de HUSSERL, nós vimos a possibilidade de pensar a sistematicidade de a especificidade da disciplina tecnológica baseada na articulação que é estabelecida entre disciplinas científicas básicas e normatividade. Isto constitui uma idéia bastante sugestiva, tanto no plano fenomenológico quanto no plano analítico.

Por sua vez, a teoria das normas formulada por G. H. von WRIGHT traz elementos de conceituação das diretrizes ou normas técnicas. Embora a relação entre aspectos descritivos e normativos ao nível das diretrizes seja bastante problemática, percebemos que ela é associada a amplas possibilidades de análise da ação técnica, inclusive no plano lógico. A lógica das normas, que von WRIGHT chamou 'lógica deôntica', foi sobretudo aplicada aos estudos de filosofia do direito ou da moral. Mas

vimos que, de acordo com as considerações de LADRIÈRE, ela é também analogicamente aplicável ao campo da tecnologia.

Este último autor especificou o que seria a análise das normas no seio da tecnologia sobretudo do ponto de vista das implicações culturais. Trata-se de explicitar a presença de critérios de ação cuja natureza não é igual à das descrições científicas. Esta explicitação não seria apenas fonte de satisfação mental. Além de seu caráter analítico, ela possui uma potencialidade crítica no contexto das 'crises' do pensamento tecnológico e também em matéria de avaliação social e cultural dos "impactos" da tecnologia.

A partir da conceituação da normatividade no seio da tecnologia e considerando os atuais desenvolvimentos da lógica das normas e das modalidades, podemos imaginar que sejam formalizáveis diversas configurações do raciocínio tecnológico. Nessas configurações, as proposições não diriam respeito apenas às condições de verdade ou de falsidade. Tratar-se-ia de incluir a representação dos diversos tipos de exigências normativas encontrados no campo tecnológico. Já foram discutidas as analogias entre a lógica das normas ( obrigação, permissão ) e da lógica das modalidades ( necessidade, possibilidade ).<sup>23</sup>

Embora sejam diferentes das normas morais ou jurídicas, as exigências normativas da tecnologia são formalizáveis a partir das analogias que possuem com a lógica deontica. Por outro lado, há também analogia com a lógica modal na medida em que as normas técnicas tenham a ver com necessidade e possibilidade de funcionamento técnico ou de realização social.

Apontamos aqui um amplo setor de investigação formal, muito complicado, no qual não podemos entrar e que parece importante para que sejam esclarecidas a lógica da normatividade tecnológica e a sua derivada lógica avaliativa. É interessante notar que esse tipo de empreendimento não cabe em nenhum "território" estabelecido e é pensável a partir de uma base filosófica na qual participam diversas tendências de origem diversas e entrando em novas formas de relacionamento.<sup>24</sup> Além do mais, o que está em jogo na formalização dos processos normativos e avaliativos dentro do raciocínio tecnológico não parece estar limitado ao campo das chamadas "lógicas filosóficas". Pois existem tentativas internas, no próprio campo da tecnologia, explorando especificamente a possibilidade de "operacionalizar" certas idéias das "lógicas filosóficas" dentro de procedimentos de inteligência artificial ou de cibernética.<sup>25</sup>

## NOTAS E REFERÊNCIAS

(1) HUSSERL, E., *Recherches Logiques*, Tomo I, Paris, PUF, 1969, 304 pp.

(2) WRIGHT, G. H. von, *Norma y Acción. Una investigación lógica*, Madri, Tecnos, 1970, 216 pp.

(3) LADRIÈRE, J., *Os Desafios da Racionalidade*, Petrópolis, Vozes, 1979, 220 pp.

(4) HUSSERL, E., *Op. cit.*, p. 50.

(5) *Ibid.*, p. 43.

(6) *Ibid.*, p. 49.

(7) *Ibid.*, p. 50.

(8) *Ibid.*, p. 51.

(9) Vejamos brevemente como a lógica é apresentada como disciplina normativa ou tecnologia de investigação. Segundo HUSSERL, no início de suas **Investigações Lógicas**, a avaliação do saber científico é feita em referência a um critério racional de adequação a um fim. Escreve o autor: "As ciências são criações do espírito que são orientadas em direção a um certo objetivo e que, por esta razão, devem ser também julgadas conformemente ao objetivo. Isto é válido para as teorias, os fundamentos e, em geral, tudo o que chamamos método. A questão de saber se uma ciência é verdadeiramente uma ciência, um método verdadeiramente um método, depende da questão de saber se está de acordo com seus objetivos". (Tomo I, pp. 27/28). A lógica definida como disciplina normativa é encarregada dessa função de avaliação de conformidade das teorias ou métodos aos respectivos objetivos. Estaria ela também em condição de avaliar a contribuição das ciências empíricas (ou fases descritivas de qualquer investigação) ao progresso da ciência. A função de avaliação da ciência é atribuída por HUSSERL à lógica que ele define num sentido bem mais amplo do que as definições que a restringem a uma técnica do juízo ou "arte de pensar". Segundo o autor, a lógica é considerada como "teoria da ciência", disciplina normativa ou "tecnologia da ciência" (p. 27 e segs.). Esta concepção é, hoje em dia, datada ou superada. Nas terminologias atuais, as funções de controle da investigação científica podem ser atribuídas à epistemologia no que diz respeito principalmente aos fundamentos teóricos e à conceituação e, de modo complementar, à metodologia no tocante aos modos de observação do real e aos processamentos de dados. A lógica trata, em particular, da estruturação do conhecimento e dos modos de raciocínio indutivo ou dedutivo etc. A concepção de Husserl parece remeter ao que chamamos em geral controle epistemológico e apresenta ainda um caráter de norma.

(10) Este tipo de normatividade se encontra freqüentemente associada com a análise funcional dando luz a uma teoria normativizada bastante conhecida: o funcionalismo. De modo semelhante, o evolucionismo veicula uma normatividade associada à descrição do progresso ou da "evolução" mesmo quando esta desaparece momentaneamente atrás da noção mais "neutra" de mudança.

(11) WRIGHT, G. H. von, *Op. cit.*, pp. 21 — 36. Nos anos 50 e 60, este autor modificou várias vezes os sistemas de lógica deontica que construía. A nossa referência a **Norm and Action**, obra de 1959, não reflete toda a complexidade do pensamento do autor. Deixamos para outras oportunidades comentários sobre os desenvolvimentos lógicos que von WRIGHT apresentou ulteriormente, notadamente em: **Explanation and Understanding**, Londres, R. K. P., 1971. Neste livro são discutidos, entre outros, os silogismos práticos que são da maior importância no raciocínio técnico.

(12) G. KALINOWSKI critica esta concepção ao considerar que, no fundo, a relação entre proposição anacnástica e diretriz técnica, tal como é estabelecida por G. H. von WRIGHT, não vai além de uma simples distinção entre "ser" e "dever ser". Segundo esse autor, a passagem da proposição à diretriz faz parte da inferência prática a ser melhor problematizada. KALINOWSKI, G., **Études de Logique Déontique**, Paris, L. G. D. J., 1972, pp. 93 — 96.

(13) Tal perspectiva não é arbitrária. Pois ela parece estar sugerida pela própria evolução do pensamento de von WRIGHT. O autor superou a visão estritamente analítica e formalista que tinha no início e relacionou a filosofia da ação com a filosofia da sociedade e do trabalho. Escreve ele em **An Intellectual Autobiography** (1973): "Uma filosofia da ação, tal como eu a concebo agora, deve inevitavelmente, isto é, sob o impulso da sede de clareza conceitual, realizar-se numa filosofia da sociedade... Uma filosofia da ação deve-se desenvolver numa filosofia do trabalho e das relações entre agentes no trabalho. O que nos leva ao problema da 'alienação' etc.". Veja-se comentários de J. — L. PETIT, **Du Travail Vivant au Système des Actions**, Paris, Seuil, 1980. Interessantes aspectos da filosofia da sociedade de G. H. von WRIGHT são apresentados na sua palestra: "O Homem, a Natureza e o Futuro", in **Encontros Internacionais da UnB**, Brasília, 1979, 6 pp.

(14) LADRIÈRE, J., *Op. cit.*, p. 119.

(15) *Ib.*, p. 119.

(16) *Id.*

(17) *Ib.*, p. 120.

(18) *Ib.*, p. 121.

(19) *Id.*

(20) *Ib.*, p. 122.

(21) *Ib.*, p. 123.

(22) Essa questão é abordada, de modo simplificado, em THIOLENT, M., "Problemas de Metodologia", in **Organização do Trabalho**, ( FLEURY e VARGAS, orgs. ), São Paulo, Atlas, 1982.

(23) Veja-se STEGMÜLLER, W., **Filosofia Contemporânea**, Tomo 2, São Paulo, EPU/EDUSP, 1978, p. 119 e segs.

(24) O relacionamento entre fenomenologia derivada de Husserl e filosofia analítica é uma das preocupações de P. RICOEUR e outros em: **La Sémantique de l'Action**, Paris, Ed. C. N. R. S., 1977, 292 pp. De modo semelhante, existe também um novo tipo de relacionamento entre a filosofia analítica da ação, tal como é concebida por von WRIGHT, e certos aspectos do pensamento marxista sobre o trabalho. Este relacionamento é esboçado por J. P. PETIT, *Op. cit.* O próprio von WRIGHT aborda essas questões em obras recentes. Segundo J. P. PETIT, é possível associar a análise da linguagem da ação com a fenomenologia da praxis. Entre os atos dos sujeitos e os conjuntos objetivados na sociedade, existe o espaço intermediário da complexidade da ação. PETIT vê na teoria da ação de von WRIGHT: "o esboço do que poderia ser uma construção teórica que seja capaz de articular as descrições fenomenológicas dos atos de trabalho e as análises lógico-gramaticais da estrutura relacional da ação". ( *Op. cit.*, p. 53 ).

(25) A relevância das "lógicas filosóficas", e em particular, da lógica modal, para o embasamento de pesquisas em inteligência artificial e, mesmo em programação informática, foi salientada e discutida por: HAYES, P. J. e McCARTHY, J. "Problems from the Standpoint of Artificial Intelligence", in **Machine Intelligence**, 4, ( MELTZER, B. e MICHIE, D., Orgs. ), Edinburgh University Press, 1969, pp. 463 – 502. Além do mais, a possibilidade de recorrer a certas lógicas não clássicas, no contexto da previsão e da avaliação tecnológica, é explicitamente encarada por vários autores, inclusive dos países do Leste europeu. Dieter SCHULZE, da Alemanha Oriental, considera que dentro do amplo programa lógico-metodológico da previsão tecnológica, pode-se recorrer à lógica das normas, à lógica do tempo, à lógica interrogativa e à lógica probabilística. SCHULZE, D., "On the Logical-Methodological Foundations of Forecasting", in **Technological Forecasting and Social Change**, 12, 1978, pp. 125 – 133. Por outro lado, próxima à lógica das normas, desenvolve-se uma formulação da lógica dos valores no contexto dos procedimentos de tomada de decisão. Veja: C. McPHERSON, P. K., "Subjective Values in Decision-Making. The Development of a Value Calculus", in **Modern Trends in Cybernetics and Systems**, J. Rose e C. Bilca (eds.), Berlim, Springer Verlag, Vol. 1, pp. 335 – 354.

## MATERIALISMO DIALÉTICO E PSICANÁLISE

### O enfoque de Wilhelm Reich

Elisabete M. Marchesini de Pádua

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

“A ciência é inimiga mortal da reação política. Mas o sábio que pensa salvar a existência sendo prudente e ‘apolítico’ e que, vendo os mais prudentes expulsos e presos, não soube extrair a lição destes fatos, esse sábio já não pode ter a pretensão de ser tomado a sério e participar mais tarde da reconstrução efetiva da sociedade. Os seus lamentos e inquietação pela cultura não passam de efusões sem convicção, se não souber reconhecer, a partir dos acontecimentos, que são precisamente a sua ciência, a sua energia científica que fazem falta aqueles em quem deposita as esperanças no momento das catástrofes. O seu apoliticismo é um elemento da força da reação política e ao mesmo tempo da própria ruína”. ( W. Reich, 1929. )

## I – INTRODUÇÃO

A visão teórico-social e filosófica que se desenvolveu a partir de Freud, tem em Wilhelm Reich ( 1897 – 1957 ) um dos seus representantes mais radicais.

Apoiado pela sua experiência analítica e trabalhando também com elementos teóricos formulados por Marx, Reich procurou elaborar um sistema explicativo que incluísse, além dos aspectos revolucionários da teoria psicanalítica, aspectos sociológicos que pudessem apreender as transformações econômicas, políticas e sociais da época, e orientar uma efetiva práxis revolucionária.

Ao lado de outros psicanalistas, como Ferenczi, Roheim, Rank e Marcuse, Reich figura como pioneiro, ao considerar a repressão sexual como um dos principais mecanismos ideológicos da dominação política, o mecanismo para se criar uma estrutura de caráter submissa, necessária à preservação de um sistema de poder autoritário.

Pode-se mesmo considerar que a teoria do caráter e a técnica de análise do caráter colocam Reich na vanguarda do movimento psicanalítico da década de 20, e que suas teses influenciaram a maioria das revisões posteriores da obra freudiana, feitas por E. Fromm, Anna Freud, H. Hartmann, T. Adorno, e outros integrantes da Escola de Frankfurt.

## II – A IDEOLOGIA

A análise reichiana, tão complexa quanto revolucionária, nos remete a uma questão-chave na sociedade de classes: de que modo se tornou possível a repercussão material de um estado de fato ideológico, de uma teoria que arrastou transformações históricas? Quando a ideologia repercute de volta no processo econômico e se transforma em força material?

