

P

E

N

S

A

M

E

N

T

O

O

R

I

E

N

T

A

L

*Reflexão*  
41



REFLEXÃO

ISSN 0102-0269

Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia  
PUCCAMP

Diretor Responsável: Tarcísio Moura

Editor Responsável: Constança Marcondes Cesar

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

Colaboradores efetivos: Antonio Carlos Bergo, Antonio Carlos Martinazzo, Augusto C. Novaski, Elisabete M. Marchesini de Pádua, Francisco Cock Fontanella, Gabriel L. Santiago, Germano Rigacci Jr., Haroldo Niero, Hilton Japiassu, Jamil C. Sawaia, João Batista de Almeida Jr., João Francisco Duarte Jr., João Ribeiro Jr., José Benedito A. David, José Luiz Sanfelice, Lídia M. Rodrigo, Luís Alberto Peluso, Luiz Roberto Benedetti, Maria da P. Eça de Almeida, Maria Letícia Jacobini, Paulo de Tarso Gomes, Paulo Moacir G. Pozzebom, Rubem A. Alves, Ruy Rodrigues Machado, Vera Irma Furlan.

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

#### **Pontifícia Universidade Católica de Campinas**

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Prof. Eduardo José Pereira Coelho

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

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

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

INSTITUTO DE FILOSOFIA  
PUCCAMP

REFLEXÃO 41

**PENSAMENTO ORIENTAL**

CAMPINAS, SP  
1988

## SUMÁRIO

<b>EDITORIAL</b> .....	5
<b>ARTIGOS</b>	
<b>Ivanka Raynova</b> , A Filosofia: unidade ou união. ....	7
<b>Fernand Brunner</b> , A noção de Filosofia no Oriente e no Ocidente .....	11
<b>Gabriel Lomba Santiago</b> , Zaratustra: da Cosmologia à Ética Iraniana. ....	16
<b>Neusa Neif Nabhan</b> , O pensamento árabe medieval. ....	25
<b>Mário Bruno Sproviero</b> , Aspectos da Filosofia Chinesa: Confúcio e Laozi. ....	47
<b>Maria da Graça de C. Mendes e Sun Chia Chin</b> , A arte na Colônia Chinesa. ....	65
<b>Maria da Graça de C. Mendes</b> , O nacionalismo na China: momentos críticos (1860-1911) .....	69
<b>Marieta Stepaniants</b> , A concepção do "homem perfeito" no Sufismo. ....	76
<b>Heinrich Beck</b> , A propósito de uma cultura mundial criativa e a contrariedade e mútuo complemento da maneira de pensar ocidental e oriental. ....	83
<b>NO CENTENÁRIO DA ABOLIÇÃO (1888-1988)</b>	
<b>Paulo de Tarso Gomes</b> , Negritude nítida e névoa branca .....	87
<b>Rogério Burnier</b> , Da velha Grécia Aristóteles contempla o escravo .....	92
<b>João Carlos Nogueira</b> , A negação prática do outro como pessoa: a dignidade humana violada. ....	106
<b>NOTÍCIAS</b>	
Painel: "O Pensamento Contemporâneo" .....	112
Curso de Atualização: "A Filosofia no 2º grau e seu ensino" ..	112
Curso de Extensão: "O Pensamento Oriental" .....	113
Lançamento de livros. ....	113
Defesa de dissertação .....	113
<b>CRÔNICA</b> .....	115
<b>RESENHAS</b> .....	117

## EDITORIAL

### O PENSAMENTO ORIENTAL

Estamos de tal modo afeitos a ligar a filosofia ao Ocidente que sentimos dificuldade em falar dela em relação ao Oriente.

Como dizia Heidegger, esta palavra – FILOSOFIA – “é algo que pela primeira vez e antes de tudo caracteriza a existência do mundo grego”. Foram os gregos, em primeiro lugar, que colocaram o problema central da **ontologia**, que desenvolveram uma **lógica** como pressuposto e instrumento do pensar racional, que tematizaram o **ethos**, arrancando-o da empiricidade do senso comum para alçá-lo ao nível da racionalidade filosófica como **ética** ou ciência prática. Por isso, pensamos ordinariamente a filosofia como marca do Ocidente.

Assim concebida, não existe realmente uma filosofia oriental. No entanto é certo que no Oriente medrou um pensamento vigoroso que se dobrou reflexivamente sobre sua cultura, suas instituições, sobre o universo, sobre o homem, sobre a vida enfim, buscando o sentido profundo de todas essas realidades. Não estaríamos aqui no campo do mais genuíno pensar filosófico?

Os autores que apresentem, neste número de **Reflexão**, seus estudos sobre o pensamento oriental, dão uma resposta essencial a essa questão. Ajudam-nos a mergulhar no universo denso e misterioso de um pensamento que se traduz como **sabedoria**, como saber que tem o sabor das coisas de sua cultura, de seus costumes, de sua religião, de sua arte, de sua técnica. Aqui está a grandeza e a especificidade deste pensamento para o qual o caminho da sabedoria e da felicidade não está fora do homem, nas circunstâncias exteriores, mas dentro dele, no centro de seu **eu**. O homem centrado em si mesmo é aquele que sabe captar o sentido da vida no seu caráter dúctil e plasmável. Diz Laozi, o grande sábio e pensador chinês:

“O que parece grande e forte  
Já está a caminho da decadência.  
Mas o que é pequeno e plasmável,  
Isto cresce”. (Tao te King, cap. 76).

Tal é o **caminho** do homem e o seu **curso**, "mistério que se renova no mistério, porta do total deslumbramento" (Laozi, **Tao te King**, cap. I).

O pensamento oriental, poético e místico ao mesmo tempo, desvenda-nos o sentido de um universo cuja beleza não captamos devidamente, porque demais habituados a vê-lo como mero objeto de uma práxis muitas vezes pobre e desumanizadora.

Grande parte dos artigos sobre o pensamento oriental publicados no presente número de **reflexão** foram produzidos no ensejo de um curso desenvolvido pelo Instituto de Filosofia da PUCCAMP sobre o tema no 2º semestre de 1988 (vide seção **Notícias**), o material foi produzido com tal abundância que permitirá a publicação de um outro número de revista sobre o mesmo assunto, a ser editado em 1989.

Este número de **Reflexão** esta, outrossim, prestando singela homenagem ao centenário da **Abolição** com três artigos que versam sobre a dignidade humana violada, sobre a escravidão e sobre a negritude. Na verdade os descendentes da raça negra, que construiu com seu suor e sangue a grandeza de nossa nação, podem contar-se entre os que continuam, pela discriminação patente ou larvada, sendo espezinhadados nos seus direitos fundamentais de homens livres e de cidadãos.

Assim do pensamento oriental à reflexão ética sobre a negritude e os direitos humanos nossa revista apresenta aos seus leitores matéria rica e diversificada de cultura e reflexão.

Valha este esforço como tentativa de abrir modesto espaço para um diálogo entre o Ocidente e o Oriente, contribuindo dessa forma para romper, um pouco pelo menos, o orgulhoso isolamento do Ocidente que se acostumou, pelo descomedimento de sua razão, a considerar-se o centro da cultura e da civilização.

Cabe assinalar que registramos no expediente do presente número a criação do CONSELHO DE CORRESPONDENTES, composto por pensadores e autores eminentes que, no Brasil ou no Exterior, têm contribuído significativamente com a Revista **Reflexão** enviando ou encaminhando colaborações ou estimulando a atividade de intercâmbio e a quem a Direção da Revista agradece tão elevada honra.

**A Redação**

## A FILOSOFIA: UNIDADE OU UNIÃO\*

Ivanka Raynova  
(Sofia — Bulgária)

O tema desta mesa redonda posto nestes termos pressupõe de algum modo a existência de dois tipos de filosofia: filosofia oriental e filosofia ocidental. Uma comparação entre ambas deveria levar em conta as diferenças essenciais, bem como os traços comuns; mas os primeiros são mais importantes, uma vez que só eles revelam a especificidade destes dois tipos de pensamento.

Ora, através de que poder-se-iam distinguir dois tipos gerais de filosofia?

Sabemos que após Hegel e Feuerbach, Engels distinguiu duas grandes correntes filosóficas, de acordo com a natureza da resposta à questão fundamental da filosofia: o materialismo e o idealismo. Ora tal método não poderá nos levar avante, pois que: 1) na Antiguidade as tendências materialistas e idealistas não foram sempre tão distintas e opostas como, por exemplo, na filosofia europeia clássica, e 2) porque estas duas tendências caracterizam antes o que é comum entre a filosofia oriental e a filosofia ocidental, o que as torna precisamente **filosofia** ou conhecimento geral do mundo natural, social e humano.

A meu juízo, seria necessário distinguir os dois tipos de conhecimento por sua forma e por seu conteúdo. Farei tal tentativa, tomando a filosofia ocidental em seu conjunto, mas limitando a filosofia oriental à época antiga, pois foi então que ela elaborou seu modelo mais característico e clássico.

No que concerne à **forma** da filosofia oriental antiga, ela representa uma síntese de símbolos, metáforas, intuições e conceito, expressos numa linguagem mais literária que rigorosamente científica, onde mesmo as idéias mais abstratas aparecem na forma de imagens ou visões, recebendo, desta sorte, uma força vital impressionante. São precisamente as alegorias, as personificações e símbolos o que faz da filosofia oriental um pensamento vivo e concreto (eu diria mesmo "existencial"), uma vez que

---

(\*) Trabalho apresentado numa das mesas redondas sobre o Pensamento Oriental em Bryghton (Inglaterra), no Congresso Mundial de Filosofia (agosto/88) e cedido especialmente para publicação na Revista **Reflexão**. Tradução do Prof. Dr. Francisco Cock Fontanella (PUCCAMP).

esses são mais aptos do que as categorias abstratas a reproduzir a riqueza do particular, os numerosos aspectos dos fenômenos do Ser e, sobretudo, a complicada dialética do Um e do múltiplo.

O pensamento ocidental, ao contrário, é mais abstrato, mais conceitual e discursivo. Não é que ele não tenha tido expressões literárias, mas vê-se nele predominar o discurso, com recurso a noções precisas. Não é de se admirar se, às vezes, tais obras foram tachadas, seja de “má” literatura, seja de filosofia pouco séria. A linguagem que exprime o pensamento ocidental, mesmo quando este pretende ser concreto, expressa, em última análise, a essência abstrata da realidade, o que, de um lado, favorece a formação de noções precisas, traduzindo um pensamento rigoroso, mas que, de outro lado, limita o Ilimitado, pelo fato de que “omnis determinatio est negatio”.

Para revelar o **conteúdo** dos dois tipos de filosofia, seria necessário estabelecer o objeto (Gegenstand) que lhes é próprio. Assim, enquanto que o objetivo fundamental da filosofia oriental é a **União** (do homem com Deus, do sujeito com o objeto, do homem com o mundo, etc.), a filosofia ocidental tem por objeto a **Unidade** (a origem una do mundo, a unidade do conhecimento, do Ser, do homem e do cosmo, etc.).

Levando-se em consideração as mais ilustres doutrinas da antiqüidade oriental, as dos Vedas, de Manhava-Dharma-Sastra, do Bhagavad-Gíta, de Bouddha, de Confucius, de Lao-Tseu, dos sacerdotes egípcios e outros, descobrir-se-á logo o tema central da União. A essência desta última consiste na idéia de que o homem é uma emanação da realidade divina, que ele poderá reencontrar, renunciando ao mundo ilusório do ser sensível (maya), onde sua alma se encontra aprisionada. Assim surgem as concepções do Tat-Twam-Asi, de Samadhí, do Atman-Brahman, do Nirvana, do Tchoung-young, do Tao, de Satori, e outras, pondo em evidência a primazia do aspecto teúrgico da filosofia oriental, donde o liame vivo entre o saber teórico e a prática.

A própria idéia de **dharsana** (doutrina ou ponto de vista da filosofia hindu, — do sânscrito “ver”) implica a União do sujeito e do objeto na visão unificante (seja ela intuitiva, meditativa ou perceptiva), do mesmo modo que a Vidya dos Vedas e, sobretudo, do Vedanta. Os diferentes domínios da filosofia oriental revelam deste modo os diferentes planos da União: a metafísica mostra que é do Absoluto que todas as coisas provêm para a ele retornar (RV, X, 129), donde os ciclos de manvatara e de pralaya; o plano gnoseológico mostra as diferentes etapas da penetração do sujeito no objeto, isto é, o aprofundamento da consciência na essência da realidade una e divina; o plano ético (freqüentemente de matiz religiosa) mostra a ascese através da renúncia, a libertação e a fusão final com o Ser supremo. Assim o

problema da Unidade, que não é estranho à filosofia oriental, fica deste modo subordinado ao problema da União.

Ao contrário, já a filosofia ocidental antiga (sobretudo grega), malgrado um certo interesse pelo problema da União, por exemplo no pitagorismo, mantém como questão central a da Unidade ou da "arché" da existência. Segundo Tales, é a água; segundo Anaximandro, o "ápeiron"; para Anaxímenes e Diógenes de Apolônia, o ar; para Heráclito, o fogo; segundo Xenofonte, a terra; segundo Pitágoras, o número Um; segundo Platão, o espírito-demiurgo; etc. Malgrado o fato de certos filósofos (Empédocles, Demócrito, Aristóteles) admitirem dois ou mais elementos primeiros constitutivos da realidade, esses elementos não deixam de ser unidades. Poder-se-ia objetar também que havia doutrinas antigas para as quais o problema da Unidade não era central (sofística, cinismo, ceticismo), ou ainda que a questão da "arché" é fundamental somente para a filosofia moderna. Apesar disso, lá se trataria de pré-formulações da questão da Unidade, da base e da essência do conhecimento, do método do conhecimento, da unidade do homem e do mundo, ou talvez de sua desagregação etc. Mesmo aquilo a que Engels chama de "questão fundamental da filosofia" é, afinal, a posição deste problema: qual é a unidade primária: a matéria ou espírito?

Relembremos ainda o sentido do conceito de filosofia elaborada no Ocidente. Formada de "filos" e "sophia", a palavra foi introduzida por Pitágoras, provavelmente para evitar o nome pretensioso de "sophos". A "sophia" para Pitágoras era precisamente o conhecimento da existência enquanto emanção divina, tornando-se inteligível pela doutrina dos números, enquanto princípios abstratos da existência. Este caráter abstrato da filosofia ocidental, orientada para o conhecimento da essência das coisas, vem indicado também por Aristóteles, o qual concebia a filosofia como "conhecimento de todas as coisas... sem possuir a ciência de nenhuma em particular", isto é, como "ciência do universal", que compreende todos os casos particulares (Metaf., A, 2).

Malgrado as diferenças essenciais que tentei estabelecer entre os dois tipos de filosofia, é preciso notar que estes não caminham necessariamente em direções opostas. Desde a Antigüidade até nossos dias encontramos seu sincretismo, em muitas doutrinas filosóficas, religiosas, ocultistas e esotéricas (pitagorismo, neo-platonismo, gnosticismo, franco-maçônica, teosofia, etc.). Graças as relações econômicas, políticas e interculturais pôde-se observar, sobretudo a partir do século XIX, o crescimento da influência recíproca entre os dois tipos de filosofia. Além disso, a maior parte dos livros sagrados da Antigüidade oriental foi descoberta, editada e comentada por pensadores ocidentais. Na própria evolução da filosofia ocidental contemporânea percebe-se uma tendência de retorno aos mitos e aos símbolos (ontologia fundamental, estruturalismo, hermenêutica), don-

de o interesse pelo pensamento oriental. Um exemplo significativo é a obra de M. Jacques Derrida, onde se encontra uma dialética notável de conceitualização dos símbolos e simbolização dos conceitos, um desvelamento e ao mesmo tempo um velamento dos significados através dos signos e das significações.

Hoje, quando a filosofia parece esvaída, resta, entretanto, a via aberta das grandes sínteses e da União, tentada pelos grandes espíritos tais como Mahatma Ghandi, Ramakrishna, Vivekananda, Inayat Khan, D. T. Suzuki... A parábola do elefante e dos cegos, contada um dia por Ramakrishna, poderia ser aplicada às doutrinas filosóficas que se debateram em vão. Pois, para não ser uma atividade abstrata e em si, a filosofia deveria explorar o que há de mais precioso nos dois tipos de pensamento — unir sem unificar os filósofos no caminho do saber concreto, para se tornar elemento regulador da existência humana e social, conforme as leis eternas do Único. O segredo desta União, é o amor e, sendo Deus-Amor-Vida-Verdade-Realidade, ela é a essência, não somente da religião enquanto "religare", mas também da "philo-sophia". Assim, sem a "philos" a "sophia" permanece um nada, pois "a ciência sem amor não tem vida" (Inayat Khan). Mas o verdadeiro "cogito" conduz aos demais que se transformam mais e mais em "mim"...

## A NOÇÃO DE FILOSOFIA NO ORIENTE E NO OCIDENTE\*

**Fernand Brunner**

(Vice-Presidente da Associação das  
Sociedades de Filosofia de Língua  
Francesa — Nêuchâtel-Suíça)

Até data recente e como ainda ocorre em certos meios, contrapôs-se a filosofia oriental à ocidental, afirmando que a primeira ainda está ligada às crenças e às representações religiosas e não acedeu à racionalidade, não sendo, por isso, filosofia no sentido próprio; a segunda, produto do milagre grego, consiste no surgimento do **logos** a partir do **mythos**.

Diz-se, ademais, que se a filosofia na Idade Média ocidental rebaixou-se a servir a teologia, nem por isso deixou de cultivar sua independência: a razão soube distinguir-se da fé, de sorte que no fim deste período sombrio, a filosofia não precisou renascer das cinzas; teve apenas que levantar a cabeça e não deixou de fazer isto até nossos dias.

Este esquema, que concerne a fatos históricos, deve ser criticado no plano da história, como faremos. Tal esquema procede também de discutíveis perspectivas sistemáticas, isto é, de uma concepção estreita da filosofia, que impede o cientista de perceber a natureza da filosofia no passado, tanto no Oriente quanto no Ocidente e chegar a uma idéia satisfatória do Oriente e do Ocidente, hoje.

Este esquema reflete, assim, o etnocentrismo ocidental que, no último século e no começo deste, privilegiava o racionalismo moderno e a civilização científica e técnica. Garantido por autores ilustres e aceito pela cultura geral, a idéia da origem única do pensamento racional, nascida alguns séculos antes de Cristo na bacia do Mediterrâneo, dominava as consciências e justificava a projeção de um certo ideal intelectual sobre todas as civilizações, tendo em vista determinar o lugar de cada uma delas na evolução universal dos espíritos. Concluía-se que pertenciam, todas, à pré-história do pensamento ocidental, construindo episódios talvez úteis, mas de qualquer forma, retardados ou bloqueados, do grande impulso que conduziu até nós. Notemos, brevemente, que os termos **Oriente** e **Ocidente** revelam por si sós, este etnocentrismo. É por isso que os pesquisadores cha-

---

(\*) Comunicação apresentada no Congresso Mundial de Filosofia, em Brighton, em 1988 e cedida especialmente para a revista **Reflexão**.

mados de “orientalistas” os abandonaram, o que não nos impedirá de conservá-los, no presente texto, por comodidade.

Quando se abandona o esquema que acabamos de evocar, para abordar com uma nova perspectiva as culturas orientais (seria curioso indagar como esta perspectiva nova pode nascer e em virtude de que outro milagre podemos hoje — ou acreditamos poder — transpor os limites de nossa cultura para abordar as dos outros com a ingenuidade que convém), percebemos que o fosso entre Oriente e o Ocidente não é tão largo quanto acreditávamos. Primeiro, o pensamento oriental não é este magma obscuro de pensamento religioso, como gostávamos de ver. Além do fato de sabermos hoje que o mito e a religião estão carregadas de sentido, sendo autênticas tentativas de explicação, observamos que o Oriente produziu pensadores de uma penetração e uma sutileza que não deixa nada a desejar no que respeita aos seus confrades ocidentais. As escolas budistas, por exemplo, nas suas discussões, tanto entre si, quanto com as escolas hindús, a respeito da realidade ou idealidade do mundo, revelam através de seus representantes uma inventividade intelectual e uma preocupação com o rigor e a precisão verdadeiramente admiráveis. Aliás, o ensinamento de Buda dirige-se tanto à inteligência quanto à vontade: é a explicação dos pensamentos que devem ser cultivados e da conduta que se deve ter.

Em seguida, observamos que a problemática das filosofias orientais está frequentemente espantosamente perto da nossa: mesmo não distinguindo sempre explicitamente as disciplinas, o Oriente propõe lógicas, teorias do conhecimento, físicas, metafísicas, morais, sabedoria.

Consideremos a teoria do conhecimento. Na Índia, a notável doutrina dos meios de conhecimento válido (*pramâna*) que determina seu número e natureza, é de uma riqueza e sistematicidade tais que não encontramos equivalente no Ocidente.

Certamente, cada filosofia ocidental recomenda ou condena a sensação, propõe um ou mais gêneros de conhecimento. Como Epicuro, cuja canônica enumera quatro fontes de saber, ou como Spinoza, com seus três gêneros de conhecimento. Mas a lista ocidental dos meios de conhecimento válidos não é retomada, discutida, modificada por todos os pensadores e desenvolvida por alguns destes até seis termos ou mais, como sucede na Índia. A reflexão intensa a propósito disto, à qual a filosofia budista e depois a hindu se entregaram, permitiu o estudo constante pelo pensamento indiano de temas importantes, como o dos erros dos sentidos ou a natureza da inferência. A respeito do primeiro, o número de explicações indianas das falsas percepções supera de longe o que o Ocidente forneceu a respeito do assunto. Mesmo se algumas soluções não conseguem obter aprovação de um ocidental de hoje, não deixam de atrair a atenção, pelo engenho intrínseco e a capacidade de derrubar objeções dos partidários das teses rivais. Quanto ao interesse da Índia pela inferência, este põe à luz a

extrema importância da discussão no pensamento indiano, a qual só tem equivalente, entre nós, na época da escolástica. Notemos brevemente, que hoje não julgamos mais a escolástica à moda de Casaubon, no século XVI — mostrando-lhe o local da Sorbonne onde tanto se disputara, ele perguntou: “e o que se decidiu?”, Sabemos que a escolástica medieval foi excelente escola de lógica prática e teórica. No estudo da inferência, a Índia revela brilhantemente a sutileza oriental, uma vez que a definição de **vyâpti** — que designa o “cruzamento” do modo de prova pela coisa a ser provada — deu lugar a tanto refinamento que talvez seja necessária uma meia página para transcrever, com a ajuda das fórmulas de nossa época, as definições que os lógicos indianos deram dessa palavra.

Da sua parte, a filosofia na Grécia não nasceu armada da coxa de Zeus. Werner Jaeger teve razão de falar da “teologia” dos primeiros pensadores gregos e mesmo os filósofos Platão e Aristóteles não podiam ser concebidos sem uma inspiração religiosa. Seria negligência pretender que esta permanece neles apenas como um resíduo, e que o peso do pensamento dos dois mestres está alhures. Por isso seria dizer que o que eles próprios julgavam mais precioso em seus sistemas, seria na verdade o que teve menor valor. Quanto ao estoicismo e ao neo-platonismo, são tão manifestamente impregnados de religiosidade que é desnecessário recordá-los.

Os fatos mostram pois, que o Oriente e o Ocidente tendem a se unir: o pensamento oriental cultiva também a discussão e a racionalidade, e o pensamento ocidental não está fechado às preocupações religiosas. Pode-se até descobrir no Oriente doutrinas puramente racionais e positivas — como talvez as forças primitivas de **nyâya** e do **vaisésika** indianos — e, no Ocidente, doutrinas puramente religiosas, como o mostra o célebre exemplo de Pedro Damiano, no século XII. É, pois, errôneo sustentar que o pensamento ocidental só se move no abstrato e sustentar que a filosofia chinesa, por exemplo, refere-se sempre à ação prática. As filosofias gregas recorrem também às imagens e símbolos e todas elas são sabedoria, visando mudar o homem e restituí-lo a si mesmo, quando não são mesmo doutrinas de salvação. Esta tendência subsistiu em seguida na idade média, ao lado mesmo da teologia, como o atestas os primeiros artigos de condenação parisiense de 7 de março de 1277. Manifestou-se ainda no Renascimento e, na época moderna, inspirou a modesta sabedoria de Descartes, ou de Locke, que deixa a religião ao lado da filosofia, ou as filosofias da salvação de Spinoza, Malebranche, Berkeley e do idealismo alemão, nas quais a filosofia vai até o fim da intenção religiosa.

É no momento em que a filosofia ocidental começa a concentrar-se sobre as ciências humanas e a finitude existencial, que a oposição Oriente/Ocidente assume o aspecto que recordei no início do texto. Mas não é absolutamente necessário privilegiar estas formas empobrecidas de

filosofia e definir a partir delas a essência de filosofia ocidental e de toda legítima filosofia. Mesmo se o pensamento contemporâneo no Ocidente e alhures fosse quase unânime em professar este recuo de sua ambição, não seria o caso de ceder à pressão, porque a escolha de sistemas filosóficos não diz respeito ao voto democrático e, neste assunto, uma situação de fato não diz nada sobre o direito. Uma filosofia não é só um fato de cultura, como um costume ou traje. Mesmo se permanece marcada pela cultura na qual aparece, a filosofia resulta do distanciamento quanto ao meio, de uma atividade de reflexão, de crítica, ou seja, de criação.

Apesar dos prodigiosos sucessos do pensamento científico e técnico e também por causa deles, muitos espíritos hoje, no Ocidente como no Oriente, sabem que o dobrar-se do pensamento finito sobre si mesmo não poderia ser o clímax que a humanidade sonha. Uma outra filosofia é requerida, dotada de uma faculdade de mais amplo abarcamento, integrando melhor os diversos aspectos da experiência humana. Sabemos que não podemos contentar-nos em dizer, por exemplo, que o método analítico é o único seguro. Certamente é legítimo, útil, e até necessário estudar os procedimentos das ciências segundo métodos rigorosos mas isso não será suficiente, se toda reflexão geral sobre a origem, o sentido, o fim da vida humana e do mundo, o bem e o mal, o relativo e o absoluto — em suma, todas as questões que outrora eram o próprio objeto da filosofia — for lançada às margens e limites do pensamento.

Dizer que estas questões são subjetivas, é uma escapatória que a inteligência não pode aceitar; como se a inteligência não pudesse nem devesse ocupar-se dessas questões, e só pudesse atingir o verossímil, mas um verossímil pensado e desejado. É ainda uma escapatória inaceitável sustentar que nestes assuntos as respostas são apenas fatos da cultura, porque considerá-las assim é não levá-las a sério, impedir que sejam discutidas, para adotá-las ou rejeitá-las.

Apelar para a reinstauração de filosofias mais amplas, capazes de levar em conta as intenções práticas e religiosas dos homens, como o fizeram com tanta freqüência os filósofos orientais e ocidentais, não é renunciar à razão; é abri-la mais amplamente, é perceber que a razão não é apenas o poder de experimentar e de deduzir, no sentido estreito e indubitavelmente eficaz — eficaz somente nos limites de uma certa ordem -- mas que ela é também, em todos os níveis de experiência, poder de julgar e avaliar; que a razão tem que se preocupar não somente com o fato, mas também com o valor; não somente com a descrição, mas também com a prescrição. Por que as situações que a razão tem que enfrentar seriam somente as situações que ela criou com as ciências particulares? Não se vê quanto se limitou a razão, entregando-a nas outras matérias à sujeição social e cultural, à dúvida ou desespero? Doadora de sentido, a razão tende a se

limitar, há alguns séculos, aos domínios estreitos, lógicos e experimentais, onde pode determinar um sentido limitado, dominar com maior segurança possível seu método e seus resultados. Mas todos os sentidos limitados que a razão encontrará em nós e ao nosso redor jamais lhe fornecerão o sentido universal ao qual sua natureza a convida a aspirar e que conduzirá, ao mesmo tempo, seu pensamento e sua ação. Aceitar buscar este sentido universal é, para a filosofia, sair do círculo fechado dos estudos sobre as ciências e sobre o homem finito, para encontrar a intenção de explicação total, que também se acha no coração da religião.

Concebendo desta maneira abrangente o trabalho da razão, somos levados a considerar e reinterpretar as filosofias de nossas tradições oriental e ocidental; a descobrir nelas o ponto central em que a filosofia e religião se encontram; e a compreender a religião como promotora de sentido e não como força irracional. Ao mesmo tempo, percebemos o papel que a filosofia pode desempenhar no seio da religião, reconhecendo, nas representações que a religião propõe, não as verdades científicas que não poderiam ser, mas os símbolos do sentido universal ao qual todas as consciências aspiram.

A filosofia, no Ocidente, parece ter chegado ao termo do despojamento ao qual sua evolução a fez consentir, uma vez que frequentemente perdeu sua abertura metafísica. No Oriente, por outro lado, a filosofia corre hoje o risco de virar as costas às riquezas que ainda possui; às vezes já renunciou a elas, ao menos oficialmente. Se forem conscientes de seu estado e quiserem sair dele, o Oriente e o Ocidente são como dois doentes que podem apoiar-se um ao outro para encontrar o caminho da cura, se deve haver cura.

Quanto a questão da comparação da filosofia oriental com a ocidental proporia, pois, aproximar, os dois espíritos em vez de separá-los, pôr à luz sua essência comum, mais que sublinhar suas diferenças — apesar do extremo interesse que há também de estudar estas diferenças — e evocar o perigo comum que correm e o ensinamento recíproco que podem oferecer uma à outra, para fazer face ao perigo.

## ZARATUSTRA: DA COSMOLOGIA À ÉTICA IRANIANA

**Gabriel Lomba Santiago**

Instituto de Filosofia – PUCCAMP

“Há dois espíritos irredutivelmente opostos pelo pensamento, pela palavra e pela ação. Um traz a vida, o outro a morte. Ambos se enfrentam em cada homem, cada povo”.

**Zaratustra**

### INTRODUÇÃO

Falar de filosofia oriental é falar na integração entre pensamento, linguagem, vivências, comportamento, cosmos. O pensamento oriental é elaborado em várias regiões da Ásia como Irã, China, Índia, Japão e eventualmente se inclui o Egito antigo pela grande permeabilidade cultural com povos asiáticos. Costuma-se excluir da filosofia oriental a filosofia árabe e judaica por estarem familiarizados com a evolução filosófica do ocidente através das obras de Aristóteles.

A primeira vista, pode haver certa dificuldade para determinar o que se entende por “Filosofia Oriental” na medida que ela está permeabilizada pelo fenômeno religioso e posteriormente teológico.

O que há de comum entre as várias manifestações filosóficas dos povos orientais é o conceito de **salvação**. Salvação no todo cósmico ou integração definitiva.

Os orientais não expressam uma filosofia basicamente racionalista, nem se encontram obras especulativas, muito menos se encontra o objetivo de refletir pelo prazer de saber: a intuição (compreensão imediata) suplanta a reflexão (compreensão mediata).

A observância das leis da ordem cósmica evitou o avanço científico e técnico nos moldes do ocidente: a intuição está acima da manipulação da natureza. Embora Zaratustra, no Iran, desempenha uma atuação profética e até revolucionária, os povos orientais permanecem identificados, sintonizados com a natureza.

O conteúdo filosófico iraniano está implícito no teológico e este no cósmico, determinando assim o seu conteúdo cultural. E como isso se dá?

A agricultura não é apenas um fato econômico mas um acontecimento da maior grandeza: é moral e religioso. O homem tenta superar a dependência da natureza. Não somente isso, a passagem do nomadismo para a agricultura enfrenta ameaças terríveis de assaltantes. Precisamente nesse ambiente aparece a figura de Zaratustra (VII a.C., reformador da antiga religião iraniana, ensinando uma doutrina próxima do dualismo iraniano). Zaratustra mostra como organizar a resistência frente aos predadores da natureza. Logo o mal é obstáculo oposto à preservação da natureza e à humanização dela. Concebe a passagem de um Deus cósmico para um Deus ético sem admitir a visão antropomórfica de Deus.

Na medida que o homem é responsável pela criação, vislumbra-se uma teoria linear da história, onde a figura profética de Zaratustra equivale a um final da humanidade, pois enquanto estamos neste mundo há uma luta entre o princípio do **bem** e do **mal** ou seja entre Ahúra-Mazdá (Deus) e Arimã (princípio do mal). Mas para Zaratustra Ahúra-Mazdá criou a liberdade, logo, o homem tem opção para escolher entre o bem e o mal: é responsável por essa escolha. Isto é o ponto central da concepção de Zaratustra: a liberdade de escolha.

O pensamento iraniano está todo na reflexão sobre os princípios que dominam o mundo e sua incidência na realidade cultural.

## I – PANORAMA HISTÓRICO

Tribos nômades indo-iranianas no ano 2.000 a.C. separam-se em dois ramos: uma alcança a Índia e a outra estabelece-se nos planaltos Afeganistão e Iran. Essas tribos evoluem paralelamente mas diferentemente enquanto concepção de vida: com Zaratustra evolui uma religião **profética** no Iran e na Índia se dá um processo **místico**.

Os primeiros livros sagrados dos iranianos são os hinos do Avesta compostos nos séculos XIV-X a.C. Igualmente os primeiros hinos dos Vedas da Índia. Os deuses Ahúra-Mazdá dos iranianos e Varuna dos indianos são os deuses da abóboda celeste. A religião masdeísta dos antigos iranianos a partir do século VII a.C. interioriza-se com Zaratustra, isto é, caminha da visão cósmica exteriorizada para a visão ética, interiorizada no homem. No mesmo tempo da Índia vai dos escritos védicos para os Upanishades. Há, em síntese, o trânsito do cosmológico ao antropológico na perspectiva ética: a divindade está no interior do homem, é preciso descrevê-la e relacioná-la com o próprio homem e fora dele, com o mundo.

## II – O CONTEÚDO MÍSTICO

Os indo-europeus que penetram no Iran praticam a agricultura e criam animais desenvolvendo uma economia pastoril. A estrutura familiar é patriarcal com grande tendência para a organização militar tendo em vista a conquista de maiores espaços territoriais. Nessa sociedade pastoril evolui a economia e se desenvolve a religião. Religião esta que se forma da idéia de soberania e de criatividade, isto é, Deus é Pai. Elaboram então uma teologia e mitologia próprias a partir da prática dos sacrifícios onde a palavra e o canto assumem um grande valor. Com os rituais “sacralizam” o espaço cósmico e o local em que vivem. Sentem com isso renovar o mundo e ter contacto maior com os deuses.

Entre os indo-iranianos existe a divisão da sociedade em três classes: sacerdotes, guerreiros e criadores-agricultores, correspondendo a ideologia religiosa sob três aspectos: a função da soberania, deuses guerreiros e à função da fecundidade enquanto progresso econômico. Diferentemente dos indianos, esta funcionalidade não evolui para o sistema de castas. O culto do fogo é de grande importância cosmológica.

Na época indo-européia, o fogo doméstico é cultural originário de um costume pré-histórico mas existente em diversas sociedades primitivas. No Veda, o deus Agni representa a sacralidade do fogo mas não se limita a sacralidade, está acima dela. Agni é filho de Dyaus e do lado iraniano Atar, é filho de Ahúra-Masdá que “nasce” no céu, de onde desce sob a forma de relâmpago, encontrando-se também na água, nas plantas. Esses elementos são importantes para explicar o ponto de partida mítico do profeta Zaratustra como também a ordenação do “céu” e da “terra” em que aparecem os termos do positivo e negativo, do bem e do mal, da luz e das trevas, da realidade e da ilusão.

No Iran, como a concepção do tempo é linear, aparecerá a necessidade de uma escatologia (fim) otimista, o mito do Salvador(mediador) universal, a ressurreição dos corpos e o triunfo definitivo do Bem.

Zaratustra, personagem histórico e mítico valoriza mas também combate concepções religiosas: reafirma a luta contra o mal e condena os sacrifícios de animais. Assim. Zaratustra é um reformador da religião tradicional e ele representa apenas um aspecto da religião iraniana que é o masdeísmo e cuja figura central de adoração: Aúra-Masda(Senhor). Zaratustra é obsecado pela doutrina do castigo para os maus e a recompensa para os bons. Além dos dados históricos, os elementos mitológicos sobre ele são enormes no Avesta. Na prática, o livro pretende transformar um ser histórico em arquétipo (modelo eterno), divinizando sua pessoa.

A divinização de Zaratustra é a fundamentação do mito em volta de sua pessoa: “Os textos tardios insistem demoradamente na

pré-existência celeste de Zaratustra. Ele nasce no 'meio da história' e no 'centro do mundo'. Ao receber o 'xvarenah' (iluminação) de Zaratustra, sua mãe foi envolvida por uma grande luz. Durante três noites, as partes laterais da casa pareciam ígneas. Quanto à substância do seu corpo, criada no céu, caiu junto com a chuva e provocou o desenvolvimento das plantas, que são comidas pelas duas novilhas pertencentes aos pais do profeta: a substância passou para o leite que, misturado com 'haoma' foi bebido por seus pais: estes se uniram pela primeira vez e Zaratustra foi concebido. Antes de seu nascimento, Ahraman e os 'dev' esforçam-se inutilmente para fazê-lo morrer. Três dias antes de sua vinda ao mundo, a aldeia brilha com um tal fulgor que os Spitamidas, crendo em um incêndio, a abandonam. Ao voltarem encontram uma criança resplandecente de luz. Segundo a tradição, Zaratustra veio ao mundo rindo. Mas nascera, é atacado pelos 'dêv' (= daêva), mas afungenta-os pronunciando a fórmula sagrada do madeísmo. Sai vitorioso das quatro provas, cuja caráter iniciatório é evidente (é jogado sobre uma fogueira, num covil de lobos, etc)".<sup>1</sup>

Nessa narrativa mística, Zaratustra tem o estigma do Salvador divinizado: a luz sobrenatural e a luta contra o maligno. O masdeísmo se constitui no centro do qual irradia toda luz contra o mal (trevas).

### III – DA COSMOLOGIA A ANTROPOLOGIA SOCIAL-ÉTICA

Aúra-Masda se revela a Zaratustra. Este é livre para aceitá-lo ou não, desta maneira o homem não se sente servo de Deus como os fiéis de Javé ou Alá. Aúra-Masda é bom, cria o mundo pelo pensamento. A criação do mundo iraniano é análogo à criação do nada na perspectiva teológica cristã. Zaratustra conhece seu deus pelo pensamento.

Para compreender a cosmologia iraniana é preciso investigar a formação da divindade iraniana. Aúra-Masda além de ser pai de várias entidades espirituais engendra dois espíritos gêmeos: Spenta Mainyu (espírito bom) e Ângra Mainyu (espírito destruidor). Estes escolhem: um a vida do outro a morte. Ambos se opõem. Uma oposição que não é propriamente por natureza mas por opção.

Não se pode atribuir à teologia Zaratustriana a determinação de um dualismo radical, nem muito menos Aúra-Masda ser confrontado com um deus contrário. A oposição está na origem entre os dois espíritos gêmeos e Aúra-Masda está acima deles. Por outro lado, Angra Mainyu (o mal) escolheu livremente apesar de que Aúra-Masda sabia antecipadamente da sua decisão. Por isso a existência do mal está ligada à liberdade de escolha humana.

