

REVISTA DO
INSTITUTO DE
FILOSOFIA E TEOLOGIA

FSS.

REFLEXÃO

VOLUME I
NÚMERO I
SETEMBRO
1975



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE
CATÓLICA DE CAMPINAS

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

GRÃO-CHANCELER

Prof. Dr. Dom Antônio Maria Alves de Siqueira

MAGNÍFICO REITOR

Prof. Dr. Benedito José Barreto Fonseca

VICE-REITOR PARA ASSUNTOS ACADÊMICOS

Prof. Dr. Dom Roberto Pinarello Almeida

VICE-REITOR PARA ASSUNTOS ADMINISTRATIVOS

Prof. Dr. Marino Emílio Falcão Lopes

CAPELÃO-GERAL

Monsenhor Luís Fernandes de Abreu

INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

DIRETOR

Prof. Cônego Haroldo Niero

VICE-DIRETOR

Prof. Cônego Fernando de Godoy Moreira

COORDENADOR ESPECIAL DA ÁREA FILOSÓFICA

Prof. Dr. Antonio Joaquim Severino

“REFLEXÃO”

Revista do Instituto de Filosofia e Teologia da PUC

DIRETOR-RESPONSÁVEL

Prof. Cônego Haroldo Niero

SECRETÁRIO

Prof. João Francisco Regis de Moraes

CONSELHO REDATORIAL

Todo o corpo docente do Instituto de Filosofia e Teologia

SUMÁRIO

Abertura	3 a	4
Apresentação	5 a	7

ARTIGOS

1 – A linguagem como verdade do homem: uma tarefa simplesmente humana	11 a	33
2 – “Pesquisa: Para quê ?”	35 a	41
3 – A questão da autenticidade da Filosofia Brasileira	43 a	51
4 – A crítica de Lukács a Heidegger	53 a	57
5 – O homem e a verdade	59 a	67
6 – Direitos humanos na Sagrada Escritura	69 a	76
7 – Religião, educação e ciência no Século XX (aspectos)	77 a	88
8 – O mito, matriz da arte e da religião	89 a	100
9 – Ética e Pesquisa médica	101 a	106
10 – O consciente da liberdade na carta aos Gálatas	107 a	113

CRÔNICAS E ENTREVISTA

1 – Padre Narciso	117 a	119
2 – Um Humanista	121 a	123
3 – O Psiquiatra considera a Filosofia	125 a	132

PUC - CAMPINAS

RESENHAS

Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI

1 – O enigma da religião	135 a	136
2 – O lugar da Filosofia na Universidade	136 a	137
3 – Metodologia do trabalho científico	138 a	139
Escreveram neste número	141 a	142

“ABERTURA”

O primeiro número da revista “REFLEXÃO”, do Instituto de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, representa uma realidade cheia de esperança. Concretiza um sonho há tempo almejado. Abre uma série de outros números dentro de uma programação estabelecida pelo Instituto de Filosofia e Teologia.

Página aberta, sem pretensões, modestamente a nossa revista pretende realizar a missão especial da Universidade: pesquisa, ensinamento, formação, diálogo, serviço, educação permanente. Quer ser a presença do Instituto de Filosofia e Teologia. Da Filosofia, não como “rainha das ciências”, mas sim como reflexão rigorosa, radical, universal, aberta a quantos interessa o problema fundamental do homem na aventura infável do seu existir marcado por situações novas. Da Teologia que sofre os desafios dessa nova situação histórica, e fiel à mensagem do Evangelho, procura responder às inquietudes, aos anseios do homem contemporâneo, iluminando-lhe a existência, no diálogo com a Revelação.

O agradecimento da Direção do Instituto se faz a todos que colaboraram na tarefa de vir a lume a edição deste número. Professores, Alunos, Colaboradores constituímos uma equipe a cujo esforço denodado, sem medida de sacrifícios, foi possível a realização deste ideal que orgulha a todos nós e a nossa Universidade.