Reich foi um dos primeiros intelectuais a criticar o “marxismo vulgar” da época, que não distinguia a dependência entre a evolução da economia e da ideologia, por considerar a existência de uma oposição mecânica entre economia e ideologia, base e superestrutura; por não considerar o fator subjetivo, o marxismo mecanicista não entende também a ideologia como força histórica.

Chama a atenção para o fato de que a ideologia, em cada formação social, não tem por função refletir, espelhar, o processo econômico, mas sim enraizar-se nas estruturas psíquicas dos indivíduos, uma vez que os homens estão sujeitos às próprias condições de existência de duas maneiras:

- direta ( objetiva ) : pela repercussão imediata da sua situação econômica e social; e
- indireta ( subjetiva ) : pela estrutura ideológica da sociedade.

Desta forma, pensamento e ação tão cheios estão de contradições quanto a sociedade global ( formação social ) onde os indivíduos estão vivendo, e têm estes de desenvolver na sua estrutura psíquica uma contradição correspondente à contradição que existe entre as repercussões da sua situação material e às repercussões da estrutura ideológica da sociedade.

Como assinala Reich, na medida em que “uma ideologia transforma a estrutura psíquica dos homens, ela não se limitou a reproduzir-se, mas, o que é mais importante, tornou-se força ativa, poder material, sob a forma de homens que, por esse fato, **agem de modo transformado e contraditório.** ( grifo nosso )... É dessa maneira, e dessa maneira somente, que se torna possível o efeito de volta da ideologia de uma sociedade sobre a base econômica da qual proveio”.<sup>1</sup> Esta afirmação confirma o que Marx já assinalara em **A Ideologia Alemã**, que qualquer organização social produz nas massas dos seus membros as estruturas de que necessita para os seus objetivos fundamentais; explica também o fato de as estruturas ideológicas se transformarem mais lentamente que a base econômica, abrindo-nos caminho para a compreensão dos aspectos que entram no desenvolvimento da consciência de classe, uma vez que este “efeito de volta” da ideologia pode ser analisado quando apreendemos a estrutura psíquica de cada indivíduo.

Reich vai localizar no elemento "repressão sexual" a forma pela qual a classe dominante trabalha esse efeito de volta da ideologia: "...a inibição sexual modifica estruturalmente o homem oprimido economicamente, de tal modo que ele age, sente e pensa contra o seu interesse material. O que equivale a uma assimilação à burguesia".<sup>2</sup> Desta forma, a consciência de classe estaria inibida por uma moral sexual que responde aos interesses da classe dominante.

Este enfoque vai colocar em evidência o fator político: não somente a repressão sexual é um fenômeno socio-político, mas também aquilo que provoca a repressão. Aqui reside o caráter polêmico e revolucionário do método analítico, porque uma vez constatado o próprio caráter anticultural da repressão sexual, sua tarefa, enquanto terapia libertadora, encontra-se em contradição com os elementos culturais que baseiam sua atuação nesta repressão, como o Estado, a religião, a própria família.

Com relação à estrutura da personalidade, Reich não se afasta da proposta freudiana; suas principais inovações, que o colocam na chamada "esquerda freudiana", se encontram ao nível da dinâmica da personalidade, isto é, na maneira pela qual a energia psíquica é distribuída e usada pelo id, ego e superego, e como a estrutura social atua sobre esta dinâmica.

### III – OS AGENTES SOCIAIS

Em Reich, os chamados "agentes sociais" como: autoridade, propriedade privada, religião, forma sexual monogâmica compulsória, e a própria ideologia, vão assumir grande importância como elementos represores das pulsões básicas,<sup>3</sup> portanto, elementos causadores das neuroses.

A teoria freudiana das pulsões foi elaborada a partir da noção de libido (energia da pulsão sexual), e é a partir dela que Reich vai também analisar a ação social — limitadora, modificadora ou aceleradora — sobre as pulsões. (vide quadro 1)

Reich vai considerar que no decorrer da História a repressão sexual não se manifestou como elemento que marcasse o desenvolvimento da cultura, ela só aparece com o desenvolvimento das formas privadas de propriedade dos meios de produção, a conseqüente divisão da sociedade em classes e a exigência da forma sexual monogâmica compulsória, introduzida pela família patriarcal.

É na análise da família fundada na forma sexual monogâmica que Reich concentra suas críticas: "...a conexão da estrutura sócio-econômica e da estrutura sexual da sociedade, e a reprodução ideológica da sociedade, produzem-se nos quatro ou cinco primeiros anos da vida e no interior da família. A igreja limita-se em seguida a perpetuar essa função. É desse modo que o Estado de classe manifesta imenso interesse pela família:

QUADRO 1

Pulsões básicas	Satisfação do desejo: <b>Princípio do Prazer</b> → componente biológico	Repressão	Resultado das duas formas de repressão	Bloqueio: <b>Princípio da Realidade</b> → componente psicossocial	Agentes Sociais que inibem a satisfação das pulsões
Necessidade de Alimentação	Satisfação através de um armazenamento de energia, que exige satisfação imediata	Exploração econômica da sociedade de classes	Geram disposição à revolta	Ação social sobre as pulsões → inibição de ordem moral → trava o desenvolvimento da consciência de classe	Ideologia Autoridade Propriedade privada Religião Forma sexual monogâmica compulsória
Necessidade Sexual	Satisfação através de uma descarga de energia, que não exige satisfação imediata. → pode ser sublimável → contrapartida do recalçamento.	Recalçamento sexual			

esta se tornou a sua fábrica de estrutura e de ideologia".<sup>4</sup> Portanto, para Reich, a família burguesa é a instituição onde se ajustam todos os interesses da sociedade capitalista: a inibição moral da sexualidade natural traz, como consequência, a própria inibição do pensamento crítico, gerando um indivíduo que se "ajusta" à ordem econômica da sociedade de classes e aos princípios autoritários nela embutidos — ao nível da família — autoridade dos pais, ao nível da sociedade — autoridade do Estado, do "Fuehrer".

Tanto a repressão da satisfação das necessidades materiais, quanto a da pulsão sexual, geram disposição à revolta, mas conforme Reich, "a primeira leva à revolta, mas a segunda, por submeter as exigências sexuais ao recalçamento, retirando-as da consciência e enraizando-as interiormente sob forma de proibição moral, proíbe a realização da revolta cuja fonte se encontra em ambas as formas de repressão".<sup>5</sup> Portanto, além da inibição à revolta se encontrar também ao nível do inconsciente e envolver a família como um todo, ocorre tanto na classe dominante quanto na dominada, embora ocorram formas específicas de repressão em cada grupo social.

A família passa a ser um agente social que, ao mesmo tempo em que reflete as condições de autoridade das relações sociais, faz com que a disposição à revolta existente em seu interior seja interiorizada através dos princípios de obediência à autoridade e hierarquia paternas; assim, desde a infância a agressividade reprimida é sublimada e interiorizada, o que impede o desenvolvimento de uma consciência da necessidade de superação desta relação autoritária familiar e, mais tarde, social.<sup>6</sup>

Enquanto o ponto de vista que Reich considerava conservador, via na família a "célula base" da sociedade, sua análise vê a família como o **resultado** de transformações econômicas, que no decorrer da História lhe imprimiram uma função específica em cada formação social;<sup>7</sup> entende a família como uma forma concreta, histórica, que expressa as relações de reprodução, isto é, as relações que na sociedade extrapolam as relações de produção dos bens materiais para chegar à reprodução da espécie, do próprio homem.

Esta visão vai fundamentar a proposta reichiana de que a forma sexual monogâmica compulsória deve ser superada por uma relação sexual duradoura, baseada na afirmação da sexualidade, na superação da dupla moral burguesa e na igualdade entre os sexos, superação que pressupõe uma sociedade não autoritária, onde a propriedade dos meios de produção seja coletiva, enfim, uma sociedade sem classes, embora os vínculos afetivos continuem centrados na família nuclear ( pai, mãe, filho ).

Mesmo tendo como "modelo ideal" o coletivismo socialista, Reich vai observar em sua visita à União Soviética ( janeiro de 1929 ) que as características revolucionárias dos primeiros decretos sobre o casamen-

to, a educação dos filhos, divórcio e organização familiar, datados de dezembro de 1917, foram tendo uma nítida mudança de orientação a partir do segundo Plano Quinquenal, que abrange todo o período stalinista; estudando as relações sociais e sexuais na União Soviética, chega à conclusão que “temos que constatar um refreamento da revolução sexual soviética; mais que isso, um regresso às formas morais autoritárias de regulamentação da vida amorosa dos seres humanos”,<sup>8</sup> numa visão muito clara de que na ditadura de Stalin os princípios orientadores da educação e da sociedade como um todo eram “sexo-negativos” e que a estrutura do caráter das massas não apresentava mudanças radicais.<sup>9</sup>

#### IV – CONCLUSÃO

Para Reich o desenvolvimento da psicanálise está ligado a determinada etapa do desenvolvimento social, e, historicamente, surge como uma “reação às condições culturais e morais em que vive o homem social. Neste caso, uma reação às condições sexuais: tal como resultam das ideologias religiosas”.<sup>10</sup> Considera que a vida mental se desenvolve a partir do orgânico e ligada ao social, numa clara oposição à concepção metafísica dominante na época, que via a atividade psíquica situada “para além” do orgânico.

Tendo desenvolvido a base teórica da dialética do psiquismo a partir de 1929, sustentou que, assim como o marxismo significou uma tomada de consciência das leis econômicas, a psicanálise significava a expressão de uma tomada de consciência da repressão sexual (teoria dialética das pulsões); vê a psicanálise inserida na concepção materialista da história, no momento em que as condições materiais da existência se transformam em **idéias** para os indivíduos, já que o ‘objeto’ da psicanálise é o homem socializado.

Enquanto prática, isto vai implicar uma profunda revisão de valores sobre a religião, a família, a sociedade, revisão esta que nos remete à análise de uma série de questões, entre as quais, as de fundamental importância: a questão moral e a questão social.

A questão da moral, ou seja, do conteúdo normativo que serve de base para a resolução dos problemas práticos da vida cotidiana, pressupõe que a pauta normativa que “regula” determinado grupo social é “internalizada” pelo indivíduo; isto significa que cada formação social tem uma pauta normativa que passa constantemente por um processo de mudança social, determinado por processos históricos específicos, e que o indivíduo não tem à sua disposição uma pauta moral imutável.<sup>11</sup>

A partir do momento em que o homem passa a ser membro de uma coletividade — tribo, clã, adquirindo natureza social, surgem as questões da moral; para a análise do problema do futuro da família é importante notar que dos diversos costumes sexuais dos primeiros grupos sociais, o tabu do incesto aparece como o único dentre os valores das sociedades primitivas que se transformou em valor universal, isto é, historicamente permanente, mas já aparece como requisito social e não como dado da seleção natural ( biológica ).

A partir do advento da sociedade de classes, a famílias e as próprias relações sexuais estão ligadas ao sistema da propriedade privada, nos diferentes períodos históricos; visto que a vida passa a ser orientada no sentido da posse, o próprio sentido da ação individual, mesmo enquanto moral, é orientado em relação à posse dos bens materiais e das pessoas. Com a família patriarcal monogâmica, o próprio relacionamento homem-mulher passa a ser permeado por motivos de posse, do mesmo modo que se possui um rebanho ou uma casa. A questão da posse da mulher se transforma em “questão de honra”, que se incorpora ao código moral já como uma relação de desigualdade entre as pessoas de sexo diferente, e no decorrer da história, gradativamente vai-se incorporando também ao código jurídico.

A única relação humana baseada no instinto biológico, natural, fundada na pulsão sexual ( a nutrição é uma tendência biológica que não depende totalmente de uma relação humana ), se afastou cada vez mais dos “limites naturais” até chegar à dupla moral burguesa, no modo de produção capitalista. Freud reconheceu este antagonismo entre as normas morais e as pulsões sexuais, mas considerava as relações sexuais alienadas como estado humano permanente.

Reich possui o mérito de ter percebido que as pulsões sexuais ou são suprimidas ( reprimidas ) ou são humanizadas pela pauta moral de dadas formações sociais, numa tentativa de superar a rígida posição freudiana. Colocando na humanização destas relações a saída para a crise das relações entre os sexos, propõe justamente que a família monogâmica compulsória seja substituída por uma relação sexual duradoura, baseada no amor, como forma concreta para superar a família, baseada na propriedade privada, que, além de ser “sexo-negativa”, legitima a prostituição.

Como para Reich o amor não é independente da estrutura social e humana, suas propostas quanto à questão social estão de maneira geral, ligadas a uma teoria sócio-econômica que não tem por suporte a propriedade privada, mas sim a propriedade social dos meios de produção; o socialismo é a forma concreta para superar, ao nível do indivíduo, a personalidade particularista, egoísta, competitiva, característica da sociedade de classes, onde as pessoas lutam para ocupar uma posição na divisão do

trabalho e para mantê-la, mesmo que para isso estejam **contra o outro**, ou venham a considerar **o outro** não como ser humano, mas como mercadoria a mais, como objeto descartável ou 'eliminável'.

Os estudos da relação família-sociedade-ideologia têm merecido a atenção de vários autores, como Alexander Mitscherlich, Jurgen Habermas, Juliet Mitchell, R. D. Laing, complementados por estudos que dão ênfase aos fatores sociológicos e filosóficos, como os de Humberto Cerro-ni, Agnes Heller, Simone de Beauvoir, dentre outros, que atestam a importância dos primeiros estudos realizados por Reich, e abrem caminho, como desafio, para novas pesquisas teóricas, que tenham como fim a compreensão da práxis humana.

"Amor, trabalho e saber são as fontes de nossa existência. Deverão regê-la também".<sup>12</sup> Esta frase de Reich pode-nos servir, como ponto de partida, para uma análise crítica das condições em que se encontram o amor, o trabalho e a ciência hoje.