Não resta dúvida que a partir dessa descrição aparece o conceito de **juízo**: uns serão "hóspedes do paraíso, outros permanecerão

hóspedes da casa do mal (Yasna 46:11). Desta maneira está superada a concepção do ciclo cósmico periodicamente regenerado: para Zaratustra a 'escatologia' ou o 'eschaton' será decidido por Aúra-Masda. O mundo então será transfigurado e os 'daevas' (deuses tradicionais iranianos) destruídos e o mundo renovado. Evidentemente Zaratustra encontra em Aúra-Masda o "sábio experiente", conferindo à sabedoria um alto valor enquanto superação de antigas formas de sacrifícios e a busca de uma religião interior. A busca de uma religião pura. Juntamente com isso considera o culto do fogo como o momento do pensamento sobre a justiça pela qual esta espiritualiza o mundo: sabedoria e iluminação são consideradas importantes para explicar a ação do Bem sobre o mundo. Resta saber como a força do Bem vai a caminho da "transfiguração" do mundo. Aí acontece a renovação universal, a ressurreição dos corpos e uma nova concepção de imortalidade.

Na prática Zaratustra foi o reformador social e religioso. Na sua atividade de reformador social, sua pregação se dirige aos chefes para interceder pelos trabalhadores contra os tiranos e ainda defender os animais contra o mau trato de seus senhores. Nesse sentido Zaratustra é um defensor da dignidade humana ao arrancar o homem das servidões da história, fazendo o papel do profeta.

Realmente o profetismo e a revolução estão enraizados no cotidiano da vida, na luta entre o bem e o mal, na luta do camponês e do pastor contra o nômade e o ladrão. É preciso entender com Zaratustra que o Mal é aquilo que põe impecilhos no esforço pela humanização da natureza, nesse sentido ele é o pioneiro da ecologia, da vida nova, na medida que o homem deve agir como responsável pela criação.

A obra de Zaratustra pode ser compreendida em quatro etapas: A concepção monoteísta, onde Aúra-Masda é o Senhor do Bem. O mundo é o lugar da luta entre o homem que quer humanizá-lo e aquele que quer destruí-lo. Não é necessário fazer rituais para se aproximar dos deuses nem muito menos sacrifícios, agora o homem encontra Aúra-Masda em si mesmo quando o próprio homem quer preservar a natureza e evitar o sacrifício de animais, portanto há uma nova maneira de relacionar-se com o divino. Finalmente, uma nova maneira de viver as relações com a natureza na medida que se respeite a vida dos animais e vegetais, por sinal, um exemplo profundo para os homens de hoje que aprisionados pelo poder econômico (mal) desmatam enormes regiões do planeta comprometendo a vida e desafiando o criador da vida Aúra-Masda (bem).

A concepção que Zaratustra tem de deus demonstra que ele não fica apenas numa simples mudança do deus cósmico para o deus ético mas vai além, evita toda a afirmação antropomorfa dele, portanto afasta uma natureza humana de deus como faziam os gregos.

A reforma de Zaratustra permitiu a implantação do monoteísmo e aproveitou o dualismo para colocar em evidência o caráter moral das tradições religiosas acentuando a **grande escolha** com que o homem deve traçar o rumo de sua existência colocando-se do lado do Bem ou de Aúra-Masda e portanto opondo-se ao espírito do Mal, Arimã. A cada momento o homem pode atingir a libertação, isto é, a liberdade primordial, antes da opção pelo Mal. Desta maneira no começo não há queda mas escolha. Isto é indicativo de que se processa no tempo e no espaço uma batalha entre a luz e as trevas.

Para Zaratustra a vida é um combate. "Combate indivisivelmente interior (contra nossas pulsões tenebrosas) e exterior (contra os partidários da ação das trevas). Doutrina esta que põe em primeiro plano a ação, com suas dimensões de interioridade e de eficácia. Cada homem é tanto um guerreiro quanto um místico. Tem absoluta confiança no desfecho da batalha que verá a vitória do último salvador, aquele que virá terminar a metamorfose do mundo, no fim dos tempos. A vitória desse salvador, o Saoshyant (guerreiro luminoso), será a vitória da liberdade reconquistada e de uma ordem humana sobre a terra. Mas quem quer que participe, já hoje, de sua vinda, é um Saoshyant. Essa vitória é ao mesmo tempo ressurreição e revolução"<sup>2</sup>. O profetismo revolucionário se dará mediante o pensamento puro, a palavra pura e a ação pura: é uma revolução teológica com o profundo sentido ético do profético.

Vamos colocar aqui alguns fragmentos de Zaratustra, mas antes vale uma explicação. O livro sagrado dos Iranianos é o AVESTA: três quartos desse livro antigo estão desaparecidos. Dos textos que foram conservados apenas as "gathas" foram (provavelmente) escritas por Zaratustra. E basta lembrar que o Avesta foi redigido em diferentes épocas e não é obra de um só autor.

O Avesta compreende quatro partes: 1) Yasna = coleção de orações e invocações incluindo as Gathas ou sermões ritmados de Zaratustra. 2) Vispered = contém adições do Yasna, invocando divindades. 3) Vendidad = é um ritual anti-demoníaco (regras e magias). 4) Yashti = hinos dedicados as divindades populares como Mitra, por exemplo.

Vejamos um dos mais belos hinos poéticos e éticos de Zaratustra contido nas Gathas:

Há dois espíritos irredutivelmente opostos pelo pensamento, pela palavra e pela ação. Um traz a vida, o outro a morte. Ambos se enfrentam em cada homem, cada povo. Enfrentam-se desde o primeiro homem até o fim dos tempos.

Escutem os homens e compreendam, porque da escolha que fizerem entre a luz e as trevas dependerá sua sorte nos dois

mundos. A luz e a noite, a vida e a morte... Como reconhecer uma e defender-se da outra? A quem irás castigar? A quem dará a felicidade? O preferido de Deus é o bom lavrador da terra dos homens.

Ao contrário, faz morrer minha palavra quem lança um olhar destruidor sobre o boi, o arado e sobre o sol. Quem arrasa os campos e insulta o justo, quem espera a vida do abuso da força, quem deseja o poder para fazer fortuna. São estes exterminadores do mundo... Destroem os dois mundos... Destroem a própria alma e arruínam o mundo. Mas uma realza adquirida pelo mal desaparecerá. Quem os impedirá de oprimir à vontade? Cegos e surdos uniram-se no poder. Vão destruir o mundo dos homens.

Para que terras dirigirei meus passos? Aonde irei levar minha oração? Todos me abandonam. Os tiranos cercam-me de ódio perseguem-me. Que força, a não ser a tua, poderá fazer-me espalhar tua palavra e dar o triunfo à tua justiça, ó Aúra-Masda?

De ti espero a força e a alegria que um amigo dá ao amigo. Quando virão aqueles que devem construir os grandes dias?

## CONCLUSÃO

A filosofia oriental, na vertente iraniana é fundamentalmente salvacionista e de um dualismo mitigado na concepção avançada de Zaratustra. Ele passa das manifestações cosmológicas mais antigas do Zervanismo para uma concepção monoteísta e ética.

A forte sensibilidade pela natureza e sua filosofia da preservação da natureza, transformou Zaratustra num pioneiro da "ecologia" entendendo essa visão para castigar o destruidor (mal) e aquele que preserva animais, plantas, etc. como aquele que faz o bem e está ao lado de Deus.

A origem do mundo é criação divina (o grande Bem). Mas dois espíritos gerados pelo deus Aúra-Masda escolhem o bem e o mal. A opção, a escolha, é o grande conteúdo de liberdade existente na filosofia teológica iraniana. O mal existe, mas existe a liberdade para evitá-lo.

Para Zaratustra, o sentido da liberdade determina o **juízo** final, porque admitindo a concepção linear e não cíclica do tempo, o homem pode ser nesse mundo o grande guerreiro contra o mal em vista de um final bom, transfigurativo, um novo mundo onde impere o domínio do Bem. Esse final, escatológico, os mortos ressuscitarão e serão julgados. Percorre essa visão a idéia otimista da

vida na medida que o homem seja aquele que preserva a natureza e o bem, onde os maus serão punidos.

Essa linearidade histórica em que o princípio (Bem) meio (bem-mal) e fim (o Bem triunfa definitivamente) cumprem as leis cósmicas de Aúra-Masda e se transformam no comportamento ético do homem: pensamentos, palavras e ações puras. Estes elementos serão de grande valia para os profetas de Israel, o cristianismo, o maniqueísmo e Maomé.

A liberdade e a escolha do bem para um mundo mais justo e mais belo em vista de uma humanidade feliz é a grande utopia do nosso tempo.

#### NOTAS

(1) Mircea ELIADE, *História das Crenças e das Idéias Religiosas*, Tomo I, Vol. II, p. 144-45.

(2) Roger GARAUDY, *Apelo aos vivos*, pp. 91, 92.

#### BIBLIOGRAFIA

- BURNS, E. MacNall, *História da Civilização Ocidental*, Porto Alegre, Globo, 1952.
- CAMPBELL, Joseph, *O Herói das Mil Faces*, São Paulo, Círculo do Livro, 1988.
- DARMSTETER, J. *Le Zend-Avesta 1982-3*, Paris (reimpressão, 1960).
- DRIOTON, Étienne, et. alii, *As Religiões do Antigo Oriente*, trad. Vale-riano de Oliveira, S. P. Flamboyant, 1958.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J., *The Western Response to Zoroaster*, Oxford, 1958.
- , *La Religion de l'Iran ancien*, Paris, 1962.
- DUMEZIL, G., *Les Dieux des Indo-Européens*, Paris, P.U.F. 1952.
- ELIADE, Mircea, *História das Crenças e das Idéias Religiosas* Rio Zahar, 1978 (4 vols.).
- FRISCHAUER, Paul, *Está Escrito, Documentos que assinalaram épocas*, S. Paulo, Melhoramentos, 1967.
- GARAUDY, Roger, *Apelo aos Vivos*, São Paulo, Nova Fronteira, 1981.
- GORCE, Maxime & MORTIER, Raoul; *Histoire Générale des Religions*, Paris Aristide Quillet, 1952, Vol. III.

LOMMEL, H., Die Yasts des Awesta (Os Iashti do Avesta), Gottingen, 1927.

MASSON-OURSEL, Paul, La Filosofia en Oriente, in: História de la Filosofia de Brehier Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1962.

MOLÉ, Marjan, Culte, myth et cosmologie dans l'Iran ancien, Paris, 1963.

NYBERG, H. S., Questions de Cosmogonie et de Cosmologie in; JA. 1929-1931.

RICOEUR, P. et alii, As Culturas e o Tempo: estudos reunidos pela Unesco, Vozes, São Paulo 1975.

SPIEGEL, F.; Avesta, die Heiligen Schriften der Persen, Leipzig, 1852.

VARENNE, Jean, Zarathustra, Paris, Ed. du Seuil, 1966.

## O PENSAMENTO ÁRABE MEDIEVAL

Neuza Neif Nabhan

Universidade de São Paulo – FFLCH – DLO

Estudiosos do pensamento Medieval consideram que não se pode compreender este período da História da Filosofia sem o conhecimento do pensamento Árabe<sup>1</sup>. Pode-se depreender que o Mundo do Islão é desconhecido no Ocidente quer no que se refere à sua natureza sócio-cultural, quer às suas condições históricas. Para Ramon Guerrero (1985: 15) em seu livro *El Pensamiento Filosófico Árabe*, este desconhecimento não se refere à época atual, é fruto de uma inércia multissecular desde o Islão, pois na própria Idade Média, o conhecimento foi visto como um espelho do Cristianismo, de tal modo que lhe aplicaram noções e conceitos que lhe eram completamente alheios e que deram lugar a erros que desfiguraram a autêntica realidade”.

Na Idade Média muito se fez para conhecer e compreender o mundo Islâmico. Mas estas tentativas estiveram limitadas a determinados aspectos da civilização árabe, resultando num conhecimento parcial e fragmentário do Islão. O árabe foi apresentado ao Ocidente, por antigos cronistas, como um povo inculto, observado somente pelo prisma da religião. O Islão deve ser entendido como o que foi: “uma grande civilização, cuja importância radica em haver considerado e transmitido grande parte da herança da antiguidade, dando a conhecer ao Ocidente europeu Medieval, e em haver contribuído de forma original ao desenvolvimento do pensamento e da ciência humanos” (Ramon Guerrero, op. cit.).

Neste breve estudo, de caráter mais descritivo do que crítico, não é possível apresentar todas as lacunas sobre o conhecimento da Civilização Árabe e de sua contribuição para com o Ocidente, mas apenas alguns fatos histórico-sociais da cultura em questão e a origem de seu Pensamento. Através de nossas observações, o leitor poderá ser direcionado a uma visão mais abrangente deste importante capítulo na História da Filosofia Medieval: O Pensamento Muçulmano.

Dividimos o nosso trabalho em quatro partes: **O Islão: reflexões sobre a tradição de uma cultura**; **O Pensamento Árabe e o legado da sabedoria antiga**; **Os movimentos dos Pensamentos Islâmico**; **Os Pensadores Árabes no Mundo Medieval**; apresentando um perfil do Pensamento Islâmico Árabe das origens até a época Medieval.

## 1. O ISLÃO: REFLEXÕES SOBRE A TRADIÇÃO DE UMA CULTURA

O Islão, entendido não somente como um credo religioso, mas também, como uma forma de vida, tem princípios éticos reguladores do homem e da sociedade, tanto espirituais como materiais. A escolha e a assimilação de padrões dos povos dominados, modelou uma cultura — a islâmica — de enorme vitalidade e que permanece até os nossos dias.

### 1.1. A abrangência do vocábulo árabe e a sociedade pré-islâmica

Caracterizar uma cultura é tarefa difícil, pois esta...” compreende as coisas que a gente tem, faz e pensa” (Herskovits, 1973:460); é um sistema aberto e sujeito a mudanças, uma vez que o homem — animal singular — tem a capacidade de gerar, determinar e dar sentido às coisas e acontecimentos do mundo exterior. No que se refere à cultura árabe, a primeira questão, a nosso ver, está voltada para a abrangência do termo árabe.

Inúmeros estudiosos da cultura árabe têm-se preocupado com o significado do vocábulo árabe e a sua dimensão. O professor inglês, Bernard Lewis, em sua obra *Os Árabes na História* (1928:21 e 22), aborda esta questão de forma bastante clara; segundo o autor “a palavra Árabe surge pela primeira vez no século IX a.C., referindo-se ao beduíno da estepe do Norte da Arábia. Manteve-se em uso com este sentido durante vários séculos entre os povos sedentários dos países circunvizinhos... Após as conquistas islâmicas e ao longo do Império Árabe, fez-se a distinção entre a classe dominante de língua árabe dos conquistadores de origem árabe e toda a massa dos povos conquistados. À medida que o Reino Árabe ia se transformando num cosmopolita Império Islâmico, passou a abranger — numa utilização mais exterior do que interior — a variegada cultura do Império, criada por homens de muitas raças e religiões, mas em língua árabe e condicionada pelo gosto e tradição árabes. Com a fusão dos conquistadores árabes e dos conquistados arabizados e a sua sujeição comum a outros elementos dominantes, perde-se gradualmente o seu conteúdo nacional, constituindo uma expressão social aplicada apenas aos nômades que haviam preservado com maior fidelidade do que quaisquer outros a língua e o modo de vida árabes originais. Os povos de língua árabe das regiões povoadas eram normalmente classificados como Muçulmanos, por vezes como “descendentes ou filhos de árabes” para distinguir dos Muçulmanos de outras línguas. Conquanto todas estas diferentes utilizações tenham sobrevivido em determinados contextos até hoje, uma nova acepção resultante do impacto do Ocidente foi ganhando força nos últimos cinquenta anos. Considera-se os povos de língua árabe como uma nação ou um conjunto de nações irmãs no sentido europeu, unidas por um território, por

uma língua e por uma cultura comuns e por uma aspiração comum à independência política...". A partir do estudo de Lewis, pode-se inferir que o vocábulo árabe é aplicado a quatro categorias de sentido: o **geo-social** — beduíno; o **étnico** — descendente de árabes; o **cultural** — pertencente à cultura islâmica cosmopolita; e o **político** — nacional, no sentido moderno da palavra.

Assim compreendida a questão — a quem devemos chamar com acerto, de árabe — é preciso identificar o Islão como traço de cultura. Descreveremos, a seguir, um breve perfil do árabe original — o beduíno.

O Islão "não aparece por geração espontânea, como se oriundo do nada. Ele na verdade retoma características ancestrais, continuando-as e transformando-as" (Haddad: 1981). A sociedade árabe pré-islâmica era patriarcal, sendo o laço sangüíneo a base da formação dos grupos. Os genealogistas árabes traçam a origem de todos os habitantes da península árabe desde Ismail, filho de Abrão e da egípcia Agar; distinguem-se dois ramos: o de Adnan e o de Qahtan.

Eticamente, tratava-se de um povo que associava os conceitos de honra aos de virilidade. O homem tinha que ser forte e combativo, saber conduzir-se na paz, como na luta, contra o inimigo. As condições de vida no deserto impunham, como exigência quase sagrada, a hospitalidade.

No sistema beduíno, o princípio que regulava e determinava a esfera pessoal ou tribal estava constituído pelos valores ideais, especialmente a honra (*'ird*) que era a essência da ética guerreira. Estes valores ideais tinham estrutura social, e a única organização hierárquica era a de nobreza (*charaf*), isto é, a descendência de antepassados de sangue puro. A hospitalidade e a generosidade exageradas, instituídas em diferentes tribos, eram vistas como competência de honra e prodigalidade (*mufājara*). Influía na lei beduína a vingança (*çár*). A autoridade era concedida ao "senhor" (*sayyid*), visto como personalidade exemplar a quem se devia seguir e imitar; seu poder derivava das qualidades pessoais e de seu prestígio. Conforme Figueroa (1975:116), em seu livro **Mercadores, Dioses y Beduinos** (*El Sistema de Autoridade en Arabia Preislámica*), o *sayyid* "era visto como a personificação da glória e da honra da tribo, algo como o seu símbolo. Requeria-se do *sayyid*, mais do que qualquer membro da tribo, um grande número de qualidade e em grau mais elevado: linhagem nobre, hospitalidade, valentia, sabedoria".

Quanto às crenças da Arábia pré-islâmica, a religião anterior ao islamismo tem sido analisada e explicada de diversas maneiras: como fetichismo (culto às pedras); como animismo (culto aos antepassados); como totemismo; como religião astral (as estrelas *Al Lat* e *Al Uzza*) e, como monoteísmo puro. A falta de documentos dificulta a reconstrução da religião pré-islâmica, em vista da escassez de informações. O mais importante, para uma reflexão sobre a crença deste período que antecede o Islão, é a

constatação de uma religião politeísta. Os árabes pré-islâmicos adoravam grande número de divindades que correspondiam a vários ídolos e, na época de Maomé, havia 360 na Kaaba.

O árabe tinha um panteão organizado, e cada tribo adorava, independentemente, ao próprio deus ou deuses; esperando-se um apoio moral mais do que uma intervenção extraordinária nos acontecimentos humanos. Os homens é que decidiam os seus assuntos cotidianos e o momento da morte, a subsistência, a alegria ou a miséria neste mundo eram controlados pelo destino (*dahr*); e para Figueroa (1975:83 e 84) “a relação predominante entre o homem e o deus na *jahiliyya* (a época da escuridão antes do Islão) estava na etapa pré-racional ou pré-ética, ou seja, na esfera da magia, e uma das coisas que pode ajudar a compreender a concepção de Deus, nesta época, especialmente a relação entre o deus e o homem é a ponte que os une — o sacrifício”.

A Arábia do século VII, onde nasceu o Islão, era uma terra rude, isolada e quase inteiramente voltada ao deserto. A obstinação de seus habitantes conseguiu, apesar de tudo, fazer dela o cenário de um sistema de relações econômicas internacionais.

Para a manutenção de um equilíbrio no sistema econômico da Península, o sedentário e o nômade sobreviveram diante do complexo meio natural. A força suprema da mobilidade do duplo movimento norte-sul e sul-norte, visível na tradição do árabe original, identifica um dado fundamental no mundo cultural e político da Península: as migrações. Este processo social (o deslocamento espacial), sob a forma costumeira das caravanas, das peregrinações ou das feiras, contribuiu para lançar na Península, simultaneamente, os fermentos de uma evolução religiosa e de uma unidade social.

De todo o norte da Arábia, nenhuma tribo tinha melhor organização que a dos Quraych, constituída pelos habitantes de Meca. O poder desta tribo foi aumentando nos séculos V e VI, usufruiu dos benefícios da paz interna, devido à divisão das diversas funções cívicas entre as famílias mais poderosas, e da paz externa, devido ao seu caráter sagrado de sede do templo venerado por todas as tribos árabes (a Kaaba).

A comunidade de Medina inaugurou uma nova era na história árabe: em lugar dos laços tribais, colocou os da fé; em lugar do orgulho da descendência, a virtude individual; em lugar da ação unida da tribo, para o bem ou o mal, a ação organizada para fins justos.

## 1.2. O Profeta Maomé e o Islão

Maomé (Muhammad) nasceu em Meca (provavelmente em 570) e pertencia ao clã Quraychita da tribo Banu Hachim. O profeta da

nova religião — o Islamismo — fundou uma organização temporal cujo impulso transformou toda a fisionomia do Velho Mundo.

Os muçulmanos começam o seu calendário no ano de 622 d.C.. Foi nesse ano que Maomé partiu de sua aldeia natal, Meca, após treze anos de pregação.

O Islão, no consenso da opinião dos teólogos muçulmanos e pesquisadores modernos, constitui-se de dois aspectos: a **fé** — que consiste em crer na unidade de Deus, no juízo final e na missão de Maomé como homem eleito por Deus para completar e finalizar as missões dos profetas precedentes; e o **comportamento** — que consiste em cumprir as devoções prescritas e em observar os princípios da vida social.

Os pilares do Islamismo são:

1. A profissão da fé (chahada-testemunho): é o ato de conversão ao Islamismo;
2. A oração (çalat): precedida das abluções rituais, é feita em cinco momentos do dia: ao amanhecer, ao meio dia, à tarde, ao por do sol, à noite;
3. O jejum (çawm): no mês de Ramadan que é o mês da Revelação;
4. A peregrinação a Meca (hajj): uma vez na vida, pelo menos;
5. A esmola (çadaqa ou zakat): representa o esforço da comunidade a favor de si mesma.

Os preceitos do Alcorão e o exemplo (sunna) do Profeta, perpetuado pela tradição (hadith), fizeram do Islamismo uma crença ativa, integrada na vida do indivíduo e da comunidade, ligando estreitamente o religioso ao quotidiano, ao social e ao político.

### 1.3. A sucessão de Maomé e os Califados

Após a morte do profeta (632), há três acontecimentos de importância: a sucessão de Maomé, a conquista de um império e a evolução do Islão.

A sucessão de Maomé era um problema complexo pois nem o Alcorão, nem o próprio Maomé haviam estabelecido alguma regulamentação. Os califas que sucederam a Maomé, segundo a tradição — os rachidun (inspirados) foram: Abu Bakr (632-634), Omar (634-644), Utman (644-656) e Ali (656-661).

No califado de Ali surgiu a grande ruptura da comunidade islâmica, aparecendo diferentes posições que, com o tempo, enriqueceram-se em conteúdo e se tornaram doutrinas. O desencadeador desta ruptura foi Moavia (governador da Síria e do clã dos Omeyas da tribo dos Qurayich), que em 660 é proclamado califa, inaugurando o Califado Omíada.

As dinastias que marcaram profunda transformação nos rumos da história Árabe Medieval foram: a Omíada e a Abássida.

O Califado Omíada, com capital em Damasco, governou de 660 a 750. Desde Moávia, os sucessores empreenderam importantes realizações no âmbito imperial, não deixando de sofrer violentas dissensões internas (oposição entre os síes e os jariyes). Moávia transferiu a corte de Medina para Damasco e conquistou até a Espanha. Os omíadas imprimiram em seu império um caráter de centralização política-administrativa e instituíram a sucessão ao califado através da hereditariedade.

A decomposição do regime Omíada propiciou o estouro no Irã do movimento Abássida; em 749, entra em Kufa (Iraque), proclamando-se califa, Abu Al Abbas, descendente de Al Abbas, tio de Maomé. A capital do califado foi Bagdad, governando de 750 a 1258 quando os mongóis conquistaram Bagdad.

As grandes e profundas transformações introduzidas pelo regime Abássida, em sua primeira etapa, configuraram a sociedade e a cultura muçulmana clássica. De forma resumida, observamos:

a) o novo caráter do califado faz com que o califa seja a máxima autoridade no tempo (Amir al muminin — príncipe dos crentes), exercendo poder autocrático, ainda que delegasse parte de seus poderes a funcionários nomeados. No plano espiritual é o guardião do dogma, guia da comunidade, organizador e aplicador da lei, apoiando-se em especialistas da ciência, da lei e do direito;

b) a alta qualidade do califado conferiu um caráter sagrado, manifestando-se no cerimonial cortesão, de complicado protocolo, e na suntuosa vida íntima do monarca;

c) elaboração do direito islâmico, constituindo a parte da ciência da Lei que se ocupa das prescrições relativas às práticas e obrigações do culto e às relações sociais;

d) estruturação dos órgãos do governo, da administração e da justiça: o regime procurou a centralização de todos os órgãos do governo em mãos do califa, que foi, nos primeiros tempos, o único chefe com poderes absolutos;

e) revalorização do patrimônio cultural árabe, determinando: o desenvolvimento da poesia, a exaltação da língua e da história e estudo da gramática, lexicografia e historiografia. Revificação das tradições iranianas e do legado da antigüidade, através do seu impulsor o califa Al Mamun (813-833). Este promoveu a tradução sistemática ao árabe das antigas obras clássicas da Grécia, da Pérsia e da Índia — favorecendo o renascimento científico, a partir dos meados do século IX. O resultado foi o aparecimento da Filosofia Muçulmana e o extraordinário desenvolvimento

da Matemática, da Álgebra, da Astronomia, da Ótica, da Alquimia, da Botânica, da Agronomia, da Medicina, da Geografia. O grande centro do saber foi a cidade de Bagdad, espalhando-se por outras regiões.

## 2. O PENSAMENTO ÁRABE E O LEGADO DA SABEDORIA ANTIGA

Observando o processo evolutivo do Islão, como base do pensamento árabe, compreendemos que este não foi elaborado num momento definido. O marco histórico, 622 d.C., principia um lento processo de discussão de idéias e conceitos que foram recebidos ou desprezados, conforme as diferentes tendências políticas. A influência resultante do contacto com outros povos e culturas configurou definitivamente a natureza do Islão.

O "fato corânico" representa a dimensão religiosa original, sendo revelado por Maomé, o único Profeta: "Só há um Deus e Muhammad é o seu único Profeta" — la illa il Allah ua Muhammad al rasul Allah". Como livro sagrado, os ensinamentos do Alcorão serviram para constituir o corpo de doutrinas que se converteu na fonte do Islão: a lei que se aplica, igualmente, à comunidade de crentes. Esta lei islâmica, de origem divina, abarca todas as manifestações da vida humana, pois a revelação se apresenta aos muçulmanos como um guia para as suas atividades. O Livro Sagrado é caráter cultural, ético e jurídico.

A identificação do "fato corânico", remete-nos ao "fato islâmico" pois esse significa a projeção histórica do Texto Sagrado que é expresso através das instituições, das normas éticas e jurídicas e das diversas realizações culturais. Esta manifestação, como fenómeno de civilização, só pode ser compreendida a partir do conceito básico que direccionou o princípio religioso — 'ilm (conhecimento) — adquirindo uma conotação estritamente divina: todo conhecimento é pensado como algo sagrado.

Para compreender o significado de 'ilm, deve-se considerar que a base da revelação do Alcorão está na idéia de unidade, como prescreve a chahada (profissão de fé): "Não há mais que um só Deus". O conhecimento, portanto, é a primeira fonte de Islão que leva o homem a descobrir esta unidade e, segundo Guerrero (1985) "de forma mais concreta, o conhecimento racional".

### 2.1. As primeiras elaborações do pensamento islâmico

A primeira atividade intelectual a que se entregaram os muçulmanos foi o esclarecimento literal do texto corânico. Manifestou-se, inicialmente, a divergência que existia em alguns enunciados corânicos, resultando no desacordo entre os crentes. O texto da revelação, não apresen-

tado por escrito, foi confiado aos memorizadores, segundo o costume da época. O desaparecimento destes ameaçava a integridade da mensagem divina, levando os primeiros califas a elaborarem por escrito as mensagens de Maomé.

A partir da identificação do Livro Sagrado, surgiram determinadas questões de ordem teórica. O primeiro tema referiu-se à **definição do poder**: problema de caráter político e religioso. Em segundo lugar, a **questão da fé**, isto é, o estatuto do membro legítimo da comunidade: basta a fé para ser membro dela ou são necessárias as obras.

Estas questões iniciais e os diferentes níveis de significação do texto corânico, resultaram na reflexão da nova doutrina. Os diferentes planos de desenvolvimento doutrinal conformaram as ciências tradicionais em dois grupos: religiosas e auxiliares, e que foram os pilares da vida intelectual do Islão.

As ciências religiosas mais importantes foram o Direito e a Teologia. A primeira (fiqh) tem suas raízes na mesma formação e constituição da comunidade, podendo-se afirmar que é a ciência nuclear do Islão. Quanto à Teologia, esta teve suas origens na ciência do tawhíd (a unidade e unicidade de Deus), e a sua configuração como ciência voltada ao desenvolvimento racional do princípio islâmico, só teve início no século IX, quando os árabes entraram em contato com as formas do pensamento grego.

No Islão não há diferença entre lei religiosa e civil, porque a chari'a é a única lei que rege toda a vida muçulmana. Esta lei, apresentada de forma rudimentar no Alcorão, foi sistematizada quanto às normas e regras referentes às obrigações dos crentes. Elaborou-se um conjunto de prescrições jurídico-religiosas que regularam as condutas do homem diante de Deus e de seus semelhantes.

Este sistema teve como base três fontes do Islão: o Alcorão, a Tradição do Profeta (Hadith), que são ditos e fatos atribuídos a Maomé, e o Consenso unânime da comunidade. Os procedimentos utilizados para a sistematização das regras da sociedade do Islão tiveram como base a reflexão racional; toda esta metodologia foi elaborada por diferentes escolas de Direito que se delinaram entre os juristas muçulmanos, caracterizando dois grupos: as escolas tradicionais (malikí e hanbalí), e as mais abertas (hanafí e chafí).

As ciências religiosas (Teologia e Direito) requereram como auxiliares a Gramática e a História, contribuindo no desenvolvimento do pensamento muçulmano.

Diante do questionamento sobre a origem da gramática árabe, há um fato importante: a revelação do Islão foi em língua determinada e concreta. A gramática árabe, portanto, está na própria cultura, sem a ne-

cessidade de interferência alheia. As escolas de Basra, Kufa e Bagdad, nas quais se encontram elementos gregos, foram as que consolidaram a gramática árabe. O estudo da língua foi adquirindo importância e muitos filósofos árabes se interessaram em compreender a relação entre lógica e linguagem.

Quanto à história, esta nasceu com o propósito de considerar a vida de Maomé, as circunstâncias de sua pregação e as atividades que desenvolveu. Compreender e conhecer o período da origem do Islão ajudaria na interpretação do texto revelado e seu significado.

A História, como ciência, identificou a dualidade de objetivos: legitimar um poder e assinalar o caráter de aprendizado que oferecem os acontecimentos passados. Os acontecimentos humanos converteram-se em ações dignas de imitação, ou que poderiam ser evitadas, a partir de seu conhecimento, esclarecendo as experiências passadas.

Além do Direito, Teologia, Gramática e História, deve-se destacar o desempenho da mística muçulmana (Tassawuf), mais conhecida pelo nome dos integrantes deste movimento, os *suféis*. Entendido como nova maneira de aproximação a Deus, este movimento modificou a atitude de certo número de muçulmanos, frente a Palavra de Deus.

Sobre a origem da mística do Islão, há teorias muito contraditórias. E seja qual for a sua origem, o *tassawuf* é uma tendência que propugnava a via de iluminação interior pela qual a alma poderia alcançar a sua união com Deus.

As diversas manifestações do pensamento contribuíram, como primeiro passo, na elaboração da cultura árabe. Sem o conhecimento das diversas correntes não é possível compreender o porquê da filosofia no Islão, e um fator fundamental para entender o pensamento inicial do Islão e o seu rumo é a recepção do legado da antiguidade clássica.

## 2.2. O encontro com outras culturas

Após a morte de Maomé, a comunidade muçulmana empreendeu uma ampliação territorial, conquistando desde a Índia até a Península Ibérica, em menos de cem anos.

Em sua difusão geográfica, o Islão contactou diversas culturas assimilando parte de seus valores. Isso foi possível graças ao espírito de tolerância, que marcou o Islão durante a sua época clássica, em suas relações com os povos que estavam compondo, política e socialmente, a comunidade muçulmana.

Os elementos culturais, com os quais se encontraram os árabes e que foram adotando, procediam principalmente da Grécia, da Pérsia e da Índia. As influências das civilizações persa e indú, foram identificadas, com

especial eficácia, nas obras que se incluíram no gênero denominado adab (o conhecimento do tipo profano), na linguagem administrativa e nas ciências como a medicina e a matemática.

Tradicionalmente, pensou-se que o contato com o pensamento grego só teve lugar na segunda metade do século VIII, depois das primeiras traduções de obras filosóficas e científicas, que hoje conhecemos. Os árabes, no entanto, já se comunicavam com outros povos, há mais de um século e, provavelmente, existiu algum intercâmbio com a Grécia, anterior à fase de traduções. A esta época, deu-se o nome de “via difusa” de propagação do pensamento da antigüidade, caracterizada por influenciar as outras culturas de maneira direta e pessoal, através das tradições orais e das pautas de comportamento.

A “via difusa” preparou, de algum modo, a autêntica recepção do legado grego, possibilitando que a cultura árabe atingisse a sua maturidade. Aparece, então, a “via erudita”, exercida pelas traduções, e que teve o seu início a partir das mudanças políticas do império árabe. Essas transformações de caráter governamental são marcadas no califado Abássida que promoveu e estimulou, em grande escala, o trabalho de versão de obras à língua árabe.

O califa al Mansur (754-775) foi o primeiro que mandou traduzir obras científicas gregas, e seu bisneto Al Mamun (813-833), verdadeiro mecenas, fundou em Bagdad a Bayt al Hikma (Casa da Sabedoria), centro de estudo, de investigação e de tradução onde recolheram e conservaram os livros traduzidos de Bizâncio.

A atividade de tradução foi do século VIII (último terço) ao século X. Na terceira etapa de tradutores, os integrantes o círculo filosófico de Bagdad tiveram uma atividade intensa: revisão de traduções anteriores, novas traduções e reflexão sobre o desenvolvimento do pensamento filosófico.

O conhecimento que os árabes adquiriram da filosofia grega, por meio das traduções, auxiliou na compreensão da originalidade do pensamento grego que se encontrava em Aristóteles, sendo este o autêntico mestre da filosofia árabe.

O pensamento árabe adotou, inicialmente, o neo-platonismo. E segundo Cruz Hernandez, o Islão se instalou, primeiramente, no âmbito cultural onde o neo-platonismo constituía o fundo do pensamento reinante, e através dele se transmitiu toda a tradição grega, posto que a síntese neo-platônica incluía elementos pitagóricos, aristotélicos e estóicos, fundidos e amalgamados com componentes religiosos. Em segundo lugar, este misticismo ofereceu certa afinidade com o pensamento islâmico. Esta relação de afinidade pôde ser entendida a partir do princípio fundamental do Islão — a unicidade de Deus — e a consideração neo-platônica do Uno,

com explicações filosóficas, especialmente, nas obras derivadas de Plotino (Teologia) e Proclo (o Livro das Causas).

O encontro das duas culturas — árabe e grega — contribuiu para a formação do pensamento do Islão, e conseqüentemente, observamos duas tendências no desenvolvimento da ideologia árabe medieval.

Uma das correntes, do contexto muçulmano, é representada por um neo-platonismo básico com estruturação profunda hermético-pitagórica. Esta supõe que o saber humano repousa na interpretação simbólica dos fenômenos físicos e das matemáticas. Seus representantes consideravam este movimento como a confirmação da sabedoria dos profetas, fundamentando-se em suposta intervenção divina. Esta corrente se uniu ao grupo dos chiíes.

A outra corrente, chamada de Falsafa (a filosofia propriamente dita), baseou-se no neo-platonismo aristotelizado. Seus seguidores sustentaram que o fim da ciência consistia em encontrar o lugar das coisas dentro de um sistema racional, que constitui o nervo que traspassa toda a realidade. E para alcançar esse "lugar" é necessário grande esforço que, em princípio, é limitado pela própria natureza da razão humana.

No califado Abássida, através do descontentamento político-religioso, surgiram conflitos promovidos por distintos grupos, mostrando o seu desacordo com o poder, a partir das diversas interpretações da Lei. Foi neste meio conturbado que os árabes começaram a assimilar a sabedoria procedente das outras culturas, especialmente da Grécia. O saber grego se mostrou como nova forma de conceber o mundo, capaz de orientar o homem em sua vida individual, social e política.

A filosofia grega foi julgada como sabedoria apta para proporcionar ao homem a regra de vida que o conduziria à felicidade. Mas o que resultou, em maior transcendência, foi a sua fundamentação na razão. Os muçulmanos compreenderam que o conhecimento é algo adquirido pelo homem, não se limitando à revelação do Texto Sagrado. Os gregos ofereceram, desta maneira, uma base para desenvolver o conhecimento científico e justificar o seu procedimento.

Tomando como ponto de partida as obras lógicas de Aristóteles, os árabes entenderam que a **lógica** é um instrumento que proporciona regras e normas aplicáveis ao conhecimento humano, porque ela é o desmembramento da razão. E os filósofos do Islão concluíram que a religião era necessária para que os indivíduos alcançassem a verdade por via simbólica, e reconheceram que o papel da razão era de autêntico guia do homem para identificar um sistema de explicação e compreensão do universo.

A filosofia foi um movimento que surgiu no Islão com a preocupação de interpretar o sentido da Lei que foi revelada por único

caminho e meios diferentes. Apoiou-se no pensamento grego, isto é, na razão e tratou de coordená-la com o pensar da raiz islâmica.

### 3. OS MOVIMENTOS DO PENSAMENTO ISLÂMICO

Os diversos movimentos das seitas islâmicas tiveram um papel preponderante na evolução do pensamento árabe. A identificação dos diferentes grupos é tarefa bastante complexa em função do próprio meio, e segundo Nasr (1970:IX e X) em seu trabalho **As Seitas Islâmicas: surgimento, principais idéias e ramificações**, "a história das seitas islâmicas permanece, sob um aspecto, mal conhecida devido às lacunas oferecidas pela própria história. As revoltas sociais, os zelos religiosos e as tendências políticas, contribuíram para arruinar ou destruir cidades inteiras e dispersar os seus arquivos. Conseqüentemente, só podemos trabalhar com o que restou. Encontramos aqui um perigo, ou seja, a redução da história ao que nos é conhecido ou, em outros termos, a tomada do mais conhecido como se fosse o mais importante". Neste sentido, falaremos daquelas seitas que mais se destacaram no percurso histórico do Islão; e, segundo a época de seu surgimento, foram: Karijita, Chíta, Murjita, Mutazilita e Sunnita.