Uma palavra de reconhecimento se faz necessária, também, ao Magnífico Reitor desta Pontifícia Universidade Católica de Campinas — Doutor Benedito José Barreto Fonseca. Não obstante as dificuldades inúmeras por que passa o nosso Instituto, o alto espírito e a boa compreensão de Sua Magnificência não só abraça essas mesmas dificuldades, senão, que apóia e incentiva o caminho a percorrer.

Se conseguimos encetar uma nova tarefa, de serviço sobretudo, aos da Universidade e aos de fora dela, já nos sentimos satisfeitos e recompensados pelo trabalho.

Enfim, aos que ainda acreditam que vale a pena o homem refletir, se consagra todo o empenho desta Revista.

Prof. Pe. Haroldo Niero
Diretor do Instituto de Filosofia e Teologia
Campinas, outubro de 1975.

“APRESENTAÇÃO”

A Razão de ser ou existir algo

O aparecimento de uma revista, sobre temas transcendentais, por mais modesta, simples e despreziosa que seja, será sempre motivo de satisfação diante da álgida, desalmada e interesseira cultura do nosso tempo.

Não se despreza o progresso, nem se menoscaba a técnica. Apenas se lamenta a ausência do pensamento crítico, o vácuo dos valores éticos, a truculência do neopositivismo e antiintelectualismo, tiranizando as inteligências.

Rendamos tributo à técnica. Esse quase “milagroso diálogo entre a inteligência e as mãos, dá ao homem condições de projetar e escrever o seu futuro e balizar as suas constantes.”

“Brigar com a tecnologia é contender com a natureza do homem”, escreve Bronowsk.

Aceitamos até, segundo o mesmo pensador, que seria “negação redonda da História que as culturas onde a tecnologia floresceu sufocaram o desenvolvimento de expressões mais pessoais e sensíveis da natureza humana. Pelo contrário, as obras de alta cultura que admiramos provêm das sociedades tecnologicamente mais avançadas de seu tempo: a Grécia clássica, a civilização árabe, as cidades — estados da Itália, a Inglaterra elisabetana e da Restauração. O mesmo é válido no tocante às nossas grandes religiões: Buda, Confúcio, Cristo e Maomé não foram os profetas dos desertos de povos atrasados mas cresceram em civilizações que estavam tecnológica e intelectualmente avançados”.

O que se deseja, nesse contexto da tecnologia avançada, na manipulação da natureza e principalmente da natureza humana, é que o técnico,

o cientista, o profissional não hipertrofiem o seu mundo, não se encastem no hermetismo das suas conquistas e absolutizem o que a vida, a história, enfim, a própria evolução atestam ser passageiro e contingente, e coloquem a sua criatividade a serviço do homem e da sociedade.

Este é um postulado racional, humano e social: Tecnologia ateleológica não leva a nada, ou melhor poderá ser um monstro devorador do seu próprio criador. Desta tecnologia, escreveu Roszak, "ela não tem alma, livremo-nos dela e deixemos que a alma respire livremente".

País em desenvolvimento, de estruturas sócio-econômicas em transformação, Universidades que ainda caminham à procura de sua imagem própria, portadores de uma herança cultural suficientemente caracterizada, não podemos tolerar as tentativas de bloqueio, do nosso espírito e da nossa civilização. Ciências, técnicas, filosofia e teologia devem-se entrelaçar constituindo a argamassa da nossa cultura, estruturando o nosso pensamento crítico e humanista, para preencher os vazios da ciência e as limitações da técnica, pois ciência e técnica só encontram a sua razão de ser, quando comungam com a realidade global do homem, da sociedade e da natureza. E isto foge do alcance delas.

Uma Universidade Católica não pode fugir desse desafio, sobretudo se aceitarmos a validade da perspectiva que hoje vem sendo elaborada como "Pluriversidade" e não mais "Universidade", dada a interação dos múltiplos universos culturais contemporâneos. (Nota)

Muito ao contrário, cabe à Universidade Católica, desde a estruturação de seus cursos até a formulação dos seus objetivos, cabe-lhe a responsabilidade de fundamentar a implementar, de forma insinuante ou incisiva, com os valores humanísticos e cristãos, aquilo que foge à especificidade dos currículos profissionalizantes.