As teorias sociais, psicanalíticas, econômicas, políticas, antropológicas etc., só vão adquirir um sentido se, passando pelo crivo da análise crítico-filosófica, fundamentarem uma revolução cultural centrada no homem.

#### NOTAS

(1) W. REICH, **Psicologia de Massa do Fascismo**, Porto, Ed. Escorpião, 1974, 21.

(2) *Ibidem*, 34.

(3) Pulsão: noção limite entre o psíquico e o somático. O objetivo da pulsão é suprimir a tensão pulsional suprimindo a excitação que está na origem da pulsão, atendendo ao princípio do Prazer.

(4) *Ibidem*, 31.

(5) *Ibidem*, 33.

(6) Para complementação cf. Eric FROMM, **Autoridade e Super-ego: O papel da família**, in *Dialética da Família*, S.P., Brasiliense, 1981, 162 – 175.

(7) Reich baseia suas análises em L. H. Morgan ( *A Sociedade Antiga* ) e em F. Engels ( *A Origem da Família, da Propriedade e do Estado* ).

(8) W. REICH, **A Revolução Sexual**, RJ, Zahar, 1980, 187.

(9) Para complementação cf. Luciana CASTELLINA, **A Experiência Soviética**, in *A Crise da Família*, RJ, Paz e Terra, 1971, 51 – 82.

(10) W. REICH, **Materialismo Dialético e Psicanálise**, Lisboa, Ed. Presença, 3ª ed., 1977, 116.

(11) Para complementação cf. A. S. VASQUEZ, **Ética** RJ, Civilização Brasileira, 4ª ed., 1980, 267 p.

(12) W. REICH, **A Revolução Sexual**, op. cit., 311.

## COMENTÁRIO

### A EPISTEMOLOGIA DE MÁRIO BUNGE

BUNGE, Mário, **Epistemologia** ( Curso de atualização ), T. A. Queiroz, Editor, em cooperação com a Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1980, 246 págs. ( Original espanhol, de 1980; versão brasileira de Cláudio Navarra. )

Em seminário que conduzimos no ITA, no 2º período de 1981, deliberamos — Hamilton Fernandes de Mattias, Júlio Guimarães Ferreira e eu — ler e comentar a **Epistemologia**, de Mário Bunge. As observações feitas merecem registro e são apresentadas a seguir, para, talvez, simplificar o trabalho de outras pessoas que também se disponham a consultar a obra.

É interessante, de início, notar que os nossos colaboradores, alunos do ITA ( Instituto Tecnológico de Aeronáutica ), não parecem ter enfrentado dificuldades para compreender os capítulos 5 e 6 ( em que o tema é a física ), debatendo, com maior interesse, os demais capítulos do livro. Mattias apreciou a “Carta a uma aprendiz de epistemologia” ( cap. 16 ) e fez algumas ressalvas ao que Bunge registrou nos caps. 12 e 13. Guimarães, por sua vez, criticou alguns trechos dos outros capítulos ( 2, 3, 4, 7, 8, 9, 10, 13 e 14 ). As observações que fizemos acham-se englobadas nos comentários que passamos a fazer. Quando a autoria tiver de ser indicada explicitamente, usaremos ‘( M )’ para lembrar que a observação foi feita por Mattias; ou ‘( G )’, para sublinhar que foi feita por Guimarães.

\*

Talvez seja oportuno ressaltar que o Prof. Bunge estudou na Argentina e no Brasil ( onde acompanhou cursos dados por David Bohm, na USP ); que visitou vários centros de pesquisa ( na Europa e nas Américas ); que está a vários anos radicado no Canadá, chefiando a “unidade de filosofia da ciência”, da McGill University, em Montreal; que já escreveu numerosos livros e artigos, participando ativamente da vida cultural de nossa época; e que está, presentemente, elaborando os novos volumes de uma série intitulada “Curso básico de Filosofia” — cujos dois volumes iniciais, aliás, já apareceram em português ( E.P.U. e EDUSP, 1979 ). Defensor da “filosofia exata”, movimento que vem liderando há alguns anos, Bunge tem-se destacado, ainda, como conferencista de méritos, presença

constante em congressos e colóquios de toda ordem, em que dá contas de suas investigações, e em cursos oferecidos por diversas universidades, nos quais divulga algumas de suas idéias mais caras. Seus livros mais recentes são, precisamente: os volumes IV e V de sua série de “Filosofia” e este curso de atualização em epistemologia.

Isso dito, passemos à **Epistemologia**.

\*

No cap. 1 ( “Que é e para que serve a epistemologia ? ” ), Bunge critica o probabilismo, ou seja, as diversas tentativas de resolver problemas epistemológicos utilizando o conceito de probabilidade. No seu entender, essas tentativas erram ao admitir que seria viável associar probabilidades a proposições. O comentário aos planos de Carnap e Bar-Hillel pode ser apropriado, mas cumpre lembrar que há várias outras tentativas ( e.g., a de A. W. Burks, em **Chance, cause, reason**, Univ. of Chicago Press, 1977 ) de associar probabilidades a proposições e, em particular, sem atribuir probabilidades a contradições.

Bunge, criticando ainda Carnap, diz que parece ridículo pensar em um cálculo que associa um conteúdo igual a duas proposições tão diversas quanto “ $2 + 2 = 4$ ” e “O feijão é um alimento pobre”. Entretanto, como é fácil ver, nada há de ridículo no fato de que uma régua e um fio de macarrão tenham o mesmo comprimento... A crítica de Bunge, portanto, não parece muito cogente. Bunge combate ainda o probabilismo com base na idéia de que as proposições de uma teoria não são aleatórias. De novo, porém, cumpre lembrar que a genética adota a teoria das probabilidades, com apreciável êxito, aliás. O capítulo encerra-se com um interessante resumo de “problemas”: lógicos, ontológicos, metodológicos etc.

O cap. 2 ( “Que é e qual a aplicação do método científico ? ” ) apresenta um sumário da noção de método científico, acoplado à sua aplicação a diferentes áreas — em particular, à sociologia. Bunge afirma que indutivistas e dedutivistas “acreditam que os dados empíricos são inequívocos” ( p. 22 ). Não parece que Carnap ou Popper hajam assim pensado. Ao contrário, admitiram que há enunciados básicos — que deliberamos acolher, para comprovações empíricas, mas são criticáveis tanto quanto os enunciados “teóricos”.

Note-se, ainda ( G ), que Bunge parece esquivar-se de sua “filosofia exata” ao asseverar que uma idéia é científica sempre que comprovável e compatível com o conhecimento comum. Foge de sua linha habitual, pois faltam critérios adequados para a caracterização desse tipo de conhecimento ( p. 24 ). A par disso ( G ), parece mais natural usar a palavra ‘teste’ em vez da palavra ‘comprovação’ — que se associa, para bom nú-

mero de leitores, à noção de corroboração. Em todo caso, ressalto a oportuna conclusão do capítulo: “não existem ... receitas populares para investigar. O que existe é uma estratégia para a investigação científica”. ( p. 34 ).

O capítulo seguinte ( “Natureza dos objetos conceituais” ) destina-se a apresentar a noção de construto e a discutir, ligeiramente, a noção de existência ( material e conceitual ). Bunge define ‘atributo’ como uma função definida em certa classe de objetos concretos e com valores na classe de proposições ( especificamente, as proposições que “contêm” o referido atributo ). Assim, p. ex., ( p. 42 ), o atributo **mutável** é uma função definida no conjunto de objetos concretos e com valores no conjunto de todas as proposições que contêm ‘mutável’ ( p. ex., “a atmosfera é mutável” ). A definição não é simples de entender por aqueles a quem faltem noções básicas de matemática — particularmente porque não é muito “intuitiva”, dependendo do conceito de função. Isso, contudo, não rouba precisão à definição. Mas o autor faz, a seguir ( p. 53 ) alusão à função designação — definida no conjunto de orações e com valores no conjunto de proposições. Isso perturba o leitor ( G ), já que agora as proposições não precisam conter ‘designação’. Em outras palavras: a função proposicional, ou o atributo, é um especial tipo de função e a designação não é uma função proposicional — o que deveria ficar mais claro. ( Ou deveria ser alterado, caso a designação devesse aparecer como atributo. )

A distinção entre objetos concretos e conceituais merece breve comentário ( G ). Que esses objetos sejam diferentes, parece óbvio. Todavia, o autor se limita a repetir o óbvio ao usar exemplos como “Funções não metabolizam”, “Derivadas não explodem”, “Espaços não procriam”. Preferível seria, em vez de “reforçar” o óbvio, esclarecer melhor em que sentido os conceitos não mudam — pois parece, intuitivamente, pelo menos, que os conceitos sofrem mudanças, já que “pensados” diferentemente em épocas diferentes e por pessoas diferentes.

Note-se, **en passant**, que a tradução está mal feita, nesse trecho ( p. 45 ). De fato, não se entende o que o autor procurou dizer ao ler:

Os objetos conceituais, por sua vez, **são**: existem ( conceitualmente ), têm propriedades que não possuem objeto concreto algum, tais como a propriedade de ser um conjunto, ou uma relação, ou um espaço.

Conviria, talvez, escrever:

Os objetos conceituais **são**: têm propriedades ( como a de ser um conjunto ) que não são propriedades atribuíveis aos objetos concretos.

No capítulo 4 ( “Que é uma proposição ? ” ), Bunge fala do significado das proposições, procurando reduzi-las às orações ( que, por sua

vez, são reduzidas às enunciações ). O plano de Bunge é interessante. Define o significado de uma proposição "p" como o par ordenado formado pelo sentido de "p" e pelo referente de "p", notando que não há significado aceitável sem a prévia fixação de um contexto.

O sentido de uma proposição como "3 é maior do que 2" depende, portanto, do contexto. Imaginemos que o contexto seja o da aritmética. Bunge diz que o sentido dessa proposição é caracterizado pelos "parentes lógicos" da proposição, no âmbito da aritmética. Um pouco adiante, na p. 58, Bunge nota que a proposição "p" admite, entre suas conseqüências lógicas, "p ou q" e isso torna infinito ( G ) o número de "parentes lógicos" de "p" — o que deixa "aberto" o significado de qualquer "p", já que infinito o seu sentido, porque há sempre a possibilidade de acrescentar alguma "q", por disjunção, a "p". Na página 59 ( G ), Bunge lembra que o sentido de "p" é um conjunto de proposições de certo contexto. Abreviadamente, o sentido de "p" seria uma função definida no conjunto P das proposições e com valores no conjunto-potência  $2^P$  — que é infinito, ou, no mínimo, "fora de alcance". O sentido não se determina.

Os capítulos 5 e 6 formam a seção III do livro ( "Filosofia da física" ). O símbolo de "acarretamento", usado na p. 68, aparece esclarecido na p. 69 — mas já havia, entretanto, aparecido na p. 56 e aqui devia ter sido elucidado. Embora Bunge afirme ( p. 68 ) que o sentido de uma teoria T seja o conjunto das proposições que defluam das premissas de T, conclui, adiante ( p. 71 ) que o sentido de T se limita às proposições factuais de T. Há alguma incongruência nessa limitação e conviria afastá-la. O cap. 6 detém-se nas questões filosóficas levantadas pela mecânica quântica. Algumas asserções de Bunge necessitam de certas restrições. Diz ele, p. ex., que o Sol emite luz — sem, para isso, "pedir permissão" aos observadores eventualmente dispostos a examinar essa luz. O observador limita-se a analisar a luz e suas operações não afetam o processo de emissão. Muito bem. Mas se o observador deseja contemplar um objeto ao microscópio, ilumina esse objeto e jorra fótons sobre ele, "interferindo", portanto, no que observa. Não existiriam propriedades "alteradas" pelo observador? Bunge afirma algo semelhante na p. 81, ao dizer que os "resultados da medição dependem criticamente não só do que se está medindo mas também do tipo de aparato e padrão experimental".

Vale a pena ressaltar que não se nega a existência de objetos físicos e que essa existência independa de observadores. O que se pretende, mas teorias fenomenistas, é dizer que o conhecimento que podemos almejar, relativo a tais objetos, depende do observador, ou seja, depende de como ele formula as suas teorias. Assim o parágrafo inicial da seção 6 do cap. 6 não traduz uma posição digna de registro: o objeto físico está aí e nós não somos demiurgos. Mas o que sabemos desse objeto está imerso em teorias e a elas precisamos dar atenção quando falamos do objeto.

Os dois capítulos seguintes formam a seção relativa à biologia. Depois de interessantes observações a respeito do significado de 'organismo', Bunge fala dos sistemas, notando que há fisiossistemas, quimiossistemas, biossistemas, psicossistemas, sociossistemas e tecnossistemas. A noção básica, de sistemas, não é elucidada. Aliás, Bunge faria bem se lembrasse ( G ) que os conceitos de sistema, de composição, de ambiente e de estrutura são todos relativos. E agiria bem ( G ) se esclarecesse melhor as noções de sistema reativo, aberto ou autocontrolado — que se ilustram através de exemplos da biologia, mas o propósito, justamente, de esclarecer aspectos da biologia. Os conceitos parecem adquirir um caráter **ad hoc**, atuando como forma de legitimar a noção de ser vivo. Bunge estuda a vida na Terra — aliás, para ele, o único mundo existente. ( Falar em "mundos possíveis, para Bunge, não tem sentido ). Assim, as suas caracterizações são descrições ( G ) do tipo de vida existente em nosso planeta, em que ocorre a síntese de proteínas. Valeria a descrição para uma eventual vida em outros planetas ? ( A questão, naturalmente, carece de sentido na perspectiva de Bunge ). Em que pese às anotações acima, consideramos esta seção do livro como das melhores — e aí então, de fato, bases para um estudo adequado da biologia, assim como da iatrofilosofia ( cap. 14 ).