#### 3.1. O movimento dos Karijitas

Historicamente os Karijistas são um grupo formado por ex-partidários de Ali, que dele se separaram após a batalha de Siffin. No início, representavam um partido político que se interessava pelos assuntos do califado. Segundo eles, o califado era um direito de qualquer cidadão árabe livre, posteriormente modificaram a expressão "árabe livre" por "muçulmano correto". Eleito o califa, este não poderia abdicar e ao cometer alguma injustiça deveria ser deposto ou mesmo executado. Este movimento teve como adeptos muitos escravos, os convertidos e um grande número de árabes do deserto.

Os Karijitas foram muito religiosos, sendo considerados fanáticos do Islão. Em 684, uniram aos seus ideais políticos os princípios religiosos, afirmando que se os membros da comunidade aplicassem a justiça e cada um cumprindo com o seu dever, dispensar-se-ia a presença do califa. Os ramos mais importantes dos Karijitas foram: Azariquitas, Sufriadas, Najdatas, Ibbaditas. Segundo Nasr (19:72), os Karijitas representaram uma seita de espírito beduíno, no seu sentido mais amplo.

#### 3.2. O movimento dos Chiitas

Os grupos dos chá foi aquele que tomou posição contra os Omíadas, reunindo-se ao genro e primo do profeta — o sucessor Ali — conhecidos pelo nome dos chí'fs, isto é, os partidários.

Adotando como ponto de partida uma posição a favor da família do Profeta, desenvolveram uma "Filosofia Profética", cujo fundamento se baseava no caráter profético da revelação: a palavra de Deus encerra um sentido oculto, o verdadeiro, e que deve ser conhecido; como a razão humana não é apta para compreendê-lo, Deus se serve dos profetas para pô-lo de manifesto. Neste sentido, o ciclo da profecia se finalizou com Maomé, e somente seus familiares podem aceder, por inspiração divina. A partir daí, o sucessor legítimo do Profeta fora Ali, seu parente mais próximo, designado de Imã (aquele que dirige a comunidade).

Os ramos mais importantes do chiismo foram: os Kaissanitas, os Zaiditas, os Imamitas.

Os **Kaissanitas** foram liderados por Al Mukhtar al Sacafi. As idéias que caracterizaram este grupo:

a) acreditavam em al badã (a mutalidade da vontade de Deus). Al Mukhtar desejava profetizar os acontecimentos futuros, ora pela revelação, ora pela mensagem de Imã. Nos casos em que suas predições se realizassem, ele provaria, perante adeptos, a sua força divina. Nos casos contrários, justificava-se o seu engano, afirmando que era o resultado da mudança da vontade de Deus;

b) reconheciam a transmigração da alma, idéia aproveitada da filosofia indú, e segundo a qual a boa alma seria recompensada com a sua transformação num ser vivo superior, e em contrário, a alma ruim seria castigada e transformada num ser vivo inferior. Esta idéia era apenas aplicada ao califa;

c) acreditavam na volta de Ali, descaracterizando o poder absoluto;

d) diziam que cada fato tem um sentido interior e um exterior e cada coisa tem uma alma, cada revelação uma interpretação e cada ideal uma realidade. Contudo, existem conhecimentos e segredos que são a encarnação da pura sabedoria doada a Ali e ao seu filho Ibn Hanafia e aos descendentes deste.

Os **Zaiditas** foram os mais moderados da seita Chiita, cujo chefe Zaid Ibn Ali Zain Al Abidin dirigia, ao mesmo tempo, uma escola de jurisprudência. Ali Zain foi discípulo de mestres famosos em assuntos religiosos como Uassil Ibn Atá e Abu Hanafa.

As características deste grupo podem resumir-se em:

a) reconhecimento a qualquer Imam que descendesse de Ali e Fátima;

b) o descendente de Ali deveria ser douto, piedoso, militante e capaz de interpretar a lei islâmica. Entre os membros do Zaidismo, surgiram aqueles que não admitiam o governo dos dois primeiros califas — Abu Bakr e Omar — e eram chamados de os rafiditas (recusadores).

Os **Imamitas** englobam a maioria das doutrinas chiitas, do mundo islâmico, tais como: Irã, Iraque e Paquistão. O vocábulo imãm (líder), que deu origem à corrente, substitui a palavra califa (sucessor).

Dividiram-se em diversos ramos e os mais importantes foram: Içna Achrita e Ismailitas. Os Içna Achrita ou Imamíes, partidários do 12º Imãm, caracterizam-se pela idéia do desaparecimento do último Imãm (12º), cuja volta é esperada para que haja o triunfo da verdade sobre o erro, da justiça sobre a injustiça.

Os Ismailitas, ou seguidores do 7º Imãm, segundo eles, último representante direto do Profeta. Neste grupo, os ismaílies, enquadram-se as célebres Epístolas, composta por membros de uma organização ismailí e que é conhecida pelo nome de Irmãos da Pureza ou Irmãos Sinceros. Estas Epístolas são autêntica enciclopédia, em número de cinqüenta e duas, e estão divididas em 4 seções: Lógica e Matemática, Ciências Físicas, Metafísica e Astrologia e Mística. O ponto central destas Epístolas é a origem celeste da alma e seu retorno a Deus após purificar-se da matéria em que está incorporada. A época de composição destas Epístolas foi, provavelmente o século X, sendo mencionados por Al Farabi.

Para os Imamitas a imigração é valorizada como fonte do conhecimento; é uma faculdade criadora e o fundamento de toda a espiritualidade profética. É através da imaginação que o homem alcançará o mundo simbólico e oculto, e o Imãm é aquele que possui o segredo das verdades religiosas alcançado através desta faculdade do homem.

### 3.3. O movimento dos Murjitas

Os murjitas surgiram em Damasco, na segunda metade do primeiro século da Hégira<sup>2</sup>. Partidários do adiamento, isto é, adiam a condenação de qualquer pessoa culpada até o dia do julgamento final. Este movimento definiu o problema da conceituação de credulidade e incredulidade. Segundo Nasr (1970:148), "o surgimento dos murjitas foi, ao que nos parece, uma reação à atitude severa das outras seitas da época, em particular no que diz respeito ao julgamento aplicado aos pecadores. Além disso, percebe-se na Doutrina Murjita um objetivo político, ou seja, a tranqüilização da massa e a ampliação do número de crentes ao incluir como membros da sociedade os que tinham participado dos conflitos sociais surgidos até então".

Este movimento, de ordem político-social, diferenciou-se dos Karijitas e dos Chiitas que pretendiam o califado, como objetivo principal no início de sua formação.

### 3.4. O movimento dos Mutazilitas

O Mutazilismo surgiu na cidade de Basra no primeiro século da Hégira. A causa deste movimento foi a questão do "Grande Pecador",

diálogo entre Uássil e Hassan al Basri. Dividiram-se em dois grupos: o de Basra (mais antigo) e o de Bagdad.

Os seguidores deste grupo tiveram um papel importante na história das idéias islâmicas por terem introduzido a filosofia grega no pensamento árabe e pesquisado sobre os problemas teológicos; foram os pioneiros do movimento cultural.

Os mutazilitas alcançaram a harmonia entre a simplicidade da nova religião e a complexidade da filosofia grega, conquistando o mérito de apresentar o Islão sob um novo aspecto, aceito pelos intelectuais da Pérsia (atual Irã).

Como reflexo dos conflitos político-religioso, a doutrina Mutazilita surge, na história, para defender o argumento de neutralidade e de ligação com os partidários de Ali. Tal medida foi uma verdadeira inquisição, conhecida por Al Mihna (a prova). Para Nasr (1970:181) "a doutrina Mutazilita permanece até hoje em certos espíritos com o caráter de um movimento intelectualista, dotado de determinados atrativos na medida em que apresenta certas soluções às dificuldades encontradas pelos teólogos e apologistas".

Através dos mutazilitas, o raciocínio foi o meio privilegiado nas pesquisas teológicas: na questão de Deus e de seus atributos, na do ser humano e seus atos, na metafísica e nos acontecimentos do mundo, através de uma lógica perfeita e lúcida. Entendendo que Deus não teria um semelhante, e seus atributos não se diferenciavam de sua essência e conseqüentemente a sua fala não discordava dele próprio, surgiu a questão do Alcorão criado e não revelado.

Os mutazilitas pregavam a liberdade completa do ser humano, em relação a seus atos; rejeitavam a idéia de fatalismo, e aplicavam o raciocínio na interpretação do Alcorão e da fala do Profeta.

### 3.5. O movimento dos Sunnitas

O movimento dos Sunnitas é tradicionalista, defendendo o califado. Os Sunnitas se dividiram em dois grupos: dos fideístas, representados pelo Hanbalismo e dos racionalistas (ou partidários do Kalam), representados pela escola Acharita.

Ibn Hanbal e seus primeiros discípulos, que deram origem ao Hanbalismo, professavam a crença da unicidade divina. Segundo esta corrente, a fala de Deus foi revelada e não criada e aquele que assim pensa é infiel e merece a morte. Deus é poderoso, sábio e Aquele que ouve a tudo. Para os hanbalistas a fé é identificada através da intenção e da ação do indivíduo para com Deus e seus semelhantes.

Na primeira metade do século XI, surgiu a escola Acharita, cujo fundador foi Al Achari, de formação mutazilíta. Este novo grupo era

também conhecido por Kalam, utilizando-se da argumentação dialética para desenvolver conceitos teológicos: Kalam — significando a dialética racional. Os partidários deste grupo procuraram estabelecer uma teologia dogmática e, a partir daí, o termo Kalam passou a designar a Teologia Muçulmana.

A configuração do Kalam, como ciência, ocorreu quando o Islão entrou em contato com a teologia já elaborada, principalmente com a cristã dos padres da Igreja Oriental. Os pensadores islâmicos recorreram aos mesmos métodos utilizados por estes teólogos: a metodologia racional da filosofia grega, considerada como instrumento para definir termos e para delimitar problemas.

Como movimento Acharita, o Kalam combateu severamente os mutazilitas nas questões relativas aos atributos divinos, ao Alcorão criado, à visão de Deus pelos eleitos e à predestinação. Este grupo, não só desenvolveu uma escola teológica, como também pôde ser qualificado de sócio-político; tomou posição a favor de agrupamento comunitário; fundamentando-se nas tradições.

Na doutrina Sunnita surgiram quatro escolas jurídicas: Malikita, Hanifita, Chafiita e Hanbalita e que permanecem no mundo islâmico atual.

#### 4. OS PENSADORES ÁRABES DO MUNDO MEDIEVAL

A dedicação dos árabes à Filosofia só é compreensível à luz do desenvolvimento cultural que houve em Bagdad, e nas regiões próximas, desde o século VIII; e o momento mais esplendoroso teve lugar no século X.

O Islão elaborou o seu pensamento em função do Alcorão; baseando-se nas ciências religiosas e auxiliares, procurou um conhecimento mais exaustivo do texto sagrado.

Através do saber da Grécia antiga, os califas Abássidas impulsionaram o movimento das traduções com a criação da Bayt al Hikma (Casa da Sabedoria), apoiando a iniciativa dos mu'tazilés que recorreram à Filosofia Grega para defender o Islão. A Falsafa (ou a Filosofia Árabe Islâmica), foi a outra atitude do Islão, decorrente do legado helênico, que aceitou, sem reservas, a tradição desta cultura, principalmente na figura de Al Kindi (o primeiro filósofo árabe).

Os pensadores árabes medievais dividiram-se em Orientais e Ocidentais. O primeiro grupo é representado por: Al Kindi, Al Farabi, Avicena e Al Gazel, e o segundo por: Ibn Massarra, Ibn Hazm, Ibn Tufayl e Averróis. No presente estudo, apresentamos um perfil dos pensadores árabes do Oriente.

#### 4.1. Al Kindi (séculos VIII e IX)

O primeiro filósofo árabe muçulmano é Al Kindi, conhecido por Faylasuf al arab (o Filósofo dos Árabes).

Al Kindi nasceu em Basra ou Kufa em 796 e faleceu, provavelmente, em 873. Viveu entre os anos de 800 a 870 em Bagdad, unido ao poder Abássida, e foi preceptor de Ahmad, filho do califa Al Mu'tasim (833-842). Pertenceu a tribo Kinda, denominada Kinda Al Muluk (Kinda dos Reis), pois vários de seus membros foram reis de outras tribos no centro e norte da Arábia. O pai de Al Kindi foi governador de Kufa.

Al Kindi foi um dos promotores das traduções gregas ao árabe, atuando como responsável dos textos árabes nas obras que foram traduzidas. Constituiu-se uma "Escola do Pensamento de Al Kindi" e os discípulos mais importantes foram: Ahmad Ibn Al Tayyib Al Sarajsi (morreu em 899) e Abu Ma'char (morreu em 888).

A filosofia de Al Kindi baseou-se em:

a) conciliar a revelação corânica com a filosofia. Para Al Kindi a **Verdade** está contida no Texto Sagrado e esta pode ser entendida através da filosofia grega. Para este filósofo, o homem grego, graças à sua razão — bem guiada por um método — à lógica e às matemáticas, chegou a descobrir a verdade assim como o Profeta. A sua preocupação fundamental foi a de concordar estas Verdades que, segundo Al Kindi, não são distintas e o seu propósito foi mostrar que se tratava de única Verdade. O filósofo árabe abordou o problema da relação entre o saber racional e a revelação.

b) os enunciados corânicos são demonstrados de forma convincente. Para expressar a Verdade o Alcorão utiliza uma linguagem retórica, inimitável, enquanto que a Filosofia utiliza uma linguagem lógica-matemática para expressar esta mesma verdade;

c) preocupação constante com o método. Segundo Al Kindi, o método é essencial para a ciência uma vez que é a própria lógica e as matemáticas. O método se concretiza através da tríplice função: é um preâmbulo para a consecução da ciência, é a estrutura profunda da realidade, é o meio para expor a ciência.

O Filósofo dos Árabes escreveu mais de duzentas obras, iniciando a produção filosófica árabe. Os seus trabalhos foram sobre: filosofia, medicina, meteorologia, astronomia-astrologia, música, assim como, temas variados: as espadas, os perfumes, as drogas, etc.

Al Kindi aparece como figura ao estilo dos homens renascentistas, aberto a todos os temas e culturas. Identificava-se com a filosofia grega, assinalando o momento inicial desta relação. Os pensadores árabes posteriores procuraram identificar no Texto Sagrado as Verdades e as soluções a partir da concordância revelação-filosofia.

#### 4.2. Al Farabi (séculos IX-X)

Al Farabi (Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarajan ibn Uzalag Al Farabi) nasceu em Farab (Turquestão) e morreu com cerca de 80 anos (dezembro de 950). Viveu em Bagdad onde estudou com o médico cristão nestoriano Yuhanna ibn Haylãn e gramática com Abú Bakr ibn al Sarraj, um dos mais afamados lingüistas de Bagdad.

Conhecido como o Segundo-Mestre, Al Farabi comentou diversas obras dos pensadores gregos:

- de Aristóteles: Categorias, Perihermeneias, Primeiros e Segundos Analíticos, De Anima, Tópicos, Sofística, Retórica, Poética, Metafísica, Física, Meteorologia, De Coelo e Mundo, a Ética Nicomaquea;

- de Platão: as Leis;

- de Porfírio: Isagoge;

- de Alexandre de Afrodisia: o tratado De Anima;

- de Ptolomeu: o Almagesto.

Parte de sua obra escrita foi perdida e mais de 50 obras foram traduzidas ao hebraico e latim medieval.

As obras filosóficas de Al Farabi propõem uma consideração da realidade baseada na razão, faculdade que, a partir das novas normas, regeria a comunidade do Islão. A sua intenção era uma reforma na concepção do Estado Islâmico, oferecendo soluções aos problemas da época através da Filosofia Grega. Comprometido politicamente, recorreu aos centros em que governavam os membros chi'ies, encontrando condições favoráveis, a fim de apresentar nova leitura da revelação corânica.

O seu conhecimento da filosofia antiga chegou a tal grau de maturidade, permitindo que Al Farabi tivesse plena consciência em tentar explicar a sua síntese filosófica e o seu sincretismo aristotélico – neoplatônico.

Os principais temas discutidos por Al Farabi foram:

- A concordância do pensamento de Platão e Aristóteles;

- o ser necessário;

- a ordem da criação;

- a distinção do Ser Possível e Ser Necessário;

- a Estrutura do Cosmos;

- a Natureza do Homem;

- a Concepção do Intelecto;

- a união do homem com o intelecto agente;

- o problema moral;
- o problema sociológico;
- o Estado Ideal;
- a interpretação filosófica do fenômeno religioso.

#### 4.3. Ibn Sina (Avicena – 980 a 1037)

A sistematização definitiva dos Falásita islâmicos se deve ao extraordinário trabalho de Ibn Sina (Abu Ali Al Husayn ibn Abd Allah ibn al Hasan ibn Ali Ibn Sina) que nasceu no Turquestão em agosto de 980. Iniciou o seus estudos, primeiramente, com humanidades e o Alcorão, depois matemática e finalmente lendo Porfírio, Euclides, Ptolomeu, Aristóteles, Alexandro de Afrodísia e Al Farabi. Foi notável médico, político, intelectual e com intensa vida na corte.

A obra de Avicena é muito extensa, mais ou menos 242 títulos, entre os quais, 8 enciclopédias, tratados de metafísica, lógica, psicologia, filosofia prática, teologia, mística, astronomia, música, medicina, matemática, retórica e poética.

As obras mais importantes são:

- A Cura (traduzida para o latim-medieval);
- A Salvação (traduzida para o latim);
- O Livro dos Avisos (a última grande obra com a evolução de seu pensamento);

- O Livro do Juízo Imparcial;
- Princípios da Ciência (para Ala'al Dawla);
- A Lógica Oriental (incompleta);

Os tratados, que se destacam, sobre a evolução do seu pensamento:

- Sobre a substância preciosa;
- Compêndio das definições;
- Os Costumes;
- Compêndio sobre a política;
- O Pássaro;
- O Amor;
- História de Salamã e Absãl;
- Comentários sobre diversas suras do Alcorão;
- Canon (obra médica e principal fonte da medicina medieval).

Avicena baseou-se em Al Farabi para reelaborar e sistematizar o pensamento árabe. Sua influência sobre o pensamento medieval foi muito importante e inúmeros filósofos basearam-se na ideologia aviceniana como: São Boaventura, Alexandre de Hales, São Alberto Magno, São Tomás de Aquino, Escoto e Rogério Bacon. Sua filosofia foi aproveitada, quase na totalidade, e muitas doutrinas a ele atribuídas foram a base para a formação dos grandes sistemas escolásticos do século XIII como: a teoria da intencionalidade, a distinção da essência e da existência, a doutrina dos universais, o princípio da individuação, a teoria do intelecto e as provas da existência de Deus.

#### 4.4. Al Gazzáli (Algazel – 1058-1111)

Al Gazzali (Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al Gazzali) nasceu em Gazal, na Pérsia Oriental. Fez os primeiros estudos na terra natal e seus profundos conhecimentos de teologia e de filosofia resultaram na direção do colégio Nizamiyya de Bagdad. Peregrinou a Meca e lecionou em Damasco, Jerusalém e Alexandria. De volta a Tus, província de sua cidade original, dedicou-se à vida contemplativa dos sufis.

Escreveu mais de oitenta obras, dentre as quais destacamos:

- **As tendências dos filósofos** (expõe as doutrinas lógicas, físicas e matemáticas dos filósofos);

- **A destruição dos filósofos** (expõe a filosofia de Aristóteles para, em seguida, refutá-la em função da inquietude causada no Islão, através de sua difusão);

- **Vivificação da ciências religiosas** (obra fundamental, e que trata das cerimônias religiosas e das prescrições morais).

Al Gazzali passou por grave crise intelectual através dos estudos do aristotelismo e da teologia dogmática do Kalam, abandonando toda confiança na razão e refugiando-se na fé em Deus, nos profetas e no juízo, as únicas verdades que aceitava por motivos sentimentais.

Na oposição que Algazel fez aos filósofos observa que estes falham ao demonstrarem a unidade divina e ao provarem a espiritualidade e imortalidade da alma. E, segundo ele, só a fé pode proporcionar a solução dos problemas fundamentais que interessavam ao ser humano. A base do pensamento deste filósofo era o esforço racional iluminado pela fé, pois a razão foi criada para obter resultados através da luz da fé. Segundo Étienne Gilson (1952:357), em seu livro *La Philosophie au moyen Age*, "esta crítica da filosofia não deveria sustar seu desenvolvimento mesmo nos meios muçulmanos, mas ela teria como resultado fazer emigrar a filosofia muçulmana do Oriente para a Espanha onde ela vai lançar ainda um vivo brilho com Avempace, Ibn Tufayl e sobretudo com Averróes".

Ao longo deste trabalho, abordamos os aspectos histórico-sociais que representaram o ponto de partida da cultura islâmica.

Os elementos que fundamentaram a sociedade do Islão, identificados através de valores ideais, caracterizaram a época pré-islâmica ou Jahiliya (a escuridão). A nova sociedade islâmica, moldada para fins considerados justos, teve como princípios básicos a fé e o comportamento que visaram a integração do indivíduo na comunidade.

A dimensão do Islamismo, através da chahada (profissão de fé), resultou no contato entre diferentes povos e culturas e proporcionou a troca de conhecimentos entre o Oriente e o Ocidente. A sociedade do Islão deve ser avaliada como um meio de informações para a compreensão da História Medieval.

É preciso destacar que a presença de diferentes seitas no Islamismo, quer como movimento político, quer como um processo de amadurecimento do próprio sentido da fé e da unidade da nova religião, deu início à discussão de idéias e conceitos e serviu de respaldo para o desenvolvimento do pensamento árabe.

A criação de Bayt al Hikma (a Casa da Sabedoria), no século VIII — o movimento cultural que incentivou a pesquisa e a tradução de textos da antigüidade clássica — teve dupla contribuição, na medida em que também divulgou as obras mestres a diversos povos, através da expansão do Islamismo.

O Islão, na Idade Média, viveu as duas vertentes: a do Oriente e a do Ocidente. A razão e a fé nivelaram uma tradição de cultura — a árabe — que deve ser conhecida a partir de sua contribuição ao desenvolvimento do pensamento e da ciência.

## NOTAS

(1) No decorrer do texto, a seqüência de vocábulos: árabe, Islão, muçulmano, refere-se ora ao contexto sócio cultural, ora ao ideológico e filosófico. Esta variação de léxico é compreendida a partir do marco inicial do Islamismo (622 d.C.) que será comentado neste trabalho.

Com relação ao significado de Islão e Muçulmano, observa-se que são palavras da mesma raiz na língua árabe: o primeiro origina-se de islam (submissão, rendição, obediência), cuja raiz é SLM (do verbo render-se, submeter-se); o segundo vocábulo em árabe é Muslim, com a mesma raiz da palavra anterior, e significa aquele que se rende, àquele que se submete à vontade de Deus (no sentido da religião Islão).

(2) Hégira é o marco inicial da Era Islâmica e o ponto de partida é o ano de 622 da Era Cristã. O vocábulo Hégira significa migração e, no contexto do Islão, caracterizou a chegada do Profeta Maomé à Yathrib.

## BIBLIOGRAFIA

- ARKOUN, Mohammed (1975) — *La Pensée Arabe*. Paris. PUF
- BURCKHARDT Titus (1982) — *La civilización hispano-arabe*. Madrid, Alianza Universidad.
- CHERIF-CHERGUI, Abderraman (1977) — *La Ideologia Islamica*. Madrid, Instituto Hispano-Arabe de Cultura.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel (1981) — *Historia del pensamiento en el mundo islamico*. Madrid, Alianza, 2 vol.
- (1986) — *Averroes: vida, obra, pensamiento, influencia*, Cordoba, Monte de Piedad.
- CUEVAS, Cristóbal (1972) — *El Pensamiento del Islam*. Madrid, Istmo.
- DERMENGHEM, Emile (1973). — *Maomé e a tradição islamítica*. Rio de Janeiro. Agir.
- FABIETTI, Ugo (1985) — *El Pueblo del Desierto*. Barcelona, Mitre.
- FIGUEROA, Manuel Ruiz (1975) — *Mercaderes, Dioses y Beduinos*. México, El Colegio de Mexico.
- GILSON, Étienne (1952) — *La Philosophie au Moyen Age*. Paris, Payot.
- GIORDANI, Mario Curtis (1975) — *História do Mundo Árabe Medieval*. Petrópolis, Vozes.
- HADDAD, Jamil Almansur (1982) — *O que é Islamismo*. São Paulo. Brasiliense.
- LEWIS, Bernard (1982) — *Os Árabes na História*. Lisboa, Estampa.
- MIGUEL, Andre (1971) — *O Islame e a sua civilização*. Lisboa, Cosmos.
- NASR, Helmi (1970) — *As Seitas Islâmicas: surgimento, principais idéias e ramificações*. Tese de Doutorado apresentada à FFLCH/USP, Mimeografada.
- RAMON GUERRERO, Rafael (1985) — *El Pensamiento Filosofico Arabe*. Madrid, CINCEL.
- RAMON GUERRERO, Rafael et alii (1986) — *Obras Filosóficas de Al Kindi*. Madrid, Coloquio.

## ASPECTOS DA FILOSOFIA CHINESA: CONFÚCIO E LAOZI

Mário Bruno Sproviero

Depto. De Línguas Orientais – USP

### 1. QUESTÃO DA FILOSOFIA CHINESA

Que na China tivesse havido filosofia como no Ocidente, é a questão.

Hegel (1770-1831), em muitas obras, mas especificamente em suas "Preleções sobre a História da Filosofia" (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie)<sup>1</sup>, considera a filosofia oriental apenas religião. Não a considera, propriamente, filosofia:"

"Em primeiro lugar está assim chamada filosofia oriental. Mas, ela não entra no corpo e no âmbito de nossa apresentação, ela é apenas algo provisório de que temos de falar, para dar uma justificativa, porque dela não nos ocupamos mais extensamente e quais as relações em que está com o pensamento, com a verdadeira filosofia"<sup>2</sup>.

Não obstante, a forma de apresentação da religião oriental parece ser filosófica, por seu caráter abstrato. Esta abstração não é a abstração do conceito, mas da falta de individualidade:

"Onde, pelo contrário, o momento da subjetividade não foi posto em evidência, como no oriente, as representações religiosas não são individualizadas, mas têm o caráter de representações gerais, que portanto se mostram como representações filosóficas, pensamentos filosóficos... esta é a razão principal porque as representações orientais mostram-se a nós igualmente como pensamentos filosóficos"<sup>3</sup>.

Teria havido no Oriente um principiar da filosofia, mas pela falta de individuação o pensamento não se libertou das representações religiosas, germinando para a especulação pura.

Essa caracterização de Hegel é geralmente aceita por quem se dedica à filosofia ocidental.

Também Heidegger (1889-1976), ainda que em outra perspectiva (não privilegiando o pensamento que a si mesmo se pensa), caracteriza a filosofia como algo propriamente grego:

“A palavra Filosofia diz-nos que a filosofia é algo que pela primeira vez e antes de tudo vinca a existência do mundo grego”<sup>4</sup>.

E determina de modo claro este início da filosofia em solo grego:

“Que é o ente, enquanto é? Somente agora o pensamento torna-se “filosofia”. Heráclito e Parmênides ainda não eram “filósofos”. Por que não? Porque eram os **maiores** pensadores. “Maiores” não designa aqui o cálculo de um rendimento, porém aponta para uma outra dimensão do pensamento. Heráclito e Parmenides eram “maiores” no sentido de que ainda se situavam no acordo com o **logos** que dizer, com o “Em Panta (Um Tudo). O passo para a “filosofia”, preparado pela sofística, só foi realizado por Sócrates e Platão”<sup>5</sup>.

Em Heidegger, a filosofia é a característica do Ocidente, um pensar principiado na Grécia e completado em Hegel:

“Com o nome “gregos” pensamos o princípio da filosofia, com o nome “Hegel”, a sua completude”<sup>6</sup>.

Teríamos aí o completo ciclo da filosofia, pensar o pensar no esquecimento do ser.

Este caráter “sui-generis” da filosofia ocidental verifica-se em conjunto com a especificidade da ciência, com a historicidade e tecnologia do Ocidente:

“A energia atômica descoberta e liberada pelas ciências é representada como aquele poder que deve determinar a marcha da História. Entretanto, a ciência nunca existiria se a filosofia não a tivesse e precedido e antecipado”<sup>7</sup>.

Para melhor elucidar o problema filosófico, vejamos como ele se manifesta no plano da ciência.

Joseph Needhan (1900 —), conhecido historiador da ciência chinesa, colocou um problema básico para a história da ciência, o de saber porquê a ciência moderna desenvolveu-se na Europa e não em outras culturas como a chinesa. A China teria feito uma série de descobertas vitais para a cultura ocidental; então, por que não deu por si o passo que desenvolveria a ciência no sentido moderno? Needhan aponta, como um dos fatores determinantes, a circunstância de apenas na Europa ter se formado a concepção de leis da natureza:

“Tenho dito várias vezes: uma das idéias mais antigas da civilização ocidental é, sem dúvida, aquela de que os legisladores dos impérios terrestres promulgaram códigos de leis positivas, aos quais os homens deveriam obedecer; do mesmo modo, a

divindade criadora, celeste e supremamente racional, colocou uma série de leis, às quais obedecem os minerais, os cristais, os animais e as estrelas seu curso”<sup>8</sup>.

Para Needhan, a China teria um conceito de ordem, mas não o de lei da natureza. Todavia não parece ser esta a explicação, já que poderíamos citar textos antigos, em que surge a idéia de lei natural.

A nota distintiva, o passo que os chineses e outras culturas não deram, foi o de fazer do pensar o próprio objeto do pensar, o de buscar as leis do pensar, o passo para a teoria.

Veremos que Confúcio não quer separar saber e ação moral e Laozi não quer separar ser e pensar.

Poderemos agora caracterizar a especificidade da filosofia do Ocidente, sem considerar suas definições e determinações múltiplas, mas compassando-a com a Ciência, a História e a Tecnologia.

A filosofia, sendo um saber teórico universal, baseado (e aqui está a especificidade do Ocidente) apenas na evidência individual, pretende uma práxis transformadora da realidade, cujo fim e modelo seria o próprio homem, como ela o concebe.

Para a obtenção deste saber, o homem deve fazer tábula rasa de tudo, desligar-se de todos os pressupostos (Die Voraussetzungslosigkeit).

Temos estes dois momentos nos dois grandes ciclos da filosofia ocidental, de Platão ao Neo-Platonismo na Antigüidade, de Descartes ao Idealismo Alemão na Modernidade.

É interessante notar que neste modo de conceber a filosofia, exclui-se a filosofia cristã, do mesmo modo que a filosofia oriental.

Assim diz Heidegger:

“Mas a essência originariamente grega da filosofia é dirigida e dominada, na época de sua vigência na Modernidade Européia, por representações do Cristianismo. A hegemonia, destas representações é mediada pela Idade Média. Entretanto, não se pode dizer que por isto a filosofia se tornou cristã, quer dizer, uma tarefa da fé na revelação e na autoridade da Igreja”.<sup>9</sup>

Vejamos se a filosofia como um saber do homem (como ser isolado) para o homem, por ele feita para transformá-lo, sem saber no fundo o que seja o próprio homem, não é uma deformação sua no Ocidente, que ainda não conseguiu, felizmente, predominar.

Do ponto de vista cristão, a filosofia também deve ser um saber humano, tarefa da razão, apenas baseada no lumen da razão. Assim a definem os manuais:

Scientia omnium rerum per ultimas causas naturali lumine comparata”<sup>10</sup>.

Mas esta tarefa não se realizou.

São Paulo, na Epístola aos Romanos, diz que o homem, não só pode, como deve conhecer Deus em suas obras, mas que de fato não o fez:

“Pelo contrário, eles se perderam em vãos arrazoados e seu coração insensato ficou nas trevas. Jactando-se de possuir a sabedoria, tornaram-se tolos” (Bíblia de Jerusalém, Rm. 21b-22a).

E o ponto está bem aclarado em São Tomás. Assim se expressa na primeira página de Suma Teológica:

“Ad ea **etiam** quae de Deo ratione humana investigari possent, **necessarium** fuit hominem instrui revelatione divina” (ST 1, q1, a 1).

O tópico é tratado em outras partes como em I C. Gent. 4, mas particularmente na Suma Teológica em 2 – 2 q 2 a 4, onde se pergunta se é necessário crer nas verdades que podem ser provadas pela razão natural. E a resposta é:

“Respondeo dicendum quod **necessarium** est homini accipere per modum fidei non solum ea que sunt supra rationem, sed **etiam** ea quae per rationem cognosci possunt”.

Ponto de partida oposto ao de Descartes, cujo drama está no poder da dúvida sobre as nossas evidências individuais.

Procuremos agora ver se é possível criar um espaço para a filosofia oriental.

Se se pretende um tipo de pensar que busca separar-se de seus pressupostos culturais, de sua religião, de seus costumes e tradições, de suas técnicas naturais de produção, de fato não há tal no Oriente. Muito menos o momento da teoria, do pensamento como objeto do pensar, da lógica como pressuposto explícito do pensar e do ser.

Contudo é inegável a existência no Oriente de um pensamento que refletiu sobre sua cultura, suas instituições políticas, religiosas e sociais, sobre a vida, sobre o homem, sobre a ordem universal.

Na China, este pensamento floresceu numa época de grande crise, de profunda transformação social, quando a China lutava por sua unidade política e cultural. Tal se deu na chamada época axial (+ 800 -200 a.C.). Corresponde à fase da dinastia Zhou, (Cronologia Tradicional 1122-221 a.C. e Cronologia Revista 1028-221 a.C.), cuja tabela cronológica referimos abaixo.

A dinastia Zhou divide-se em duas:

Cronologia Tradicional 1122-772 a.C.

Zhou do Oeste

Cronologia Revista 1028-772 a.C.

Zhou do Leste 772-221 a.C.

A dinastia Zhou do Leste, por sua vez, também foi dividida em duas:

Era Primavera-Outono 772-481 a.C.

Época dos Estados Combatentes 481-221 a.C.

## 2. PANORAMA GERAL DAS ESCOLAS DE PENSAMENTO NESTE PERÍODO

Tanto o período compreendido na Era Primavera-Outono, como o da Época dos Estados Combatentes, é de metamorfose: politicamente, passa-se da organização monárquica à imperial; economicamente, de formas feudais à forma da burocracia centralizada.

Durante este período, houve muitas escolas de pensamento, denominadas (cem escolas), Bai Jia, que quer dizer “muitas escolas” e classificadas pela primeira vez por Si Ma Tan (morreu em 110 a.C.), pai do mais famoso historiador chinês da antigüidade, Si Ma Qian (? 145 a.C.- ? 90 a.C.).

Si Ma Quan apresenta em sua obra, Shi Ji “Registros da História”, um ensaio de seu pai intitulado “Idéias Essenciais das Seis Escolas”, a saber: A Escola do Yin Yang, Yin Yang Jia; a Escola dos Letrados, Ru Jia; a Escola dos Moístas, Mo Jia, a Escola dos Nomes, Ming Jia; a Escola Legista, Fa Jia e a Escola Taoísta, Dao Jia.

À exceção dos moístas, o nome das outras escolas é atribuição do próprio Si Ma Tan.

Ainda na antigüidade Liu Xin (46 a.C. a 23 d.C.) em sua “História da Dinastia Han Anterior”, classifica 10 escolas, mantendo as 6 de Si Ma Tan e apresentando, pela primeira vez, uma explicação sociológica das origens das várias escolas.

Liu Xin sustenta que na primeira parte da dinastia Zhou (1028-772 a.C.) não havia separação entre oficiais do governo e mestres, pois Confúcio (551-479 a.C) foi o primeiro a dedicar-se exclusivamente ao magistério.

Os oficiais de um departamento eram os depositários e transmissores daquele ramo de saber adquirido na experiência administrativa. Com a queda do poderio da casa reinante na segunda parte da dinastia

(772-256 a.C. — entre 256 até 221 a.C. não houve um governo central), esses oficiais, perdendo suas funções, tornaram-se mestres.

Segundo Liu Xin, os letrados originaram-se do Ministério da Educação; os taoístas, dos historiadores oficiais; os da escola Yin Yang, dos astrônomos oficiais; os legistas, do Ministério da Justiça; os da Escola dos Nomes do Ministério das Cerimônias; os moístas, dos guardiões do templo.

Esta classificação foi contestada e elaborada recentemente por muitos, como Fung Yu-lan<sup>11</sup>, mas tem o mérito de relacionar a origem das Escolas com as condições sociais.

Fung Yu-lan nos dá esta classificação: os membros de Ru Jia vieram dos literatos; os de Mo Jia, dos cavaleiros andantes; os de Tao Jia, dos ermitões (o que é contestável); os de Ming Jia, dos debatedores; os de Ying Yang Jia, dos praticantes de artes ocultas; os de Fa Jia, dos homens de método.

### 3. CONFÚCIO E SUA ESCOLA

#### 3.1. Vida e Obra

A principal fonte biográfica é o capítulo XLVII da referida obra "Registros da História".

Confúcio é a forma latina de Kongfuzi, que quer dizer "Mestre Kong". Nasceu no estado de Lu, na atual província de Shandong, em 551 a.C. Seu pai morreu quando ele tinha três anos, sendo educado pela mãe. Casou-se com 28 anos e no ano seguinte teve um filho Kong Li (522-482 a.C.). Depois de ocupar pequenos postos no ramo de administração de cereais, dedicou-se ao ensino, sendo o primeiro professor da história da China.

Visitou a antiga capital dos Zhou, Luo Yang, onde se informou sobre os ritos. Ao regressar, tornou-se Magistrado em seu estado de Lu. Seu sucesso foi grande, de modo a ser promovido a Ministro da Justiça; tinha então 55 anos.

Em 495 a.C., abandonou seu posto, desgostoso com a politicagem e jogo de interesses entre os Estados. Desde esta época, perambulou, de Estado a Estado, oferecendo seus serviços aos governantes que quisessem ouvi-lo. Aos 68 anos, deixou de lado suas aspirações políticas e retornou ao Estado de Lu.

Nos últimos anos de vida, além do ensino, dedicou-se a editar os clássicos. Esse trabalho editorial colaborou sobremodo para a unidade cultural chinesa.

Os seis clássicos são:

– Shi Jing, o Livro das Ordens, coleção de 315 cantos e hinos sacros, escolhidos entre mais de três mil.

Li Ji, o Livro dos Ritos, registro dos sistemas de governo das instituições morais e religiosas da dinastia Zhou.

– Shu Jing, o Livro dos Documentos, composto de antigos documentos históricos, principalmente atos públicos e decretos reais o mais antigo dos escritos chineses.

– Chun Qiu, Anais Primavera-Outono, um dos poucos escritos do próprio punho de Confúcio, registro dos sucessos e fracassos, desde 722 a.C., acontecidos no Estado de Lu. Foi este livro que deu nome à época correspondente. Este livro vem acompanhado por um livro de comentários chamado Zuo Zhuan.