Nota: "O fato fundamental, a ser levado em conta, é o percurso histórico da instituição universitária a partir de sua instituição no contexto de uma sociedade que obedecia a um modelo cultural **universal** ou seja, no qual a cultura se estruturava em função de um único centro, propiciando a formação de um **universo** de cultura (como a referência teológica no modelo cultural da sociedade medieval). Os diversos domínios da cultura não chegavam a se constituir em **universo** e ocorria assim, uma identificação de fato da racionalidade **ideológica** e da racionalidade **formal**. As origens históricas da universidade se prendem a esse modelo cultural **universal**, mas ele sobreviveu a tal modelo e encontra-se inserida hoje (não sem dificuldades e problemas) num modelo cultural **pluriversal**, ou seja, que admite uma constelação de **universos culturais...**, e que é justamente o modelo cultural da sociedade contemporânea". Cfr. Lima Vaz s.j., Pe. Henrique Cláudio, cadernos Abesc, ano I nº I, ano 1 975, pág. 15.

De há muito desejada e prometida, nasce agora a Revista do Instituto de Filosofia e Teologia. O amor e o gosto por valores realmente axiais da cultura, da profissão e da vida, da parte de eminentes professores do nosso Instituto, exigiram-lhes esse meritório e empenhativo trabalho.

Que o seu futuro seja rico de frutos para os nossos alunos, para os cursos da nossa Universidade e para todos aqueles que se debruçam na reflexão filosófica a fim de encontrarem a felicidade de ser, de existir e de agir.

Dom Roberto Pinarelo Almeida
Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos
PUCC

“ARTIGOS”

Prof. João Carlos Nogueira

Prof. Dr. Rubem Alves

Dr. Antônio Joaquim Severino

Dra. Constança Marcondes César

Prof. Francisco de Paula Souza

Cônego Amaury Castanho

Prof. João Francisco Regis de Moraes

Prof. Tarcísio Moura

Dr. Sully Isaac Urbach

Pe. Claret Rocha de Toledo Piza



A LINGUAGEM COMO VERDADE DO HOMEM: UMA TAREFA SIMPLEMENTE HUMANA *

Prof. João Carlos Nogueira

“Le langage n'est pas un masque sur l'être, mais, si l'on sait le ressaisir avec toutes ses racines et toute sa frondaison, le plus valable témoin de l'Être...”

(M. Merleau-Ponty: Le Visible et l'Invisible, pág. 167.)

1. A LINGUAGEM E O HOMEM: O PONTO DE VISTA FENOMENOLÓGICO

Se a fenomenologia se dá por tarefa explicitar as relações vividas que se tecem entre o homem e o mundo, isto a leva sem falta a pôr um problema que se instala no coração mesmo da Antropologia Filosófica de hoje: a relação do homem à linguagem. De fato, se o homem é, antes de tudo, **coexistência, um existir — com** as coisas, estas só atingem o seu sentido de coisas por sua presença, ao mesmo tempo que ele só advém a si mesmo, tornando-se um **Selbst**, por este intercâmbio realizado através do seu corpo. Assim se estabelece o ponto de encontro do homem e do mundo. É pelo homem que o mundo é **mundo** e é por este que o homem é **homem**. É a tese bem conhecida da intencionalidade grávida das mais importantes conclusões para o pensamento contemporâneo. Dizer que o mundo e o homem só se tornam tais um pelo outro, numa relação de **implicação** e de **explicação** sem reduzir-se nem anular-se reciprocamente, corresponde a afirmar que, em derradeira instância, o homem é linguagem. Isto quer dizer que, no seu contato vivido com as coisas, o homem as chama para o sentido. O próprio comportamento que as desvela as exprime também. Tocamos com esta tese um dos pontos focais da fenomenologia contemporânea. O sentido instaurado pelo homem por sua presença no mundo não é em primeiro lugar um sentido proferido na palavra. É um sentido

* O presente artigo constituirá capítulo de um ensaio que estamos preparando sobre o inconsciente e a linguagem na compreensão do homem.

estabelecido pelo seu comportamento. Por conseguinte, não há de parte a parte identidade entre o sentido estabelecido e o sentido proferido. A linguagem não recobre toda a riqueza e a extensão da linguagem como tal.