Bunge nota que "um órgão X é **valioso** para o organismo Y se, e somente se, a ausência de X ou o mau funcionamento de X pioram o desempenho de Y". Assim, "o órgão X representa **vantagem** para Y se, e somente se, os organismos pertencentes a Y que possuem X estão melhor adaptados que aqueles que não possuem X". Há, entretanto ( G ), uma situação em que os interesses do indivíduo podem conflitar com os da espécie. P. ex., o caçador atrai sua presa imitando o chamado do parceiro sexual do animal buscado. Se o animal fosse indiferente ao apelo, teria maior chance de sobrevivência — estaria "mais adaptado", embora talvez contribuísse menos para a sobrevivência da espécie do que o animal atraído pelo chamado. Em suma, há restrições a fazer no que concerne à idéia de associar vantagem do táxon ao tipo de adaptação.

Ao final da p. 104, Bunge combate a idéia ( defendida por Monod e Jacob ) de que o "projeto teleonômico" figura como parte da noção de vida. Afirma, aliás, que tal tese seria irrefutável, assumindo a forma:

Se X vive, X tem um projeto teleonômico; ora, X vive.  
Logo X tem um projeto teleonômico.

Em princípio, recorde-se que o próprio Bunge, em outra de suas obras ( cf. **Method, model and matter**, Reidel, Dordrecht, 1973, pp. 38 e ss. ), alude a algumas teorias gerais, **irrefutáveis**. Se a noção de projeto teleonômico adquire, pois, amplitude grande, pode participar de teorias gerais irrefutáveis — contanto que se preserve a possibilidade de teste. Esse ponto, contudo, não é de maior relevância. O que interessa, no caso, é a suposição,

infundada ( G ), de que o **ambiente** ( ou seja, o conjunto das coisas inanimadas ) precisaria, também, adquirir caráter teleonômico, a fim de possibilitar, ao ser vivo, a concretização de seu “plano vital”. A rigor ( G ), a afirmação ‘Tudo que contribui para o projeto essencial chama-se teleonômico’ difere da afirmação ‘Todas as coisas possuem um projeto teleonômico’. A tese teleonômica é, ao que tudo indica, insustentável — como deseja Bunge. Mas não parece lícito combatê-la asseverando que conduza a contradições quando, na verdade, essas contradições não chegam a aparecer.

Bunge divide a biosfera em níveis. Não está clara, porém ( G ), a colocação dos seres unicelulares num desses níveis. Seriam tais seres um elemento do nível celular ? Ou seriam um elemento do nível organísmico ? A par disso, em que nível situar-se-iam unhas, presas e dentes ? A consideração dos níveis precisa, pois, ver-se aperfeiçoada: na forma simples em que é descrita ( p. 109 ), parece insuficiente. Além disso, que dizer de um feto ? ( G ) Seria um órgão ?

Nos capítulos 9 e 10, Bunge examina a psicologia. As sugestões do autor são claras e precisas. O ponto de vista é atraente. A psicologia mentalista é, de fato, uma “avó pré-científica da psicologia científica”. Nem por isso, entretanto, merece desprezo, pois levantou questões importantes e interessantes. Notemos ( G ), porém, que Bunge comete um erro que condena em outros autores. Critica, por ex., Monod ( p. 104 e p. 105 ), quando este usa expressões finalistas em sentido figurado; mas fala, aqui, no mesmo sentido figurado, das “ações que a filosofia exerce sobre a ciência e que a ciência exerce sobre a filosofia” ( p. 123 ) — o que, a rigor, seria inadmissível, uma vez que ( p. 122 ) a “noção de ação recíproca se define tão-somente para coisas concretas”.

Na p. 127, Bunge afirma que a confirmação de certas hipóteses particulares levará a uma confirmação do monismo psicofísico. Por amor à exatidão, conviria lembrar que as teorias não são confirmadas, mas apenas corroboradas ( G ), fortalecidas através da confirmação de suas conseqüências. Duas páginas adiante ( G ), Bunge torna a esquecer o seu materialismo de cunho monista ao afirmar, um tanto perigosamente, que é humano o ser capaz de entender e de resolver problemas morais. Ao que parece, a psicologia ainda não está em condições de definir em termos fisiológicos certos fatores psicológicos usualmente entendidos como sentimentos, inteligência ou criatividade. Estamos, talvez, diante de novo dilema:

Se X resolve questões morais, X é humano; ora X resolve questões morais. Logo, X é humano.

Isso nos obrigaria a dar como não humanos os seres “cegos para a moral” ? Obrigaria a dar como não humanos os seres que entendem a moral em termos relativistas, concebendo-a de maneira diversa da nossa ? O ponto é delicado e exigiria mais atenção.

A parte VI do livro de Bunge ( caps. 11 e 12 ) volta-se para os problemas das ciências sociais. Há um exame do vocabulário sociológico e, a seguir, uma análise de três concepções da sociedade: individualista, globalista e sistêmica. A crítica de Bunge, dirigida contra as duas primeiras concepções, parece exageradamente complexa ( M ). O abandono de extremismos ( individualismo e globalismo ), para a escolha do “meio virtuoso” ( sistemismo ), podia ser feito ao longo de linhas menos complicadas. As definições ( pp. 178 e ss. ) não são claras para o leitor que não conheça algumas coisas básicas de lógica e de matemática.

Na definição 3 ( p. 175 ), Bunge requer que  $p$  e  $q$  sejam iguais ou maiores do que 2. Não seria lícito ( M ) imaginar que alguém, um só elemento de  $S$ , atuasse sobre **uma só** coisa, elemento de  $E$ , para transformá-la em uma coisa de  $A$ ? ( Ex.: uma pessoa age sobre um galho de árvore para torná-la uma alavanca ). Em outras palavras: não seria lícito imaginar que  $p$  e  $q$  pudessem tomar o valor 1 ( um )? Isso difere, é claro, do que se diz no item ( ii ) da definição, onde  $m$  deve, naturalmente, ser igual ou maior do que 2 — porque  $M$  estabelece relações sociais e exige, pois, a presença de dois ou mais indivíduos.

A definição 4, item ( iii ) deve ser corrigida; o meio de  $s'$  está incluído no de  $s$  — e não ao contrário. ( p. 177 ).

Na afirmação de que nem toda parte da sociedade é um subsistema ( p. 178 ), cumpre notar que Bunge devia justificar-se usando a definição 4 e não a definição 5 ( M ). A idéia de que os estudantes de uma escola não formam um subsistema é discutível. Em muitas ocasiões, o corpo discente atua como “um todo”, com propósitos definidos.

Na parte seguinte, Bunge discute a tecnologia ( cap. 13 ) e, em particular, a iatrofilosofia — novo ramo da epistemologia, voltado para a noção de doença e de terapia.

A sugerida caracterização de “tecnologia” é um pouco vaga ( G ), já que vaga a “compatibilização entre ciência e um dado corpo de conhecimentos”, visto como “tecnologia”. De fato, há um elevado grau de compatibilização entre ciência e construção de uma usina atômica, p. ex., mas um grau relativamente pequeno de compatibilização entre ciência e construção de uma casa, digamos. Talvez fosse oportuno considerar ( G ) um “coeficiente” de compatibilização  $c$  fixando, p. ex.,  $c = e^{-n}$ , em que  $n$  seria o número de regras ou de hipóteses usadas no particular corpo de conhecimentos, tendo em vista um específico objetivo. O coeficiente varia, pois, de zero ( ausência de compatibilidade ) a um ( total compatibilidade ), caso em que todas as hipóteses usadas seriam de caráter científico.

Na p. 188, o autor diz que “Todo ramo da tecnologia às vezes também pressupõe, além do conhecimento ordinário e algumas habilidades artesanais, conhecimento científico e sempre conhecimento matemático”.

Descontando o mau português da frase, cabe notar que Bunge admite ser indispensável (“sempre”) o conhecimento matemático — mas não o científico. Quer isso dizer que a matemática surge como condição necessária da tecnologia? Como defender essa tese ( M ), ao cogitar, p. ex., dos desenvolvimentos da cirurgia? A par disso, não conviria pensar na possibilidade de uma tecnologia desenvolver-se antes de um correspondente desenvolvimento da ciência? Não pode ( M ) a ciência aparecer depois de uma tecnologia? ( Não foram os mísseis de alta velocidade que provocaram o estudo das equações diferenciais parabólicas, hiperbólicas e elípticas? ) A questão fica lançada.

No prefácio, Bunge lembra que a epistemologia adquiriu importância política e que apenas uma epistemologia equilibrada poderá inspirar uma política científica equilibrada. As idéias discutidas neste capítulo 13 são ( M ), de fato, muito oportunas, abrindo perspectivas dignas de atenção no que concerne às diretrizes de uma integração da ciência pura à aplicada.

A definição de “espaço de estados” de um sistema parece inadequada ( G ). Em verdade,  $S(a)$  é a “história da linha da vida”. Para abranger todos os estados possíveis de um dado sistema  $a$ , deve-se considerar, preferentemente, os valores do vetor de estado  $F$  quando se toma uma variável  $x$  no conjunto  $H$  dos sistemas em tela:

$$\begin{aligned} &\text{se } x \text{ pertence a } H, \text{ então,} \\ &S(a) = ( F(x, t); t \text{ em } T \text{ e } x \text{ em } H ) \end{aligned}$$

A noção de espaço de estados sádios ( p. 218 ) também merece reparo. Segundo Bunge, este espaço seria um paralelepípedo incluído no espaço de estados nomológicos caracterizado pelos valores normais de cada componente. No entanto ( G ), não parece haver motivo para supor que os valores normais de uma variável independam dos valores das demais variáveis. Uma pulsação cardíaca de 100 batidas por minuto, p. ex., indicaria, talvez, estado doentio, para o paciente em repouso — mas não se o paciente acabasse de efetuar uma corrida de 200 metros.

Encerrando o cap. 14, Bunge diz que a conceituação de doença pelo prisma dos estados e processos tornaria acentuada e artificial a separação entre medicina e biologia. Todavia, a distinção parece existir ( G ) se analisarmos a medicina pelos critérios postos no cap. 13. A riqueza iatro-axiológica e iatro-ética da medicina está longe de comparar-se à das ciências típicas.

Em uma seção final, Bunge nos dá a moral de seu livro. Há certos ensinamentos a recolher: ( i ) três políticas de desenvolvimento científico e ( ii ) carta a uma aprendiz de epistemologia. Os ensinamentos são válidos e as conclusões apontadas são interessantes. Vale a pena considerá-las; o leitor deve achá-las oportunas e bem fundamentadas.

Finalizando, o autor coloca, em apêndice, um programa para os cursos de epistemologia.

\*

Qualquer bom estudante dos dias de hoje, após um curso de segundo grau de bom nível ( e, em especial, qualquer estudante que acompanha com aproveitamento os cursinhos de preparação às faculdades ) está em condições de ler o que Bunge registra nesta sua epistemologia. Leitores menos preparados ( pessoas de idade, que não hajam recebido adequada preparação em matemática ou cujos conhecimentos de ciências não estejam atualizados ), entretanto, lerão com certa dificuldade o que Bunge procurou deixar assentado e enfrentarão alguns problemas sérios de compreensão. Lembrando que um curso de atualização em epistemologia destina-se, em tese, a quem já disponha de algumas noções básicas, podemos admitir que as idéias de Bunge foram apropriadamente colocadas, varrendo, com certo cuidado, muitos pontos importantes do conhecimento a respeito das ciências. O livro é bom e merece atenção. Fará, no mínimo, com que muitos leitores percebam em que pé se encontram as discussões da filosofia da ciência e fará com que os mais jovens se preparem adequadamente para enfrentar, no futuro, as questões aqui examinadas.

No que concerne à tradução, existem, lamentavelmente, restrições a fazer. O Sr. Cláudio Navarra traduz, em geral, "ao pé da letra" o que, presumivelmente, se encontra no original — de modo que as frases resultam canhestras e de leitura não muito agradável. A par disso, há vários senões gramaticais, às vezes perturbadores. Na p. 10, p. ex., onde se lê: "No momento' as contradições adquirem um sentido máximo", parece que se deveria escrever "De imediato, as contradições...". Na p. 21, temos "... a que as teorias tornaram-se ...". Na p. 32 temos o insólito "esticado", em "... o método não se rompeu ao ser esticado para que abrangesse os problemas sociais". Já fizemos alusão à frase escrita na p. 45 ( cuja versão menos obscura também deixamos explícita ). Na p. 49 há um "que pode especificar-se". Na p. 50 lê-se: "... em ciências factuais as afirmações de existência são responsáveis" — percebendo-se a intenção do autor, mas que a tradução obnubilou um pouco. A frase ( p. 69 ) "Também neste caso podemos distinguir o componente factual das outras". — que inicia um parágrafo, está mal formulada. Na p. 76, temos: "Se se quiser calcular ... seria preciso recolocar..."; no mínimo, "Se se quiser calcular ... será preciso...". O "rejeito", da p. 92, deve ser "dejeto". Imaginamos que o final da seção 4, na p. 97, deva ser "Nem o movimento nem a incorporação da galactose, em si mesmos, constituem características biológicas". A frase ( 1 ), na p. 101, está escrita como em inglês: "Função biológica é aquilo que faz um organismo...". Ao pé da p. 102, segundo imaginamos, a idéia seria expressa

deste modo: "Função específica de X é um conjunto de atividades que outros entes, não filiados à classe a que pertence X, seriam incapazes de realizar". Na p. 111 acreditamos que se deveria escrever "exigidos pelos grandes avanços ... assim como pelos seus ambiciosos planos...". Na p. 115, ao que parece, conviria dizer ( última linha ): "a Filosofia que mantém contacto com a ciência". O tradutor emprega, várias vezes, a dupla negação, com sentido afirmativo — o que, a rigor, poderia ser evitado ( cf., p. ex., p. 70: "não foi obscurecida por nenhuma", "não estão equipados de nenhum", "não é atribuída nenhuma" ). O futuro, também, está, em vários locais, na forma composta, em prejuízo da construção adequada; p. ex., p. 22 e p. 71, "iremos ver" ( em vez do natural "veremos" ). As falhas do tipo "dividamo-lo" são freqüentes: mero acidente, desejamos crer.