– Yi Jing, Livro das Mutações, que explica um compassamento entre os acontecimentos humanos e cósmicos, representáveis em 64 momentos, articulados em hexagramas.

– Yue Jing, o Livro da Música, inteiramente perdido.

Posteriormente, dos Livros dos Ritos foram retirados dois capítulos, que se tornaram dois livros independentes: Da Xue “O Grande Estudo” e Zhong Yong “O Justo Médio”.

O compêndio mais importante, porém, é o Lun Yu “Analectos”, uma compilação dos ditos de Confúcio, anotados pelos discípulos. Um século depois, completou-se o corpo doutrinário, quando Mêncio (372-289 a.C.), considerando o segundo filósofo, determinou a ortodoxia confuciana contra Xunzi (298? – 238? a.C.). Enquanto Mêncio considerava a natureza humana de boa índole, Xunzi considerava-a de má índole.

Os discípulos de Mêncio reuniram seus ensinamentos num livro também chamado “Mêncio”.

Assim, os clássicos (já que o clássico da música perdeu-se) e os 4 livros citados constituem o corpo confuciano. Praticamente, desde 140 a.C. até hoje, as gerações de chineses eruditos foram educadas neste nove livros.

Confúcio morreu em 479 a.C., ao 72 anos de idade. Nestes tratados estão as doutrinas fundamentais do Confucionismo: a essência do humano é a boa vontade; o homem deve humanizar-se, pelo cultivo de suas forças morais, se não se desvia do Curso (Dao); a partir da base familiar deve o homem estender o amor filial a todos; a harmonia entre o homem e a mulher constitui a saúde social; os homens nascem com as mesmas aptidões; a política é o campo de efetivação da moral; na vida pública a informação deve coincidir com a efetivação; a investigação das coisas prin-

cipia pela retificação da mente e resulta no conhecimento do bem inato, princípio e fim da ação moral..

Terminemos esta parte com uma citação dos Analectos, onde Confúcio se auto-retrata:

“O mestre disse: aos 15 anos determinava a minha vontade no estudo; aos 30 anos firmei-me; aos 40 anos não tinha dúvidas; aos 50 anos conheci o mandato celestial; aos 60 anos meus ouvidos eram obedientes; aos 70 anos seguia o que meu coração desejava sem transgredir as regras”.

### 3.2. Análise de Pontos Fundamentais

#### Sabedoria (Zhi)

Confúcio assim principia a sabedoria “do que se sabe, ter-se em conta que se sabe; do que não se sabe, ter-se em conta que não se sabe”. (An. II,17).

Podemos já notar uma diferença com Laozi. Este assim se pronuncia: “Saber ‘não-saber’ é sublime; não saber ‘saber’, é alienante”. (Dao De Jing, Cap. LXII).

Em Laozi a sabedoria humana deve ser transcendida a ponto de ser dissolvida, (pois nessa solução encontra-se o Curso).

Em Confúcio o saber é mediador da ação moral.

O fim é o mesmo, tanto para Laozi como para Confúcio, só que para Laozi a sabedoria humana não será mediadora.

Confúcio valoriza o saber em função da atuação moral:

“Aprender e na ocasião exercitá-lo, não é pois um prazer?” (An. I, I,)

Isto mostra que o prazer está na realização do saber. Não há prazer no mero saber! O alvo da sabedoria é a perfeição moral, não a mera perfeição do saber. Este é apenas meio. A verdade está subordinada ao bem.

“O curso do grande estudo consiste em iluminar a clara virtude, em bem querer o povo e em ficar no sumo bem”. (Da Xue I)

E ainda com mais ênfase, essa insistência no bem:

“Com toda sinceridade ame o estudo; guarde até a morte o curso do bem” (An. VII, 13a)”.

Hegel percebe bem essa valorização da ação em relação à especulação:

“Confúcio é um filósofo prático. Filosofia especulativa não se encontra de nenhum modo nele”.<sup>12</sup>

Esta acentuação do Confucionismo foi caracterizada de modo claro por Wang Yang Ming (1472-1529 d.C) o último grande pensador do Neo-Confucionismo, quando identifica conhecimento e ação:

“De acordo com minha interpretação (do Confucionismo), conhecer é determinar-se a agir, agir é efetivar o conhecimento. Conhecer é o princípio do agir, agir é a realização do conhecimento”.<sup>13</sup>

Podemos dizer que esta integração entre o saber e atuar o bem, entre verdade e bem, é a finalidade da sabedoria confuciana.

## Virtude (De)

A natureza humana está enraizada na benevolência, ren.

A bondade está em germe: todos os seres humanos têm a capacidade da compaixão. Assim diz Mêncio:

“Hoje, se de repente alguém vê um menino a ponto de cair em um poço, fica com o coração aflito e compadecido, não por relacionar-se com os pais do menino, nem por querer glória dos conterrâneos e amigos, nem por detestar o rumor de ser assim omissor” (Mêncio IIA, 6)”.<sup>14</sup>

Portanto, se o homem não procede bem, isto não deve ser imputado à natureza humana. Mêncio valoriza a virtude acima da vida:

“Se não posso ter a vida e a justiça ao mesmo tempo, abandono a vida e fico com a justiça” (Mêncio VI A,10).

É importante salientar que para o Confucionismo os homens são iguais por nascimento, daí o peso que o Confucionismo dava à cultura e a educação moral:

“A natureza humana aproxima uns aos outros, a aprendizagem distância uns aos outros” (An XVII, 2).

Porém, o cultivo da natureza humana é imprescindível para o desabrochar das qualidades inatas.

Citemos um texto de Mêncio, que bem ilustra esta concepção:

“Mêncio disse: antes, as árvores do Monte-Touro eram belas. Por sua proximidade a um grande centro, vieram machados a cortá-las. Podia permanecer belo? Então, por seu medrar dia e noite, pelo borrfar de chuva e orvalho, não deixaram de nascer

rebutos ali. Mas vacas e ovelhas ainda vieram a pastar, por isso parece calvo. As pessoas vendo-o calvo pensam que nunca houve madeirame ali. É essa a natureza do monte? (Mêncio VI A, 8).

A este monte Mêncio compara a natureza humana.

## Rito (Li)

Li é traduzido usualmente por 'rito, cerimônias, o que é conveniente' (propriety). Que este sentido não seja o principal, pode ser ilustrado por um trecho do "Zuo Zhuan", onde o Duque Zhao de Lu, no decurso de uma de suas visitas ao subúrbio, embora tivesse observado todos os detalhes cerimoniais do protocolo, foi criticado por não ter o Li:

Essas são cerimônias e não devem ser chamadas Li. Li são aquelas coisas pelas quais (um regente) mantém sua condição de regente, conduz sua ordem política e não perde seu prestígio popular"<sup>14</sup>.

O Li indica tanto padrões de conduta quanto o uso adequado dos veículos materiais, através dos quais, são objetivados os valores morais. Confúcio estava convencido de que os gestos reforçam os sentimentos. Para ele era muito importante cuidar das ações externas, para que o interno fosse convenientemente expresso. Daí o grande valor que atribuía à Literatura, entendida em sentido muito mais amplo do que o nosso, como arte da expressão adequada.

Podemos complementar com as famosas palavras de Horácio (Sátiras, Livro I, v. 106-107):

"Est modus in rebus" (Há jeito nas coisas).

Finalizemos com as explicações do já citado Wang Yang Ming:

"O mestre disse: a palavra Li (rito), quer dizer o mesmo que Li (princípio, razão); quando o princípio torna-se manifesto e pode ser visto, chamamo-lo Literatura (wen) literatura, ornamento') e quando oculto e abstruso nós o chamamos Li (razão). São os mesmo. A restrição às regras de conveniência (Li) significa que a mente deva identificar-se completamente com o Princípio da Natureza. Para identificar-se completamente com o Princípio da Natureza, os esforços devem ser dirigidos aonde quer que ele se manifeste. Por exemplo, se o princípio manifestar-se em servir aos pais, deve se aprender a preservá-lo no ato conveniente de servir aos pais... Não importa onde ou aonde possa manifestar-se devemos aprender bem naquele momento e espaço, a preservá-lo. É o que se entende pelo exemplo do

estudo extensivo da Literatura. É o trabalho de restringir-se às regras da conveniência. Estudar Literatura extensivamente significa estar refinado na própria mente e restringir-se às regras da conveniência é ter singeleza na própria mente".<sup>15</sup>

Muitos outros aspectos poderiam ser tratados. Para uma primeira apresentação, estes pontos são básicos.

## 4. LAOZI

### 4.1. Conforme a Tradição Chinesa Antiga

Laozi nasceu em 604 a.C., 53 anos antes de Confúcio. O livro que se lhe atribui, o Dao De Jing, só foi considerado canônico em 666 d.C. Nessa mesma época, o próprio Laozi foi canonizado pelo imperador da dinastia Tang (618-907 d.C.), Gao Zong (650-684 d.C.) com o título de Tai Shang Xuan Yuan Huan Di ou seja, Sublime Imperador de Mística Origem.

Em 1013 d.C. o imperador da dinastia Song (960-1179 d.C.), Zhen Zong (998-1023 d.C.), acrescentou-lhe o título de Tai Shang Lao Jun, Sublime Senhor Lao, como é geralmente conhecido pelos adeptos taoístas.

Não sendo tão extensa quanto a de Confúcio, damos abaixo a tradução completa da biografia de Laozi:

"Laozi era da aldeazinha Qu Ren no Cantão de Li, no distrito de Ku, no estado de Chu. Seu nome de família era Li, seu nome próprio era Er 'orelha' e seu nome literário era Dan 'orelha sem lóbulos'. Em Zhou trabalhou como cronista oficial no Departamento de Arquivos.

Confúcio foi até Zhou para informar-se com Laozi sobre os ritos. Laozi disse: o Senhor está falando de homens com os ossos já apodrecidos, dos quais só as palavras ficaram em nossos ouvidos. Além disso, o homem nobre, quando os tempos lhes são favoráveis, conduz sua carruagem; quando os tempos não lhe são favoráveis, dissemina-se como framboesa ao sabor do vento.

Ouve-se dizer que um bom comerciante esconde no fundo seu estoque e o armazém parece vazio; o homem nobre, repleto de virtudes, ostenta no semblante parvoíce.

O Senhor afaste o seu ar arrogante e seus desejos excessivos, suas atitudes maneiristas e suas intenções libertinas. Nada disso é de proveito à sua pessoa. Só isto tenho para dizer-lhe e nada mais.

Confúcio foi embora e disse a seus discípulos: “eu sei que a ave pode voar; eu sei que o peixe pode nadar; eu sei que os animais selvagens podem correr. É possível tecer rede para os que correm; é possível deitar linhas para os que nadam; é possível armar dardos para os que voam. Chegando ao dragão eu não posso saber como ele sobe aos céus, galgando vento e nuvem. Hoje eu vi Laozi. Como se assemelha ao dragão!

Laozi seguia o Curso e sua virtude; seu ensinamento visava o ocultamento de si mesmo e o anonimato.

Residiu muito tempo em Zhou, ao perceber a decadência de Zhou, foi-se embora. Chegando à fronteira, o guarda do passo, Yin Xi, disse: O Senhor vai ocultar-se, eu exijo que componha um livro para mim.

Então Laozi compôs um livro com duas partes, discorrendo sobre o Curso e sua virtude, com pouco mais do que 5.000 ideogramas. Partiu, ninguém sabe seu fim”<sup>16</sup>.

## 4.2. Crítica da Tradição

Hoje supõe que o livro “Laozi” tenha sido composto depois de Confúcio, em qualquer data da época dos Estados Combatentes (481-221 a.C.).

A questão porém fica assentada em conjecturas com maiores ou menores probabilidades. Os argumentos, separadamente, não têm força probatória, mas em conjunto, são persuasivos:

1. O livro *Dao De Jing* não é mencionado nos *Analectos* de Confúcio, nem nos escritos de Mêncio, nem nos escritos de Zhuangzi (? 730 – ? 330 a.C.), em que é citado como personagem.

2. Antes de Confúcio, não há escritos como referência à própria pessoa.

3. O estilo do *Dao De Jing* não é de diálogo, mas próprio de um cânon da época dos Estados Combatentes.

Fung Yu-lan<sup>17</sup> apresenta uma boa explicação. Considera que Si Ma Qian, historiador criterioso, que verificava todos os documentos fazendo estudos para comprová-los, ao pesquisar a vida de Laozi confundiu Li Er (uma personagem histórica, cujos descendentes eram contemporâneos do próprio Si Ma Qian) com Lao Dan, personagem mítica, um sublime da antigüidade, propiciando a canalização das lendas a ele referentes para a personagem histórica Li Er.

O erro teria certa justificativa, já que Li Er, desejando ficar no anonimato, teria consentido propositadamente em seu ocultar-se na figura lendária de Lao Dan.

### 4.3. Análise de Pontos Fundamentais

Vejamos agora alguns pontos ilustrativos do Dao De Jíng:

#### Tradução da Palavra Dao por Curso

Alguns traduzem a palavra Dao por termos abstratos: Razão, Princípio, Logos etc. Outros sequer a traduzem. Usa-se muito traduzi-la por Caminho. Ora, em chinês, Dao é um termo concreto que significa 'caminho, curso', mas também 'dizer', falar, discorrer'.

A nossa palavra curso vem do verbo correr e ainda criou um próprio verbo, cursar, achando-se ligada a uma rede riquíssima de significados, incluindo discorrer, discursar, discurso etc. Além disso Dao é sempre representado pela água.

Alan Watts escreveu um livro com o título sugestivo: "Tao: The watercourse Way"<sup>18</sup>:

Em alemão, Weg 'caminho, curso, rota, trajeto' está relacionada a bewegen 'mover'.

Vamos traduzir um texto de Heidegger, onde usamos, pelos motivos apontados acima, a palavra curso, ao invés de caminho:

"Provavelmente, a palavra "curso" é uma palavra primordial da linguagem que se adjudica ao homem meditativo. A palavra condutora do pensamento poetizante de Laozi soa Dao e significa **propriamente** curso.

Uma vez que se representa com muita facilidade o curso apenas exteriormente como a trajetória unindo dois pontos, considerou-se mais que apressadamente nossa palavra curso inadequada para nomear o que Dao diz. Traduziu-se portanto Dao por Razão, Espírito, Sentido, Logos etc'.

Todavia, poderia ser Dao o Curso movente de tudo (o que deixa tudo lá chegar), donde unicamente poderíamos pensar propriamente que Razão, Espírito, Sentido, Logos possam dizer a partir de sua própria essência. Talvez se oculte na palavra curso (Dao) o segredo de todos os segredos do dizer pensante, caso nós deixemos este nome retornar ao seu indizível e possibilitemos este deixar. Talvez a enigmática força do domínio contemporâneo do método provenha até mesmo, e justamente, de serem os métodos, sem prejuízo de sua força executiva, apenas os desaguadores de uma grande corrente oculta do Curso que deixa tudo chegar e que abre o rumo a tudo. Tudo é Curso"<sup>19</sup>.

## A Questão do Não-Atuar (Wu Wei)

“O homem santo ocupa-se do ato de não atuar” (Dao De Jing, cap. II)

Rejeita-se a interpretação quietista: o Wu Wei não é passividade. Muitas vezes expressa-se de modo paradoxal “Atuar o não-atuar” (Dao De Jing, cap. II). Trata-se de um modo de ser nem ativo nem passivo.

Não há portanto a distinção fundamental do Ocidente: sujeito e mundo; o sujeito como ativo, o espírito, o reino da liberdade, o que dá as leis e o mundo como passivo, o reino da necessidade, o que recebe a ordenação.

Sujeito e mundo separados: o único modo de ultrapassar essa separação foi imprimir tecnologicamente ao mundo a imagem do sujeito dele alienado. Olhando-se no espelho do mundo desconhece-se, resultando o próprio homem produto da tecnologia.

Algumas considerações sobre a voz média do verbo serão esclarecedoras, pois indicava uma instância em que o sujeito não se distinguiu do mundo.

A esse respeito, Schöfer<sup>20</sup> desenvolve uma teoria sobre a voz média no indo-europeu, que se aplica muito bem à língua chinesa. Vamos resumir esta teoria: Medium desde Dionísios Thrax (II séc. d.C.) é o que está entre ativo e passivo. Só que nesta época a voz média não era mais uma forma viva da língua. Indicaria instâncias secundárias numa situação lingüística em que ativo e passivo estavam em oposição; em que o homem comporta-se ou ativa ou passivamente diante do mundo: a voz média seria apenas um modo intermediário, não mais compreendida.

No pensamento mítico, o homem não se expressa nem ativa nem passivamente em relação ao mundo, pois é simultaneamente ativo-passivo, é homem-no-mundo, sendo a voz média a expressão lingüística dessa relação. Não mais existindo essa forma sintética de expressão, não temos mais consciência dessa unidade.

Segundo o material lingüístico temos as seguintes etapas, regressivamente:

1º estado atual, que contém o ativo e o passivo como formas sintéticas distintas;

2º estado anterior em que havia o ativo, o passivo e o médio;

A partir dessa tendência, Schöfer estabelece a hipótese de um estado em que só haveria voz média, correspondente à consciência mítica em que o homem não se distingue do mundo. Ativo e passivo seriam análises do médio. Em nossa fase oposta à da consciência mítica, não há mais a voz média sintética. Aprendemos aspectos parciais, tanto lógica

quanto lingüisticamente. Não apreendemos a totalidade da relação homem-mundo, que só podemos exprimir contraditoriamente. Surge este desaparecimento do médio no centro da época axial, entre 400 e 500 a.C., na época de Buda, Laozi, Confúcio, Zoroastro etc.

Schofer aspira a uma nova concepção do médio como síntese consciente do ativo e do passivo.

Conceitos como 'viver, nascer, meditar, existir', e muitos outros conceitos fundamentais são médios. Para entender-se por exemplo o que é meditar, deve-se compreender num único ato: eu medito e sou meditado.

Ainda Aristóteles concebia ação e paixão num mesmo ato: não são separadas, mas constituem o mesmo ato, apesar de não serem idênticas. Como isso Aristóteles explicava o movimento como comunicação entre as substâncias.

Na filosofia moderna, em Leibniz, as substâncias já estão isoladas. Na língua chinesa antiga, não há distinção formal entre o ativo e o passivo. Muitas sentenças não têm sujeito. Essas sentenças, nem nominais nem verbais, são expressões do médio.

O não-ato de Laozi é um alerta para que o sujeito não se considere nem aja isoladamente, e muito menos que, nessa situação isolada, seja passivo. Deve deixar (sentido médio não passivo) que Curso nele aja. Deixar acontecer, deixar surgir, o sentido anterior de técnica, o homem planta e dá todas as condições, mas não é ele que dá vida à planta.

Este não-ato não é atividade que se oponha à passividade. É ato sem resistência, ato não separado da origem.

### **Belo e Bom antes da oposição**

#### **Belo e Feio, resultado da Abstração**

Sob o céu conhecer-se no belo o que o faz belo, eis então o feio!

Conhecer-se no bom o que o faz bom, eis então o não-bom!  
(Dao De Jing, cap. II).

A análise conceitual dicotomiza o conhecimento original do belo; não percebemos mais nossa união com o Curso (Dao). Paralelamente, dicotomiza o conhecimento original do bom; não agimos mais unidos ao Curso (Dao).

Se nos concentrarmos na primeira sentença de Laozi, veremos que esta diz: conhecer-se no belo (aqui se aponta simplesmente o belo; nessa primeira instância, nessas primeiras intenções, não há o feio) o que o faz belo (é precisamente nessa segunda instância do pensamento abstrato,

nestas segundas intenções, que surge a oposição, o feio), eis então o feio. A mesma análise vale para a segunda sentença.

Na percepção do mundo em desarmonia com a percepção de si nasce o feio; rompe-se a unidade de percepção. No bom rompe-se a unidade de ação.

A análise conceitual vai também tornar relativo o belo e o bom, opostos ao feio e ao não-bom. Laozi nunca pretendeu a harmonia entre belo e feio, bom e mau, já que feio e mau constituem a oposição resultando da abstração que separa o sujeito do Dao.

A oposição é sempre criticada por Laozi:

“E só por não competir não tem oposição” (Dao De Jing, cap. VIII)

“Isto se chama a virtude de não competir” (Dao De Jing, cap. LXVI)

“A Bondade Suprema (e não a união suprema da bondade e maldade) é como a água (Dao De Jing, cap. VIII)

“O curso do céu sem ser sentimental sempre fica com o homem bom” (Dao De Jing, cap. LXXIX)

Este ponto é corroborado por Sankara (780-820 d.C.), em perspectiva diferente da de Laozi, a do Advaita Vedanta, que mesmo advogando a transcendência do bem e do mal, não admite a unidade entre eles, mas a escolha incondicional do bem no plano dual:

“Em relação àquele Brahman não surge o erro de não atuar o que é bom, pois não há nada de bom a ser adquirido ou de mau a ser evitado por aquele Brahman, que é por natureza eternamente livre. Mas o ser corporificado não é deste modo. Em relação a este, pode surgir o erro de não atuar o que é bom”<sup>21</sup>.

E ainda com mais ênfase:

“Quanto aos malfeitores, entram no lugar da morte e sofrem os tormentos do inferno segundo, os seus próprios malfícios”<sup>22</sup>.

Não deve causar escândalo perceber que a maldade e a feiura existem no sujeito. Fora dele, são apenas privações. O sujeito que atua o mal só priva a realidade.

Jung (1875-1961 d.C.) que tanto insiste na realidade da psique e que se coloca metodologicamente sempre sob seu ponto de vista, não se contenta com esta realidade subjetiva do mal, quer dar-lhe realidade fora do sujeito, não aceitando que o mal seja privação de ser.

Contudo, privação não é mera ausência, é destruição, é tirar algo, é a falta de algo que deveria estar. Justamente se o mal fosse algo fora do sujeito este realizaria tal sujeito, seria um bem. A maldade isola o sujeito, não permitindo que este concretize sua subjetividade fora de si. O mal privando a realidade impede que a maldade do sujeito construa algo. El só destrói.

Querer que o mal seja em si, é confundí-lo com o bem, o que é o próprio do mal.

Para terminar damos a tradução do primeiro capítulo do Dao De Jing, a ser publicada brevemente:

O curso que pode ser percorrido ... não é o curso eterno  
 O nome que pode ser nomeado ... não é o nome eterno  
 imanifesto ... nomeia-se origem do céu e da terra  
 manifesto ... nomeia-se mãe das dez mil coisas  
 portanto  
 sempre imanifesto ... para assim contemplar seu deslumbramento  
 sempre manifesto ... para assim contemplar seu delineamento  
 esses dois ... o mesmo ... percorrendo por nomes diversos  
 o mesmo chama-se mistério  
 mistério que se renova no mistério  
 porta do total deslumbramento

## NOTAS

(1) HEGEL, G.W.F. — Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke in zwanzig Bänden, vol. XVIII, Suhrkamp Verlag 1971. Cf. p. 138-147.

(2) HEGEL — Op. cit., p. 138.

(3) HEGEL — Op. cit., p. 139.

(4) HEIDEGGER, Martin — Conferências e Escritos Filosóficos — (Tradução de Ernildo Stein). Os Pensadores XLV, Ed. Abril, 1973, p. 212.

(5) HEIDEGGER — Op. cit., p. 215.

(6) HEIDEGGER, Martin — Wegmarken. Hegel und Die Griechen, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967, p. 255.

(7) HEIDEGGER — Op. cit., in 4, p. 213.

(8) NEEDHAN, Joseph — La Science Chinoise et L'Occident. Editions du Seuil, 1973, p. 204.

(9) HEIDEGGER, Op. Cit., in 4, p. 212.

(10) SALCEDO, L. e Iturrioz, I. — Philosophia Scholastica Summa, I vol. B.A.C., 1957 p. 7.

(11) FUNG, Yu-lan — A Short History of Chinese Philosophy New York. The Free Press, 1966, p. 31.

- (12) HEGEL, Op. cit. in 3., p. 142.  
 (13) CHANG, Carsum – Wang Yang Ming. St. John's University Press, New York, 1970, p. 7.  
 (14) LEGGE, James – The Chinese Classics, 5v. Taiwan, p. 604.  
 (15) WANG YANG MING, Op. cit., p. 16.  
 (16) SI MA QIAN – Shi Ji, cessão 63, vol. VIIº Zhong Hua Shu Ju, Hong Kong, 1969, p. 2139-2140.  
 (17) FUNG-Yu Lan – A History of Chinese Philosophy Trans. by Derk Bodde, Princeton University Press, 1952, 1º vol. p.171-172.  
 (18) WATTS, Alan – Tao: The Watercourse Way. Pantheon Books, New York, 1975.  
 (19) HEIDEGGER, Martin – Unterwegs zur Sprache. Neske, p. 198.  
 (20) VON SCHÖFER, Wolfgang – Was geht uns Noah an? . Ernst Reinhardt Verlag, Munchen – Basel, 1969.  
 (21) SANKARACARYA – Brahma – Sutra Bhasya. Trans. by Swami Gambhirananda, Calcutta, 1972, p. 348.  
 (22) Op. cit., p. 575.

### BIBLIOGRAFIA

- CHEN LI FA – The Confucian Way – The Commercial Press, Republic of China, 1972 – (U.S. Library of Congress Catalog Card Number: 77-182420)
- ETIEMBLE – Confucius. Idées, Gallimard, Paris, 1966.
- LIU WU-CHI – La Philosophie de Confucius. Petite Bibliotheque Payot, Paris, 1963.
- MASPERO Henri. Le Taoisme et les Religions Chinoises – Gallimard, Paris, 1971.
- MERTON Thomas – Zen, Tao et Nirvâna. Fayard, Paris 1970.
- MUNRO, Donald – The Concept of Man in Early China. Standford University Press, California, 1969.
- WANG YANG MING – Instructions for Practical Living. Trans. by Wing-tsit Chan – Columbia University Press, New York, 1962.
- WILHELM, Richard – Confucius and Confucianism. Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1931.

## A ARTE NA COLÔNIA CHINESA\*

**Maria da Graça de Campos Mendes  
e Sun Chia Chin**

Departamento de Línguas Orientais — USP

A arte de pintura e da escrita na China estão intimamente ligadas. Pintura e caligrafia exigem uma mesma técnica. Afirma-se que a pintura e a escrita chinesas atestam uma mesma origem. O tema pintura, portanto, necessariamente remete-nos à escrita, que principia na China por volta do terceiro milênio antes de Cristo.

A escrita chinesa originou-se dos trigramas atribuídos ao Deus Fu XI. Esta representação de significados vai se especializando, constituindo-se não apenas numa escrita, mas numa língua escrita: os ideogramas.

Organizada fundamentalmente à base de traços, a escrita chinesa motivou e acompanhou o desenvolvimento dos instrumentos para sua execução. Inicialmente usou-se a laca para escrever nos ossos de animais e na fatia de bambu liso. Com o invento da tinta preta, surgiram os pincéis, que posteriormente foram utilizados para escrever no pano, na seda e no papel. Criados e desenvolvidos objetivando a escrita, estes instrumentos foram adaptados à pintura, influenciando-a definitivamente.

Nascendo juntas, os instrumentos para a realização de ambas, pintura e escrita, são iguais. O importante a ressaltar é que a escrita constitui na China uma verdadeira arte, a caligrafia, traço cultural bem marcante na cultura chinesa. Esta proximidade é tanta que os chineses chegam a usar o verbo "escrever" correspondendo à ação de pintar. Diz-se: "Escrever um quadro". Este uso era próprio da China até o início do século XX.

Qual seria a diferença entre pintura e escrita? Poderíamos dizer que a utilização das cores na pintura pode distingui-la da arte da caligrafia, sem no entanto separá-las. A pintura usa cores, é uma escrita colorida, mas pode também não usar cores, como a pintura Zen. Aprofundando um pouco mais esta discussão, poderíamos dizer que a caligrafia não utiliza nuance de preto.

---

(\*) Comunicação apresentada no VI Congresso Brasileiro da Imigração e Integração — SP.

A pintura segue então usando os instrumentos e a técnica imprimida à escrita. Os ideogramas, que não são simples pictogramas, sendo uma representação esquemática e estilizada, tiveram que recorrer à máxima economia de expressão para que o sistema fosse viável, atribuindo esta feição também à pintura. Considerados materialmente, os ideogramas são constituídos por traços, daí a grande importância dos traços na pintura chinesa. Não sendo eles uma representação fiel do real, como já frisamos, marcam também a pintura no seu aspecto de abstração.

Assim, a pintura chinesa, desde o início, funda-se em bases abstratas, apresentando características diferentes da pintura ocidental. O traço já apresenta em si uma abstração. O artista, através do exercício constante tenta chegar a perfeição no emprego e controle dos traços. Desta forma o artista é capaz de captar o objeto em sua essência, sugerindo, sem imitar.

Uma referência contida numa obra sobre pintura chinesa datada do século VII, ilustra muito bem esta questão: "Certa princesa teve o seu marido retratado por dois pintores famosos da época. Terminando o trabalho, o imperador chamou a princesa para avaliar qual dos trabalhos era o melhor. Ao que ela observou: — Ambos são bons, mas um captou a forma (isto é, um estava mais próximo da aparência), o outro captou o espírito". Ou seja, o primeiro retratara fielmente, o segundo pintara o seu marido.

O citado documento permite-nos também inferir que já naquela época a crítica à pintura chinesa priorizava os valores noumênicos (espirituais) em detrimento aos valores fenomênicos. Os artistas deveriam buscar no seu trabalho algo além de uma simples semelhança formal, através de uma captação afetiva do noumeno.

No período correspondente à dinastia Tang (618 - 907 d.C.), floresce na China o Zen Budismo, e com ele a pintura é profundamente influenciada pelo sentimento poético. Os traços adquirem então sua forma mais destacada e extrema. Paralelamente à forma do poema, houve maior liberdade no emprego desses traços, surgindo os chamados traços secos, cortantes, incompletos. Cabia ao fruidor criar a forma completa.

Com o desenvolvimento desta tendência assiste-se no século XIII a uma maior projeção do artista em sua obra. Se antes o artista captava a essência do real, agora contempla, conjuntamente ao objeto, o seu próprio sentimento objetivado. Apesar da forma do objeto não ser o que se contempla, ele existe como suporte e própria linguagem de expressão dos sentimentos.

A marcante herança Zen foi absorvida pela cultura chinesa tornando-se parte integrante dela. O taoísmo e o neo-confucionismo elegeram daquela tradição elementos que percebiam mais aceitáveis, continuando o budismo presente na forma de comunhão com a natureza, em sua objetividade e espontaneidade de expressão.

Em linhas gerais, é este o legado cultural do artista chinês.

## ARTISTAS CHINESES NO BRASIL

Ao falarmos sobre artistas chineses no Brasil, não podemos deixar de mencionar o prof. Chang Dai Chien. Conhecido internacionalmente como grande mestre da pintura, o prof. Chang pode ser considerado um pioneiro na tentativa de introduzir a modernidade na tradição. Este pintor mudou-se para o Brasil em 1953, fixando residência em Mogi das Cruzes. Podemos dizer que ao construir o jardim de sua casa, ele transplantou para o solo brasileiro o autêntico jardim chinês, onde cultivou as banzai, conhecidas como árvores anãs. Algumas de suas pinturas foram doadas ao Museu Chateaubriand. No museu de Arte Moderna também encontramos exemplares do seu trabalho.

Dentre os discípulos deixados por este famoso mestre, um deles reside no Brasil, o Prof. Sun Chia Chin. Formado em Belas Artes e vivendo no Brasil há mais de vinte anos, o prof. Sun nos disse serem suas preocupações fundamentais.

1. Harmonizar o Oriente e o Ocidente em seu trabalho através da utilização do traço oriental e das cores vibrantes sugeridas pela natureza brasileira.

2. Chamar a atenção na sua pintura para a preeminência do espaço oriental contendo o tempo compassado e vivo.

A propósito de sua arte nos diz Francesca Cavalli: "Depois de quase duas décadas no Brasil, a sua pintura continua fiel à arte tradicional, mas sente-se nela a contribuição de uma visão de mundo mais ampla, enriquecida pela vivência do Ocidente, que levam o artista a conciliar os valores milenares de sua terra de origem com os valores da tradição ocidental".

O Pintor Fong Shan Kuan chegou ao Brasil ainda criança. No seu trabalho utiliza basicamente a técnica ocidental, mas percebe-se um sentimento caracteristicamente oriental veiculado pela tradição em que foi formado.

O mesmo parâmetro pode ser utilizado para a observação do trabalho da artista Cristine Yufon, Escultora em metal, a artista apresenta um estilo moderno, mas nitidamente marcado pelo pensamento filosófico tradicional chinês e sensibilidade, primando pela delicadeza de percepção.

Assim, em todo o Brasil, principalmente nas grandes cidades como Rio, São Paulo, Porto Alegre, Salvador, encontram-se artistas chineses. Alguns aqui chegaram já adultos, e continuaram desenvolvendo o

seu trabalho, apresentando influências alheias à sua formação tradicional, principalmente no emprego das cores.

Aqueles que estudaram arte no Brasil apresentam um estilo predominantemente ocidental, mantendo no entanto uma essência oriental fundamentada na educação e contexto familiar chinês. Basicamente pode-se observar nestes artistas um poder de síntese quer de uma forma ou de outra. No convívio com alunos e amigos, o artista chinês ou de descendência chinesa, influencia e recebe influência. Na dialética da convivência diária os valores vão sendo absorvidos e transformados. É este o ponto mais importante no processo de intercâmbio cultural.

Cabe lembrar que o Brasil até a década de 40 os artistas formavam-se segundo a tradição das escolas da Espanha, da Itália ou da França. A arte brasileira é portanto o resultado de um amálgama cultural que vem se desenvolvendo e adquirindo forma própria. Neste sentido, o Brasil aproxima-se do Canadá, país que tem recebido imigrantes de várias etnias e que pretende através da absorção da essência dessas culturas variadas, formar uma síntese, resultado deste encontro cultural. É com este propósito que o Canadá procura manter vivas as culturas destas colônias, evitando a sua dissolução ou desestruturação.

Pondo em prática uma atitude semelhante, o Brasil poderá também chegar a uma síntese cultural resultado da rica contribuição de todos os imigrantes, não só no campo da arte, tema deste trabalho, mas em todas as ramificações culturais.

## BIBLIOGRAFIA

CH'EN, Chih-mai – **Chinese Calligraphers and their Art**. Melbourne, University Press, 1966.

————— Introduction a la Caligraphie Chinoise. Editions de l'Education de Shangai/Editions du Centenaire, Paris, 1983.

SULLIVAN, Michel (organizador) – **A Arte Chinesa e Japonesa**. Col. As Belas Artes, Vol. 9, Imprimarte, Lisboa, 1971.

ZEN e Lao Chung – **Wu Yi**, Livraria San Min, Taiwan, 1971.

## O NACIONALISMO NA CHINA: MOMENTOS CRÍTICOS (1860 - 1911)\*

**Maria da Graça de Campos Mendes**  
Departamento de Línguas Orientais – USP

Inicialmente poderíamos propor uma questão que suscita debates até hoje entre especialistas chineses e não chineses: até que ponto as lutas camponesas na China marcam o modelo chinês de construção do socialismo?

A pergunta nos levaria a considerar a natureza destas lutas nacionais, a existência de uma consciência social capaz de organizar e efetivar a conquista da independência constantemente preconizada pelos grupos rebeldes.

Consideramos as revoltas camponesas clássicas uma herança importante para as gerações da idade moderna, no entanto, os fundamentos e princípios que moveram o povo chinês nas suas lutas desde a unificação do império transformam-se radicalmente com a invasão ocidental e as crises sócio-econômicas por que passou o império manchú a partir de meados do século XIX. Não observamos uma linha de continuidade nestes movimentos nacionalistas emergentes após a primeira guerra do ópio, em 1840. Notamos uma alternância de lutas, ora de uma vertente popular, ora de uma vertente aristocrática. Estes movimentos alternam-se e, como diz Roger Garaudy “Através dessas lutas da segunda metade do século XIX, o movimento nacional purificava-se”.<sup>1</sup>

É importante ressaltar que embora ainda de forma embrionária, as idéias nacionalistas estão presentes de forma mais efetiva no movimento camponês chamado Movimento dos Taiping, ocorrido na China entre 1851-1864. Esta revolta pode ser considerada um marco na História da China, um elo entre o antigo e o novo, entre o tradicional e o moderno.

Isto porque, as revoltas camponesas caracterizavam-se principalmente pela oposição ao regime manchú, reivindicando a derrubada deste governo estrangeiro e sua substituição pelos legítimos representantes dos chineses, a dinastia Ming, deposta em 1644 pelos

---

(\*) Comunicação apresentada no II Congresso Brasileiro de Estudos Afro-Asiático – USP.

usurpadores manchus. Este caráter de volta ao passado era comum a todas as revoltas camponesas ocorridas antes, durante e depois mesmo da revolta dos Taiping. O primeiro ponto que os distingue é exatamente o fato de que estes revoltosos tiveram como movente a ideologia cristã protestante recebida do ocidente e reelaborada à luz das tradições chinesas, resultando numa heterodoxia que apelava para a fraternidade, a justiça e a igualdade. Instauraram seu quartel general em Nanquim, em 1851 e proclamaram uma lei agrária que exigia o confisco da terra aos grandes proprietários e a garantia aos agricultores da terra para sua sobrevivência. No que toca à educação, os taiping propunham a erradicação do analfabetismo; e exigência de que todas as leis fossem feitas em língua popular; a transformação do sistema de exames estatais; a igualdade de direitos à mulher; (proibida a amarração dos pés). Com relação a parte comercial e tecnológica, o governo de Nanquim propunha a remoção dos obstáculos tecnocráticos que impedia o desenvolvimento do comércio e das manufaturas. Incluíam no seu programa (Hung Rengan “Novos textos para auxiliar o governo”) para o desenvolvimento do país, a construção de uma estrada de ferro, de fábricas, de explorações mineiras, de bancos, e o encorajamento de estudos técnicos e científicos. Era através deste programa que os Taiping pretendiam romper com a estrutura carcomida do mundo tradicional chinês, representado pelos grandes proprietários, o conjunto dos funcionários e notáveis que procuravam manter a integridade do sistema imperial.

A guerra civil instaurada na China pelos Taiping, e outras revoltas contemporâneas (Mieu, Minorias) abalaram profundamente a estrutura do governo manchu que não foi capaz de enfrentar os sublevados com seu desordenado exército oficial. Foi somente através das milícias montadas pelos notáveis proprietários e com a ajuda de contingentes estrangeiros, que em 1864 o poder de Nanquim foi deposto, pondo fim aos 14 anos do domínio rebelde dos Taiping.