Há um bom número de falhas tipográficas — a corrigir em futuras edições da obra. Entre elas ( M ) destacamos:

página	localização	deve-se ler:
6	3º §	Russell
28	último §	dividamo-lo
25	último §	( fechar parêntese )
31	último §	explicita
44	2º §	concatenar
54	$P_n$	$O_{j_n}$
68	fórmula	$W ( c, g, k, u_p )$
68	fórmula	( faltou "X" )
75	2º §	examinemo-la
100	fim do 3º §	problemas, não
145	último §	$B ( x, y, z )$
159	10ª linha	Deus nos deu
172	2º §	analise
173	3ª linha, de baixo	$P_i ( S ) = S/\sim_i$
200		axiomas
213	2ª linha, de baixo	tentando
218	3º §	hachurada

Concordando ou não com as afirmações de Bunge, aceitando ou não as suas sugestões, os estudiosos de filosofia não podem ignorar esta sua epistemologia. E os demais estudiosos, de ciências, de engenharia, de medicina etc., fariam bem se lessem o que Bunge tem a dizer, na pior das hipóteses para se cientificarem do que diz um dos especialistas renomados de nossos dias e para se situarem apropriadamente diante de numerosas questões que adquiriram, hoje, uma relevância especial.

## RESENHAS

**SOUZA, Maria Inês Salgado de.**  
**Os empresários e a educação — O IPES e**  
**a política educacional após 1969.**  
**Petrópolis, Vozes, 1981.**

A autora apresentou este texto como dissertação de Mestrado em Educação em 1978. Parte de uma análise a respeito da publicação "A Educação que nos convém", que reuniu uma série de sugestões de figuras do meio empresarial e tecnoburocrata acerca da política educacional no Brasil. Tal publicação se originara de um Fórum de debates sobre o mesmo tema organizado pelo IPES ( Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais ). Seu interesse é assim dirigido a uma análise do IPES e sua atuação como um dos grupos de pressão, na formulação de políticas de educação do Brasil. Que tipo de pessoa fazia parte dessa instituição? Para que fora criada? Que fins visava?

Dessa forma remete-nos à origem, finalidades e composição do IPES, no capítulo I. O IPES foi organizado em 1961, por um grupo de empresários das cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, permanecendo em atividade até 1971, desempenhando durante esse período, um papel de grupo de pressão e de propaganda ideológica, envolvendo **homens de negócios, profissionais liberais bem sucedidos e elementos das Forças Armadas**. Um nome ligado ao IPES, desde os seus primórdios foi o General Golbery do Couto e Silva, saído dos Quadros da Escola Superior de Guerra. Esse grupo organizou-se **ante o crescimento da onda reformista da "esquerda", a fim de** propor a união do setor, para se salvaguardarem as estruturas e o regime capitalista privado no Brasil, através de reformas e "sem revolução".

O IPES que inicialmente era composto de membros de São Paulo e Rio de Janeiro ( IPES-GB ) foi estendido ao País todo. Decorridos dois anos de sua criação, já possuía congêneres no Rio Grande do Sul, Minas Gerais, Bahia e Pernambuco.

Durante os dez anos de sua existência, o Ipes-GB, permaneceu fiel ao grupo central de sua doutrina: **fortalecimento da livre empresa e preservação do capitalismo**<sup>1</sup>. A ênfase na função social da empresa constituiu uma idéia, que só vingou durante a crise brasileira que antecedeu 1964. A partir desta, o objetivo que se percebe é "acelerar o processo de capitalização, de que tanto carece nosso País, para vencer a presente etapa de seu desenvolvimento"<sup>2</sup>.

No capítulo II, vamos encontrar o projeto educacional do IPES ( 1964 — 1968 ), que se resume em proporcionar determinadas mudanças para assegurar aos empresários um regime de acordo com os seus interesses. Para isso, uma maciça campanha ideológica foi desfechada alardeando os benefícios do binômio capitalismo e democracia, inicialmente dirigida **aos empresários**, voltando-se depois a um público mais amplo, tais como: o meio estudantil, sindicatos e setores da classe média ( através de ajuda a obras sociais e religiosas ).

A educação, no sentido formal de transmissão de conhecimentos através de um sistema institucionalizado, foi um dentre os "problemas nacionais", colocados em discussão e avaliação pelo IPES — "É imperativo nacional a solução definitiva e imediata do problema do analfabetismo, ampliando-se paralelamente, em grande escala, as oportunidades de educação profissional, técnica, secundária e superior, adaptando-as às peculiaridades locais"<sup>3</sup>.

Com relação formal, ela foi objeto de dois encontros realizados pelo IPES: um simpósio em 1964 e um fórum em 1968, envolvendo as PUCs de São Paulo e Rio de Janeiro.

O simpósio foi proposto com o objetivo de se realizar as discussões de uma política educacional que possibilite a realização das aspirações nacionais de rápido desenvolvimento econômico e social. Eis os temas em que se subdivide o trabalho:

- 1 — Objetivos e métodos da Educação.
- 2 — Estrutura do Sistema Educacional.
- 3 — Educação e desenvolvimento.
- 4 — Recursos para a Educação.

No primeiro tema, objetivos e métodos da educação, vemos que a idéia de “modernização”, encontra-se explícita no texto, comparando o nosso atraso em relação às Nações modernas. Uma ênfase quanto aos objetivos, é colocada no desenvolvimento de formas de raciocínio crítico e experimental, e a finalidade da educação é vista dentro de um enfoque humanista, “desenvolvimento da personalidade humana e respeito efetivo de suas liberdades fundamentais”<sup>4</sup>. Quanto aos currículos, propõe a sua revisão a fim de atenderem às diferenças psicofisiológicas e psicossociais dos indivíduos. Quanto aos métodos, estes devem levar à aculturação do educando. A estrutura do sistema educacional é detalhada segundo os níveis de ensino, com oito anos de escolarização mínima para todos os brasileiros, com ingresso na escola aos seis e sete anos de idade. O nível secundário deve levar o homem a conhecimentos e habilidades que lhe sejam acessíveis, tendo em vista uma personalidade tão útil a si mesma, quanto à sociedade nacional e à humanidade. Na verdade, a educação teria um caráter dualista no secundário com duas opções: capacitação profissional ou encaminhamento para um curso superior.

Quanto ao ensino superior, este deve ser reformado com vistas às necessidades novas do contexto capitalista. Deve ser seletivo, só oferecido àqueles que têm aptidão especial para dele se beneficiar. Deve seguir o modelo norte-americano, com organização por Departamentos. Os cursos de Pós-graduação, para formação de doutores, realizados em centros de estudos de alto nível: os institutos.

A educação popular e de adultos é considerada indispensável à democracia e ao desenvolvimento econômico. Deve ser:

- a) processo de desmassificação do povo;
- b) processo de modernização;
- c) mais abrangente, que uma simples alfabetização.

Quanto à relação entre educação e desenvolvimento, essa parece ser a tônica sobre a qual **se desenvolvem todas as considerações do Plano**, enquanto que o problema dos recursos para a educação, não recebe um tratamento específico, é abordado de passagem nas avaliações e proposições relativas a cada nível de ensino.

Aceita o ensino privado com as soluções apresentadas pela LDB, com bolsas de estudos, como meio de democratização das oportunidades educacionais. “A escola não tem nenhuma responsabilidade pela existência de classes sociais. O que lhe compete é oferecer igual oportunidade de educação para os filhos de todas as classes, e assim converter-se em amplo caminho de ascensão social”<sup>5</sup>. O mesmo ponto de vista é mantido em relação aos cursos universitários os quais devem ser pagos e com bolsas de estudos para aqueles que não os podem pagar.

Chegado a esse ponto, parece-nos interessante salientar uma grande contradição do Plano. Segundo o texto, a educação deveria visar ao aperfeiçoamento da democracia. Crítica o sistema dual de escolas para o povo e para as elites e propõe um sistema em que as oportunidades devem ser iguais para todos. No entanto, a fórmula que o Plano apresenta para a escola média admite dois tipos de opções que, sem dúvida, repetem o sistema dual, “quebrando” o sistema único: capacitação profissional ou preparação para cursos superiores.

Finalmente, na conclusão encontra-se que a ação educativa deve ser ampliada para a Igreja, os “mídia”, cinema, TV, e rádio sob discreta orientação do Poder Público.

Em 1968, o recrudescimento dos movimentos estudantis no País, leva à necessidade de se encontrarem soluções à crise, a qual as classes dirigentes encaravam como perturbadora da estabilidade social.

Numa síntese do mesmo, veremos que, quanto aos objetivos e métodos de educação, houve duas posições: uma exclusivamente pragmática ( economia da educação ) e a outra mais aberta e menos utilitária, tendo sido vitoriosa a primeira posição.

Quanto à estrutura, ganha consenso uma estrutura vertical rígida, fechando os “funis” do “tal acesso de todos ao ensino superior”.

A questão educação e desenvolvimento foi polêmica, e na questão de recursos predomina a linha de **raciocínio pragmático**, reforçando-se as teses de racionalização: **extinção de gratuidade e incentivos fiscais para a ajuda à educação**.

Em suma, após essa rápida tentativa de análise sobre o projeto educacional do IPES, podemos ter claro para nós que, através dele, tentou-se propor **um conjunto de medidas, para a transformação da educação brasileira num instrumento da hegemonia dos setores dominantes da sociedade**.

A maneira como isso seria feito, encontramos no capítulo III — O Projeto educacional dos governos após 64. Os planos governamentais de 1964 até o II PND ( 1975-79 ), mostram uma evolução desde uma problemática nitidamente econômica para gradualmente adquirir uma conotação social, não só quanto à metodologia, quanto às metas propostas.

Temos o primeiro desses planos, **Programa de Ação Econômica do Governo** ( PAEG ), elaborado em 1964, período de 1964-66, com preocupações de encontrar meios para deter a inflação, possibilitando a condição básica para a retomada de desenvolvimento.

No plano político, o golpe de 64 marca o fim do populismo, e a coalizão burguesa — Forças Armadas que assumiu o poder deu início a um novo modelo de desenvolvimento: do regime modernizador, voltado para o desenvolvimento econômico estagnado desde 1961-62. Foi visando uma expansão dentro do quadro modernizador, que se formularam os planos globais e setoriais de desenvolvimento, cabendo à educação um papel grande no planejamento.

À frente do PAEG esteve o Ministro do Planejamento e Coordenação Econômica do Governo Castelo Branco, Roberto Campos. Os objetivos educacionais eram essencialmente quantitativos, pretendia-se uma expansão dos três níveis de ensino, prevendo-se para 1970 o alcance de 100% na taxa de escolaridade na população de 7 a 11 anos.

**O Plano Decenal de Desenvolvimento Econômico e Social** ( PDES ) — ( 1967-76 ), que se sucedeu ao PAEG, também sob a orientação de Roberto Campos, ainda no governo de Castelo Branco, caracterizou-se por um enfoque igualmente econômico, e a educação foi considerada como “**indústria de prestação de serviços**”.

O terceiro plano, **Programa Estratégico de Desenvolvimento** — P.E.D. ( 1968-70 ), surge no segundo governo pós 64, cujo objetivo não mais se restringia à contenção do processo inflacionário, partindo igualmente **para a aceleração do desenvolvimento econômico e social**. O Ministro do Planejamento, Hélio Beltrão introduz modificações na estratégia de política econômica do governo anterior. Cabe à educa-

ção ter um papel relevante em corrigir o estreitamento do mercado interno “quer através da capacitação de novos contingentes de mão-de-obra, quer como instrumento de distribuição de rendas”.

O quarto plano após 64 foi elaborado no Governo de Emílio Garrastazu Médici — **Metas e Bases para a Ação do Governo ( 1970-72 )** e deve ser visto como plano de transição. O princípio norteador da ação governamental vai ser, pois, a continuidade da obra dos antecessores, apenas modificando em parte os programas já em andamento. **O desenvolvimento continua sendo o objetivo primordial.**

### **I Plano Nacional de Desenvolvimento — P.N.D. ( 1972 — 1974 )**

Este pode ser considerado o plano do terceiro governo pós 64. Nele se ressalta é a situação do Brasil como **País em Desenvolvimento** e as necessidades correlatas a este estágio, tal como: recursos humanos e tecnológicos apropriados, a fim de conduzir o País ao desenvolvimento e à democracia.

### **II Plano Setorial de Educação e Cultura ( 1975 — 1979 )**

Já no Governo Ernesto Geisel. Sua temática inclui a dos antecessores, ao lado da política educacional, uma política especial para a área de Educação Física, e uma grande preocupação com o campo social, no sentido de uma política educacional dirigida para o quê, a partir do I.P.N.D. foi convencionado de “desenvolvimento auto-sustentado”. Paralelamente à educação como investimento.

**As Reformas Educacionais: Ensino Superior ( 1968 ) e de 1º e 2º Graus ( 1971 )** é o assunto do capítulo IV. Elas vêm corporificar as diretrizes da política educacional dos planos, reformulando assim as estruturas de todo o **Sistema de Ensino do Brasil**. Os Relatórios dos Grupos de Trabalho trazem a doutrina básica que informou essa reformulação do Sistema de Ensino Brasileiro. O Grupo de Trabalho foi criado a 02-7-68 por decreto presidencial, no auge da crise estudantil que sacudia o País. A 28-11-68 foi decretada pelo Congresso Nacional a Lei 5.540/68, modificando o Ensino Superior no País. A sua preocupação básica era a transformação da Universidade num centro de preparação técnico-profissional. A Universidade deveria ser colocada a serviço do crescimento econômico e as mudanças na estrutura, tais como: matrícula por disciplina e controle através de créditos; frequência obrigatória; acesso à Universidade por meio do vestibular unificado; criação de carreiras curtas; currículos em níveis nacional e regionais; substituição da cátedra por departamentos; Implantação da Pós-graduação etc., visavam a atender a dois aspectos: o da massificação do ensino superior e o da preservação da “alta-cultura”, esta através do ensino de Pós-graduação.

Com relação aos recursos financeiros, o Relatório propôs a criação de um órgão financiador, contribuições dos alunos, participação da Comunidade no financiamento do ensino superior, e Cooperação das Empresas, formuladas através da Confederação Nacional da Indústria.

### **Reforma do Ensino de 1º e 2º Graus**

Através do Relatório, o objetivo geral da nova escola de 1º e 2º graus, compreende três aspectos: um individual de auto-realização, um individual e social de qualificação para o trabalho, e um terceiro, predominantemente social, de preparo para o exercício de uma **cidadania consciente**. Na primeira etapa do 1º grau, a formação teria em vista “um sentido de sondagem de aptidões e iniciação para o trabalho”. O aluno mais pobre era levado a uma “iniciação antecipada numa prática produtiva”. Caberia ao 2º grau uma formação específica.

O currículo com uma parte de educação geral e outra de formação especial deveria ser flexível com o sistema de "dependência" para o 1º grau e "matrícula por disciplina" para o 2º grau. A duração de cada grau seria fixada em horas ao invés de anos, "beneficiando tanto o aluno brilhante, como os mais lentos".

Os cursos supletivos deveriam além da junção de suprimento da escolarização, permitir a atualização de conhecimentos.

Os recursos para a educação, na visão do Grupo de Trabalho deveriam ser ampliados através do salário-educação.

No capítulo V, a autora vai mostrar que uma longa série de medidas vieram completar o quadro da política a partir de 1964. Ela destaca algumas:

- a) medidas com relação à Educação Moral e Cívica;
- b) medidas relativas à Educação Física;
- c) Mobral;
- d) Pós-graduação;
- e) Programa de Crédito educativo.

### Conclusão:

Todas essas mudanças dentro do Sistema Educacional do País, representam uma correspondência lógica ao modelo de desenvolvimento adotado pelo Estado.

Podemos dizer que de 1964 a 1975, veio se delineando um sistema educacional, cuja finalidade é a preparação dos recursos humanos para o desenvolvimento do País, conforme o novo modelo de desenvolvimento adotado, correspondente a determinado modelo político-ideológico. Essa preparação consiste não só em treinamento e capacitação para as atividades produtivas em geral, e em todos os níveis, mas também na orientação de toda a população para os fins propostos pelas grandes diretrizes políticas do Estado.

Isso posto, a autora conclui seu trabalho tentando mostrar o fio condutor entre o projeto formulado pelo Estado, e o projeto do IPES. Ao tratarem os componentes da política educacional brasileira, ambos os projetos se pautaram pelos ensinamentos de economistas, que estabeleceram a correlação positiva entre a educação e o crescimento nacional. Além disso, o aparelho do Estado utilizou diversos elementos do IPES e concomitantemente, o ideário que defendiam. São arrolados inúmeros pontos em comum do projeto educacional do IPES e a política educacional do Estado após 1964. Além disso, a educação de orientação pragmática que marcou as reformas de 1º e 2º graus, é o tipo de educação que mais serviria aos interesses das camadas dominantes, numa época em que a preocupação máxima era a retomada do processo de desenvolvimento econômico. O crescimento da economia brasileira sob a chancela do capital internacional, em regime de dependência, leva a crer que, no setor educacional os paradigmas fossem também externos ( Acordos MEC-USAID ).

Assim, nesta linha de raciocínio somos levados por Maria Ignês Salgado de Souza, a perceber que o conteúdo da proposta situada fora do aparelho estatal ( IPES ), não foi o único modelo de que se serviu a política educacional após 64. É evidente que houve outras influências. Contudo, fica muito claramente assinalado aos leitores, a presença da mesma linha político-ideológica nos dois projetos educacionais e que os orienta para um objetivo final: o desenvolvimento econômico do País, dentro dos marcos do capitalismo monopolista.

A nosso ver, a "eterna vigilância" dos membros do IPES, levou-os a uma união na defesa de seus interesses, de tal modo organizada e coerente, que possibilitou a UDN, tantas vezes derrotada, sair vitoriosa no dia 31 de março de 1964, ocasionando ao Brasil esses vinte anos que vivemos e continuamos a viver em nossos

dias. O pensamento liberal disseminado nos textos, não consegue esconder seus aspectos centralizadores e altamente autoritários, através do qual, o controle pudesse garantir as necessárias condições de hegemonia ao grupo que se auto-intituiu “dono do poder”, após o golpe vitorioso de 1964.

**Delza Maria Frare Chamma**  
Pós-Graduação em Educação – UNICAMP

#### NOTAS:

- (1) Salgado de Souza, Maria Ignêz. Os Empresários e a Educação. Editora Vozes, 1981, pág. 44.
- (2) Idem – pág. 44.
- (3) Idem – pág. 46.
- (4) Obra citada – pág. 52.
- (5) Obra citada – págs. 64 e 65.

**SALM, Cláudio L.**  
**Escola e Trabalho.**  
**São Paulo, Brasiliense, 1980.**

Na introdução, o autor explicita os objetivos de sua obra: “Tentaremos mostrar que do ponto de vista econômico, o sistema educacional sempre tendeu da perspectiva do capital à marginalidade. Cresce como uma esfera improdutiva, embora necessária para a manutenção da ordem”. ( pág. 21 )

Na primeira parte do livro, o autor se propõe a investigar os textos de Marx que são utilizados pelos “críticos” da economia da educação para provar a importância da educação escolar para o capital, verificando se tal apoio é legítimo. Já na introdução o autor antecipa que não o é.

Na segunda parte, estuda as formas capitalistas de adequar a mão-de-obra ao processo de trabalho. Essa adequação não se dá na escola como se pensa, mas na própria esfera da produção, ao se empobrecer o conteúdo da maioria dos cargos e funções. “A suposta dependência das empresas capitalistas em face de um sistema educacional que se expande sem cessar vai contra a lógica capitalista”. ( pág. 25 )

No **capítulo I**, o autor discorrerá sobre a escola, realizando uma discussão com autores nacionais ou não que vêem a escola como aparelho reprodutor e formador da força de trabalho que serve ao capital. Daí, como anunciou na introdução, fará uma análise das citações que os “críticos” retiram da obra de Marx, para provarem suas teses. Em seguida, fará uma crítica da crítica à teoria do capital humano.

Salm se contrapõe à idéia de que “a escola capitalista prepara o trabalhador que alentará o capital” ( Wagner Rossi, citado por Salm ), argumentando que “nem a escola é capitalista, nem o capital precisa dela como existe para preparar o trabalhador”. ( pág. 29 )

O autor aceita a idéia de que a escola, de certa forma, acrescenta valor à mercadoria força de trabalho, mas que, cada vez mais a empresa capitalista requer um trabalhador menos qualificado ( obs. este tema será tratado mais detalhadamente pelo autor no segundo capítulo ). Eis, então, a contradição que denuncia: a educação escolar por um lado, “qualifica” o trabalhador, enquanto a empresa capitalista busca o contrário, liberar-se do trabalhador qualificado transformando o trabalho complexo em simples. E é neste ponto que se baseia para provar sua tese de que o capital não prescinde da escola para sobreviver. Assim o autor se expressa a esse respeito:

“... Ora, o setor educacional, o ensino dito formal, não pode ser ‘capitalista’ tanto quanto os outros. Se fosse, tenderia a reduzir o custo por aluno, o que, de fato, é feito não no sistema educacional, mas através das várias formas de treinamento profissional que existem nas empresas. A escola formal, ao contrário, tende a elevar esses custos e, se o formado neste sistema, engenheiro ou advogado, não conseguir um salário compatível com o custo de sua formação, isto não tem nada a ver com a teoria do valor, que só se aplica aos produtos do capital. Ou se quiserem, o engenheiro vendedor e o advogado-caixa de banco terão salários que refletirão o

tempo de trabalho socialmente necessário para formar um vendedor ou um caixa-de-banco ...". ( pág. 46 )

Deixando mais claro este ponto, o autor quer dizer que, se a escola fosse realmente capitalista ela tenderia a rebaixar o custo de formação da força de trabalho, diminuindo assim o seu valor de seu correspondente monetário, seu preço, permitindo assim a extração maior de mais-valia.

A respeito do fracasso da Lei 5692/71, que propunha em seu texto um ensino terminal ao nível de 2º grau, formando técnicos de nível médio, Salm faz sua análise de Luiz A. Cunha, desenvolvida no livro "Política Educacional no Brasil: a Profissionalização no Ensino Médio". Por isto não se estende sobre o assunto, mas sublinha 3 pontos que considera relevantes:

1º) nem o ensino profissionalizante foi uma idéia exclusivamente brasileira nem foi só aqui que fracassou.

2º) As empresas em geral, e as grandes em particular não mostraram qualquer entusiasmo pela reforma. Se não foram elas as responsáveis pelo fracasso, pelo menos mostraram o equívoco da lei. "Ficou claro que as organizações empresariais não têm qualquer demanda específica ao sistema formal de educação, principalmente quando se trata de profissionais de nível médio que, como sugere o nome, devem ocupar um posto na hierarquia" ( pág. 44 ). Hierarquia é um assunto interno da empresa, que ela busca resolver sem interferências externas. As empresas não são obrigadas a relacionar cargos com níveis educacionais, a não ser que a lei assim o exija.

3º) A experiência encerrou por vez a idéia da escassez de mão-de-obra qualificada no mercado de trabalho. Essa idéia serviu a muitos propósitos. "E, finalmente, revelou o drama da educação pós-primária, que reside no fato de estar voltada para a grande empresa, enquanto esta vai prescindindo dela. Este é o dilema. Se não existe a grande empresa, a escola secundária ( e superior ) é desperdício. Se existe, aquelas escolas vão-se tornando desnecessárias enquanto mecanismos de adequação profissional" ( pág. 45 ).

Salm discute em seguida a crítica feita à teoria do capital humano. Tal teoria defende a idéia de que uma maior educação do trabalhador gerará maior produtividade que conseqüentemente lhe aumentará o salário. O autor, afirma que os "críticos" pretensamente apoiados em Marx, criticam a teoria mas acabam por não abalar seus pressupostos, pois concluem que se a escolaridade não aumenta salário, credencia o indivíduo para um posto de trabalho. Portanto, legitima as condições desiguais de acesso a cargos e funções mais elevados, e é formadora das atitudes da força de trabalho. De qualquer forma, o mais credenciado e, portanto, com atitudes mais condizentes com a expectativa das empresas alcança um posto maior na hierarquia da organização do trabalho, recebendo conseqüentemente um salário maior.

## Capítulo 2 – "Sobre o Trabalho"

O pensamento econômico tradicional supõe que o aumento de produtividade exige uma qualificação crescente do trabalhador. Este suposto "baseava-se no exame de variáveis como salários, educação + experiência, esta associada à idade, que viriam a ser seriamente questionados nessa década como práxis de qualificação" ( pág. 56 ). Este pensamento não se preocupava com a adequação da mão-de-obra ao processo de trabalho.

A literatura "radical norte-americana" denuncia a deterioração das condições de trabalho, enfatizando a "crescente desqualificação do trabalho que acompanha o crescimento das empresas e o aumento da produtividade. Porém ao nível da

interpretação do fenômeno, as críticas são bastante ingênuas" ( pág. 57 ). Isto ocorreria para um maior controle dos trabalhadores por parte dos patrões que portanto conspirariam contra eles ( seriam manobras capitalistas de controle ). Salm não concorda com a interpretação buscando recuperar a análise Marxista no sentido do progresso técnico no Capitalismo.

"A idéia básica, ..., é a de que o processo de trabalho é, ao mesmo tempo, processo de valorização do capital e deve submeter-se a esse objetivo. A ele devem se adequar as alterações na tecnologia, na organização do trabalho, nas qualificações requeridas. Da perspectiva do processo de trabalho, quer dizer, trabalho concreto aplicado na produção de algo útil, os trabalhadores utilizam os meios de produção. Da perspectiva da valorização do capital, são os meios de produção que utilizam o trabalhador e o farão de forma cada vez mais eficaz, no sentido da eliminação progressiva dos entraves que o processo de trabalho possa apresentar ao processo de criação de valor. Estes entraves decorrem das condições naturais do trabalhador, de sua insubordinação e resistência às condições de trabalho que lhe são impostas e dos limites que a sociedade e a natureza impõem à exploração. O objetivo do capital é fazer com que o próprio processo de trabalho se encarregue de, naturalmente, automaticamente, dominar o trabalho, ao invés de ser um constante empecilho. Portanto, todo o processo pode ser visto como sucessivos momentos da crescente subordinação do trabalho ao capital" ( pág. 63 ).

A maquinaria ao retirar a ferramenta da mão do trabalhador, também retira ou diminui os entraves que o elemento subjetivo do processo de trabalho impõe ao processo de valorização do capital.

O trabalho antes complexo, específico e hierarquizado ( produção artesanal ) tende a se transformar em simples, versátil e homogêneo.

Ao dispensar a força física e habilidade específica, o capital incorpora novos segmentos de trabalhadores mais baratos como mulheres e crianças, ocasionando a diminuição do custo de reprodução da força de trabalho, que agora pode ser rateado pela família. "O salário mínimo já não tem que cobrir as despesas da família, pois todos, agora, podem trabalhar" ( pág. 71 ).