A vitória sobre os Taiping fez nascer novas forças e uma nova camada política cuja influência foi preponderante entre a tomada de Nanquim, em 1864, e a derrota chinesa face ao Japão (1894/95). Assiste-se a criação de um poder regional dos notáveis proprietários respaldados pelas milícias, gozando de certa independência do governo central. Assim, Zeng Kevofan, Tsuo Tsun Tang, Li Hung Chang ascendem ao poder e encetam a chamada política de auto-fortalecimento da China. Preconizavam a necessidade de modernização do país através da sua renovação no campo militar, adotando a técnica dos ocidentais para em contra-partida enfrentá-los em igualdade de condições. Defendendo os valores, a moral, enfim, o modelo tradicional chinês, estes partidários da reconstrução na 1ª fase — Taiping pretendiam inserir todo o aparato militar ocidental no contexto que não deveria ser transformado. A tentativa de reconstrução do país é

empreendida não só no âmbito da criação de indústrias navais e bélicas como também no tocante à educação, com o estabelecimento de escolas (1862) que visavam a aprendizagem de línguas estrangeiras e a formação de tradutores. Em 1872 o primeiro contingente de estudantes foi enviado aos EUA.

Todas estas medidas envolviam um controle cada vez mais estreito do ocidente nos negócios chineses. Desde o sistema alfandegário, passando pela indústria nascente, os ocidentais, em comum acordo com a classe dominante, tornam-se parte integrante do governo chinês.

Após a década de 70, cresce o número de trabalhadores das indústrias, das zonas portuárias e fortalece-se um contingente burguês representado pelos compradores, nova força que atuará na esfera das reivindicações para o desenvolvimento do país.

Surgirão assim novas vozes requestando mudanças mais profundas. A China das décadas de 80 e 90 depara-se com dois grandes fracassos: a derrota diante da França (1884 - 1885) e do Japão (1894 - 1895). E estas perdas levaram o descrédito a política superficial de reconstrução desenvolvida a partir dos anos 60. Vislumbrou-se a necessidade de reestruturação das instituições chinesas.

Não obstante existir uma consciência clara da necessidade de alterações, estes novos pensadores, os mais radicais da época, não intentavam uma transformação essencial da sociedade. Como nos mostra Enrica Callotti Pischel em sua **História da Revolução Chinesa**, "eles próprios estavam inseridos no ambiente e na mentalidade da classe dirigente, a que pertenciam por cultura e origem". Diferenciavam-se fundamentalmente do grupo anterior dos conservadores, partidários da reconstrução, por não manterem compromissos políticos e econômicos com o estrangeiro. Receberam apoio dos capitalistas chineses e da nascente burguesia.

Esta corrente chamada reformista burguesa teve como principais representantes, Kan Youwei e Liang Qichao. Este grupo de intelectuais exigia a transformação da monarquia autocrática em monarquia constitucional.

Definir os fundamentos teóricos de Kan Youwei constitui uma tarefa difícil no presente momento, no entanto, podemos ressaltar que Kan vai buscar na tradição confuciana fundamentos para sua argumentação. (Acusa os representantes das últimas dinastias de alterarem o pensamento do "mestre". Segundo ele, o pensamento de Confúcio foi alterado por um bibliotecário, Liu Xin, que viveu nos últimos anos dos primeiros Han), integrando à sua teoria a concepção do evolucionismo ocidental.

Em junho de 1898 o imperador Guang Xu demonstrou-se partidário das reformas políticas propostas por Kan Youwei. Os

reformistas burgueses conseguem, a despeito da oposição da ala dos conservadores, realizar a chamada "reforma dos 100 dias", (junho a setembro) durante a qual lhe foram outorgados cargos no Conselho Privado. Determinaram medidas econômicas como a criação de novos órgãos para proteger e desenvolver a indústria, agricultura, estradas de ferro e as minas do país. A modificação no sistema de exames imperiais; criação de novas escolas; ampliação do sistema de ensino europeu; estabeleceram a liberdade para publicação de periódicos e revistas e para criação de sociedades.

Nenhuma medida concernente ao estabelecimento do parlamento ou de uma nova constituição foi mencionada nestes decretos, não se realizando portanto mudanças essenciais no plano do Poder. Somente foram tomadas medidas favoráveis no desenvolvimento do capitalismo nacional.

A luta entre reformistas e conservadores acirrava-se apoiada por Aixi a imperatriz e Yuan Xi Kai, homem de confiança desta ala na corte. É importante notar que as potências estrangeiras também tomaram partido nesta contenda. A Rússia apoiava a ala conservadora encabeçada pela imperatriz, enquanto EUA, Inglaterra e Japão apoiavam o imperador e os reformistas.

Este movimento liderado pelos reformistas burgueses apesar de conter em seu bojo elementos progressistas, opunha-se a uma revolução que produzisse profundas mudanças no âmbito social, e, por isso mesmo, utilizavam suas idéias no sentido de contrapor-se às iniciativas populares de revolução na época, defendendo a imposição de suas idéias de cima para baixo, e, só assim a China poderia converter-se num país capitalista poderoso.

Esta idéia de adotar o capitalismo ocidental como antídoto à própria agressão imperialista não vingou, e os reformistas, afastados do povo e destituídos do apoio da corte, do exército e da alta administração, foram banidos ao exílio ou sumariamente executados. As medidas reformistas adotadas foram suprimidas em sua maioria. Exilados no Japão, os reformistas continuam a atuar e serão os ferrenhos opositores à nova corrente revolucionária burguesa liderada por Sun Yat-sen, o fundador da República em 1911.

O que se discutia então no seio do movimento revolucionário era a validade do princípio monárquico, a base mesma dos princípios políticos e ideológicos do milenar império chinês.

Na sua maior parte, este movimento pró-república era composto por membros da nova intelectualidade, do "novo exército" e de representantes das profissões liberais. Vendo como viável sua influência sobre os levantes populares, incluíram no seu programa político, questões

agrárias e buscaram também cooperar no plano político e militar com as sociedades secretas.

Representante da nova intelectualidade chinesa, Sun Yat-sen viveu durante anos no Havai, recebendo formação missionária protestante. Estudou medicina em Hong Kong onde começou a atuar na política.

Em 1892 fundou a Sociedade para o Ressurgimento da China que em 1895 tentou liderar uma insurreição logo fracassada.

Sun e os seus companheiros intelectuais convertidos ao protestantismo proclamavam a ruptura com o passado, o ódio à dinastia manchú inspirados no mito do progresso técnico. O interesse dominante de Sun continuava a ser, como tantos outros conservadores e reformistas, a tecnologia nos seus vários aspectos e sobretudo nos militares.

Em 1905 a vanguarda da juventude revolucionária funde-se numa nova união a Tung Meng hui — Aliança Revolucionária com sede em Tóquio tendo Sun Yat-sen como chefe. Através do “Jornal do Povo” **Min pao**, a aliança fez conhecer o seu programa e publica o seu “Manifesto” formulando pela 1ª vez “os três princípios do povo”:

- Independência do povo
- Soberania do povo
- Bem estar do povo

Sintetizavam em slogan o ideal democrático-republicano elaborado por Sun Yat-sen. O manifesto punha em relevo que a transformação se faria através da luta armada por iniciativa da vanguarda revolucionária.

A liga dirigiu uma série de revoltas armadas em 1906, 1907, 1908 até culminar no levantamento de 1911 em Guangzhou, e posteriormente Wuchang que suscitou uma onda revolucionária em escala nacional.

Mas a extinção do estado dinástico foi encabeçado pelas novas elites que tinham surgido durante a última metade do século XIX no reinado dos Qing. De fato foram as próprias reformas militares, políticas, económicas e educacionais após 1901 que apressaram o processo de conscientização política das elites e a própria queda da dinastia. A atuação de revolucionários como Sun Yat-sen integra este processo onde revolucionários e reformistas lutavam para impor suas idéias.

Os que possuíam a força das armas, conseguem a supremacia em 1912, quando Sun Yat-sen eleito presidente da República, oferece seu posto a Yuan Shu Kai, homem que dispunha de um exército bem treinado e bem equipado, representante da classe dos proprietários de terra e intermediário dos imperialistas. O movimento que culminou na

proclamação da república foi resultado de uma coalisão entre revolucionários, constitucionalistas e velhos burocratas.

Após a instauração da República, a sociedade fundada por Sun Yat-sen e seus companheiros foi transformada em Partido Político aberto. O Knomintong (Partido Nacional do Povo). Conseguiu pouco progresso através da política parlamentar, no entanto, o posterior sucesso da revolução russa e as ofertas de ajuda das sociedades induziram-no, em 1923, a reconhecer o Knomintong ao longo das linhas organizacionais comunistas e entrar num período de colaboração com os soviets e o recém-fundado Partido Comunista chinês.

Reorganizado o Knomintong com a ajuda dos soviets, (1923) Sun Yat-sen iniciou a reformulação dos 3 princípios do povo elaborados em 1905, modificando-os de acordo com suas experiências posteriores e as circunstâncias do momento frente às quais ele tentava articular a unificação política e militar do país.

Os eventos após 1911 provaram que o seu nacionalismo anti-manchu não era suficiente, a China sob o jugo estrangeiro permanecia fraca e desunida. O novo objetivo da indignação nacional passa a ser então o imperialismo econômico estrangeiro.

Representante da vanguarda do nacionalismo do ocidente em épocas anteriores, Sun encontra-se agora numa ação de retaguarda, em defesa inclusive da tradição chinesa, causa a que nunca servira antes.

Na leitura do "três princípios do povo" reformulados percebe-se a preocupação de Sun Yat-sen com o retorno às tradições diante do perigo da adoção indiscriminada de valores e de ideologias ocidentais. Desenvolve sua crítica não só contra o imperialismo ocidental, mas também contra o marxismo e o seu método.

Na China, a luta pela libertação continuaria ainda por muitos anos. As idéias nacionalistas permaneceram como uma importante saída para a nação chinesa e foram mais efetivamente exploradas por aqueles que Sun Yat-sen condenou pelo seu internacionalismo: os comunistas.

#### NOTA

(1) **O Problema chinês.** Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1968, p. 53.

#### BIBLIOGRAFIA

BING, Li Ung — **Outlines of Chinese History.** Taipei, Ch'eng Wen Publishing Company, 1967.

- CHESNEAUX, Juan — **A Ásia Oriental nos Séculos XIX e XX**. São Paulo, Livraria Pioneira, 1976.
- \_\_\_\_\_ **Le Mouvement Paysan Chinois, 1840-1949**. Paris, Editions du Seuil, 1976.
- CHESNEAUX, Juan e M. Bastide — **Des guerres de l'opium à la guerre Franco-Chinoise (1850-1855)**. Paris, Hatier Université (Collection d'Histoire Contemporaine, La Chine 1), 1969.
- GARAUDY, Roger — **O problema chinês**. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1968.
- MOORE Jr., Barrington — **As origens sociais da ditadura e da democracia**. São Paulo, Martins Fontes, 1983.
- PISCHEL, Enrica Collotti — **História da Revolução Chinesa**. Lisboa, Public. Europa-América, 1976.
- REN, You Wen — **The Taiping Revolutionary Movement**. Taiwan, Rainbow Bridge Book Co., 1973.
- SCHURMANN, Franz e Schell, Orville — **Imperial China. The decline of the last Dynasty and the origins of Modern China The 18th and 19th centuries**. New York, Vintage Books Editions, 1967.

## A CONCEPÇÃO DO "HOMEM PERFEITO" NO SUFISMO \*

**Mariéta Stepaniants**

Academia de Ciências da U.R.S.S.

A história da cultura espiritual dos povos mostra que sempre e em toda a parte, ao lado da disposição de observar as normas de conduta ditadas pela sociedade, existiu freqüentemente uma tendência oposta, de regulação de comportamento humano em função de concepções interiores individuais, a respeito do bem e do mal, do que é permitido e interdito. A existência de um "paralelismo" de concepções revestia habitualmente uma forma dissimulada, que se referia largamente ao desejo de evitar um confronto direto com a ordem legal e a moral dominantes.

A título de exemplo, pode-se citar a história da China antiga, comparando os modelos do "homem ideal" segundo o taoísmo e o confucionismo. Sabe-se que este último apresenta o "homem ideal" ("jin-zi"), como o ideal do cidadão. Aprender a se dominar e a reestabelecer as regras: nisto consiste o humanismo, segundo Confúcio, o qual tinha por objetivo estabelecer a "ordem universal", orientando o "jin-zi" em direção a um cumprimento eficaz do dever social.

Também o taoísmo ensina a "superar o individual", apresentando o "verdadeiro homem" (o "zhiren") em harmonia com o Tao único "que penetra tudo e é onipresente". O objetivo supremo é de voltar ao Tao, o Único, na natureza, pela via do esquecimento do humano (enquanto "estranho", "artificial"), pela renúncia à identidade, ao eu individual, mediante a fusão com o Eu absoluto. O "zhiren" é o homem que age em harmonia com o Tao, isto é, em suma, com a própria natureza.

Na cultura muçulmana, encontra-se um paralelismo muito semelhante, na regulação da conduta humana; uma tendência, essencialmente guiada por normas exteriores, sancionadas pela sociedade; outra, pelos princípios do Único absoluto, apreendidos em si, ao nível exclusivamente individual. A primeira é representada pelo dogma islâmico, nas suas diferentes versões e seitas; a segunda, pelo misticismo islâmico.

Os adeptos do misticismo islâmico adotam como modelo ideal a conduta humana não restrita pelos parâmetros que a doutrina religiosa

---

(\*) Tradução de Constança Marcondes César — PUCÁMP.

impõe e até mesmo, às vezes, ignorando-os ou negando-os. A ética sufista afirma a necessidade de seguir o difícil caminho do aperfeiçoamento interior.

O “homem perfeito” é um marco nesta via. “Al Insan al-kamil” é um conceito geral, genérico, do que é o Homem. É uma integralidade, uma lei, um princípio das manifestações concretas da multiplicidade humana. Segundo ibn Arabi, todas as universalidades se encarnam no “homem perfeito”, integrando simbolicamente a totalidade da criação<sup>1</sup>.

Enquanto em ibn Arabi “al-Insan al-kamil” preenche essencialmente (senão exclusivamente) a função metafísica do princípio que resolve o problema do um e do múltiplo, do geral e do particular, da essência e da manifestação, as perspectivas dos sufis tardios dão prioridade às funções religiosas do “homem perfeito” que exerce o papel de intermediário entre Deus e o homem.

Não só os profetas, mas também os santos “wali” (que significa, literalmente, “próximo” e, no contexto sufista, “próximo de Deus”), podem atingir o nível de “al-Insan al-kamil”. O “wali” é uma espécie de “tipo popular” do homem perfeito e o protótipo deste.

A possibilidade de uma interpretação metafísica e religiosa do “homem perfeito” permitia formar os princípios de aperfeiçoamento moral conforme o nível intelectual do adepto do sufismo. A maioria de seus adeptos, gente simples, ingênua, na maioria iletrada, tomava como modelo de aperfeiçoamento o santopreceptor. A vida, a conduta deste santo eram, para eles, uma concretização do ideal a seguir. E o seguiam, muitas vezes cegamente e sem refletir, tornando-se às vezes um instrumento nas mãos de hipócritas autoritários que submetiam à sua vontade pessoas frágeis e ingênuas.

Ao mesmo tempo, a concepção metafísica do “homem perfeito” continha um potencial considerável de humanismo, afirmando principalmente que o próprio homem é capaz de aperfeiçoamento, no caminho do autoconhecimento, da reintegração no seu “eu” autêntico, talvez medida da moralidade, critério do bem e do mal.

Tudo isto evidencia o fato que a concepção do “al-Insan al-kamil” está em oposição ao dogma islâmico, pelo menos em dois aspectos. Primeiro, a idéia de que o homem é um “depositário do divino” e que pode recobrar seu “eu” autêntico pela “comunhão com Deus”, torna possível a conclusão lógica que o homem tem uma natureza imanente, o que é incompatível com o absoluto transcendentalismo do dogma islâmico. Em segundo lugar, o próprio fato de colocar a questão da possibilidade de atingir o nível do “al-Insan al-kamil” comporta um desafio ao credo fatalista islâmico.

O problema da predeterminação e do livre-arbítrio, que desde sempre preocupou os místicos muçulmanos recebia no sufismo, com frequência, uma interpretação manifestamente divergente de um fatalismo declarado.

Reconhecer uma completa predeterminação dos atos humanos privaria de sentido o caminho do aperfeiçoamento pregado pelos sutis e no qual estavam centradas sua doutrina e suas práticas. Donde seus esforços para conciliar o inconciliável: a onipotência de Deus e o livre-arbítrio do homem.

Ibn Arabi acredita ser possível fundar o reconhecimento do livre-arbítrio no fato de que o homem é um "receptivo" das potencialidades dadas por Deus e que pode e deve realizar por si mesmo: "Deus só te dá o Ser (tu és pura virtualidade) e teu próprio julgamento (ou tua decisão, tua escolha) diz respeito a ti mesmo. Só tens, pois, que louvar ou criticar a ti mesmo"<sup>2</sup>.

O tema do livre-arbítrio recebeu um desenvolvimento original e e imagístico na obra de Jalil el-Din Rami. Este poeta-sufi condena abertamente o fatalismo, que qualifica de fraqueza e vício.

... "Teu fatalismo é negação da graça,  
 Teu fatalismo é sono, não durmas no caminho!  
 Enquanto não avistares a porta, a entrada, não durmas!  
 Se crês em Deus, crê n'Ele pelo teu trabalho!  
 Lança a semente, depois volta-te para o Todo Poderoso!"<sup>3</sup>

Assim, pois, o livre arbítrio é qualificado de "graça" divina. E qual é o sentido deste "dom", desta restrição benévola que o Senhor faz de sua onipotência? É pôr o homem à "prova".

Por que o Criador teria necessidade de provar o homem? Não bastaria que tivesse posto só a virtude no mundo? No *Manaswi*, o sufi põe esta questão ao juiz *cadi* e o outro lhe oferece, à guisa de resposta, o argumento preferido do poeta: "A virtude não valeria nada se não existissem a tentação e o vício".

O essencial, contudo, não é pôr à prova a verdadeira virtude do homem. Tanto o mal, quanto o bem, são indispensáveis à manifestação da universalidade do Ser absoluto. Deus é tudo, o que significa, conclui *ibn Arabi*, que o Senhor "se manifesta até nas imperfeições e nas qualidades danosas"<sup>4</sup>. Os místicos muçulmanos aceitam o princípio islâmico da graça infalível e perfeição do Ser absoluto — Deus, embora não estando inclinados a considerar o mal como uma categoria exclusivamente subjetiva.

Os sufis continuam a linha dialética na formulação histórico-filosófica do bem e do mal. As idéias dos místicos muçulmanos afirmam que, para "ser conhecido", Deus se manifesta sob formas contrastantes — porque, como dizem, a cegante luz divina, para poder ser vista,

implica as trevas como seu contrário — concordando com as teses, principalmente dos neo-platônicos, que afirmam só ser possível falar da degradação das coisas enquanto há objetos degradáveis, e falar do mal enquanto há bem. As analogias não apenas na ideologia, mas também na imagética, são sistemáticas. A encarnação poética, por Rumi, do bem e do mal como dois “exércitos” em confronto, evoca o “campo de deus” e o “campo do diabo”, de Tertuliano (cerca de 160-220).

O bem e o mal são objetivos enquanto manifestações dos atributos divinos através de pares de opostos: misericórdia a vingança. São o efeito da vontade do Senhor de se manifestar, isto é, em certo sentido, são objetivamente determinados. Deter-se aí significaria reconhecer não somente a presença natural, no mundo, do bem e do mal, mas a inutilidade de lutar contra o mal. Só haveria lugar para o quietismo, uma total submissão ao destino pré-determinado por Deus, uma resignação diante do mal existente, um reconhecimento da inaniidade das altas aspirações e dos esforços visando o aperfeiçoamento individual e o progresso social.

Conscientes das conseqüências de tal abordagem, os sufis tentaram afirmar sua posição, explicando que, por mais objetivos que sejam o bem e o mal, o homem é livre por escolher um ou outro. Sua falta consiste na incapacidade de optar pelo primeiro.

Segundo o sufismo, o livre arbítrio significa uma vontade livre de influências exteriores, concordando com a vontade do indivíduo que chega, assim, a conhecer a si mesmo e, por isso mesmo, a verdade. O reconhecimento da onipotência divina mostrar-se-ia, assim, um postulado formal, e o julgamento individual a respeito do que é o bem interviria como critério prático da moralidade. O julgamento só poderia ser justo se fosse resultado de um caminho de tormentos, de uma árdua busca ao longo de incansáveis esforços de auto-aperfeiçoamento.

Mas o que significa “aperfeiçoamento”? Qual é a via que conduz a ele? Quais são os meios de atingi-lo? As respostas a estas questões mostram a estreiteza e o caráter convencional da concepção do livre arbítrio segundo o sufismo, porque este afirma que somente os eleitos são capazes de dar respostas independentes, enquanto que a maioria deve seguir os preceitos de sábios iluminados. A vontade individual torna-se praticamente a dos “mestres espirituais”: os santos, os xeiques e assim por diante.

Permanece a idéia de que quem se engaja no “caminho” pode atingir seu objetivo. Mas para tanto, deve desembaraçar-se de seu “eu” egoísta e atingir o estado de união com o Absoluto (“fana”). Os procedimentos que permitem “voltar ao Único” são variados, mas idênticos quanto à essência: conduta correta (renúncia às paixões do mundo, aos desejos egoístas), abstinência, exercícios físicos especiais e uma técnica respiratória especial, concentração extrema tendendo ao objetivo. Mer-

gulhado em si mesmo, afastado de tudo que é exterior, o místico aprende a conhecer suas capacidades físicas e psíquicas, a dominá-las, atingindo assim, quer um estado de beatitude, quer uma exaltação de um gênero peculiar.

Em que medida as práticas místicas são de natureza a contribuir para o aperfeiçoamento do indivíduo? Trata-se de um aperfeiçoamento autêntico ou ilusório? A psicologia científica reconhece a "comunicação dialógica" como indispensável para o desenvolvimento da personalidade. Nas práticas místicas, um diálogo está constantemente em curso, entre o "eu" individual e o "Eu" divino, concorrendo em certa medida para o autoconhecimento do sujeito. Alguém que tenha dominado as práticas de ioga ou sufi, estaria em condições de compreender muito de si como organismo biológico e, em virtude disso, aprender a controlar os mecanismos fisiológicos e psíquicos de seu corpo. Ora, no melhor dos casos, isto consiste num domínio psicofisiológico, enquanto que para o aperfeiçoamento moral seria necessário algo mais, que o dialogismo é incapaz de fornecer, se for de natureza religiosa.

Incontestavelmente, o desacordo interior, na consciência do sujeito, entre o "eu real" e o "eu virtual", abre as possibilidades a um diálogo que favoreça o desenvolvimento da personalidade. Ora, as potencialidades desse diálogo são função da medida segundo a qual o "eu virtual" é capaz de orientar o sujeito em direção ao aperfeiçoamento. Seria, sem dúvida, incorreto afirmar categoricamente que o dialogismo religioso não conduz absolutamente ao desenvolvimento psicológico da personalidade. No diálogo místico, o "eu virtual" é ora o "Eu" divino cósmico, ora o do Homem perfeito — o profeta Maomé —, ora o "Eu" ainda mais próximo da situação do mundo — o de um santo xeique.

Tanto no primeiro caso quanto no segundo caso, o diálogo mostra-se insuficientemente produtivo, por causa de seu caráter muito abstrato, intemporal e não viável do "Eu virtual". Ademais, para que o diálogo dê um impulso a uma atividade interior do indivíduo, a uma reavaliação de si e de sua experiência vivida, etc., seria preciso um "contato" com um ponto de vista diferente do seu. Num diálogo com Deus ou com o profeta Maomé, não há "contato", porque um real "laço de volta" é praticamente inexistente.

Deus e o profeta são interlocutores passivos no diálogo, uma projeção da atividade individual do crente, reportando ao outro participante do diálogo unicamente o que importa ao sufi. Desta sorte, o diálogo encontra-se empobrecido. Pode, certamente, contribuir algo para o autoconhecimento, autopreservação e auto-afirmação do "eu individual", mas não comporta absolutamente condições de um autêntico desenvolvimento da personalidade. No caso em que o "Eu virtual" se identifica com o de um santo xeique, o diálogo é eficaz, na medida em que os santos ou os xeiques representam realmente níveis de perfeição moral.

A história do sufismo prova que os santos, os xeiques, exerciam freqüentemente um papel diametralmente oposto, desorientando moralmente as pessoas, como “profetas da decadência”. Escapando ao domínio da ideologia religiosa oficial e de suas interpretações pelos teólogos, os simples membros das ordens religiosas se encontravam dependentes do sinal diretivo do taif e, em primeiro lugar, dos xeiques.

A orientação mística para a interiorização constituía uma espécie de reação ao mal, à injustiça, à mentira e à hipocrisia existentes na sociedade. A tendência ao aperfeiçoamento individual, ao autoconhecimento, que comporta esta orientação, contribui para a auto-afirmação de personalidade, ao seu desenvolvimento moral relativamente independente. Mas, por outro lado, esta interiorização traduzia a impotência de mudar o mundo real de injustiça, justificava a passividade social e o quietismo.

O sufismo vê a perfeição na aniquilação total do “eu” egoísta, em nome de seu renascimento no “Eu” divino. Ora, objetivamente, a prática mística de interiorização chegava exatamente ao seu contrário: à concentração nas próprias sensações, sentimentos, enquanto que o aperfeiçoamento individual reduzia-se a nada mais do que a aspiração à salvação individual, logo, egoísta.

O conceito de “homem perfeito” abria oportunidades bem mais vastas de motivação ética, que as prescrições dogmáticas, desprovidas de conteúdo vital. Qualifica-se freqüentemente o sufismo de “religião popular”, exatamente porque o seu conceito de Deus e dos atributos divinos reveste-se de traços antropomorfos, uma vez que a ausência, no Islã sunita, de autoridades vivas, era suprida pela instituição dos sábios, dos santos.

Contudo, esta “relação de preferência” introduzida pelo sufismo, tinha sua contrapartida. Nas condições de descontentamento face à ordem estabelecida, de insatisfação e, por maioria de razão, de decepção face às instituições e à ideologias oficiais, cabia um papel especialmente importante ao mecanismo socio-psicológico que criava uma motivação para o comportamento ético.

Onde a doutrina islâmica oficial freqüentemente fracassava, o sufismo era bem sucedido, graças à instituição do padroeiro. O papel do “amigo significativo” — uma espécie de espelho que reflete tanto o próprio indivíduo quanto o mundo circundante, que assegura ao indivíduo um laço com seu meio social imediato e orienta nitidamente sua conduta para a observância dos sistemas normativos e supranormativos — é assumido por aquele que incarna o “homem perfeito” — o wali, o nabi, o xeique, etc.

Deste modo, opondo-se formalmente à tradição, à autoridade das escolas teológicas oficiais — os madhhab e os ulemás — o sufismo objetivamente levou as pessoas a se comportarem e a agirem em conformidade com as normas da doutrina islâmica.

A incoseqüência, o caráter contraditório do credo sufista consiste no fato de que, exigindo do crente que se comporte perante Deus “como um boneco nas mãos de quem brinca” e, em presença do preceptor, “como um corpo morto nas mãos do ourives”, o sufismo convidava seus adeptos a se tornarem senhores do mundo.

É exatamente o caráter contraditório de suas orientações éticas que, mais que qualquer outro aspecto do sufismo, nutriu e ainda hoje alimenta discussões e polêmicas ideológicas entre seus partidários e seus detratores.

#### NOTAS

- (1) Ver Ibn Arabi, *Fusus al-hikam (As gemas da sabedoria)*, Beirute, 1980, p. 60 (em árabe).
- (2) *Ibiê*; p. 83.
- (3) Jalil el-Din Rumi, *Masnawi*, Londres, 1925-1940, livro 1, versos 929 – 947.
- (4) Ibn Arabi, *op. cit.*, p. 83.

## A PROPÓSITO DOS PRINCÍPIOS DE UMA CULTURA MUNDIAL CRIATIVA E A CONTRARIEDADE E MÚTUO COMPLEMENTO DA MANEIRA DE PENSAR OCIDENTAL E ORIENTAL\*

Heinrich Beck

Universidades de Bamberg/Alemanha  
Salzburg/Austria — B. Aires/Argentina

O requisito fundamental para uma Cultura Mundial é a criação de uma ativa, eticamente responsável consciência, pela qual nós respeitamos a natureza e o homem — não somente como objetos úteis para certos propósitos, mas fundamentalmente no seu enquanto valores em si mesmos. Somente nesta base poderia ser criada uma paz creativa e libertadora, a qual é o núcleo da futura Cultura Mundial.

Mas aqui aparece a questão filosófica: o que significa esta paz na sua profunda essência onto-antropológica? 1.: Quais são as condições gerais e principais de sua possibilidade como uma **unidade** de **diferentes** povos e culturas? e 2.: Qual é o lugar e a **positiva** função da mentalidade e da cultura Européia-Occidentais, em contraste com a Asiática-Orientais, que devem se integrar — não em suas disposições negativas e destrutivas, mas naquilo que tem de positivo e construtivo na perspectiva de uma Cultura Mundial integral? Este deverá ser o tópico deste texto, que está dividido nos dois passos mencionados.

1. Paz Mundial e Cultura Mundial significam fundamentalmente que todas as pessoas e todos os seres devem juntar-se e formar uma certa **unidade**. Unidade, revela-se hoje como a primeira condição para a possibilidade da existência: No mesmo grau em que a humanidade está em desacordo, pois as pessoas se isolam e se combatem mutuamente, a continuidade de suas existências está em perigo.

Mas se uma pluralidade — uma pluralidade de pessoas e culturas — precisa necessariamente formar uma unidade para poder existir, segue-se então logicamente: Essa pluralidade somente pode existir em uma **ordem**. Por ordem se entende pluralidade que é unidade intrínseca. Ordem não significa uma unidade descontínua nem uma pluralidade e variedade diversificadas: ordem significa uma unidade-plural. Cada parte de uma pluralidade tem uma sólida posição e tarefa nela.

---

(\*) Tradução do Dr. Luís Alberto Peluso (PUCCAMP)

Mas: Que ponto de vista seria capaz de ligar e unir diferentes pessoas formando uma ordem universal? Não é outro aspecto se não sua humanidade básica, na totalidade dos atributos que distingue Ser Humano de outros seres, e da qual participam todas as raças, povos e culturas. Eles diferem, contudo, na maneira em que a incorporam: os povos ocidentais, por exemplo, demonstram um outro tipo de humanidade que os orientais. Dentro dos limites da existência humana as pessoas não são absolutamente iguais nem absolutamente diferentes, elas são semelhantes, elas são análogas.

E de grande importância que ambos os aspectos dessa “analogia do ser”, o aspecto de comunhão e unidade, bem como o aspecto de variedade e pluralidade, sejam considerados igualmente; somente se isto for feito, a ordem que permite a existência e continuidade das pessoas pode ser plenamente realizada.

Se nós realmente compreendemos a humanidade inteira como uma unidade análoga de pluralidade de pessoas, tornar-se-á claro que as pessoas são intrinsecamente criadas para mútua complementação e parceria. Se a mesma natureza humana se realiza de diversas maneiras em diferentes pessoas e culturas, segue-se que uma pessoa por si mesma não pode realizar completamente as possibilidades da humanidade, mas somente de uma maneira limitada. Contudo, ela pode liberar-se a si mesma, em alto grau, das limitações do ponto de vista do mundo, estabelecendo estreitos contactos participativos com outras pessoas que têm exatamente aquelas qualidades que essa pessoa não tem em si mesma. Por esta razão, a ordem entendida corretamente não significa alguma coisa rígida, mas um enriquecimento do ser e da vida por mútua participação e parceria. Esta é a tarefa da história e da paz.

2. O papel que certas pessoas têm de efetuar nesse mútuo relacionamento é definido por este aspecto de ordem que caracteriza essa pessoa: por exemplo, o aspecto de unidade ou o aspecto de pluralidade. Uma ordem como uma “unidade-plural” somente é possível se ambos os aspectos forem tomados em consideração na proporção correta. Assim, é correto que uma parte da humanidade é mais inclinada a diferenciar e analisar a unidade na pluralidade, e que a outra parte é mais inclinada a integrar a pluralidade de partes na unidade do todo. Na primeira inclinação existe — se fizermos uma análise profunda da questão — uma relação que implica a significação de **verdade**, na segunda inclinação existe uma relação que implica a significação de **bondade**. Pois que, desdobrando uma unidade em suas partes **revela-se** sua substância intrínseca, mas ao encontrarem-se juntas, as partes se completam e elas também **completam** o todo no ser.

Fica claro que a humanidade **Ocidental** inclina-se para a verdade, e a humanidade **Oriental** para o bom; porque o Ocidente tem sempre mostrado uma atitude básica diferenciadora e analítica. O Oriente, entretanto, apresenta uma atitude integrativa e sintetizadora para com o ser. Isto significa: Ambos, o Oriente e o Ocidente, têm a habilidade de análise e de síntese de maneira similar e análoga, a qual é, contudo, acentuada de maneira exatamente reversa. Isto pode ser mostrado por uma reflexão comparativa sobre os diversos departamentos da cultura, e nós tomamos 3 exemplos, o departamento político e social, a ciência e a religião.

No **Ocidente**, especificamente a Europa e a América — que emerge da civilização Européia —, o caráter **individual**, isto é, os direitos individuais, a liberdade de vários povos e partes desses povos contra o todo, têm sido acentuados desde tempos imemoriáveis; pode-se pensar v. g. nas sintomáticas Guerras de Libertação e outras lutas por emancipação. De outro lado, o **Oriente**, isto é, todo o continente da Ásia tem sempre demonstrado uma tendência para a integração da humanidade em impérios globais ou continentais, desde Átila e Gengis Khan na China da antiguidade, a Índia, a Rússia Czarista, até o comunismo que se expande do Oriente para todo o mundo. Na esfera estritamente social e econômica, o Ocidente logo desenvolveu um sentido combativo por direitos e liberdade individuais contra uma marcante presença do povo que era exagerada para o Liberalismo. Entrementes, no Oriente, a pessoa, o indivíduo, exigia menos direitos de livre desenvolvimento, e reforçava-se a segurança da tradição, como pode ser visto na posição dominante do Confucionismo na China por um longo período de sua história.

Outro exemplo pode ser apresentado: O desenvolvimento das **ciências** é um fenômeno tipicamente ocidental. Isto porque a ciência é direcionada para uma análise e dissecação das entidades que são originalmente experimentadas de uma maneira mais intuitiva. Essa atitude científica aumentou até o extremo de romper com o todo da vida e proclamar a sua autonomia. De igual modo, outros departamentos da cultura, como a arte, a economia e a política não desejam encontrar seu sentido fundamental no todo, mas em si mesmos, e declaram que as normas éticas compreensivas são inválidas; pense no lema "L'art pour l'art" por exemplo. Em contraste com esta maneira de entender, o Oriente apresenta uma maneira menos analítica, mais sintética, ou mais meditativa.

Na dimensão da **religião** culmina a polaridade Ocidente-Oriente: Enquanto o Ocidente enfatiza a atitude de livre **parceria**, a qual tem sido exagerada até o ponto do individualismo religioso, o Oriente, ao contrário, sempre acentuou a **ligação** do indivíduo com a unidade do ser e seu centro divino, com a imanente inclinação no exagero pantústa e monista da fusão com o todo.

De tudo isto podemos reconhecer como Ocidente e Oriente são intrinsecamente chamados a uma mútua correção nos seus aspectos negativos, e complementação nas suas disposições positivas. Desta forma, não poderiam existir um sem o outro. O ser como uma unidade bem ordenada pode ser somente realizado num adequado, complementar e rítmico relacionamento entre Oriente e Ocidente.

Este relacionamento se constituiria de movimentos externos reveladores de verdade e de movimentos complementares internos do bem — e isto seria a sua beleza.

Essa integração da humanidade é a única chance de sobreviver. E assim, a evolução da vida nos dias de hoje está na iminência de dar um novo e criativo passo, para criar a unidade de Um Mundo, isto é, um integrado Mundo da Cultura, na qual a parte Ocidental e a parte Oriental têm um indispensável lugar e tarefa. Isto requer um novo tipo de ser humano e consciência, a qual é mais comunicativa e mais integral. E evidente que esse passo na evolução não pode acontecer anonimamente, conforme as leis impessoais da natureza, mas inclui um desafio ao nosso desejo e ao nosso coração, ao qual nós temos que responder.

# NO CENTENÁRIO DA ABOLIÇÃO

## NEGRITUDE NÍTIDA E NÉVOA BRANCA

**Paulo de Tarso Gomes**

Instituto de Filosofia – PUCAMP

Um patuá trazido de Gantois, um disco de jazz, um garoto elástico reagindo a um rap e Vila Isabel em plena Kizomba. O elo de tudo isso: a cor, a contribuição da cultura negra para a civilização ocidental.

Não consta porém, na história das Américas e deste Brasil, que a caça e escravização de negros africanos fizesse parte de um projeto cultural que buscasse a homogeneização do saber humano.

Ao contrário, a presença dos negros nessas paragens é marcada por duas incompetências enormes de que foram vítimas: incompetência tecnológica e incompetência social.

A primeira se refere à utilização do negro como máquina e combustível da empresa colonial. À carência de melhor tecnologia, recorreu-se ao braço, corpo, mente e alma do negro como solução.

Esse recurso implicou no processo de redução do negro de sujeito a objeto. A idéia era usar seu corpo, tomando-o como animal. A mente foi selada com a violência. A alma teologicamente cassada.

E como toda máquina um dia se torna obsoleta, chegou o dia do negro: construído o Brasil, e não sendo mais de interesse econômico ou político, o negro recebeu seu "muito obrigado" na abolição, foi posto na rua com as últimas chicotadas ainda ardendo, acompanhado de negras grávidas dos últimos mulatos da escravidão, provas materiais de nossa democracia racial.

A segunda incompetência, a social, talvez tenha sido mais dramática: decretada a abolição, somente anos depois o país foi redescobrir que tinha negros, e que talvez eles tivessem direitos. Surgiu a lei Afonso Arinos.

A incompetência social se verificou num tipo de marginalização que não precisou de brutalidades explícitas, "like american way of Ku-Klux-Klan". Ignorar o negro foi uma atitude mais eficaz, e provavelmente, mais assassina.

Se bandidos são presos, delinqüentes são mortos, ninguém pergunta sua cor. Todos já sabem, ou imaginam. Evita-se assim o mal-estar.

Num contexto desses, a humanidade do negro tinha que gritar. Um grito assassinado, um grito reprimido, que explodiu para dentro de duas formas: violência e consciência. A primeira, para satisfazer as expectativas dos brancos. A segunda, para satisfazer as expectativas dos negros, virou movimento, virou negritude.

Negritude. A encantadora abstração que no “universo branco” se reveste do “charme” da mulata, da “ginga” do jogador de futebol e da brasilidade característica do carnaval, do samba, da arte. (Religião não! Religião afro-brasileira é sincretismo, é vergonhosa, porque é ignorância e primitivismo do nosso povo).

Negritude. Para o negro é a única via de se reencontrar como humano. Restou a mãe África – numa sorte melhor que a do índio – e dela, a vaga lembrança do que é ser humano, não ser discriminado.

Mas a emergência da negritude não só evoca a necessidade de ser negro, como nos faz indagar pela existência de uma contrapartida, de uma “branquitude” que explique o porquê de, no passado, a negritude ter submergido.

O mito do negro-animal teve sucesso porque horrorizava ao branco europeu a “barbaridade”, “primitividade” e “nudez” do negro. Nele se projetou a animalidade e selvageria que contra ele foram exercidas.

Tão arraigada permaneceu essa crença no negro animal, que a ingenuidade infantil, ao se apelidar por raças, chama o garoto loiro de olhos azuis de “alemão”, o de cabelos pretos e olhos puxados de “japonês” e o garoto negro, freqüentemente, de “macaco”.

Para além da maldade infantil está a habilidade da dinâmica social em formar o marginal negro nas universidades do morro e do subúrbio, para depois poder prendê-lo, em conformidade à lei, ou matá-lo, à revelia de lei.

A imaginação ‘popular’ confere os paradigmas de assaltante e prostituta ao negro, à negra (mulata é o “for export”), nunca ao colarinho branco, à ‘modelo’ branca.

O estigma que é construído na imaginação, é eficientemente consolidado na realidade. Eis, enfim, a competência da branquitude.

Como explicar tal competência, se a branquitude não é movimento? Inexistem “Centros de Consciência Branca”. Há, entretanto, consciências em branco, prontas a receber qualquer conteúdo que ali se despeje. Ávidas para encontrar uma minoria onde possam se exorcizar de seus males.

Por essa via, a consciência branca realiza prodígios de conhecimento insuspeitados ao transcendental Kant. Sua intuição é tão

imediatamente que da cor vê a alma. Caso único de acesso direto ao nómeno pelo fenômeno. Quem mais poderia, a partir da cor, desvendar o mistério da pessoa humana?

A consciência branca é tomada de "espanto e admiração" ante a "contribuição cultural do negro". E a negritude vai logo sendo associada ao menu de opções sociais do negro: futebol, samba, artes... E voltamos à abstração.

Mas a dor sofrida não é nem espanto, nem admiração, sequer angústia, de modo que, ou o negro emerge da consciência branca que tentam lhe impor — e muitas vezes conseguem — ou permanece no lugar que lhe é reservado no Brasil pós-abolição: a margem, como "cultura alternativa"; ou o para lá da margem, como não-pessoa.

O incômodo é a negritude não querer se restringir à 'super-estrutura'. Por que a consciência branca não fala da contribuição econômica do negro no presente?

Saudades da África não é só saudades dos ritos, danças e culinária, é saudades de uma posse da terra, de um modo tribal de vida e produção: um sistema primitivo demais para nosso capitalismo mundial, mas, para o negro, mais vantajoso ainda que a marginalização.

Se ao negro mudo sucedeu o negro paternalizado sentindo-se no direito de receber "tudo o que os brancos nos tomaram" — a percepção de que a sociedade branca não atende hoje nem à maioria dos brancos, faz logo concluir que a reclamação ressentida vai ecoar no vazio.

Portanto, a negritude começa a rumar para o que sempre foi a chave da presença do negro: sua participação na produção e resultados da vida econômica do país. Aí a negritude não é minoria ou cultura alternativa: se identifica com a maioria da população brasileira, com o acréscimo da cor aos fatores de marginalidade.

É este lado comprometido com a vida econômica que a consciência branca se nega a conceder à negritude como abstração. Que o negro faça sua música, seu carnaval, sua arte. Que existam movimentos de consciência negra, como minorias de artistas e intelectuais exóticos na maneira de vestir e falar. Até que estes negros falem das injustiças do **passado**. Mas, **no presente**, o negro deve se contentar com a cidadania e humanidade que a cultura branca lhe deu. Afinal, o negro só evoluiu na medida em que embranquece a consciência.

Em contraposição, a negritude deixa de ser uma qualidade abstrata para ganhar corpo como luta pelo direito do negro brasileiro ser humano e participante desta sociedade.

A arte da sociedade brasileira foi até aqui a dissimulação de conflitos: fingir que o céu é anil porque rima com Brasil.

As crises econômicas, políticas, morais, pela quais o país normalmente convive fazem perceber que essa pátria pacífica e aberta a todos é uma ficção infeliz.

Ao resgatar sua identidade, o negro resgata as diferenças, os conflitos latentes. Desvenda-se nossa forma dissimulada de apartheid, onde o negro não é marginalizado, mas o marginal, por um desafio às leis de probabilidade, é quase sempre, e sempre, negro.

À medida que o negro consegue confiar mais no negro que no branco, a democracia racial começa a ser testada.

Neste teste, a consciência branca irá sempre, por todos os meios, refutar as acusações, válidas ou inválidas, da consciência negra. O dogma da consciência branca é que ela conferiu humanidade à consciência negra: como poderá se aceitar preconceituosa, discriminadora?

O fato é que o negro nunca deixou de ser humano, já o branco, enquanto desumanizador do negro, achou por bem abdicar de sua humanidade em vista da exploração, com o intuito de bestializar o negro, e ter dele a produção desejada.

Por essa razão, a “recuperação” da humanidade do negro não passa pela consciência branca: ela terá que ser imposta pelo negro a si mesmo, num esforço de negar a ideologia da escravidão e da marginalidade que a sociedade branca lhe fez engulir ao longo de quatro séculos.

A alteração da consciência negra implica em conflito com e para a consciência branca. Esta terá que aceitar sua animalidade, sua violência, parar de projetá-las e construí-las nos negros, se quiser se re-humanizar.

O ser humano também é violento, também é irracional, também é bestial. Muitas guerras entre brancos nos recordam que tais características não são exclusividade dos negros.

Por outro lado, o ser humano pode ser cooperativo, justo, lutador, construtor de ideais, como nos ensinam os quilombos.

Estas ambivalências são características dessa instância superior que é a consciência humana, sempre provisória e inconsciente.

O branco, ao reduzir o negro de sujeito a objeto, de humano a animal, não percebeu que foi se animalizando, bestializando, transformando-se ele mesmo num animal pior que o que quis implantar no negro.

Resta agora participar e esperar que o caminho da negritude faça entrever o caminho a ser percorrido para a reumanização, para que a consciência humana seja devidamente enegrecida por pessoas como Mandela e Zumbi.

**BIBLIOGRAFIA**

- FERNANDES, Florestan. **A Integração do Negro na Sociedade de Classes**. São Paulo, EDUSP, 1965.
- PRADO Jr., Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. 18 ed. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- RIBEIRO, Darcy. **Os Brasileiros: 1. Teoria do Brasil**. 9.ed. Petrópolis, Vozes, 1978.

## DA VELHA GRÉCIA ARISTÓTELES CONTEMPLA O ESCRAVO

Rogério Burnier

Filosofar não é tão só rememorar, mas um demorar-se com as coisas, um estar com elas.

No entanto, à Filosofia, apraz muito as excursões ao passado, o reencontro com as fontes, a reavistação das raízes...

Estranho, por certo, este progredir que se faz pela via de retorno, e cuja atualização se realiza mais no permanente que no simplesmente novo.

Inquiriramos, pois, Aristóteles, sobre o escravo.

Inda mais que, aqui entre nós e agora, comemora-se o centenário da nossa abolição da escravatura, e que na antiga Grécia, Aristóteles é tantas vezes visto por nós como um legitimador da escravatura.

Vejamos o que ele viu e pretendeu nos ensinar, e o que podemos hoje ver com ele e apesar dele.

Como a casa (οἶκος) e sua administração (οἰκία) – donde nos veio o termo “economia” – constituem a unidade estrutural e dinâmica da cidade (πόλις), é na sua Política que vamos encontrar o seu pequeno tratado do escravo. Isto porque no seio do lar, Aristóteles reconhece as relações básicas: homem-mulher, pais-filhos, amo-escravo.

Foi exatamente esta última que o obrigou a tratar doutrinariamente da escravidão.

Sua doutrina se condena no livro I, parágrafos 3-7, ou na notação oficial, usando-se o clássico referencial da Edição Bekker (1831-1870): Política, I, 1253b-1256a.

De nosso presente, lancemos uma longa mirada ao passado helênico, para depois verificarmos o que aquele passado (que permanece, em certo sentido) pode nos fazer ver no nosso presente.

E neste “zig-zag” da Filosofia, tentarmos urdir nossas idéias sobre a escravidão que foi e que não foi...

A consciência moderna se indigna contra a escravidão, e tantas vezes julga que Aristóteles não conheceu esta indignação. Mas ele também se indignava contra ela, sob certo aspecto, como veremos logo mais.

O fato é que, já no fim do parágrafo introdutório (3), parece que se referindo à opinião de certos sofistas (porém sem citá-los e sem transcrever suas palavras), ele revela plena consciência da condenação formal da escravidão: "...outros, que a dominação é contrária à natureza, já que o escravo e o livre o são por convenção, e em nada diferem naturalmente; e por isto, tão pouco é justa, posto que violenta".<sup>1</sup>

No parágrafo seguinte (4), Aristóteles esquematiza sua doutrina dos instrumentos do homem.

Logo no início ele nos diz que "sem as coisas necessárias, são impossíveis quer a vida, quer o bem estar".<sup>2</sup>

Assim como nas artes determinadas (ΤΕΧΝΑΙΣ) é indispensável ter-se os instrumentos adequados, também quanto à administração doméstica deve-se ter disponíveis os instrumentos para se levar a cabo sua obra.

Em seguida Aristóteles vai subdividir tais instrumentos da administração doméstica em **inanimados** (ἄψυχα) e **animados** (ἔμψυχα).

Ele exemplifica: o leme do piloto se classifica entre os inanimados; já o vigia do barco, entre os animados ("pois o subordinado faz as vezes de instrumento nas artes").<sup>3</sup>

É quando, então, Aristóteles classifica formalmente o escravo como uma possessão animada, e todo subordinado como se fosse um instrumento prévio aos outros instrumentos.<sup>4</sup>

"Se todos os instrumentos pudessem exercer sua função obedecendo às ordens de outro ou antecipando-se a elas, ...os mestres não necessitariam de ajudantes nem de escravos os amos".<sup>5</sup>

Esta última asserção de Aristóteles, teria sido tão só utópica, ou também profética?...

Nos tempos modernos, os avanços da computação, automação e rebotização parecem realizar a utopia aristotélica, pois cada vez mais o trabalho não criativo, repetitivo, é feito por máquinas "auto-reguláveis", liberando-se um esforço humano demasiadamente servil. O que mostra que a máquina pode ser posta a serviço da libertação e não da escravidão do homem.

Em seguida, ainda neste capítulo (4), Aristóteles vai agora distinguir os instrumentos de **produção** e **ação**.

O instrumento de produção, ao lado de seu funcionamento, produz sempre algo distinto; já o instrumento de ação consome sua atividade tão só em seu uso.

Pois bem, Aristóteles antes de terminar este parágrafo vai nos dizer que "a vida é ação, não produção, e por isto o escravo é um subordinado para a ação".<sup>6</sup>

Observe-se, de passagem, que o Estagirita não vincula o escravo à produção, mas ao bem viver, numa representação tão diversa da acusação de Marx de que é o sistema de produção (capitalista) o gerador de diferenças de classe e da alienação de uns (muitos) em benefício de outros (poucos).

Mas é tão só ao término de seu parágrafo (4), que Aristóteles vai definir o escravo, vai nos dizer, inicialmente, o que ele é: "Daqui se deduz claramente qual é a natureza e a faculdade do escravo: aquele que por natureza não pertence a si mesmo, senão a outro, sendo homem, este é naturalmente escravo; é homem de outro aquele que, sendo homem, é uma posse..."<sup>7</sup>

Só no parágrafo seguinte (5) que Aristóteles vai se perguntar se ele é, se ele existe.

Aqui, os termos usados são natureza ( φύσις ) e faculdade, ( δύναμις ); mais tarde, o termo será existe ou não ( ἔστι... ἢ οὐ ).

Porém, antes de seguirmos com toda a atenção os passos de Aristóteles no fundamental parágrafo (5) deste seu pequeno tratado, fixemos a doutrina exposta no parágrafo seguinte (6).

Se no parágrafo (5) ele trata da existência ou não "do naturalmente escravo", no parágrafo (6) ele se indaga sobre "o escravo por convenção ou lei".

A existência destes dois parágrafos (contíguos) tão díspares em seu pequeno tratado, exige uma exegese atenta e justa sobre o seu pensamento, que se mostra sempre demasiadamente complexo para permitir interpretações esquemáticas e parciais.

Começa Aristóteles dizendo que também têm razão aqueles que sustentam a tese contrária (contra a escravidão), pois tanto escravo quanto escravidão se podem conceber em dois sentidos: um natural, outro por lei ou convenção (é o caso precípua das presas de guerra).

Porém, nos diz Aristóteles, muitos juristas entendem que "é coisa tremenda (terrível) que aquele que pode exercer a violência e é superior em força faça de sua vítima seu escravo e vassalo".<sup>8</sup>

E logo abaixo reitera: "...e não se pode chamar de modo algum escravo a quem não o mereça..."<sup>9</sup>

E condiciona o poder à virtude: "...de modo que parece que sem virtude não há força, e a controvérsia se reduz à questão de justiça. Por esta razão, uns opinam que a justiça se estriba na benevolência (compreensão), e outros que a justiça está precisamente em que mande o mais forte..."<sup>10</sup>

Desta forma, o escravo e a escravidão **por lei ou convenção** (κατὰ νόμον δοῦλος καὶ δουλείων) não só, segundo Aristóteles, tantas vezes é fruto de uma conquista e de uma garra elas mesmas **não justas**, mas, a mais, **violenta** o homem tratando uma natureza livre como sendo o que ela não é, isto é, como uma natureza escrava.

Dáí a forte adjetivação aristotélica: **δελνόν**, cuja significação, segundo Chassange é **terrível, espantoso, estranho, aflitivo, forte, violento**, etc. (em sua forma tríplice masculina, feminina e neutra: **δελνός, η, όν**, pois em sua forma neutra, da segunda declinação, passa a significar perigo, infelicidade).

Neste parágrafo (6) Aristóteles recusa e se indigna contra o fazer-se alguém (livre antes) escravo.

Foi esta a sua perspectiva doutrinária e histórica.

O escravo "artificial", "manufaturado", "por lei", "por convenção", o sujeitado "contra-si-mesmo", o livre violentado em sua condição de livre para ser metamorfoseado em escravo, eis a **alquimia do poder** contra o qual o velho sábio grego soube levantar-se e acusar, apesar de ter sido em sua época, a escravidão, um constitutivo "habitual" de toda hora e lugar, na antiga Grécia.

Neste parágrafo em que ainda estamos, Aristóteles, nem por um momento **legítima** o direito do amo de fazer alguém (que não o seja por si mesmo) escravo.

Mas, por fim, perambulemos pelo famoso e central parágrafo anterior (5), onde está o núcleo da doutrina aristotélica a propósito da escravidão.

E vamos vê-lo inaugurando o célebre parágrafo com um estranho questionamento: "Temos de considerar agora **se existem ou não** homens que **por natureza** tenham esta índole, se para alguns é melhor e justo serem escravos, ou se, ao contrário, toda escravidão é **contra a natureza**"<sup>11</sup>

Antes, Aristóteles tinha se perguntado sobre "a natureza" e "a faculdade", "a índole" do escravo. Agora, a questão é **factual** e não mais formal, é **existencial** e não mais essencial, não mais o problema de definir, de conceituar, de determinar a formalidade do escravo, mas **o de legitimar ou não** a sua existência escrava, a sua condição existencial escrava. Antes a pergunta era **o que é ser escravo?** Agora, **se existe, de direito**, o escravo, isto é, se é legítima sua realidade de escravo.

O questionamento de Aristóteles é por certo muito estranho.

Como se perguntar “se existe o escravo”, quando uma multidão deles se acotovelava por toda a parte, sob seus olhos tão observadores e perspicazes?

Mas porque é estranha esta sabedoria, que se chama apenas e tão só sua amiga...

Se o saber científico fenomenal é ortodoxo, o saber “nomênico” da filosofia é **paradoxal**, pois ela obsessivamente questiona e requestiona o **óbvio**, seu ponto de chegada é o seu mesmo ponto de partida, restando ela naquele  $\tau \acute{o} \pi \omicron \varsigma$  que suas irmãs experimentais põem entre parêntesis ou logo abandonam.

Reciprocamente, contudo, chegaria a ser uma compensação? O ponto de chegada (de certa forma) das outras, é por sua vez seu ponto de partida...

**O fato explica** — para as ciências experimentais —; **urge explicar o fato**, nos diz reiteradamente a Filosofia.

A existência que interessa ao filósofo, não é dado bruto, o fato empírico, mas a **razão de ser** deste dado, deste fato, desta  $\xi \mu \pi \epsilon \lambda \epsilon \rho \acute{\iota} \alpha$ . O filósofo busca, através e para além do **factual**, o que o fundamenta e justifica, indo além das (coisas) físicas ( $\mu \epsilon \tau \grave{\alpha} \tau \grave{\alpha} \varphi \upsilon \sigma \iota \kappa \acute{\alpha}$ ).

Este questionamento do óbvio, com razões tão pouco óbvias, é um dos aspectos árdus da aprendizagem filosófica.

Mas, por certo, faz muito bem o grande sábio, de se inquirir sobre a **legitimidade** do existir bruto coletivo que lhe transbordava das pupilas vigilantes.

E nos diz ele que não é difícil tratar, nem teoricamente, nem pela experiência, do que sucede quanto ao nosso tema.

Diz-nos ele: “Porque em todas as coisas onde várias partes se combinam para produzir alguma realidade possuindo unidade de composição, que estas partes sejam contínuas ou descontínuas, em todos estes casos se manifesta claramente a **dualidade do que comanda e do que é comandado (o rector e o regido)**; e esta distinção, que está presente nos seres vivos, decorre de uma lei universal da natureza...”<sup>12</sup>

“**Reger e ser regido (a autoridade e a subordinação)** são não somente coisas necessárias mas também coisas úteis”.<sup>13</sup>

E Aristóteles repassa a natureza, buscando exemplos da dupla do regente e regido.

O exemplo que ele dá das relações da alma e do corpo e da razão com a vontade são de grande significação histórica, como veremos tão

logo recolhemos e texto da Política: “Assim, pois, é em primeiro lugar no ser vivo, dizemos, que é possível observar a autoridade do mestre (o jugo despótico) e a do chefe político (o jugo político): a alma, com efeito, governa o corpo com uma autoridade de mestre (com um jugo despótico), e o intelecto (a razão) rege o desejo com uma autoridade de chefe político e de rei (com um império político e régio). Estes exemplos mostram com evidência que é conforme à natureza e conveniente que o corpo seja regido (comandado) pela alma, e a parte afetiva pela inteligência e a parte dotada de razão, enquanto que a igualdade entre estas partes ou a relação inversa são prejudiciais para todos”.<sup>14</sup>

Estas relações de regência foram dadas tão só a título de exemplos da dupla regente-regido, mas o que Aristóteles conceitua sobre as relações da razão (  $\nu\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$  ) e do apetite (  $\beta\epsilon\epsilon\lambda\omicron\varsigma$  ), quer sobre o caráter político e não despótico da regência de primeira sobre o segundo, quer sobre o “prejuízo para todos” de sua **igualização** ou de sua **inversão**, não só representa uma abertura com antecedência de 24 séculos para a dinâmica da Psicanálise Freudiana, mas também representa uma advertência e um princípio, de alta significância, para toda teoria legítima da autoridade e para a própria vivência dos fluxos de autoridade na vida pessoal, familiar, social, econômica e política.

Sente-se hoje em dia, em quase todos os quadrantes, uma espécie de onda equalitária e de marés de rebeldia e inversão de valores. Antes se tratasse de uma ascensão e recuperação dos antes marginalizados e inferiorizados. Parece-me, às vezes, mais um embate de paixões de **ressentimento** e **inveja** contra os valores maiores e menos acessíveis, contra os melhores, numa fúria de rebaixamento de parâmetros. Uma espécie de liquidação da decadência, uma “remarcação axiológica”... E tudo sob a bandeira da democracia, que na falta do sal aristocrático dos valores maiores das virtudes e da razão, evolui para uma república da mediocridade satisfeita, de uma burguesia vitoriosa que se apascenta, como bois, nas várzeas do consumismo capitalista. A essência dinâmica da Democracia só se atualiza sob as coordenadas do heroísmo.

Mas suspendamos esta refratação do olhar nascido em Aristóteles, sobre o nosso sombrio presente, eis que, a esta altura desta nossa pequena resenha histórico-doutrinária, ainda somos nós que buscamos o olhar que ele teve em seu tempo.

Pois bem, após exemplificar a dupla regente-regido, Aristóteles encaminha-se para dar a articulação final desta sua doutrina. É exatamente neste último momento de sua reflexão filosófica que vai se aninhar o **equívoco** que irá viciar sua conclusão, como bem o percebeu Yves Simon, como veremos em breve.

E nos diz Aristóteles, após seus exemplos, dos quais citamos aqui apenas um, que esta regra de autoridade é conveniente que se aplique não só a estes casos, mas a toda a espécie humana.

Vejamos agora, não a “carta de alforria”, mas, ao contrário, a “carta de escravo” segundo os termos mesmos de Aristóteles, aliás extremamente restritivos:

“Por conseguinte, quando os homens diferem entre eles, tanto quanto uma alma difere de um corpo, e um homem de um animal ( e esta condição inferior é a daqueles para os quais todo trabalho consiste no emprego da força corporal, sendo inclusive isto o melhor que podem aportar), **esses são por natureza escravos**, e para eles é melhor estarem submetidos a esta classe de império...”

“Com efeito, é escravo por natureza aquele que é apto a ser a coisa de um outro (e é porque ele o é de fato), e que participa da razão tão só na medida em que ela está implicada na sensação, mas sem possuí-la plenamente...”<sup>15</sup>

Fixemos o fluxo do pensamento de Aristóteles, posto na progressão destas expressões-chave:

φύσει δούλος... ὁ δυνάμενος... διὸ καὶ... ἐστίν.

Escravo por natureza... ..aquele que pode sê-lo e por isso o é.

A legitimidade do “é” se funda toda ela sobre a realidade da “aptidão”, “da faculdade”, da “potência para”.

É legítimo existir como sendo escravo aquele cuja aptidão ou faculdade é a de ser escravo.

Ser naturalmente escravo é antes ser “em sua essência” para após sê-lo “em sua existência”. Aqui o destino não vêm imposto de fora, mas espontaneamente, de dentro.

E eis, ao término deste capítulo (5), a conclusão final de Aristóteles: “É, pois, manifesto, **que uns são livres e outros escravos por natureza**, e **para estes últimos a escravidão é a uma só vez conveniente e justa**”.<sup>16</sup>

Se no capítulo (6) Aristóteles denunciou e recusou a escravidão pela lei (κατὰ νόμον), neste capítulo (5) ele reconhece a legitimidade da escravidão por natureza (φύσει).

Maritain (17) ao estudar a posição filosófica de Aristóteles quanto à escravidão, nos adverte que **de seus princípios** não se segue necessariamente a conclusão de que é natural a escravidão para uns. De que em conjuntos heterogêneos e que devem produzir uma obra comum, uns se põem a si mesmos como regentes e outros como regidos, tudo bem. Mas do fato de convir a algum **ser regido**, não se segue obrigatoriamente que ele se ponha naturalmente como escravo de seu regente. Ele pode ser regido, não a serviço do bem do regente, mas de seu próprio bem.

Se alguém precisa ser comandado, dirigido, regido, imperado, nem por isso significa que ele deva ser escravizado. Há, inclusive, **uma ignomínia** na atitude de se explorar alguém como escravo, exatamente por ser ele um carenciado. O carente solicita **ser servido** e não escravizado. Mais uma vez, podemos nos servir do filósofo, mesmo para abandoná-lo e ultrapassá-lo. Basta nos lembrarmos que ele sugeriu a compreensão (  $\epsilon\upsilon\nu\omicron\lambda\alpha$  ) e não a força violenta (  $\beta\iota\alpha$  ) como fundamento da justiça (não a do mais forte, mas a dos bons).

E Yves Simon<sup>17</sup> precisa positivamente esta crítica negativa de Maritain a Aristóteles, mostrando que a passagem de **ser regido naturalmente** para **ser escravo** naturalmente (  $\alpha\epsilon\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota \rightarrow \delta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$  ), implica que ser escravo seja a única arma de ser regido. Bastava a Aristóteles ter considerado o comando de seus filhos em casa, para se dar conta que o comandado nem sempre é escravizado, podendo ser servido pelo seu comandante e até mesmo, num bom e bem humorado sentido, escravizar a quem o comanda... O filho é servido e não escravizado pelos pais.

Desta forma, o que permanece válido desta doutrina é a naturalidade para uns de reger e para outros de serem regidos.

Porém, a conclusão de Aristóteles a favor da naturalidade de ser escravo é inaceitável.

Aliás, deslocando-se por um instante apenas a atenção de suas idéias para a sua linguagem, colheremos mais certezas quanto às primeiras.

Ao se referir ao ato relativo ao próprio escravo, Aristóteles usa o verbo  $\delta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\omega$ , em sua forma infinitiva ativa  $\delta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ , que significa **ser escravo**. Ele não usa, por exemplo o verbo  $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\omega$ , menos ainda seu infinitivo passivo  $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ , cujo significado é reduzir à escravidão, submeter ao seu poder, escravizar, **fazer escravo** alguém.

Ora, quanto ao primeiro verbo — usado por Aristóteles —, o seu sujeito é o **próprio escravo**, a ação é do escravo como agente; já quanto ao segundo — que ele não utilizou —, o sujeito ativo é o **amo**, sendo o escravo o paciente da ação expressa pelo verbo.

Logo, o que ele significa por escravidão ou escravo natural, é o **ser escravo**, por si mesmo e não o **ser feito escravo** pelo seu amo.

Tanto que no texto de sua Política (I, 1255b, 6-9), onde ele reitera a divisão de uns, sendo escravos (  $\tau\omicron\delta\ \delta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$  ), e de outros, amos (  $\tau\omicron\delta\ \delta\epsilon\sigma\pi\acute{o}\xi\epsilon\iota\nu$  ), ele diz  $\eta\nu\ \pi\epsilon\varphi\acute{\upsilon}\chi\alpha\sigma\iota\nu$ , que quer dizer “segundo sua disposição natural”. Ora, a disposição natural em uma ação é do **sujeito** e não do objeto; do **agente** e não do paciente, pois obedece-se ou a si mesmo ou a outro, e só no primeiro caso seguimos a nossa inclinação, sem alie-

nação (no caso, esta obediência a outro expressa **uma coação** e não uma persuasão, o que nem sempre se dá).

De **ἄεχουσαι** ou **ἄεχομένοις** seguir-se-ia obrigatoriamente **δουλεύειν**, se fosse apenas uma a forma de se ser regido, mas são muitas (**καὶ εἶδη πολλά**), nos advertiu o próprio Aristóteles (na citação<sup>20</sup>).

Mas deixamos entrever mais acima que a nossa indignação e a de Aristóteles também, contra a escravidão, se vinculam a focos de abordagem historicamente diversos e quase que antagônicos.

O que chocava a Aristóteles era alguém ser coagido a existir como escravo, sendo entretanto livre: era a escravidão por lei ou convenção.

A nós, muito ao contrário, o que nos repugna é a “escravidão natural” de Aristóteles.

Porém, nos interpretamos “a escravidão natural” de Aristóteles, colocando o **amo**, de maneira implícita, como sujeito desta ação, e não o escravo (como no pensamento de Aristóteles).

Mas, se assim o fazemos, interpretamos “a escravidão natural” de Aristóteles como uma “escravidão por convenção”, e nossa indignação, que parecia afastar-se dele, acaba com ele coincidindo. E nossa maior reatividade, talvez, seja tão só uma ampliação da do velho filósofo, eis que, implicitamente considerando o escravo por natureza idêntico ao escravo por convenção, agravamos a rejeição da escravidão (ato de violência) de Aristóteles, emprestando até — para denunciá-la — à condição de convenção (da escravatura) um paradoxal traço de naturalidade, o que ampliaria mais ainda sua monstruosidade.

Porém, mesmos em sua conclusão falsa pela “escravatura natural”, Aristóteles nos advertiu: “Por isso, o amo e o escravo que por natureza merecem sê-lo, tem interesses comuns e amizade recíproca, e quando não é este o caso, senão que são amo e escravo por convenção e violência, sucede o contrário”.<sup>19</sup>

Podemos, pois, concluir e responder à alternativa **pró** ou **contra**, no que concerne à posição teórica de Aristóteles face ao escravo.

Ao contemplar o escravo, Aristóteles, 25 séculos recuado de nós, transcende em sua resposta aos horizontes de nos questionamento.

Nem tão só pró, nem tão só contra.

Mas **contra** pelos seus **princípios** e **a favor** pela sua **conclusão**.

Ele, como filósofo, na tessitura de seu pequeno tratado da escravidão, concluiu pela escravidão e pelo escravo naturais, nos limites precisos e tão estreitos que ele mesmo demarcou, recusando, entretanto, com indignação, a escravidão por lei ou convenção (de um antes livre).

Porém, sua filosofia, pelos seus princípios, já neste mesmo tratado, só consegue fundamentar a naturalidade, para uns, de serem regentes, e para outros, de serem regidos.

É por isso que sua filosofia, apesar dele mesmo, pôde, já na Idade Média, nas mãos de um Tomás de Aquino, receber ampliação e correção de grande valor e, neste século, florescer no magnífico tratamento metafísico de um Yves Simon (que inclusive tem entre nós uma obra: "Filosofia do Governo Democrático", da Agir, infelizmente em edição esgotada desde sua publicação, em 1955).

Lançando, quase como uma despedida, o olhar para o caminho percorrido, naquela pacífica degustação da obra concluída, assalta-me, de repente, uma inquietante dúvida: Nasceu ela do paralelo de nossas citações aristotélicas números (7) e (15), agora ao término de nossa jornada.

A citação (15) reclama uma análise mais atenta. Devemos privilegiar a proposição: "...quando os homens diferem entre eles, tanto quanto uma alma difere do corpo, e um homem do animal..."

Esta é a **condição** para a existência do "escravo natural" de Aristóteles.

Mas a diferença exigida por Aristóteles para a qualificação do seu "escravo natural", é uma diferença específica! Se ela existisse, tais seres já ou ainda **não seriam humanos...**

Ora, na citação (7), Aristóteles reitera por duas vezes no mesmo período: "...sendo homens..."

Teria sido este seu tratado **uma utopia** e o seu "escravo natural" uma quimera?

Teria o tão austero filósofo, piscando o olho, ironicamente, para nós, à maneira do velho Sócrates?...

Eis a questão que desponta neste encerramento.

Perdida, na trama destes seus parágrafos, ficou uma asserção aparentemente inocente: "Há muitas formas de reger e muitas formas de ser regido..."<sup>20</sup>

Uma advertência que ele deixou para nós e para ele mesmo não aproveitou.

Porém, cerca de 25 séculos após, um discípulo tardio, Yves René Marie Simon, colheu esta frase adormecida de tantos séculos e fez dela a chave para permitir ir mais longe que o mestre, no paciente e sábio levantamento destas muitas formas de reger e de ser regido, nos dando, afinal, **o tratado das formas legítimas de autoridade**, que o pequeno tratado da escravidão de Aristóteles poderia ter sido e não foi.

Para terminar, após ter balizado e denunciado o erro de Aristóteles quanto ao escravo (erro mais de sua antropologia filosófica que de

sua filosofia política), apesar de tantas contribuições de valor que neste seu pequeno tratado nos legou, também quero resgatar uma derradeira proposição dele: "Porém, a beleza da alma não é tão fácil de ver como a do corpo".<sup>21</sup>

E nem por causa de Aristóteles, deixar de ver a beleza da vocação de homem livre da alma de seu escravo natural, nem por causa do escravo que legitimou, deixar de ver a alma magnífica do velho Filósofo.

## NOTAS

(1) Aristóteles, Política, I, 1253b, 20-23b, 2023: τοῖς δὲ παρὰ φύσιν τὸ δεσπόζειν. νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι τὸν δ' ἐλεύθερον. φύσει οὐδὲν διαφέρειν. διόπερ οὐδὲ δίκαιον βίαιον γάρ.

(2) idem, 1253b, 24:25: (ἀνευ γὰρ τῶν ἀναγκαιῶν ἀδύνατον καὶ ξῆν καὶ εὐξῆν),...

(3) idem, 1253b, 30: (ὁ γὰρ ὑπηρέτης ἐν ὄργάνου εἶδει ταῖς τεχναῖς ἐστίν),...

(4) idem, 1253b, 32:33: καὶ ὁ δοῦλος κτήματι ἔμψυχου, καὶ ὡσπερ ὄργανον πρὸ ὀργάνων πᾶς ὁ ὑπηρέτης.

(5) idem, 1253b, 34-35 e 38 – 1254a: εἰ γὰρ ἡ δύνατο ἕκαστον τῶν ὀργάνων κελευσθῆν ἢ προαποθανόμενον ἀποτελεῖν τὸ αὐτοῦ ἔργον, ... οὐδὲν αὖ ἔδει οὔτε τοῖς ἀρχιτέκτοσιν ὑπηρετῶν οὔτε δεσπόταις δούλων.

(6) idem, 1254a, 7-8: ὁ δὲ βίος πρᾶξις οὐ ποιήσις ἐστίν· διὸ καὶ ὁ δοῦλος ὑπηρέτης τῶν πρὸς τὴν πρᾶξιν.

(7) idem, 1254a, 13-16: τίς μὲν οὖν ἡ φύσις τοῦ δούλου καὶ τίς ἡ δύναμις, ἐκ τούτων δὴ λον· ὁ γὰρ μὴ αὐτοῦ φύσει ἀλλ' ἄλλου ἀκρωπιος ὢν ὅστος φύσει δοῦλος ἐστίν ἄλλου δ' ἐστίν ἄνθρωπος, ὅς ἂν κτήμα ἢ ἄνθρωπος ὢν.

(8) idem, 1255a, 9-11: ὡς δεινὸν εἶ τοῦ βιάσασθαι δυναμένον καὶ κατὰ δύναμιν κρείττονος ἐστίν δοῦλον καὶ ἄρχόμενον τὸ βλάσθην.

(9) idem, 1255a, 25-26: καὶ τὸν ἀνάξιον δουλεύ-

εἶν οὐδαμῶς ἄν φαίη τις δούλον εἶναι.

(10) idem, 1255a, 15-19: ὥστε δοκεῖν μὴ ἄνευ ἀρετῆς εἶναι τὴν βίαν, ἀλλὰ περὶ τοῦ δικαίου μόνον εἶναι τὴν ἀμφισβήτησιν· διὰ γὰρ τοῦτο τοῖς μὲν εὖνοια δοκεῖ τὸ δίκαιον εἶναι, τοῖς δ' αὐτοῦ τοῦτο δίκαιον, τὸ τὸν κρεῖττονα ἄρχειν...

(11) idem, 1254a, 17-20: πότερον δ' ἐστὶ τις φύσει τοιοῦτος ἢ οὐ, καὶ πότερον βέλτιον καὶ δίκαιόν τινι δουλεύειν ἢ οὐ ἀλλὰ πᾶσα δουλεία παρὰ φύσιν ἐστὶ, μετὰ ταῦτα σκεπτεύου.

(12) idem, 1254a, 28-31: ὅσα γὰρ ἐκ πλειόνων, συνεστηκε καὶ γίνεται ἐν τι κοινόν, εἴτε ἐκ συνεχῶν, εἴτε ἐκ διηρημένων, ἐν ἅπασι ἐμφανίζεται τὸ ἄρχον καὶ τὸ ἀρχόμενον καὶ τοῦτ' ἐκ τῆς ἀπάσης φύσεως ἐν ὑπαρχει τοῖς ἐμψύχοις.

(13) idem, 1254a, 21-22: τὸ γὰρ ἄρχειν καὶ ἀρχεσθαι οὐ μόνον τῶν ἀναγκαίων ἀλλὰ καὶ τῶν συμφερόντων ἐστίν...

(14) idem, 1254b, 1-9: ἐστὶ δ' οὖν, ὥσπερ λέγομεν, πρῶτον ἐνζῶν θεωρῆσαι καὶ δεσποτικὴν ἀρχὴν καὶ πολιτικὴν, ἢ μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώματος ἄρχει δεσποτικὴν, ὁ νοῦς τῆς σέβειας πολιτικὴν καὶ βασιλικὴν· ἐν οἷς φανερόν ἐστιν ὅτι κατὰ φύσιν καὶ συμφέρον τὸ ἀρχεσθαι τῷ σώτι ὑποτῆς ψυχῆς καὶ τῷ παθητικῷ μορίῳ ὑπο τοῦ νοῦ καὶ τοῦ μωρίου τοῦ οὐ ἔχοντος, τὸ δ' ἐξ ἴσου ἢ ἀνάπαλιν βλαβερόν πᾶσιν.

(15) idem, 1254b, 16-23: ὅσοι μὲν οὖν τοσοῦτον διεστᾶσιν ὅσον ψυχὴ σώματος καὶ ἀνθρώπος θεοῦ (δικάσεται δὲ οὗτον τὸν θεόν, ὅσων ἐστὶν ἕτερον ἢ τοῦ σώματος, χερῆσι, κὶ ταῦτ' ἐστ' ἀπ' αὐτῶν βέλτιστον), οὗτοι μὲν εἰσι φύσει οὔλοι, οἷς βέλτιον ἐστὶν ἀρχεσθαι ταύτην τὴν ἀρχήν... στί γὰρ φύσει δούλος ὁ δυνάμενος ἄλλου εἶ-

ναι (διὸ καὶ ἄλλου ἔστι καὶ κοινωνῶν  
λόγου, τοσοῦτου κίσθηκεῖν ἀλλὰ μὴ ἔ-  
χειν.

(16) Idem, 1255a, -2: ὅτι μὲν τοῖνυν εἰσὶ φύ-  
σει τινές οἱ μὲν ἐλευθέροι οἱ δὲ δούλοι,  
φανερὸν, οἷς καὶ συμφέρει τὸ δουλεύειν  
καὶ δίκαιόν ἐστίν. . .

(17) Maritan, J. — "La Philosophie Bergsonienne", 5ª ed. Téqui, 1948, Paris, apêndice III: Sur la notion de Servitude, págs. 362-366, mormente pág. 363.

(18) Simon, Y. — "Nature and Functions of Authority", Marquette University Press, Millawkee, 1940, Notes, § 12, pg. 76.

(19) Aristóteles, Política, I, 1255b, 13-15: διὸ καὶ συμφέ-  
ρον ἐστὶ τι καὶ φιλικὰ δούλῳ καὶ δεσπό-  
τῃ πρὸς ἀλλήλους τοῖς φύσει τούτων ἡξιω-  
μένοις. τοῖς δὲ μὴ τούτον τὸν πρόπον ἀλλὰ  
κατὰ νόμον καὶ βιάσειτο. τουναντίον.

(20) Idem, 1254a, 24-25: καὶ εἶδη πολλὰ καὶ ἀρχόν-  
των καὶ ἀρχομένων ἐστίν. . .

(21) Idem, 1254b, 38-39: ἀλλ' οὐκ ὁμοίως θάδιον  
ἰδεῖν τὸ τε τῆς ψυχῆς κάλλος καὶ τὸ  
τοῦ σώματος.

## BIBLIOGRAFIA

I — Na elaboração deste trabalho, utilizamos as seguintes edições de Aristóteles:

1 — Política, coleção "Clássicos Políticos", do "Centro de Estudios Constitucionales". Madrid, 1983, edição grego-espanhola, tradução de Julian Marías e María Araujo.