Com a mecanização da indústria, aprofunda-se a divisão do trabalho em relação à manufatura, pois se utiliza, cada vez mais, de operadores e auxiliares e, cada vez menos, em "termos de quaisquer atributos que se possa associar a qualificação" ( pág. 73 ). Enquanto o trabalho qualificado perde espaço na estrutura ocupacional da indústria cresce a qualificação entre os quadros gerenciais.

"... O desenvolvimento do processo trabalhista vai-se libertando, cada vez mais, do trabalhador qualificado. A fim de dar ênfase, pode-se dizer que este constitui um verdadeiro entrave para a produção e deve ser eliminado. Não pelas razões de cunho **conspiratório** do tipo "dividir para reinar", como querem os radicais norte-americanos, mas porque o processo de trabalho, que depende da execução de tarefas complexas por parte do trabalhador, mostra-se sempre pouco adequado à acumulação de capital. São processos que resistem à expansão da escala de produção que caracteriza, viabiliza a concentração e centralização do capital. São processos que dificultam a redução do tempo de trabalho, elevando os custos de produção e o tempo de rotação do capital" ( p. 75 ).

Salm, porém chama a atenção que "paralelamente às condições de trabalho cada vez mais homogênea quanto ao aprendizado, aumento, paradoxalmente a hierarquização dos postos de trabalho" ( pág. 78 ). E isto é particularmente importante na medida em que redefine o conceito de qualificação.

"A crescente objetivação das condições de trabalho, tanto na oficina como na burocracia, significa que a produtividade depende, cada vez mais, do con-

junto. As interferências individuais vão perdendo importância no resultado final. Se a manufatura substitui a matriz dos ofícios pela matriz das qualificações, a grande indústria irá reduzir o sentido da qualificação à capacidade de se adaptar às normas, às rotinas. Qualificar-se, agora, vai significar ajustar-se ao ritmo do corpo coletivo de trabalho, estar em condições de ocupar um posto numa das várias hierarquias existentes nas empresas. A capacidade de executar tarefas será desenvolvida quase como subproduto desse ajuste. ... Habilidades e experiências são dispensáveis, a não ser para comprovar traços de comportamento compatíveis com o ambiente de trabalho. Dependendo do nível hierárquico, não será desejável ter ambição demais, pois as carreiras disponíveis podem ser demasiado curtas. Mas tampouco pode-se ser desprovido de ambição, pois será necessário submeter-se a contínuo treinamento, nem que seja para permanecer no posto. O qualificado é o que veste a camisa da empresa e conhece o seu lugar, nos dois sentidos da expressão" ( p. 99 ).

O autor finaliza sua obra propondo que se deve voltar a pensar a educação em termos de seu papel para a construção da democracia ao invés de se realizar análises economicistas.

**Silvio Ovante Bock**  
Fundação Carlos Chagas

**FILHO, Casemiro dos Reis.**  
**A Educação e a Ilusão Liberal.**  
São Paulo, Cortez — 1981.

O autor se propõe a debater a evolução histórica do ensino público paulista no período que remonta de 1890 a 1896. O privilegiamento deste período se deve ao fato de ser neste período, logo após o advento da República a primeira tentativa de implantação do ensino público no País, assim como a implantação de um projeto de educação para o Estado de São Paulo. Pretende o autor com esta análise contribuir para a discussão em torno da história da educação pois, segundo ele, "cada sociedade elabora, historicamente, seus sistemas de educação a partir de sua estrutura e organizações sociais". "Essa a razão pela qual a educação de um povo é, assim, inseparável do seu contexto sócio-cultural" .

O autor desenvolve seu trabalho apoiando-se em vasta e minuciosa fonte de pesquisa, através de revistas, jornais, legislação e relatórios do período abordado. Sua metodologia "é a descrição histórica fundada em documentos de validade indiscutível" .

Sua tese fundamental consiste em demonstrar que após a proclamação da República os liberais republicanos entendiam a educação como o suporte básico para a manutenção do regime democrático, pois "acreditavam que o regime político que se definiria como sendo do povo e para o povo necessitava de uma sólida organização escolar capaz de oferecer uma formação política, a mais complexa possível, a todos os cidadãos". Porém, segundo Casemiro dos Reis, tal aspiração tratava-se, na realidade, "de propostas antecipadoras e distantes das condições existentes" , "pois a nação brasileira chega a autonomia, mas o seu quadro de referência como estado, como organização política social é o modelo europeu. Há um esforço de atualização histórica de acompanhar a modernização que se opera nos países considerados "fortes" da civilização".

Frente a esta questão, estava a razão maior para o autor justificar o insucesso do primeiro esforço para a realização de um projeto de ensino público paulista uma vez que "os padrões altamente exigentes da escola primária e o enciclopedismo da secundária fizeram da escola paulista organismo altamente seletivo, com

altos índices de repetência e evasão escolar. E, portanto, em última instância, prejudicial à educação popular” .

Nosso objetivo na presente resenha é tentar situar a filosofia liberal que embasa historicamente a proposta de educação dos republicanos que vem se delimitando desde o programa do partido republicano com as teses de Rangel Pestana, Caetano de Campos etc. Num segundo momento a levantar algumas considerações a respeito da metodologia aplicada por Casemiro dos Reis e discutir o problema do **seletismo e evasão escolar**.

Faremos agora uma breve síntese do conteúdo geral do trabalho para que tenhamos dele pelo menos uma noção.

Antes de entrar na questão do ensino público propriamente dito o autor procura situar-nos do momento histórico em que se dá a incorporação do primeiro projeto do ensino público paulista através de uma breve abordagem da evolução política do período ou seja implantação e organização do regime republicano. Onde se destaca, no decorrer do processo republicano, a própria divisão interna dentro do partido quanto a viabilização da República e sua forma de encaminhamento, onde predominava a posição de Alberto Torres que propunha a tomada do poder pela via eleitoral, outra posição era de Silva Jardim que propunha um processo revolucionário, posição sem muita representação e Quintino Bocaiúva, que fazia o papel de mediador e procurava capitalizar as duas tendências já assinaladas. Mas era favorável à aliança com os militares, projeto esse viabilizado.

Ao descrever brevemente a evolução histórica do período republicano, no que se refere à implantação e consolidação do governo federal e do Estado de São Paulo, ressalta o autor que, não obstante ao conturbado momento vivido pela República devido à intensa instabilidade política ( renúncia de Deodoro, Canudos, pressão contra Floriano ), “entre 1890 e 1896 realizou-se o mais intenso esforço de racionalização político administrativo no governo de São Paulo. Como parte deste processo, organizou-se o ensino público paulista” .

Estando o Partido Republicano no poder, torna-se necessário a viabilização de um projeto político para toda sociedade, ou seja, tornar os princípios liberais universais para todo o povo brasileiro. Nesse trabalho de organização do novo regime a instrução pública assume um papel de suma importância no propósito de universalização da ideologia liberal, na medida em que traduz uma nova visão de mundo estruturada nos princípios da igualdade, liberdade, laicidade, obrigatoriedade, conforme está incluso nos itens ( g ), ( h ) e ( i ) do projeto para a Constituição do Estado de São Paulo de abril de 1874 e defendido posteriormente por Rangel Pestana em 1889.

“g) Compete à Assembléia geral legislar sobre a instrução primária e secundária, tendo por base os princípios de liberdade de ensino. A obrigatoriedade da instrução primária não atinge aos residentes à distância de um quilômetro dos povoados onde não haja escola gratuita pública ou particular”.

“h) O Estado garante a instrução primária gratuita a todos e fica estabelecida a liberdade de ensino em todos os graus”.

“i) Fica estabelecida a liberdade religiosa sob a base de absoluta separação e independência entre os poderes temporal e espiritual”.

Como ressalta Casemiro dos Reis, “Verifica-se, por parte dos idealizadores do ensino público paulista uma consciência clara da estreita relação entre ensino e política. Já os considerandos do Decreto nº 12 de maio de 1890. Afirmavam que a instrução pública bem dirigida é o mais forte e eficaz elemento do progresso e que cabia ao governo o rigoroso dever de promover o seu desenvolvimento” .

“A crença no poder educativo das ciências levou à adoção de um plano de estudo enciclopédico que incluía, desde a escola elementar; todo o elenco de noções científicas. A influência de Comte e de Spencer era, então marcante nas teses e argumentações em voga entre os defensores da educação popular. Acreditava-se que pelo domínio do conhecimento científico, pela posse das verdades reveladas pela ciência, formar-se-ia o homem perfeito e o cidadão completo. Desejava-se alcançar os padrões de ensino que vigoravam nos países mais desenvolvidos da Europa e das Américas. O ano escolar compreendia mais de dez meses com cinco horas diárias de aulas. O rigoroso sistema de exames procurava, por sua vez, assegurar a seleção dos mais capazes. Data de então o equívoco da educação elementar paulista. Ao mesmo tempo que era destinada a todos, criava-se um sistema seletivo que excluía da escola, pela repetência e pela conseqüente evasão, considerável parcela da população escolar” .

Tal preocupação era estendida à formação do corpo docente. A primeira medida nesse sentido foi a reorganização da escola normal para atender à qualificação adequada do professor, essa medida foi acompanhada por uma acentuada preocupação de Caetano de Campos em recrutar pessoal habilitado para o corpo docente da escola normal, conforme expressa em Carta dirigida a Rangel Pestana .

Em síntese a Reforma Geral de Instrução Pública em São Paulo, embora tivesse a preocupação de tornar universais o seu projeto da educação se fez nos moldes dos países “desenvolvidos” da Europa e América. Pois, como o próprio autor saliente: “acreditava-se que as novas idéias iriam transformar radicalmente o País. Inspirando-se em autores europeus que difundiram as crenças básicas do liberalismo e do cientificismo, a intelectualidade brasileira defendia um programa de inovações considerado indispensável à elevação do Brasil ao nível do século. Isto é, pelas novas idéias, políticos e publicistas pretendiam realizar a atualização histórica, considerada como a forma de realização nacional” .

Reforçando a sua crítica à tentativa de reforma continuaria Casemiro: “Entretanto, a própria maneira de perceber e de analisar a realidade sócio-cultural brasileira refletia as últimas teorias importadas que passavam a exercer dupla função: para diagnosticar a realidade e para propor soluções. O modelo pensado assumia a forma de projeto que passava para os programas partidários e daí era transformado em lei de organização política, judiciária, eleitoral ou educacional. É um período em que as propostas de reforma, de quase todas as instituições brasileiras existentes, entravam em debate, agitando o pequeno mundo intelectual e político da época. Porém, as reformas não partiam da realidade, mas do modelo importado” .

## Conclusão

Gostaríamos de fazer algumas considerações à obra em questão, no sentido de fazer com que elas contribuam para uma crítica construtiva da obra, assim como ampliação do debate sobre as questões trabalhadas.

Começaríamos por questionar a forma como o autor trabalha suas fontes de pesquisas, relatórios, jornais etc. reproduzindo-as como um fato em si mesmo, embora uma das tarefas mais difíceis do ofício de historiador seja a crítica dos testemunhos, no entanto, cremos que é regra elementar conforme observa Emília Viotti da Costa, submeter a documentação histórica a uma crítica rigorosa. E tal crítica se faz quando se consegue captar quais as transformações no quadro econômico social e institucional do período em que se estuda. “Não basta conhecer os homens e os episódios, nem mesmo é suficiente saber quais suas opiniões e idéias qual sua forma de participação, é necessário sim que se procure além dos fatos aparentes, as razões de ordem estrutural que os motivaram, e que freqüentemente escapam à consciência dos contemporâneos” . E nos parece que Casemiro dos Reis, não con-

segue situar historicamente o discurso liberal, na medida em que não estabelece o próprio limite histórico dos liberais da época, enquanto agentes históricos, pois o próprio autor ressalta no capítulo I: "História é movimento, transformação. Determinar o sentido da evolução histórica é a tarefa primordial do historiador de todas as épocas"

Outra questão que merece ser discutida na obra refere-se à análise que o autor faz dos projetos de reforma do ensino e chegando à conclusão que elas não se efetivaram concretamente pois não partiram da análise da situação real do País, limitando-se a importar e adaptar modelos dos países industrializados. Cremos que fica difícil para o leitor avaliar devidamente do ponto de vista teórico a afirmação do autor, uma vez que não dá consistência mais concreta da posição que sustenta, não nos parece suficiente limitar a crítica à oposição entre sociedade industrial e sociedade agrária, acabando por omitir a própria dominação interna do ponto de vista de classe, da organização do poder, do trabalho etc. Dentro dessa perspectiva será que houve realmente uma ilusão liberal? Qual seria o real sentido do discurso democrático pronunciado pela maioria dos republicanos?

Hélio de Costa e  
João Bosco Sandor de Castro  
Pós-Graduação em Educação — UNICAMP

**CARDOSO, Irene R.**  
**A Universidade da Comunhão Paulista**  
**( O projeto de criação da Universidade de São Paulo ).**  
**São Paulo, Cortez Editora, 1982.**

## I – APRESENTAÇÃO

O livro trata das relações que unem grupos políticos, tendências ideológicas e instituições culturais ( poder, idéias e uma universidade ).

"A Universidade da Comunhão Paulista", é a história bem documentada de um grupo de influência política notável em São Paulo nos últimos anos da República Velha, ( o chamado "grupo de Estado" que reunia parte dos antigos republicanos e o novo Partido Democrático que era uma geração jovem, de cultura mais aberta e flexível ).

"Comunhão Paulista" era aquela fração da classe dominante que podia alimentar ambições de tornar-se classe política dirigente no plano estadual. O portavoiz desse grupo era o jornal "O Estado de São Paulo". O objetivo desta, era a regeneração política através da educação, acreditavam no papel insubstituível da escola como transformadora da sociedade.

A Universidade paulista aparece com insistência no horizonte do grupo, como sendo o meio de formação de elites políticas.