2 — La Politique, Edição da "Librairie Philosophique J. Vrim", 1977, tradução de J. Tricot.

II — Daremos abaixo os textos originais das citações (17) e (18):

(17) MARITAIN, J. — "La Philosophie Bergsonienne", 5ª ad., Téqui, 1948, apêndice III: Sur la notion de servitude, págs. 362-366, mormente pág. 363: "Pour ce qui est maintenant d'Aristote, ce qui importe à des philosophes, ce ne sont pas ses moeurs, c'est uniquement ses principes, et encore dans ce qu'ils ont de plus formel. Or les princi-

pes philosophiques qu'il avance sur cette question de la servitude (hiérarchie mutuelle entre les hommes au point de vue des facultés de travail corporel et des facultés de pensée, d'où il suit qu'il est utile aux uns de commander, aux autres de servir), entraînent si peu par eux-mêmes le **dominium perfectum** de l'homme sur l'homme, qu'ils conviennent aussi bien au cas du servage, du salariat, ou de toute autre forme imaginable, qu'au cas de l'esclavage entendu comme domaine imparfait". (pag. 363)

- (18) SIMON, Y. — "Nature and Functions of Authority", Marquette University Press, Milwaukee, 1940, Notes, § 12, pag. 76: "Now a slave, in Aristotle's sense of the word, is a man whose activity is alienated for the profit of a master (even completely alienated). The reasoning of Aristotle can be summed up as follows: Whatever there is such an inequality between two men as to make it expedient for one, the former must be slave of the latter. This reasoning does not hold unless it be established that alienation of that person for the benefit of the ruler. Since it is apparently impossible to show that every despotic regime necessarily implies, on the side of the subject, a state or condition of alienation, it seems to us unquestionable that a sophistical confusion lies at the bottom of the Aristotelian theory of servitude".

## A NEGAÇÃO PRÁTICA DO OUTRO COMO PESSOA: A DIGNIDADE HUMANA VIOLADA<sup>1</sup>

João Carlos Nogueira  
Pós-Graduação em Filosofia – Instituto  
de Filosofia – PUCCAMP

1. Diante do espetáculo angustiante da sistemática violação da dignidade do homem latino-americano a consciência ética vê, na defesa e na promoção dos **direitos dos pobres**, o significado essencial dos direitos humanos.

Não se trata, portanto, de uma concessão à moda ou às ideologias neo-burguesas, que agitam essa bandeira como instrumento de uma política que esconde hipocritamente o objetivo inconfessável de exploração e dominação.

A defesa dos direitos humanos a partir dos marginalizados, i.é, dos que historicamente são expropriados dos seus direitos fundamentais e ofendidos na sua dignidade de homens livres e responsáveis pelo próprio destino, é um **imperativo ético** fundamental.

Metodologicamente procurarei, nesta reflexão manter aquela **ótica** que busca descobrir o valor moral na sua negação ou contradição. Trata-se de **desvelar**, através do trabalho do **negativo**, o verdadeiro rosto do **positivo**, ou seja, do valor que deveria estar presente mas não está, porque varrido por uma ação negadora. É o que acontece em relação aos direitos humanos em nosso contexto. Por isso apresentarei o tema a partir da sua concreta negação na realidade histórico-social.

2. Considerarei, em primeiro lugar, a violação da dignidade humana no nível **sócio-econômico**.

No campo da história humana podem-se perceber duas forças em ação: forças de libertação e forças que agem em sentido contrário. Em nosso continente essas últimas infligiram à dignidade humana os golpes

---

(1) O presente artigo, abordando em geral os direitos humanos como direitos dos pobres, quer ser uma singela homenagem àqueles que freqüentemente são os pobres mais pobres de nossas sociedades, os **negros**, que construíram com seu suor e seu sangue a grandeza de nossa nação. Do ano em que se comemora o centenário da abolição da escravidão, bem pouco têm eles o que celebrar, porque continuam discriminados e marginalizados no meio social. Esse fato persiste como uma grave ofensa à sua dignidade de pessoas humanas.

mais terríveis. O quadro sócio-econômico de nossa realidade é extremamente sombrio.

A distância crescente entre os imensamente ricos e os imensamente pobres assume a dimensão de um escândalo. Trata-se de uma desumana situação de pobreza, flagelo devastador e humilhante que golpeia as populações latino-americanas, e que se exprime numa impressionante gama de males sociais, que vão das altas taxas de mortalidade infantil às migrações forçadas e desprotegidas, dos salários de fome e dos problemas higiênicos ao desemprego e sub-emprego, á desnutrição, à instabilidade no trabalho e assim por diante.

Em termos de análise social dir-se-ia que a pobreza da grande maioria cresce de modo diretamente proporcional à concentração de riquezas nas mãos de uma minoria, de sorte que o fosso entre ricos e pobres torna-se cada vez mais largo. Com isso vêm à luz, na sua mais crua verdade, as contradições de um processo desumano de crescimento articulado exclusivamente sobre a produção e o lucro.

Além disso é preciso destacar que não se trata de mera fase transitória (destinada a ser superada), mas de estruturas sócio-político-econômicas impregnadas de injustiça que produzem, conforme a expressão do documento de Puebla (nº 30), "em nível internacional ricos cada vez mais ricos e pobres cada vez mais pobres".

O sistema responsável por tal situação é o capitalismo selvagem fundado sobre uma rígida economia de mercado, que atribui ao capital o primado absoluto sobre o trabalho e antepõe o aspecto econômico do lucro à dimensão social. A isso se acrescenta o fato da exploração, por grupos nacionais minoritários associados aos interesses estrangeiros, dessa situação anômala de livre mercado para aumentar os seus lucros à custa da maior parte da população. Ademais, se trata de um capitalismo periférico, essencialmente dependente do capitalismo internacional, que originou uma nova forma de colonialismo, o **neo-colonialismo** econômico, político e cultural, tão cruel como o antigo.

3. Há, em segundo lugar, a negação da dignidade da pessoa no **nível-político**, i.é, no nível do exercício do **poder** na sociedade. Aqui o grande flagelo provém da opressão comandada pelos regimes de força implantados, décadas atrás, em nossas sociedades, sob o pretexto de afastar o perigo comunista.

Esses regimes manifestaram, desde logo, uma terrível tendência aos abusos de poder com o triste cortejo das repressões sistemáticas ou seletivas, dos exílios, torturas e violação da vida privada, da insegurança pelas detenções arbitrárias e pelo desaparecimento de pessoas de que não se conseguem mais ter notícias.

Com a deterioração das liberdades civis houve um drástico processo de restrição à participação nos vários níveis da vida político-social. Foram sobretudo os grupos populares e as classes trabalhadoras que mais sofreram as medidas repressivas e de certa forma ainda as continuam sofrendo. As medidas repressivas visavam obstacular ao máximo os movimentos populares sobre os quais pesava (como de resto ainda pesa) a suspeita de subversão e de desordem.

A deterioração do quadro político manifesta-se na impossibilidade dos cidadãos participar dos projetos referentes ao seu destino na sociedade. É uma marginalização de que são vítimas particularmente as classes mais pobres vistas, quase sempre, pelas elites dirigentes como mera "massa de manobra" em vista de fins políticos mesquinhos. Como a classe dirigente, enquanto detentora do poder econômico-cultural, reivindica para si a capacidade de exercer o poder político, o povo pobre e inculto é, por isso mesmo, posto à margem das decisões políticas, acabando assim por tornar-se estranho a essa importante dimensão da vida social.

Aqui está o nosso drama. A democracia na América Latina sempre esteve sujeita aos ventos dos autoritarismos que, ao impedir a formação de verdadeiros líderes, determinam o esvaziamento da autêntica representatividade política.

A este quadro político-social, já em si mesmo profundamente deteriorado, vem juntar-se um outro efeito negativo, o da **corrupção** e da **violência**. A primeira é um mal bem conhecido dos regimes de força, os quais, na medida em que são fechados e refratários à crítica, criam condições propícias para a escalada ao poder e para o enriquecimento rápido dos quadros burocráticos no interior das administrações. A segunda coincide com o fenômeno da deterioração da democracia. A emergência de grupos extremistas, que empregam meios violentos para combater os regimes ditatoriais, termina por provocar novas repressões contra os grupos populares. Vai nessa direção o fenômeno da guerrilha que, ao escolher a violência como meio de libertação, facilita o caminho à repressão institucional com o doloroso séquito de contra-violência. Esse conjunto de fatores deram origem, em vários países, a um clima social irrespirável que compromete gravemente a convivência civil. A consequência é o agravamento da situação de violência institucionalizada tanto subversiva quanto repressiva, com a violação brutal da dignidade da pessoa humana nos seus direitos básicos.

4. Outro ponto que não pode passar sob silêncio é o da doutrina da **segurança nacional** com a incidência extremamente negativa que teve na esfera das liberdades individuais.

A segurança nacional é uma autêntica ideologia de guerra.

Na maniqueista divisão que faz do mundo, pondo de um lado ocidente cristão e democrático, de outro o mundo comunista, anticristão

e antidemocrático, é possível perceber quais são o seu fundo ideológico e a sua respectiva tática.

O mundo comunista, porque totalitário e ateu, é o grande inimigo do ocidente e por isso deve ser combatido com todas as armas. No plano social é um verdadeiro estado de guerra, contra adversário que nos insidia por toda parte, infiltrando-se em nossas instituições para subvertê-las. Contra ele o **estado** conta com o **poder nacional** (apoiado num forte poder militar), com o **poder econômico** e o **psicossocial** que tem uma precisa finalidade de doutrinação.

Ora, como a guerra é primordialmente da competência dos militares, pequeno se torna o passo a transição do poder civil às suas mãos para proceder à gestão de uma tal guerra insidiosa e inexorável... Isso explica também o fenômeno da sua ascensão ao poder em quase todos os países do continente, com as conseqüências negativas que daí advieram no campo dos direitos humanos.

Essa concepção elitista e vertical, no plano econômico e político, estabelece uma união estranha, à primeira vista, entre autoritarismo político e liberalismo econômico que impõe finalmente ao povo a tutela de poderosas elites militares e políticas.

Do exposto não é difícil perceber que, subjacente à ideologia da segurança nacional, está uma visão estatizante do homem, que limita drasticamente as liberdades individuais, submetendo-as à **vontade do Estado** identificada com a **vontade da nação**. O Estado é a nação e a sua vontade se sobrepõe absolutamente às pessoas. É, portanto, uma forma de absolutização do poder que marginaliza o povo da participação social. Encarna-se com freqüência, em regimes opressivos que institucionalizam a insegurança dos cidadãos e se opõe ao desenvolvimento do direito das pessoas, dos grupos e até das nações.

5. Um terceiro tema de relevância, nesta linha de reflexão, é o das agressões aos valores culturais das populações latino-americanas. Também aqui não é menos patente a violação infligida à sua dignidade pessoal.

Um primeiro dado importante, como ponto de partida para nossas considerações, é o reconhecimento da diversidade de raças e de grupos culturais que compõem o tecido étnico da América Latina. Embora não constitua "uma realidade uniforme e contínua", a cultura latino-americana possui elementos que podem, sem dúvida, configurar" um patrimônio cultural comum: tradições históricas e a fé cristã". (Puebla nº 51).

A cultura latino-americana, formada paulatinamente desde a primeira colonização, é uma cultura embebida de fé simples ou espontânea, que se exprime nos comportamentos da religiosidade popular e numa sabedoria de vida penetrada por uma delicado **senso contemplativo**, que orienta

a peculiar relação do povo com a **natureza**, com os **outros** e permeia o sentido que tem da festividade, do trabalho, bem como dos laços da amizade e do parentesco. É uma cultura intuitiva com forte coloração afetiva, cujos espaços de manifestação são principalmente o campo religioso, a arte dita popular e a solidariedade concreta na convivência quotidiana. Constitui uma **sabedoria** prática capaz de unir, em síntese vital e criativa, os aspectos divino-humanos da existência, como a coragem de viver, a alegria, o senso de humor e a esperança, apesar das condições de vida freqüentemente molesta e árdua.

O advento da civilização urbano-industrial, com sua racionalidade científica e sua mentalidade tecnológica, produziu um impacto muito forte sobre essa cultura. Está em curso, no continente, um verdadeiro processo de conquista, por parte desta civilização, que está exigindo de nossas populações um enorme esforço de assimilação e criatividade para não verem suas culturas postergadas e perdidas.

A conseqüência imediata da introdução da cultura urbano-industrial, de matriz estrangeira, foi a forte proletarização dos povos e grupos sociais, com o aumento agudo da dependência técnico-científica dos centros onde tal cultura é elaborada. Por ser uma cultura **secularista**, que professa um claro ateísmo teórico e prático, associado ao consumismo e ao materialismo individualista, ela funciona como elemento dissolvente das culturas tradicionais, que são assim sistematicamente deformadas até perder a própria identidade.

Tais fatos comprovam a existência de uma mudança muito profunda no **ethos** cultural latino-americano, com a destruição de muitos valores essenciais à tradição de nossos povos, especialmente os concernentes ao modo de viver e conviver na sociedade.

Vale aqui uma ressalva: com minha análise não pretendo de modo algum negar os progressos da sociedade industrial para **idilizar** as sociedades tradicionais de fundo agrário. Minha intenção é, antes de tudo, indicar os efeitos negativos que ela induziu em nossas culturas por causa de sua tendência ao nivelamento e à uniformidade, que está conduzindo inexoravelmente as culturas tradicionais à eliminação. A **homogeneização** constitui uma indiscutível agressão ao nosso patrimônio cultural comum e lesa conseqüentemente a própria dignidade do homem latino-americano.

6. O processo de espoliação pelo qual as minorias privilegiadas apropriam-se da riqueza produzida e das vantagens da cultura e da ciência, em prejuízo das maiorias que continuam prisioneiras da miséria e frustradas nos anseios de justiça e participação, é certamente, do ponto de vista ético, um processo imoral.

De fato a exploração brutal dos pobres e a marginalização crescente que os impede de realizarem-se com pessoas são um atentado à

sua dignidade. Mas o pior é que essa impossibilidade de realização nos direitos fundamentais começa já antes do nascimento, "por causa da propaganda antinatalista e até abortista, prossegue com a desnutrição infantil, o abandono prematuro, a falta de assistência médica, da educação e de moradia, favorecendo uma constante desordem que não é estranha à proliferação da criminalidade, da prostituição, do alcoolismo e do uso de droga". (Puebla nº 1261).

Trata-se, por conseguinte, dos direitos fundamentais da pessoa que são negados por um sistema social centralizado em um humanismo fechado, essencialmente egocêntrico. Essa realidade escandalosa configura uma situação **anti-ética**, quer dizer, profundamente imoral e ofensiva à dignidade humana. A dignidade sobre a qual se fundam os direitos do homem é a dos que são historicamente dela espoliados. É a dignidade violada pela opressão conduzida pela **vontade de poder** dos sistemas baseados no tríplice egocentrismo: o **ter**, do **poder**, e do **saber**.

Tal situação deixa claro afinal que, para a **ética**, o lugar dos problemas que nos solicitam com suas perguntas não está na ordem de uma ontologia abstrata mas na **pobreza do outro**. É o **outro** que, na nudez de seu rosto de oprimido, se nos revela como exigência de liberdade que, do fundo de seu despojamento, interpela a nossa liberdade e apela para a nossa responsabilidade diante dele.

## NOTÍCIAS

### Painel: O "Pensamento contemporâneo"

Marcando o lançamento do nº 38 da Revista "Reflexão", o Instituto de Filosofia realizou, no dia 10-8-88, das 20 às 22h30min, no Salão Nobre da Universidade, um painel sobre o "Pensamento Contemporâneo".

Coordenado pelo Prof. Tarcísio Moura, o evento reuniu os Profs. Drs. Constança Marcondes César, Maria Cecília M. de Carvalho e Newton Aquiles Von Zuben, que abordaram a temática dos seus artigos publicados naquele número da Revista Reflexão. Participou, ainda, como convidado especial, o Prof. Dr. Luís Alberto Peluso, que traçou um quadro amplo do debate filosófico contemporâneo, na Europa, Estados Unidos e Brasil.

### Curso de Atualização:

#### "A Filosofia no 2º Grau e seu ensino"

Teve início, no dia 27-8-88, um Curso de Atualização, destinado a professores de Filosofia de 2º grau, de Campinas e região, promovido pelo Instituto de Filosofia da PUCCAMP.

O programa do curso foi elaborado com a finalidade de oferecer um espaço aberto para a discussão de dois grandes problemas de ordem didático-pedagógica: conteúdo a ser transmitido nos cursos de Filosofia ao nível de 2º grau e modo de ensiná-lo.

A temática a ser desenvolvida engloba os seguintes itens:

1. Metodologia do Ensino da Filosofia no 2º grau  
(Prof. Dr. João Francisco Régis de Moraes);
2. Didática no Ensino da Filosofia no 2º grau  
(Profa. Maria Eugênia de Lima e Montes Castanho);
3. A História da Filosofia: seu estudo e seu ensino nas escolas de 2º grau  
(Prof. Antonio Carlos Bergo);
4. Temas específicos:
  - a) Poder e Legitimidade  
(Prof. Dr. Francisco Cock Fontanella);
  - b) Verdade e Certeza  
(Profa. Dra. Maria Cecília Maringoni de Carvalho);
  - c) O lazer e o fazer  
(Prof. Nelson Carvalho Marcellino);
  - d) Arte e Comunicação  
(Prof. João Batista de Almeida Jr.)

Durante o curso, será desenvolvido, também, um painel, coordenado pela Profa. Dra. Constança Marcondes César, sobre a "situação do ensino da Filosofia no 2º grau, na região de Campinas".

O evento vem sendo desenvolvido aos sábados, no prédio central da Universidade, tendo seu encerramento previsto para o dia 29-10-1988.

### **Curso de extensão: "Pensamento Oriental"**

O Instituto de Filosofia da PUCAMP está desenvolvendo, desde o dia 06-8-88, sempre aos sábados, um curso destinado a discutir o "Pensamento Oriental". O evento, que vem sendo realizado no Salão Nobre da Universidade, tem seu encerramento previsto para o dia 22-10-88.

A programação do curso inclui os seguintes temas: As Filosofias Indiana, Chinesa, Judaica e Árabe Medieval; O Pensamento Filosófico — Religioso Persa e Audiovisuais sobre Hinduísmo, Budismo e Islamismo.

Participam, como conferencistas, os Professores Doutores: Constança Marcondes César (PUCAMP), Mário Sproviero (USP), Walter Reheld (USP), Neusa Neif Nabhan (USP), Gabriel Lomba Santiago (PUCAMP) e Tarcísio Moura (PUCAMP).

### **Lançamento de livros:**

Em reunião festiva, que contou com a presença do Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos — Prof. Paulo de Tarso Barbosa Duarte, representando o Magnífico Reitor Prof. Eduardo José Pereira Coelho, o Instituto de Filosofia da PUCAMP promoveu, no dia 15 de junho de 1988, às 20 horas, no Salão Nobre da Universidade, o lançamento dos livros: "Construindo o Saber"; e "O Mal", ambos editados pela "Papyrus", de Campinas.

O livro "Construindo o Saber", foi coordenado pela Profa. Dra. Maria Cecília M. de Carvalho, e reúne textos de diversos autores, na quase totalidade professores do Instituto de Filosofia, relacionados à Metodologia Científica. "O Mal", texto de Paul Ricoeur, foi traduzido pela Profa. Maria Piedade Eça de Almeida, também do Instituto de Filosofia.

O lançamento contou com a participação do Coral da PUCAMP.

### **Defesa de Dissertação:**

#### **1. Serviço Social:**

##### **Imagens — um estudo da identidade da profissão**

Em vinte e cinco de maio de 1988, o Curso de Pós-Graduação em Filosofia da PUCAMP recebeu a Profa. Maria de Fátima de Campos Françoze, para defesa de dissertação de mestrado, na área de Filosofia Social.

A identidade do Serviço Social é estudada a partir das implicações que a profissão tem com o "mundo social" e sua localização na sociedade. Para sua análise, a autora considera a identidade como o "resultado da correlação que se estabelece entre atributos, imagens e características decorrentes de processos ou relações sociais que se estabelecem em determinada estrutura social", examinando essas imagens, características e atributos do serviço social, a partir de três eixos: o falar, o fazer e o viver do assistente social.

O falar é focado numa abordagem histórica, procurando verificar a transformação da atividade voluntária em profissão e as definições do serviço social dadas pelos próprios assistentes sociais; o viver é analisado a partir da consideração de

variáveis como idade, sexo, empregadores etc., e das imagens do profissional, dando destaque à predominância feminina na categoria; o fazer é desenvolvido a partir da própria ação do assistente social, tendo sido escolhida, para o estudo, uma das atividades típicas do serviço social: o plantão.

No decorrer do trabalho a autora examina “os elementos que estão relacionados à não clareza da identidade da profissão”, constatando como fatores que interferem no descompasso acerca da identidade da profissão: 1) uma rejeição da assistência, ao nível do discurso, não acompanhada pelo estabelecimento de alternativas para a prática do serviço social; 2) a negação da ajuda, “entendida não como auxílio material, mas como atenção, escuta, bom atendimento”; 3) o caráter feminino da profissão. Constata ainda “um outro tipo de descompasso presente mesmo no interior da profissão”, relacionado às perspectivas atuais do serviço social — funcionalistas de um lado e marxistas de outro.

A autora questiona sobre a importância de “uma terceira via que possa dar conta do individual e do coletivo com o mesmo grau de relevância”.

Fizeram parte da banca examinadora os seguintes Profs. Drs.: Rubem A. Alves (UNICAMP), orientador da pesquisa, João Francisco Régis de Moraes e Myrian Faury.

O trabalho foi aprovado com a nota máxima, tendo a banca recomendado sua publicação.

## CRÔNICA

### FLÁVIO EDUARDO: UM TEMA PARA MEDITAÇÃO

Regis de Moraes

Tenho estado a meditar detidamente sobre como deveríamos caracterizar o santo contemporâneo. Em um passado mais mágico e dotado de uma mística muito mais transcendente, o conceito de santidade derivou das religiões. Mas, — e é isto que me tem ocupado o pensamento e a sensibilidade — no mundo das máquinas, das companhias de seguro, dos salões de exposição tecnológica, dos mísseis e das diplomacias que se fizeram em mútuos despedaçamentos entre as nações, que setor das preocupações humanas deve se ocupar do novo conceito de santidade? Nisto tenho estado a pensar. E meu pensamento se acentuou imensamente quando do falecimento do meu amigo e aluno Flávio Eduardo Prior Novaes, uma das boas promessas do Curso de Filosofia da PUCAMP e já um fato marcante em nosso convívio há dois anos.

Flávio esclareceu para mim que já é hora de uma reflexão sobre o homem (uma antropologia?), produzir uma espécie de conceito profano de santidade. No mundo das violências, talvez a santidade esteja em um pacifismo que rejeita alienações; neste momento histórico de tantos desencantos, muito provavelmente a santidade esteja em se estar encantado com belos projetos de vida, apesar de tudo. Na trama das hipocrisias contemporâneas, certamente a santidade estará em desejar sinceramente os encontros humanos, em todos os níveis, enxergando no **outro** um **outrem**: um Tu. No mundo das certezas desesperançadas (por que postizas), viver autêntica perplexidade em plena dinâmica do provisório. A santidade profana não se pode fundamentar nos isolamentos monásticos, mas propriamente no assumir-se as fragilidades da condição humana, numa revivescência das palavras do latino Terêncio: "Homem sou e nada do que humano me é estranho".

Que não se assustem as religiões. Estas não são palavras de alguém que, sucumbindo às emoções, propõe intempestivamente uma canonização que subverteria os critérios eclesiais. Repito que aqui interessa-se meditar sobre um conceito profano do santo contemporâneo. Aquele que não se esconde da vida, mas a ela se dá, apesar das próprias garras pontudas do dia-a-dia. Aquele que, no quase anonimato de uma juventude, significou tanto para tantos que o cortejo do seu sepultamento foi enorme e comovido. Flávio, meu amigo, nosso amigo, aluno que aumentava o significado do curso que fazia. Um espírito incomum em sua discreção.

No dia 14 de novembro deste 1988, após uma longa agonia de 5 dias em estado de coma nos quais lutou por aquilo que amava: a vida, perdemos Flávio do nosso convívio e claramente ficamos mais pobres. Em seu velório, no dia 15, ouvi atentamente o que Dona Ondina, sua dilacerada mãe, falava com o filho morto; todas as suas palavras foram de trágica beleza e intensa verdade. Aquela senhora que não podia não chorar, dizia, como se desculpando os presentes: "Ele não gostava de me ver chorar..." Aquele jovem de 21 anos não gostava mesmo de ver as pessoas chorarem, e muito menos sua mãe.

Quando me sentei para escrever esta breve crônica, tinha muito a dizer sobre o aluno Flávio Eduardo e seu gosto gratuito pela Filosofia. Mas preferi pôr no

papel minhas reflexões sobre o conceito profano do santo contemporâneo, que emergem de uma meditação detida sobre um mundo (o nosso) que ainda nem logramos entender direito. Pacifismo, encantamento, sinceridade, perplexidade, aceitação das carências da condição humana, aceitação de ser homem de virtudes atuais e fraquezas antigas e atuais: eis as coisas que me levam a pensar no Flávio como um símbolo do santo contemporâneo. Não será santo para altares. Não será santo para os cantos pouco iluminados e arejados de igrejas quaisquer; mas santo para caminhar pelas praias ao amanhecer, para transitar por entre as dores e alegrias dos homens, para ouvir em silêncio o deslizar das águas nas montanhas, ao crepúsculo. Será santo para que com ele aprendamos um pouco mais de humanidade, de doçura.

E, quanto ao mais, só Deus saberá que outras santidades um dia lhe caberão. Nós, diminuídos de um amigo, pedimos mais luz para o rápido cometa que já deixara entre nós um rastro luminoso.

## RESENHAS

CESAR, Constança Marcondes

**Filosofia na América Latina**

Edições Paulinas, São Paulo, 1988

A autora é doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1973. Fez pós-doutorado na Université Toulouse – Le Mirail, França, 1981. Atualmente é docente de Filosofia na PUC-Campinas.

A obra em questão enfoca a Filosofia em países latino-americanos, a saber, Peru, Uruguai, Argentina, México e Brasil, tendo-se como base, pesquisas desenvolvidas na Sorbonne, Paris.

Explana, primeiramente, as contribuições e influências advindas através da Escolástica espanhola e portuguesa na América, seguidas por correntes e tendências filosóficas a partir de autores europeus modernos e contemporâneos, como, Kierkegaard, Kant, Hegel, Croce, Bergson, Ortega Y Gasset, Diltley, Husserl entre outros.

Subdivide-se a obra segundo um critério cronológico, desde a dominação das Colônias, ultrapassando-se a época de suas respectivas libertações; ressalta-se a influência das idéias elaboradas no exterior culminando num grande exercício filosófico latino, cujo fruto, impreterivelmente, foram as grandes transformações sócio-político-educacionais dos países envolvidos.

De acordo com o que se nos apresenta, Peru, Uruguai, Argentina e Brasil possuem algumas semelhanças quanto aos períodos de transição filosófica, tomando-se suas fases históricas coincidentes. Nota-se certa peculiaridade no México, nos períodos da Ilustração e, mais precisamente, a partir do século XIX, quando da adaptação do Positivismo às características culturais do país, sendo seu lema "Ordem, Progresso e Liberdade".

Em todos os países citados, é notável a participação de pensadores, escritores e estudiosos nacionais que se preocuparam em integrar e divulgar os esforços e trabalhos desenvolvidos por pensadores muito conceituados de além-mar.

Sem dúvida alguma, trata-se de uma obra que, além de propiciar um contato rápido, porém substancial, com a Filosofia na América Latina, divulga posicionamentos, escolas e obras, enriquecendo nossos conhecimentos, convidando-nos a participar da evolução filosófica de países vizinhos, que bem ou mal constroem uma só história.

**Maria Lúcia Dario**

(2ª ano de Filosofia 1988)

CARVALHO, Maria Cecília M. de (org.)

**Construindo o saber.**

Técnicas de metodologia científica, Campinas, S.P. Papyrus, 1988.

Muitas lições podem ser aprendidas nas reformas do ensino que os azeites dos militares emprenderam. Uma delas, diz respeito à disciplina **Metodologia do Trabalho Científico**.

Os primeiros manuais dessa disciplina apareceram logo após a reforma do ensino superior, Lei 5.540/68, e procuravam atender aos alunos de pós-graduação, cujos cursos estavam sendo implementados à toda pressa.

Com a reforma, os cursos de graduação tornaram-se menos exigentes e mais dispersivos. A introdução do regime de créditos faz com que o professor não tenha mais que 15 contactos com os alunos num semestre; quando não houver ponto facultativo, greves de alunos ou de professores etc. Com isso os cursos passaram a exigir dos alunos nada que fosse além de pequenas provas ou ligeiros trabalhos escritos com finalidade precípua de averiguar se o aluno está ciente do que lhe fôra transmitido. Resenhas, pesquisas de campo, fichamentos, foram relegados ao abandono.

A conseqüência dessa situação foi logo notada quando os egressos da graduação, agora na pós, não sabiam tomar notas, elaborar monografias, sequer conseguiam consultar fichário de biblioteca. Notado o agravamento da deficiência, os burocratas do ensino trataram de criar a disciplina **Metodologia** nos cursos de graduação, na vã esperança de que, com duas aulas semanais, se pudesse ensinar ao aluno procedimentos técnicos capazes de compensar o que ele não aprendeu em anos de estudo.

Tudo isso insere-se na política oficial de ensino que parece ter sido a de mediocritizar a juventude, em razão dos veementes protestos estudantis contra o regime militar, naquela década.

Não há argumento plausível que convença sobre a necessidade de transformar compulsoriamente as escolas médias e secundárias em ensino técnico voltado para a “qualificação para o trabalho”, Lei 5.692/71. Como a preocupação dos reformadores tinha caráter imediatista, o processo de implantação foi o mais caótico possível. O resultado só poderia ser o de coroar a necedade, que é a ignorância acompanhada da tolice. Desqualificaram história e geografia, aglutinando-as sob a denominação de estudos sociais; introduziram disciplinas não científicas e de caráter meramente ideológico, como E.M.C. e O.S.P.B.; cassaram filosofia. Sem nenhum critério inventaram nomes esdrúxulos como: matemática aplicada, física aplicada etc. quando as escolas não tinham sequer uma salinha para montar um elementar laboratório.

Todos esses expedientes conduziram à alienação da juventude brasileira. Sem ter um ensino científico, o aluno perdeu a noção do que seja ciência, sem filosofia o aluno deixou de ter contacto com formas sistemáticas de pensamento. Não há como refletir quando não se tem referenciais informativos e nem ordenamento formal. Mas, os burocratas serviais acreditavam que se pode, com técnicas apropriadas, fazer criar. Se assim fosse, os gramáticos e os retóricos de todas as épocas teriam sido os melhores escritores, literatos, o que não ocorreu. Isso demonstra, por indução, que a criatividade não anda ao par com regras, regulamentos ou obediências normativas. O mesmo ocorreu com o desenvolvimento da ciência e da tecnologia, só havendo avanços quando as normas foram conscientemente desobedecidas.

Mas, — como disse Machado de Assis, alguma coisa sempre escapa do naufrágio das ilusões —, os professores que passaram a ministrar **Metodologia** entenderam que para ensiná-la era preciso, antes de tudo, ensinar a pensar. Com isso, acabaram por recuperar o significado do ato pedagógico, perdido nos meandros da burocracia do ensino.

É nesse sentido que o livro **Construindo o saber, técnicas de Metodologia Científica**, organizado por Maria Cecília M. de Carvalho, insere-se pois, a todo momento, está a lembrar que o conhecimento é uma atividade provisória, circunscrita em momentos privilegiados, mas que não constitui a verdade. O livro, e

nisso está seu grande valor, não entende o método como algo acabado e definitivo, mas como processo, no qual reavaliações constantes conduzem à elaboração criadora.

O presente livro, como já se mencionou, é obra coletiva, de experientes professores que vêem, nos últimos anos, ministrando a disciplina na PUCCAMP. Não é, portanto, trabalho de vetustas figuras, que por mais ilustres que sejam, não têm contacto com alunos e por isso mesmo imaginam criaturas ideais e apresentam problemas fictícios. Com este livro, isto não acontece. Os autores não estavam preocupados em erudir, mas em ensinar, numa tentativa hercúlea de salvar o intangível. Esta preocupação tornou o livro bastante útil, pois dispensa o aluno da aquisição de obras assemelhadas e beneficia ao professor por indicar apenas uma, na qual todos os temas importantes estão tratados. Assim, evitar-se-ão o xerox, cujas cópias serão sempre perdidas, e o acúmulo de livros, nem sempre totalmente utilizáveis.

Dividido em duas partes, na primeira, com 5 capítulos, questões referentes ao conhecimento científico são tratadas com discernimento e competência; na segunda, com 4 capítulos, restringe-se à orientação do estudante quanto ao modo de realizar trabalhos acadêmicos.

Heitor Matallo Jr. contribui com três ensaios. Em **A Problemática do Conhecimento**, cap. 1º, examina questões referentes ao senso comum e à opinião, destacando o significado da ciência no mundo moderno e contemporâneo; no **Mito, Metafísica, Ciência e Verdade**, cap. 2º, destaca, depois de ter abordado cada tema em particular, a questão da verdade; em **A Explicação Científica**, cap. 3º, trata da casualidade, das teorias e das leis.

Maria Cecília Maringoni de Carvalho discutiu **A Construção do Saber Científico: algumas posições**, cap. 4º, no qual apresenta "a experiência como fundamento de conceitos científicos", segundo as concepções do empirismo lógico. Em tópico especial, mostra a contribuição de Karl Popper e Thomas Kuhn na discussão acerca da evolução das atividades científicas.

João Francisco Regis de Moraes, no cap. 5º, e último da primeira parte, **Ciência e Perspectivas Antropológicas Hoje**, com argúcia e maestria examina a mudança das mentalidades em razão do conhecimento das leis da natureza. A experiência docente levou-o a pinçar do rol dos problemas estudados, a questão da morte da alma. Tema sempre lembrado pelos confusos alunos desta Terra de Vera Cruz, agora contaminados pelos orientalismos e pentecostalismos, ambos requeitados nos Estados Unidos.

A Segunda Parte inicia-se com o ensaio de João Baptista de Almeida Júnior, que discorre sobre **O Estudo como Forma de Pesquisa**, no qual mostra como se realiza uma pesquisa bibliográfica e sobretudo como se documenta o estudo e se faz a devida referência.

Vera Irma Furlan examina em **O Estudo de Textos Teóricos** cap. 2º, o modo de construção e operação metalingüística de um texto, procurando didaticamente explicar ao leitor quanto a esses processos. Faz notações práticas de como redigir um trabalho acadêmico.

Paulo de Tarso Gomes e Paulo Moacir Godoy Pozzebon comparecem com **Técnicas de Dinâmica de Grupo**, cap. 3º, tratando do que é diáde, painel, fórum, simpósio, seminário, etc. Quiza um tanto singelo, mas oportuno em face do populismo educacional que graça nessa terra.

A Elisabeth Matallo Marchesini de Pádua coube **O Trabalho Monográfico como Iniciação à Pesquisa Científica**, cap. 4º, e último do livro, no qual examina as etapas a serem desenvolvidas numa monografia.

Por tudo que se observou o livro **Construindo o Saber, Técnicas de Metodologia Científica**, reúne contribuição de procedência vária com o mesmo objetivo, oferecer ao leitor-aluno um instrumental teórico e prático que possibilite ao educando organizar seus estudos e aprofundar suas pesquisas sem perder a sempre necessária visão de mundo. Não é sempre que se tem obras assim.

Gralhas de edição e revisão, perfeitamente identificáveis não empanam o brilho e o valor do trabalho.

**Henrique Nielsen Neto**

Instituto de Filosofia — PUCAMP

RICOEUR, Paul.

**O mal.**

Campanas, S. P. — Papyrus, 1988.

Paul Ricoeur, através de várias obras vem tentando desvendar o enigma sobre o mal. Em 1960 escreveu **A Simbólica do Mal**, mostrando seus mitos entre os sumerianos, gregos e judeus-cristãos. Esse tema reaparece em 1969 quando sintetiza seus estudos sobre o assunto.

A obra é uma conferência de Ricoeur, na Faculdade de Teologia da Universidade de Lausanne, em 1985.

O autor tenta superar a contradição entre a existência de Deus e a existência do mal, que é designado como sofrimento, dor, morte. Isto é para ele um grande desafio à filosofia e à teologia, uma vez que provoca questionamento das concepções de Deus, vigentes no Ocidente, como onipotente e bom.

O método utilizado, apresentou a diferença dos vários níveis dos discursos sobre o mal, considerando as respostas ao tema que forma dadas no decorrer da história da filosofia.

O mal não é intra-temporal; acontece de "uma vez por todas", frente àquilo a que a liberdade efetiva é chamada e provocada a existir. Dessa forma, Ricoeur repete que ele é uma questão de ser analisada, em três planos: **o do pensamento**: o mal é um desafio exigindo uma superação de lógica clássica — o enigma não pode ser solucionado, com o nosso atual aparato de pensamento, **o da ação**: o mal é o que não devia ser portanto, é sinônimo de violência, devendo ser; diminuído pela ação ética e política; **o do sentimento**: proposta de alteração qualitativa das reclamações contra o sofrimento, frente à superação da tese do mal como punição, pois Deus também sofre.

Ricoeur coloca a interrogação sobre o mal não mais cósmico, mas individual. A origem do mal no âmbito é explicada pelos mitos que nada dizem sobre a condição humana individual. Disso decorrem as respostas filosófico-teológicas apoiadas na idéia de retribuição do mal cometido individualmente. Mas a discordância entre o mal-moral-cometido e o mal-sofrimento-imeritado repropõe a questão como enigma.

Para tentar solucionar o enigma, o autor francês aborda a questão tal como foi estudada ao longo da História da Filosofia.

Partindo de Santo Agostinho, que afirma que o mal é privação de ser, procedente da finitude do ser criado e resultado possível da liberdade, Ricoeur considera o mal numa dimensão moral. Santo Agostinho com São Tomás de Aquino, no plano especulativo indaga o que é o mal. O mal é o não ser, é privação, é falta de

algo, de uma qualidade devida. Tudo isso não responde à questão do sofrimento injusto, porque as pessoas podem sofrer física e moralmente, por puro azar.

Já para Leibniz, o mal metafísico é gerado por uma falha irreduzível da criatura enquanto tal, sendo sua solução estritamente estética: o contraste entre o bem e o mal é necessário para a harmonia com o todo. Ele questiona por que o mundo existe e por que Deus o criou, e dessa forma expõe que Deus o criou porque este é o melhor dos mundos possíveis e a existência do mal faz a harmonia.

Conforme Kant, nunca sabemos de onde vem o mal, por que ele existe. O homem deve agir de modo a diminuir o mal e a ação humana deve seguir o imperativo categórico que existe dentro de nós. É um problema prático e não teórico.