O pensamento diretor dos fundadores da Universidade era liberal, contra o autoritarismo e o totalitarismo, um pensamento liberal-democrático que realçava o espírito de liberdade de pensamento, de ensino e pesquisa.

Mas a história mostra que a Universidade de São Paulo, foi criada sob a ditadura de Vargas, estando o Estado sob a intervenção de Armando Salles Oliveira e que os liberais estavam no auge do seu empenho anticomunista, fazendo alianças com os setores mais intransigentemente reacionários e, por isso, dando cobertura a toda a seqüência de ações de Vargas, que vão culminar no Estado Novo. Mostra ainda que durante a implantação da Universidade, os liberais portaram-se contra a liberdade de

pensamento e expressão, apontando para a necessidade de fiscalizar o que se ensinava nas Universidades, em escolas públicas e o que se publicava em jornais, livros e revistas.

Por tudo isso, o livro de Irene R. Cardoso, fala em **mito da criação da Universidade**, construído na luta contra o Estado Novo, que reuniu as forças democráticas empenhadas na sua destruição. Fala dos traços "autoritários" dos seus fundadores.

O livro está dividido em 3 partes:

- Parte I — "Regeneração dos costumes políticos da nacionalidade".
- Parte II — "Reconstrução Nacional" e
- Parte III — "Criação da Mística Nacional".

### PARTE I

#### Regeneração dos Costumes Políticos da Nacionalidade

Esta parte analisa documentos produzidos por Júlio de Mesquita Filho e Fernando de Azevedo que irão demonstrar que a proposta educacional da Universidade estava inextricavelmente ligada a um projeto para a sociedade.

O documento "Inquérito sobre a Instrução Pública em São Paulo" ( 1926 ) parte de uma constatação inicial a respeito da ausência de uma "política de educação" norteada por princípios. Um segundo ponto de constatação, é o da aproximação que se estabelece entre educação e política, a educação entendida por um lado, como um problema técnico, acima de qualquer interesse político, e por outro, como instrumento político de coesão.

O terceiro ponto é o de que a educação é entendida como educação pública ( O Estado deve promover a educação ). E o quarto, ressalta as duas funções básicas da Universidade: **formação do professorado secundário e superior e preparo e aperfeiçoamento das classes dirigentes**. As Universidades são assim, concebidas como organismos vivos destinados a acompanhar e dirigir a evolução da sociedade.

Tal como propõe o "Inquérito", a função preponderante das Universidades seria a formação das elites; a função do ensino secundário seria o preparo das "classes médias" e a função do ensino primário, a formação das "massas".

Em um quinto ponto, o Inquérito refere-se e destaca a situação econômica e política do Estado de São Paulo, situação que lhe permitiria assumir a Universidade como centro irradiador de cultura para todo o País.

O Segundo Documento analisado foi "A Crise Nacional" de Júlio de Mesquita Filho ( 1925 ). A crise nacional é entendida por ele como uma crise política, cuja origem estaria na "decadência política que ( ... ) se seguiu à implantação do regime republicano". Constatava também o surgimento das "oligarquias" — chamando-as de "a única forma de governo compatível com o estado geral da nação, que se integra na categoria daqueles povos que "preferem um governo qualquer a se governarem por si mesmos" ( p. 34 ) e, ainda, fala da imigração estrangeira que tinha o único propósito de fazer fortuna sem preocupação de ordem cívica.

Toda a parte final do documento é dedicada à discussão da necessidade da criação das Universidades como o problema maior, imprescindível à emancipação da nacionalidade. Fica explícito também que a visão da sociedade brasileira é uma visão paulista.

O Terceiro Documento tratado, foi "A Comunhão Paulista", também de Júlio Mesquita Filho ( 1922 ), que fornece elementos para uma compreensão mais

exata da posição do Estado de São Paulo como Estado-Chave, de onde devia partir o movimento pela regeneração política da sociedade brasileira. A comunhão era constituída daqueles elementos que tinham “Visão política”, visão dos grandes problemas nacionais e era de São Paulo, que deveria partir um projeto político para a nacionalidade.

Cabia também a esse “grupo” orientar a política educacional, que deveria ter como principal objetivo criar a Universidade.

O “grupo” desenvolve um projeto de Universidade em que esta aparece como centro de formação e reprodução das elites dirigentes.

A Comunhão Paulista ( também chamada “grupo do Estado” por ter o jornal O Estado de São Paulo como seu porta-voz ) assume a postura de um partido ideológico, de um “Estado – Maior Intelectual”.

O projeto da Comunhão, para a Universidade, via-a como instituição de caráter público e não privado, e assim a sua criação e o seu controle passariam a supor a possibilidade de influência do poder de Estado. Em segundo lugar, a Comunhão via a Universidade como **forma de poder**. ( assim ela seria um instrumento político central ).

Um terceiro ponto ressaltava-a como instituição dotada de uma organização, cujo órgão fundamental seria a Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, e não mais a reunião de três ou mais institutos de ensino superior. A Faculdade de Filosofia Ciências e Letras é vista como o órgão coordenador de experiências anteriores alheias e nossas; como principal órgão de disciplina mental, capaz de fixar as normas que a nação tem de seguir; um instituto de alta cultura por excelência, foco de cultura e de brasilidade”.

A idéia de Universidade estava ligada à uma idéia ( ou ideal ) de sociedade e de política. A serviço da divulgação desses ideais estava o jornal o Estado de São Paulo, que tinha o objetivo de uma “regeneração política”, tentada por uma pregação diária. A concepção de democracia que tinham só podia ser realizada por uma elite pois acreditavam que a massa era incompetente para se autogovernarem ( a elite política aí, é identificada com a Comunhão Paulista ).

## PARTE II A Reconstrução Nacional

Esta parte, partirá da análise de alguns documentos que mostram a luta pela imposição ideológica e política do projeto da Universidade.

A Universidade de São Paulo, foi criada a 25 de janeiro de 1934, pelo Decreto de 31, que define o estatuto das **Universidades brasileiras**, adotando o sistema universitário como regra de organização de todo o ensino superior da República.

O capítulo reflete a concepção da Universidade a partir da discussão desenvolvida sobre as relações entre Estado e Educação e Estado e Sociedade.

No documento “Manifesto de 32”, é ela considerada como a instituição responsável pela formação ( e reprodução ) das elites destinadas a “afetar a consciência social” e assim seria o lugar da reprodução da consciência capaz de ver a sociedade sob o prisma do “interesse geral”. A concepção de democracia expressa no texto é a mesma defendida pelo projeto no seu primeiro momento: a democracia realizada pelas elites e garantida pela sua renovação incessante. O texto expressa uma concepção liberal que aceita a intervenção do Estado numa faixa ampla e com limites variáveis dentro da concepção do “novo liberalismo”. Em nome do interesse geral e da “preeminência do Estado sobre os grupos sociais”, a intervenção poderá ser mais forte ou menos forte.

O Decreto de criação da Universidade reafirma a concepção de universidade que vem sendo defendida desde o primeiro momento: a presença da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras como o núcleo fundamental do sistema universitário e a instituição de alta cultura com a função superior de levar uma "elite de homens de talento" — ao estudo desinteressado das questões que pairam nas altas esferas, que não podem atingir todos os cérebros ( p. 123 ).

Júlio de Mesquita Filho, considerava a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, como a "elite dentro dos próprios domínios da nossa Universidade" a instituição cuja principal missão seria a de criar um "ideal", uma "consciência coletiva", uma "mística nacional".

Armando Salles Oliveira, dentro da sua concepção da Universidade como "cérebro da nacionalidade", centro regulador de sua vida psíquica", atribua à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras o lugar da "crítica" e da "síntese" dentro do sistema universitário.

A Universidade nascia assim marcada pela recuperação do projeto de reconstrução educacional da nacionalidade. Era a resposta cultural de São Paulo, à ignorância e à incapacidade dos homens que até 1930 haviam dispostos os destinos do Estado, como da Nação, era a suprema consagração dos ideais da Revolução de 32.

Havia-se chegado à convicção de que o problema brasileira era antes de mais nada um problema de cultura.

### PARTE III A Criação da Mística Nacional

A criação da mística nacional é, para Júlio de Mesquita Filho, a missão paulista de completar a obra iniciada pelos pioneiros paulistas que sempre estiveram à frente no País. A mística nacional deveria recusar as duas mentiras: o fascismo e o comunismo. A Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, teria como principal missão a de criar no espírito da juventude e instilar na alma coletiva a "mística nacional".

A mística nacional incorpora os "ideais cristãos" e se opõe ao comunismo. A educação tem uma função essencial na construção da mística nacional.

A Universidade deve expressar, neste momento, o projeto nacional da comunhão, e deve também forjar a resistência democrática contra as forças extremistas, numa tentativa de incorporação interna da cruzada nacional contra o comunismo.

A missão mostra uma guinada na direção do autoritarismo. Em 1935, já é explícito o discurso autoritário dentro da própria Universidade. Fernando de Azevedo, o principal representante da Comunhão dentro da Universidade, expressa a guinada para o autoritarismo. A Universidade devia defender a democracia. Não se tratava da democracia liberal, as formas liberal e parlamentar da democracia estariam em crise, crise esta que teria levado a uma descrença da própria democracia. Tratava-se da defesa da "democracia real", que teria de "fortificar o poder executivo, romper com o liberalismo sem disciplina", com o "igualitarismo da mediocridade" e fazer surgir uma democracia direta, não somente política, mas política-econômica.

A "democracia real" de Fernando de Azevedo, corresponde ao liberalismo relativo", ao qual o jornal justifica não poder mais defender a "irrestrita liberdade de pensamento e de propagação de idéias. Corresponde, também à democracia verdadeira que assenta na disciplina e na ordem.

Define-se agora a missão da Universidade e em especial a da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras; é a de órgão do "interesse geral", capaz de formar e

“disciplinar” a elite que defenda e exerça as suas funções dentro do governo “esclarecido e forte”.

Isto implica a necessidade de que a Universidade subordine o seu sistema institucional a certo número de idéias diretrizes e fundamentais que “devem ser a carta de sua vida normal” ( p. 180 ).

No entanto, projeta-se para o futuro uma imagem da criação da Universidade, que recupera, do liberalismo, apenas os aspectos mais democráticos, e que obscurece os aspectos mais autoritários que tomou entre 35 e 37.

O que causa surpresa é verificar que persiste o mito liberal-democrático da criação da Universidade.

**Elisabete M. A. Pereira**  
Pós-Graduação em Educação – UNICAMP

## **DISTRIBUIDORES:**

### **CAMPINAS**

Papirus – Livraria – Editora  
Rua Sacramento, 202 – Tels.: (0192) 8-6422 e 2-9438  
Filial – Rua Bernardino de Campos, 1087 – Tel. (0192) 32-5753  
13100 – Campinas – SP

### **RIO DE JANEIRO**

Aurélio Valverde Filho  
Rua Evaristo da Veiga, 47 – 3º andar – Sala 302 – Tel. (021) 240-2366  
20031 – RIO DE JANEIRO – RJ

### **SÃO PAULO**

Brasilivros Editora e Distribuidora Ltda.  
Rua Conselheiro Ramalho, 701 – Bela Vista  
Tels. (011) 284-3685 – 251-1160 – 251-0438 – 284-5253  
01325 – SÃO PAULO – SP

### **SALVADOR**

Conhecimento Distribuidora de Livros Ltda.  
Rua Carlos Gomes, 49 – Tel. (071) 242-0401  
40000 – SALVADOR – BA

### **SÃO PAULO**

Editora e Livraria Continente Ltda.  
Rua Fortaleza, 35 – Bela Vista  
Tels. (011) 255-9266 – 255-9420 – 255-9627 – 255-9805 – 255-9603  
01325 – SÃO PAULO – SP

### **PORTO ALEGRE**

Diálogo Distribuidora de Livros e Revistas Ltda.  
Rua Riachuelo, 1271 – Conj. 22 – Tel. (0512) 21-6642  
90000 – PORTO ALEGRE – RS

### **BELO HORIZONTE**

Distribuidora KLS Ltda.  
Rua Tupinambás, 1045 – Conj. 303 – Tel. (031) 201-9221  
30000 – BELO HORIZONTE – MG

### **BRASÍLIA**

J. Quinderé Livros Ltda.  
SCRN 702/03 – Bloco G – Entrada 20 – Sala 101 – Tel. (061) 274-8506  
70000 – BRASÍLIA – DF

### **NATAL**

Potylivros Distribuidora Ltda.  
Rua Coronel Estevam, 1420 – A – Alecrim  
59000 – NATAL – RN

### **BELÉM**

R. A. Jinkings & Cia. Ltda.  
Rua Tamoio, 1592 – Tels. (091) 222-7286 – 223-6528  
66000 – BELÉM – PA

**OS DEMAIS ESTADOS E TERRITÓRIOS PODERÃO SER ATENDIDOS PELO  
NOSSO DISTRIBUIDOR MAIS PRÓXIMO.**

Moacir Gadotti

**Ciência e engajamento: responsabilidade social do pesquisador**

Hilton Japiassu

**A dimensão "machista" da ciência**

Maria Guadalupe de la Concha Leal

**Diversidade genética e igualdade humana**

Antonio Mitre

**Bases ontológicas da Historiografia Científica: encontros e desencontros entre a História e a Filosofia**

Constança Marcondes Cesar

**Skinner e Comte: aproximações**

Alexandre Fradique Morujão

**Significado e estrutura da redução fenomenológica**

Francisco de Paula Souza

**O subjetivismo moderno e o itinerário para o encontro com o ser**

Michel Thiollent

**Notas sobre a conceituação e a lógica da normatividade no seio da tecnologia**

Elisabete M. Marchesini de Pádua

**Materialismo dialético e Psicanálise: o enfoque de Wilhelm Reich**

Comentário

Resenhas