Hegel repropõe a questão de uma outra maneira: o problema teórico continua existindo, de onde vem o mal? É o Deus imperfeito que evolui, daí a existência do mal.

Karl Barth diz que o mal é o que Deus não quer, é a corrupção e destruição. Há uma certa contradição entre a misericórdia e a justiça de Deus, seguindo-se o surgimento da idéia do mal. Deus não quer a injustiça, mas sendo misericordioso provoca-a sem querer.

Na Filosofia Contemporânea, o problema do mal se repropõe. Há a visão do **plano prático**, onde podemos e devemos reduzir a violência no mundo, diminuindo assim a dose de mal através das ações individuais e do **plano especulativo** recuperando a perspectiva dos filósofos renascentistas, para quem Deus é uma totalidade do bem e mal; o **demônio** é outro lado de Deus.

Estes foram os pontos principais abordados pelo filósofo francês Paul Ricoeur. Mas, apesar de tantos estudos sob várias perspectivas, o mal continua sendo um problema muito grande para a Filosofia.

**Regina Elena Rossetti**  
Instituto de Filosofia — PUCAMP

CHARDIN, Teilhard de.  
**O Fenômeno Humano.**  
S.P., Cultrix, 1988.

Com apresentação de D. Paulo Evaristo Arns e tradução do Dr. José Luiz Archanjo, é edição crítica da obra máxima de Teilhard de Chardin. O texto brasileiro é bastante superior ao da edição portuguesa. Não se trata de mera tradução. O livro, além de uma **Introdução**, feita pelo tradutor, — o qual, diga-se, estudou na sua tese de doutorado a obra de Teilhard, além de ser o representante da **Fundação Teilhard de Chardin**, no Brasil — é prefaciado por N. M. Wildiers, doutor em teologia. O tradutor acrescentou, na presente edição, vários textos de Chardin sobre **O Fenômeno Humano** e um apêndice, do autor francês a propósito do problema mal num mundo em evolução.

Não se trata de mera tradução, ainda, porque cada capítulo é acompanhado de notas, elaboradas pelo Dr. José Luiz esclarecendo, discutindo passo a passo, o difícil texto do jesuíta, tornando-o acessível a não — filósofos e não — teólogos e assinalando tema a tema, aos filósofos, e teólogos, outras obras do autor e estudos críticos sobre as diversas questões abordadas.

**O Fenômeno Humano** é, sem dúvida, a obra-prima de Teilhard; a que sintetiza sua visão e seu pensamento, de cientista, filósofos, teólogo. Indo da **Pré-Vida**

à **Vida**, ao **Pensamento** e a **Sobrevida**, da formação do mundo e da matéria elementar ao sentido do mundo, do “fora” ao “dentro” das coisas, Chardin procura a conjunção ciência-religião, a caminhada do mundo, através do homem, em direção a Deus.

Com fontes orientais e neo-platônicas — não por acaso que o filósofo viveu tanto tempo na China — e ao mesmo tempo com frescor e novidade imensos, o escrito de Teilhard representa uma das mais importantes tentativas de síntese do saber do século XX. Numa época de esfacelamento e tecnização das ciências, o autor francês aponta um caminho, no qual a filosofia se torna, fiel às suas origens, **sabedoria**.

Um dos textos mais importantes do pensamento cristão do nosso século está entre nós. Acessível ao grande público, graças ao trabalho cuidadoso de um excelente especialista em Teilhard obrigatório para estudiosos de filosofia e teologia e para os cientistas que pretendam pôr a ciência a serviço do humano.

**Constança Marcondes Cesar**

Instituto de Filosofia — PUCAMP

LAS CASAS, Frei Bartolomeu de.

**Brevíssima Relação da Destruição das Índias — O Paraíso Destruído**

L & PM Editora Porto Alegre RS; 1984; 150 pp.

Esta obra de Frei Bartolomé de Las Casas foi publicada pela primeira vez no Brasil em 1944, com tradução de Heraldo Barbuy, que agora, em nova edição vem acompanhada com o sub-título “O Paraíso Destruído”, acrescida de ilustrações, apresentação, introdução, o processo da conquista da América, notas, polêmica, réplica, razões, cronologias biográficas e do descobrimento e conquista da América.

A **Apresentação** é feita por Eduardo Bueno da página 11 à página 25, que leva o título de “Genocídio de Ontem e Hoje”, onde tenta uma comparação entre a mortandade indígena do passado e as invasões modernas praticadas hoje pela oligarquias e políticas externas dos países capitalistas. É dentro deste instante histórico que surge a figura de Frei Bartolomé de Las Casas, como defensor das minorias indígenas e povos marginalizados e que se auto-denominava “procurador e protetor universal de todos os povos indígenas”. Las Casas nasceu em Sevilla em 1474; em 1502, já formado em direito pela Universidade de Salamanca embarcou para a América em companhia de Nicolas de Ovando; em 1507 retorna à Europa e ordena-se sacerdote em Roma; volta à América (Iha Espanhola) e recebe seu primeiro lote de índios tornando-se “encomiendero”. No último domingo de novembro de 1511, Las Casas ouve o sermão do padre dominicano Antonio de Montesinos em defesa dos índios e assim renuncia aos seus privilégios e parte em defesa dos índios. Morre em Madrid em 1566. Las Casas foi autor de dezenas de livros onde narrou com minúcia de detalhes o macabro processo da conquista dos territórios do Caribe, América Central, México, Colômbia, Venezuela e Peru. O mais famoso deles é a “Brevíssima Relación de la Destrución de las Índias Ocidentales”, lançado em 1552 na Holanda, Inglaterra e Alemanha.

Las Casas inicia a “Brevíssima...” com uma **Introdução**, anunciando de imediato a destruição das Índias Ocidentais, dizendo que elas foram descobertas em 1492 e povoadas pelos espanhóis em 1493. A primeira terra que os espanhóis entraram foi a Ilha Espanhola, hoje República Dominicana, habitada por índios que Las Casas caracteriza assim: “simples, sem finura, sem astúcia, sem malícia, obedientes, fiéis aos Senhores naturais e aos espanhóis a que servem, humildes, pacientes, pacíficos,

amantes da paz, sem contendas, sem perturbações, sem querelas, sem questões, sem ira, sem ódio, sem vingança, delicados, ternos, compleição pequena, não suportam trabalhos e morrem logo de qualquer doença que seja. “**pp 27-28** São pobres, não são soberbos, nem ambiciosos, nem invejosos, vivem nus e cobrem as partes vergonhosas, dormem em rede trançada (chamada “hamaças”); têm o entendimento vivo e nítido; são dóceis e capazes de uma boa doutrina. São em cima destes cordeiros dóceis que os espanhóis arremessaram-se como lobos, leões, tigres cruéis, fazendo com que em quarenta anos de conquista espanhola dizimassem mais de doze milhões de índios, promovendo a guerra e os assassinatos, tudo por causa da busca do ouro.

O **processo de conquista da América** é tratado do capítulo primeiro ao capítulo vinte, que é praticamente o miolo da obra, onde Las Casas descreve a destruição das Índias Ocidentais feita pelos espanhóis, chegando o relato a ser cansativo e monótono, pois em todos os lugares que os conquistadores entravam os índios eram massacrados, assassinados, queimados vivos, despedaçados, mutilados, comidos pelos cães e até pelos próprios espanhóis, as crianças arrancadas dos pais e despedaçadas, enfim não deixando nada vivo...

Sobre a **polêmica** é apresentado um sumário da disputa entre o Bispo Dom Frei Bartolomé de Las Casas e o Doutor Sepulveda, cronista do imperador. Este Doutor Sepulveda escreveu um livro em latim, na forma de diálogo, justificando a guerra que os espanhóis promoviam contra os índios e que estes eram obrigados a submeterem-se aos conquistadores, apresentando-o ao Conselho Real das Índias que recusou a imprimi-lo. O Doutor Sepulveda apelou para seus amigos da corte do rei, que obtendo uma patente do próprio rei, envia o livro para o Conselho Real de Castela, que nada sabia dos negócios das Índias, e por isso mandam a obra do Doutor Sepulveda às Universidades de Salamanca e Alcalá, pois a matéria tratada era atinente à Teologia. Estas Universidades determinaram que a obra fosse impressa, pois a doutrina nela contida não era sã e assim o Doutor manda o livro para Roma e faz um sumário em língua vulgar. Las Casas escreve um apologia contra a obra do Doutor, também em língua vulgar, de onde o Doutor tirou doze objeções, às quais deu doze respostas e contra estas respostas Las Casas formulou doze **réplicas**.

Na “Brevíssima...” aparecem duas das doze **réplicas** de Las Casas: transcrevemos a décima segunda e última réplica que estão na página 123: “os espanhóis não vão às Índias movidas pelo zelo da fé, nem pela honra de Deus, nem para socorrer e adiantar a salvação do próximo, nem tampouco para servir a seu Rei como sempre se orgulham de dizer sob falsos pretextos; é a avareza e a ambição que para ali os arrasta a fim de dominar perpetuamente sobre os índios, como Tiranos e Diabos, desejando que lhes sejam dados como animais. Isto, falando numa linguagem bem plana e bem redonda, não é outra cousa senão despojar os Reis de Castela de todo esse país do qual se apoderaram eles mesmos, tiranizando e usurpando a soberania Real”.

As **razões**, que são vinte, têm sua origem naquilo em que Las Casas indicou como “remédios” para que os índios não devessem ser entregues aos espanhóis nem em comenda, nem em feudo e nem em vassalagem e são tiradas do “oitavo remédio” que é o principal e o mais forte e que pede ao Rei que ordene, forme e constitua Cortes para que os índios sejam incorporados à Coroa Real de Castela e de Leon, como súditos e vassallos livres e que não sejam nunca dados em comenda aos espanhóis.

A obra apresenta duas **cronologias**: uma sobre a vida de Frei Bartolomé de las Casas e outra sobre o Descobrimento e a Conquista da América.

É surpreendente a atualidade de Frei Bartolomé de Las Casas. Quase 500 anos depois, os episódios mais terríveis que descreve, repetem-se diariamente sob o mesmo céu, entre as mesmas montanhas verdejantes e rios cristalinos e são

rotineiramente transmitidos pela televisão ou pelo relato desinteressando das agências internacionais. Os massacres comandados pelos espanhóis não diferem em nada dos organizados pelos esquadrões da morte à serviço da ultra — direita — a não ser pela sofisticação incomparável das armas desses últimos. Com o passar dos anos, o texto de Las Casas apenas se enriquece. Sua denúncia irada é o protesto ainda vivo de todos aqueles que conhecem a realidade, os verdadeiros motivos e as conseqüências aterrorizantes dos conflitos que explodem hoje na América Central.

**Paulo Bueno de Godoi**

Aluno de Pós-Graduação em  
Filosofia da Educação da PUCAMP

TAVARES DE MIRANDA, Maria do Carmo.

**Conjugando Memórias**, R.J.,

Tempo Brasileiro/Secretaria da Educação de Pernambuco, 1987.

O belo trabalho de Maria do Carmo Tavares de Miranda, doutora em Filosofia pela Sorbonne e Diretora Geral do Seminário de Tropicologia da Fundação Joaquim Nabuco, mostra sua trajetória intelectual, na primeira parte e a "vida como dimensão do espírito", na segunda.

Prosa poética, que evoca Heráclito e Heidegger, fala do buscar a si mesmo, que é a busca da sabedoria e interrogação sobre o homem e seu destino. A filosofia, cuja tarefa assume nesta busca, é "esta amplidão ao aberto dos céus e da terra" (p.23), habitar propriamente humano no mundo, que tem como ponto de partida a existência concreta individual da pensadora: "Minhas primeiras lembranças são auditivas: sons musicais tirados de instrumentos, embalos, cantigas, sussurros de vozes" (p.25), passando pela descoberta de "Platão, de Aristóteles, de Agostinho" (p.26).

Busca da sabedoria, aprendizado do "ouvir com o coração" e do "amor (...) a todas as finitas criaturas", (p.29), na "dialética do sensível e do espiritual", concretizada na beleza de Chartres, "Casa que ensina a Sacralidade da História" (p.33), no santuário de Braga e na visão dos grandes místicos, de Orígenes a São Francisco, São João da Cruz, Loyola e Boaventura, evidencia os "sentidos como 'portas' da apreensão ao deleite espiritual" (p.39).

Este pensar à luz do espírito, fala da liberdade, do tempo, da graça e da morte, mostrando o homem como um viandante, "ponte e palavra" (p.53) da carne à transcendência, da proximidade com o mistério. Mistério do existir, que leva a meditar sobre o mal e a morte, evocando a tradição agostiniana; sobre o amor, através da figura paradigmática de São Francisco e sua Ordem, "Caminhante inflamado e inflamente" (...) reconhecido "pelo rastro que deixa e pela chama que ilumina" (p.88); sobre a transfiguração poética do homem conduzido pelo anjo, na poesia de Rilke, terra invisível que renasce em nós; e a transfiguração filosófica da morte, fazendo desta o instrumento que "revela a vida" (p.100), "a Vida que nasce da morte". A morte é caminho, passagem para "outra Vida, a que vive sem mortes", a que é "Duração pura" (...) "Tempo Vivo" (p.101), ilimitado, libertando o homem da "sua angústia e de sua indigência" (p.102).

A esplêndida concepção da morte, aqui apresentada, tem raízes em Heilegger, Rilke e na mística e tradição cristão.

A vida como passagem, o homem como **homo viator**, viandante, viajante, encontram no texto "Voz e Caminhos Portugueses" também um modo de expressão.

Povo "peregrino de espaços e tempos, de memórias e antecipações" (p.61), o português realiza, no seu destino, a ânsia de sonho, de transcendência, de todo o ser humano.

O livro termina com uma carta aberta da filósofa a seu irmão José, poeta, na qual esta assinala o paralelismo da trajetória poética e da trajetória do pensar: "Então, desvendaremos Invisíveis" (p.108).

O texto de Maria do Carmo é mais que um livro de memórias; é um exercício de sabedoria, uma esplêndida prosa poética que leva a meditar a contemplar. Viajando através dele, sonhamos.

**Constança Marcondes Cesar**  
Instituto de Filosofia – PUCAMP

**CATANI, Denice B. e Outros**  
**Universidade, escola e formação de professores**  
Ed. Brasiliense – SP – 1986 – 199 pgs.

Trata-se de uma coleção de textos elaborados a partir do Seminário Itinerante "Dependência Econômica e cultural, desenvolvimento nacional e formação de professores", realizado pela USP, em 1985.

Florestan Fernandes inicia a primeira parte com uma análise da formação política e do trabalho do professor no contexto histórico brasileiro. Tal quadro de referência nos traz a situação presente, quando a atuação do professor enquanto intelectual é analisada por Octavio Ianni. Discute a dependência cultural, com adesão aos modismos e o abandono dos clássicos, o que tem concorrido para o impasse na produção cultural da Universidade.

Paul Singer questiona a própria escola, enquanto legitimadora de uma estrutura social não igualitária, e sustenta que sua redefinição só se dará como parte da transformação social. Menos cético quanto a possibilidade de pensar, desde já uma nova escola, especialmente a de 2º Grau, Cláudio Salm sugere uma formação profissional baseada em dois elementos essenciais ao mundo do trabalho, ou seja, o poder e a ciência, mediante os quais se afirma o indivíduo frente à organização burocrática e à produção.

Uma outra perspectiva acerca das transformações possíveis para a escola é apresentada por Perseu Abramo ao discutir o papel das entidades representativas do professorado ligada à ação política do professor, que, em sua opinião, deve transcender o mero corporativismo. A discussão acerca dos limites de uma ação política de professores é objeto do trabalho apresentado por Roberto Romano, que põe em dúvida o fato de a prática social transformadora estar ao alcance da intervenção educacional, nos limites da escola, sugerindo a relevância da ação partidária.

Ao iniciar-se a segunda parte do livro, na qual são analisadas questões relativas à formação e à prática do professor, Luís Carlos Menezes afirma que a Universidade hoje só marginalmente se dedica à formação de professores e deve retomar esta atividade como uma de suas funções centrais, como parte essencial da ruptura dos ciclos de dependência. Eunice Durham também aponta a necessidade de modificações na atual estrutura universitária responsável pela formação de professores, pois no atual estágio a Universidade fica impossibilitada de promover, isoladamente, a formação social do professor, que só ocorrerá na sua vida como cidadão.

A necessidade de um projeto consistente para a revisão dos cursos de licenciatura é a preocupação central de Jorge Nagle que combate a visão dualista do binômio ensino X pesquisa na Universidade. Miriam Moreira Leite denuncia o desprezo com que são tratados projetos de reforma educacional que dizem respeito à preparação para o trabalho docente. A própria legitimidade dos especialistas em educação é discutida por Nélio Parra que também questiona o papel centralizador assumido pelas Faculdades de Educação.

José Mário Pires Azanha mostra que os professores podem vir a estabelecer resistências ideológicas às mudanças na educação. Sugere concretamente a necessidade de o professor compreender o processo educacional para além dos problemas específicos da sala de aula. Nesta mesma vertente, Luis Eduardo Wanderley apela diretamente ao engajamento cívico e crítico do professor e vê na Universidade duas funções essenciais: o desenvolvimento da consciência crítica e a formação de quadros para um processo produtivo autônomo. A necessidade de coerência entre formulações abstratas de democracia e a prática pedagógica do cotidiano é o tema central de Cecília Guaraná. Participação e responsabilidade social configuram-se como imperativos desde o dia-a-dia da escola até a estrutura administrativa do sistema escolar.

O livro procura transcrever as idéias centrais dos diversos autores que participaram do seminário promovido pela USP. Trata-se de um trabalho muito bem elaborado e que é indicado como fonte de reflexão aos universitários dos cursos de licenciatura. Constitui-se em excelente subsídio para Didática Geral, Prática de Ensino e Estrutura e Funcionamento.

**Humberto Guido**

Curso de Filosofia — PUCAMP

MATTELART, Armand; DELCOURT, X. e MATTELART, Michele.

**Cultura contra Democracia.**

SP, Brasiliense, 1987.

### **CULTURA CONTRA DEMOCRACIA – O ÚLTIMO TEXTO DE MATTELART**

Armand Mattelart ficou conhecido no Brasil quando publicou “**Para ler o Pato Donald**”, em colaboração com Ariel Dorfman. O texto fazia uma crítica sobre a ideologia capitalista e imperialista subliminar nas histórias em quadrinhos de Walt Disney. Segundo um artigo da Folha de São Paulo sobre Dorfman, após o lançamento em 1972, o livro “transformou-se rapidamente em uma espécie de bíblia de cursos de sociologia e comunicações no mundo inteiro, sendo trazido para quinze línguas e tendo vendido mais de um milhão de cópias somente na América Latina”.

Mattelart publicou vários artigos e textos sobre a problemática da cultura e seu envolvimento com empresas multinacionais aliadas à política governamental dos Estados capitalistas nos Estados Unidos, Europa, países asiáticos desenvolvidos e suas relações de exploração e dominação (econômicas, políticas e culturais) com os países subdesenvolvidos. Um de seus livros mais famosos não foi traduzido para o Brasil. No México foi lançado com o título “**La Cultura como Empresa Multinacional**” e trabalha as inter-relações entre a cultura de massa, a indústria bélico eletrônica e os novos proprietários e público desta cultura da década de 1970. Faz um original estudo sobre a “indústria” do turismo no contexto dos interesses culturais e aponta as várias estratégias do empresariado internacional para cercar todas as maneiras possíveis de obter lucros em sua malha de negócios variados

porém entrelaçados pelo capital. Mattelart passeia com muita desenvoltura sobre as empresas de auditoria internacionais, a indústria de construção imobiliária ligada à cadeias hoteleiras, as "networks" que envolvem companhias aéreas, redes de processamento de dados e transportadoras terrestres ligadas a aluguel de carros e vendas de pacotes turísticos. Fala da indústria pornográfica como sendo subproduto das repressões e políticas autoritárias e dos altos lucros dos bancos internacionais que oferecem "graciosamente" aos seus clientes serviços como cartões de crédito e "travellers checks". E aponta quais as empresas que vão absorvendo outras, criando cadeias lucrativas no mundo todo e como seus tentáculos se expandem pelo terceiro mundo.

Só que o volume de dados oferecido por Mattelart tornou-se rapidamente defasado da realidade (o livro foi lançado em 1974) em vista dos subseqüentes casos econômicos internacionais fantásticos da década de 1980, coligações empresariais e lucros imensos garantidos pela "doutrina Reagan" nos Estados Unidos e a emergência de uma nova classe privilegiada composta por jovens profissionais urbanos (advogados, economistas, administradores de empresas), os famosos "yuppies", ligados às bolsas de valores e às estratégias empresariais de controle de mercados e "joint ventures" fabulosas. Esta nova categoria social obteve novos valores e conceitos de vida. A alta tecnologia creceu mais do que os escritores de ficção científica podiam prever e teóricos franceses lançaram ao mundo a polêmica teoria do Pós-Modernismo. Os sonhos do socialismo científico e os devaneios do socialismo libertário foram substituídos pelo exemplo a ser seguido baseado na competência e eficiência de lugares como, por exemplo, a Califórnia. E depois de toda a festa econômica e alguns ganhos artificiais nas bolsas de valores, além da decepção da quebra do ano passado ficou também uma realidade empresarial totalmente repositcionada do empresariado internacional. Companhias aéreas, redes hoteleiras, estúdios cinematográficos e cadeias ligadas à alimentação trocaram de donos (sociedades anônimas) várias vezes. Grupos econômicos mudaram de nome, desapareceram, nasceram e se unificaram em conglomerados gigantescos. O panorama de todas estas mudanças pode ser seguido pela revista **Fortune** do bilionário Forbes ou então seu histórico e ligações com os estados apreciado devidamente no volumoso **A Internacional Capitalista** de P. DERYFUSS.

Neste novo cenário do final da década de 1980 Mattelart lança seu novo livro "**Cultura contra Democracia? O audiovisual na época transnacional**", editado no Brasil em 1987 pela editora Brasiliense, talvez para atualizar sua visão de mundo tão detalhadamente construída na década de 1970. As informações são vistas sob um novo ângulo deste final de década. Muitas coisas mudaram além da economia internacional. As teorias se reestruturaram e apresentam hoje facetas impensáveis a alguns poucos anos atrás. Ariel Dorfman em uma entrevista à Folha de São Paulo (Ilustrada 22 de março de 1988) continua a atacar a ditadura de Pinochet no Chile mas alterou seu discurso em relação à cultura mundial. "Não posso pensar mais numa relação mecânica entre países em desenvolvimento e colonialismo cultural. As pessoas não ficaram mais estúpidas por causa de Walt Disney. Descobri ainda que a cultura dominante não tem apenas elementos de dominação, mas também elementos de liberação. Não podemos mais considerar o receptor de informações como alguém que não distingue e não seleciona." Esta declaração vai claramente de encontro aos teóricos extremistas que defenderam uma cultura exclusivamente latino-americana e popular para nosso continente e aos que não leram com muita atenção Gramsci e pretendem minimizar a importância da cultura dos países desenvolvidos. Parece-me que ambas as culturas são importantes e Dorfman agora vivendo os Estados Unidos também percebe estas diferenças sutis porém fundamentais.

Mattelart também se lança nesta nova visão da realidade complexa e re-analisa as relações e a nova estrutura das comunicações no terceiro mundo, nos

países capitalistas desenvolvidos e nos países socialistas. A manipulação das informações é muito importante nas sociedades pós-industriais e a questão da **identidade cultural** tem que ser repensada sob os parâmetros mais recentes. Mattelart faz colocações interessantes no sentido de que esta falada identidade cultural dos povos dominados ser às vezes um discurso para medidas protecionista de grupos locais interessados em monopolizar sua produção cultural, um nacionalismo meio infantil ou até mesmo ser ponta de lança de um outro imperialismo cultural. Se o capitalismo fica cada vez mais atrevido e inescrupuloso, fica também com um discurso cínico e assume tranqüilamente sua ideologia. As empresas, pela primeira vez após os acontecimentos de 1968, não se envergonham mais de defender a iniciativa privada e o capital. Ainda mais depois que a China abriu (cautelosamente é verdade) suas portas à Coca-Cola e à Sheraton, a União Soviética publicou anúncios no Wall Street Journal procurando parceiros para "joint ventures" em seu território e o Partido Comunista Italiano fez sua festa a alguns anos atrás aceitando o patrocínio da Fiat e da Coca-Cola. Tudo isto e mais a "Perestroika" de Gorbatchov tem assegurado no mínimo uma face mais à vontade do capital internacional no trabalho de suas conquistas insaciáveis e cada vez mais elaboradas.

E mais, se na década de 1970 eram as relações Estado/Cultura que eram analisadas, atualmente é necessário apreciar de perto as relações Empresa/Cultura. Ficou famosa a frase dita no filme **Network** há mais de dez anos atrás: "hoje em dia não existem mais estados, nações e etnias. Existe a IBM, Exxon, Texaco, etc." Mattelart coloca a posição de Zbigniew Brzezinski que pensa em uma "nova consciência mundial que ultrapasse culturas enraizadas, religiões tradicionais solidamente entrincheiradas e identidades nacionais bem distintas." E claro que esta posição esconde interesses dúbios, afinal se deixarmos a situação absolutamente à vontade as empresas poderosas não deixarão muito espaço livre para os povos e culturas minoritários. A não ser que estas minorias estejam organizadas e façam pressão eficiente sobre estes conglomerados e Mattelart pensa que isto é possível.

Há ainda no livro um resumo importante do histórico do problema da cultura, desde a Escola de Frankfurt até os conceitos atuais de Indústria de Informação, às diferenças que moldaram a face de uma década de 70 tão diferente da década de 80. O autor possui um vasto acervo de dados sobre a produção cultural do México e do Brasil e, como não poderia deixar de ser, apresenta um material sobre a rede Globo. Além do óbvio fala da empresa cinematográfica Gaumont no Brasil, do nosso cinema as empresas de publicidade que atuam no país.

Em suma, é um texto que atualiza muitos dados apresentados em "**La Cultura como Empresa Multinacional**" e que definitivamente se afasta dos dogmas e simplificações de "**Para Ler o Pato Donald**". Afinal o Pato Donald e associados também mudaram. A década de 80 encontrou a DisneyWorld renovada, informatizada e com um parque aberto primordialmente aos jovens e adultos (o EPCOT Center) e, como grande surpresa, um tipo de feira mundial permanente com a presença da República Popular da China.

Apesar de não oferecer propostas muito concretas para a nossa problemática, Mattelart se esforça para lançar novas luzes sobre novos (e alguns velhos) problemas, de cultura, da política e da economia internacional. Para ampliar a discussão sobre nosso complexo universo humano. Para lermos melhor a nossa contemporaneidade.

NABHAN, Neusa Neif,  
 SANTOS, Yolanda Lhuller dos,  
 URBANO, Maria Aparecida  
**Arte em Desfile. Escola de Samba Paulistana**  
 São Paulo, EDICON, 1987

O livro redigido pelas professoras da Universidade de São Paulo, a Dra. Neusa Nabhan e a Profa. Yolanda Lhuller dos Santos em colaboração com Maria Aparecida Urbano, desenvolve-se em duas direções: na primeira, que constitui a espinha dorsal do texto, trata-se de caracterizar a escola de Samba sua estrutura, a metodologia da criação dos enredos, da montagem visual, do desfile. O vocabulário básico e a atuação dos membros de escola são apresentados de modo a oferecer uma resposta à pergunta: que é uma escola de samba?

A outra direção é de maior interesse; não se trata mais de mostrar o funcionamento de uma estrutura mas de apresentar a escola de samba nos seus aspectos estéticos, educativos e axiológicos. As autoras definem, assim, a escola de samba como uma ópera em desfile, fundindo no espetáculo artes plásticas e literárias, na medida em que o enredo, "transposto visualmente pelas fantasias e alegorias" (p. 9) é suporte da ação, o desfile.

Nestes conceitos de artes, a beleza é entendida como **brilho** (claritas) e a escola, como um lugar onde os valores vitais e espirituais (exuberância, vida, liberdade) são estimulados, assim como os educativos (é um lugar onde se aprende a doação ao outro).

Entendendo o samba como uma modalidade de poesia popular e poesia como expressão das impressões diante do mundo, vivência de valores, reflexão, as autoras retomam o sentido amplo da palavra, **poiésis**: criação. O samba expressa a vida através da poesia, seus temas veiculam a "preocupação (...) em falar a respeito da **sabedoria (...)** da **felicidade, da beleza, da esperança, e da alegria característica do Carnaval (...)** (p. 52). O grande eixo do carnaval é a idéia de mutação, metamorfose, a catarse através da "arte de massa", (p. 90) "arte de espetáculo" (p. 9), da qual a Escola de Samba é instrumento e expressão.

O livro ainda mostra alguns exemplos da variedade de enredos típicos apresentados a cada ano pelas Escolas, onde o recurso aos mitos indígenas e negros e à mitificação de episódios históricos evidencia, ainda uma vez, o caráter poiético da linguagem que utiliza.

O samba como poesia fulgura nas páginas deste pequeno livro, introdução emotiva à cultura popular brasileira.

**Constança Marcondes César**  
 Inst. de Filosofia — PUCAMP

AZZI, Riolando  
**A cristandade colonial: mito e ideologia**  
 Petrópolis, Vozes, 1987. 152p.

O autor está concluindo o doutorado em Filosofia na UFRJ, onde é professor de Ética e de História da Filosofia Latino-americana. É membro da Comissão de Estudos da História da Igreja Latino-americana (CEHILA) e pesquisador do Centro João XXIII (IBRADES).

A reflexão de caráter histórico-filosófico de Riolando Azzi mostra como o projeto colonial lusitano havia reduzido o Brasil a uma terra de exploração. E

dentro desse quadro, a religião ocupou um lugar destacado. Quanto aos objetivos do estudo, o próprio autor nos esclarece na Introdução.

“Este estudo representa um esforço de análise das principais cosmovisões vigentes nos primeiros séculos da época colonial brasileira. Dois principais motivos levaram-me à opção por esse tema: em primeiro lugar, por ser um período ainda pouco estudado em termos do que se poderia considerar a história da filosofia no Brasil; em segundo lugar, porque as concepções então vigentes continuam ainda a atuar numa esfera significativa da população brasileira” (p. 8).

Num volume anterior, intitulado **A cristandade colonial, um projeto autoritário**, publicado pelas Edições Paulinas, Azzi tratara do assunto numa perspectiva documental e histórica. Neste, dá ao tema um tratamento filosófico, influenciado e inspirado pelo pensamento de Gramsci, quando este chama a atenção para a importância da religião popular como expressão significativa da cosmovisão de determinado período histórico.

Para empreender a análise dessa cosmovisão, Azzi lança mão de duas categorias filosóficas: o mito e a ideologia. Quanto ao conceito de mito, inspira-se nos enfoques dados a esse termo por M. Eliade, G. Gusdorf e L. Kolakowski. E na utilização do conceito de ideologia, inspira-se tanto em K. Mannheim na obra **Ideologia e utopia**, como na de K. Marx e Engels, a **Ideologia alemã**. A contribuição de K. Marx e de Engels é importante na medida em que enfatizam o aspecto econômico na elaboração das ideologias.

Três aspectos principais são analisados por Azzi em sua obra: a) A grande diferença ocorrida entre a evolução cultural européia no período que vai do século XVI ao século XVIII e a formação da sociedade luso-brasileira; b) A predominância no Brasil colonial da consciência mítica, tendo sido a religião a oferecer aos brasileiros a primeira cosmovisão que marca o início do nosso desenvolvimento social; c) O caráter marcadamente ideológico que atravessa a concepção da cristandade colonial, inspirada no e pelo catolicismo. A cristandade era, assim, utilizada como instrumento ideológico para garantir o projeto colonial lusitano, favorecendo, deste modo, os interesses políticos, econômicos e culturais da metrópole. É no agostinismo político que se estabelecem os fundamentos da cristandade medieval, cujo texto inspirador foi a obra **A cidade de Deus**. Sua filosofia exercerá uma influência decisiva. “Tanto a cristandade medieval como a cristandade colonial representaram concretizações políticas da cidade de Deus, idealizada por Agostinho, e cujas diversas metamorfoses foram analisadas de modo excelente por Gilson” (p. 144).

O catolicismo terá um papel decisivo e fundamental na organização e realização do projeto lusitano. E essa hipótese atravessa todo o livro. Os próprios títulos dos capítulos da obra revelam o desenvolvimento dessa afirmação: O mundo “dado”, a terra abençoada, Rei pela “graça”, o povo eleito, sob o padroado régio, a serviço de Sua Majestade, a dilatação da cristandade, a redução dos indígenas, o paraíso perdido, a “santa” inquisição, a guerra “santa”, a cristandade em crise e a sobrevivência da cristandade. Portanto, será a partir do horizonte religioso que o homem do Brasil colonial terá a compreensão de si mesmo, e compreenderá também o mundo em que vivia, constituindo assim a consciência mítica a primeira manifestação filosófica de ver o mundo, e a mais difundida na sociedade colonial.

Por outro lado, essa visão espiritualizante irá permear também de sacralidade a classe senhorial brasileira, permitindo e estimulando por vezes a escravização do negro e a marginalização e extermínio do índio. A cristandade era, assim, utilizada também como instrumento ideológico para garantir a eficácia do projeto colonial lusitano.

“Nesta terra de conquistadores, aventureiros e degredados, onde imperava a guerra, a violência e o desregramento moral, a religião ocupou um lugar

destacado, como força de humanização da sociedade, de organização da vida familiar, de manutenção da ordem, constituindo-se num instrumento imprescindível na elaboração da cultura popular. Quer nas festas religiosas, realizadas nas matrizes das vilas e arraiais, quer nas festivas celebrações dominicais nas capelas dos engenhos e das fazendas, quer ainda na singela devoção popular diante das cruzes e oratórios erigidos nas encruzilhadas, no alto dos montes e em lugares ermos, havia sempre um elemento comum que unia toda a população: a confiança na proteção divina, expressa através de súplicas e agradecimentos por favores celestes. Nesse clima de dependência espiritual, irmanavam-se ricos e pobres, fidalgos e plebeus, senhores e escravos, pretos, brancos e indígenas; homens e mulheres, velhos e crianças. A religião estava presente nos grandes momentos da vida, do nascimento à morte; a religião presidia também toda a atividade rural, da semeadura à colheita" (p. 145-6).

Essa longa transcrição visa apenas a nos mostrar o dinamismo e a riqueza do mito da cristandade colonial. No entanto, Azzi nos adverte, em forma de conclusão, para as ambigüidades e os riscos do projeto colonial, bem como para a necessidade de não absolutizar ou de não privilegiar, com exclusividade, nenhum dos dois planos em que se situa o cristão. E esse é o desafio permanente face à dialética da imanência e da transcendência, do espiritual e do temporal, do natural e do sobrenatural, da razão e da fé.

"O mito cristão, aliás, é exatamente a exaltação do ser humano, em sua dialética de corpo e alma, de matéria e de espírito, de ciência e fé, de criatura e criador, de uno e múltiplo, de relativo e absoluto, de tempo e eternidade. Qualquer tentativa de privilegiar um desses pólos constitutivos do mito cristão, em detrimento do outro, empobrece não só a existência do ser humano, como também sua realização cultural sobre a terra" (p. 152).

Vale a pena ler e meditar a obra de Azzi, porquanto ele aborda um problema permanente do cristianismo e, aliás, de toda religião. Cada época tem apresentado soluções diferentes nas suas várias propostas teóricas e práticas no campo da vida religiosa e cultural. É um texto, escrito numa linguagem fluente, sem citações, texto que acaba sendo lido, com interesse e curiosidade, do princípio até o fim.

**Alino Lorenzon**  
Univ. Federal do Rio de Janeiro



LANÇAMENTO

**O Inconsciente Maquínico**  
**Ensaio de esquizo-análise**  
Félix Guattari

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

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

Tradução: Constança Marcondes Cesar e Lucy Moreira Cesar

Nas livrarias a partir de agosto/88.

CONHEÇA OS TÍTULOS DA PAPIRUS:

**Da Esperança**  
Rubem Alves

**A Essência do Cristianismo**  
Ludwig Feuerbach

**O Mal**  
Paul Ricoeur

**As Razões do Mito**  
Regis de Moraes (org.)

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

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

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

A revista **Reflexão**, órgão oficial do Instituto de Filosofia da PUCAMP, aceita colaborações que lhe forem enviadas, a convite ou espontaneamente, reservando-se o direito de publicá-las ou não. Os originais não serão devolvidos. Os trabalhos enviados não devem exceder 30 laudas padrão datilografadas, a não ser com a aceitação do Conselho Editorial. Deverão ser remetidos em três vias. A redação deve seguir as diretrizes da Associação Brasileira de Normas Técnicas, quanto a bibliografia, notas, referências e outras, ligadas à publicação. Os trabalhos devem ser acompanhados de um resumo de 10 linhas. Os dados e conceitos emitidos são de responsabilidade exclusiva dos autores.

### **Reflexão 41 – Pensamento Oriental**

**Capa:** Geraldo Porto — Lay-out: Alcy G. Ribeiro e Arte Final: João Daniel de Araújo

#### **Departamento de Composição e Gráfica**

Supervisão Geral: Anís Carlos Fares

#### **Composição e Past-up**

Coordenadora: Célia Regina Fogagnoli Marçola

Equipe: Maria Rita A. Bulgarelli e Silvana Dias de Souza.

Desenhistas: Alcy Gomes Ribeiro e João Daniel de Araújo

#### **Fotolito, Impressão e Acabamento**

Encarregado: Benedito Antonio Gavioli

Equipe: Ademilson Batista da Silva, Douglas Heleno Cioffi, Eduardo Paulo

Mageste, Jamil Aparecido Milani, João Divino Pereira Pardin, Luiz

Carlos Batista Grillo, Nilson José Marçola e Ricardo Maçaneiro.

**Auxiliares de Administração:** Eliana M. Perissinot, Flávia D. Costa Morais, Regina Delboni e Solange Carvalho.

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

**Distribuição:** Papirus — Livraria-Editora

Rua Barreto Leme, 1178

13020 Campinas SP — Tel.: (0192) 32-7268

**Ivanka Raynova**

A Filosofia: unidade ou união

**Fernand Brunner**

A noção de Filosofia no Oriente e no Ocidente

**Gabriel Lomba Santiago**

Zaratustra: da Cosmologia à Ética Iraniana

**Neusa Neif Nabhan**

O pensamento árabe medieval

**Mário Bruno Sproviero**

Aspectos da Filosofia Chinesa: Confúcio e Laozi

**Maria da Graça de C. Mendes e Sun Chia Chin**

A arte na Colônia Chinesa

**Maria da Graça de C. Mendes**

O nacionalismo na China: momentos críticos (1860-1911)

**Marieta Stepaniants**

A concepção do "homem perfeito" no Sufismo

**Heinrich Beck**

A propósito de uma cultura mundial criativa e a contrariedade e mútuo complemento da maneira de pensar ocidental e oriental

**Paulo de Tarso Gomes**

Negritude nítida e névoa branca

**Rogério Burnier**

Da velha Grécia Aristóteles contempla o escravo

**João Carlos Nogueira**

A negação prática do outro como pessoa: a dignidade humana violada

**Notícias**

**Crônica**

**Resenhas**