Merleau-Ponty estabelece essa tese numa investigação riquíssima sobre o corpo como expressão e a palavra, sobre o fundo de uma descrição fenomenológica da experiência original do sujeito humano como ser-no-mundo. Aliás, neste nível a sua posição cruza-se com a de Heidegger para quem a linguagem é, fundamentalmente, constitutiva do ser do homem. Não é o homem, na verdade, um ser essencialmente dialógico que, pela comunhão com as coisas, as ilumina e conduz à manifestação? Desse intercâmbio surge um mundo comum, horizonte dos nossos projetos, onde se desenha a trabalhosa história que, por entre aventuras e desventuras, vamos escrevendo com a nossa existência concreta. É assim que existimos no mundo, como seres cuja missão é revelá-lo. A realidade toda é dada ao nosso encontro e nós somos encarregados de manifestar o que ela é. Nisto consiste o próprio sentido da razão humana, que nos permite, por estar intencionalmente aberta ao real onde nos situamos, deixar aí legíveis, nos registros mais variados, os vestígios de nossa passagem. Não é de hoje que os fenomenólogos falam da consciência humana (que é outro nome da razão) como **consciência de...** para significar a sua abertura para o mundo, cuja constituição é sua obra e tarefa permanente.

O comportamento humano é, por conseguinte, um comportamento revelador, manifestativo de um sentido que as coisas incluem por estarem relacionadas com o sujeito enquanto ser que se comporta. E é bem por isso que a revelação das coisas é — no dizer de Waelhens — “revelação do mundo” e que a própria revelação é **linguagem**. Dizemos mais: enquanto linguagem ela não se limita a colocar-se na presença da realidade, mas é — antes de tudo e simultaneamente — um modo de intencioná-la e transcendê-la na imediatez do concreto. (1) Denominamos esse ato dialética da presença e da ausência.

Nesta altura, poderia alguém perguntar: mas, em realidade, donde nasce a linguagem, de onde surge o seu jorro criador? A resposta, vamos buscá-la em Merleau-Ponty. Diz ele: “seria preciso procurar os primeiros esboços da linguagem na gesticulação emocional pela qual o homem sobrepõe ao mundo dado o mundo conforme o homem”. (2) Notemos que, mesmo antes da palavra proferida, a expressividade gestual modela já um mundo em dimensão humana.

(1) Cf. A. de WAELHENS: *Existence et Signification*, pág. 140, Éd. Nauwelaerts, Louvain — Paris, 1973.

(2) *Phénoménologie de la Perception*, pág. 219, Gallimard, Paris, 1972.

Os nossos comportamentos instituem significações transcendentemente relativamente ao organismo, mas imanentes ao comportamento considerado em si mesmo. (3) Na escala multivariada das operações expressivas a palavra representa “um caso particular”. Doutro lado, porém, é a única capaz de criar, para além do mundo natural, um universo de cultura, o qual, uma vez estabelecido, vai fornecer a base para novas significações. É exatamente este o caminho que trilham todos aqueles que têm por missão promover, por um ato de expressão, o novo espaço significativo criado pela palavra. Donde a belíssima afirmação de Merleau-Ponty: “a palavra é o excesso da nossa existência sobre o ser natural”. (4) Na verdade, a existência não se esgota na expressividade gestual, por rica e sugestiva que seja, como também não pode ser contida nos limites de simples natureza. Como transcendência, ela é movimento na direção das coisas para revelá-las e revelar-se. Ora, este ato de revelação toma a forma genérica de **trabalho**, que vai desde o labor manual de transformação pelo qual o homem assegura a própria subsistência até o trabalho caracterizado como intelectual, através do qual organiza e faz progredir a ciência, a arte e o pensamento em geral. Aqui a palavra se corporifica nas produções culturais, tornando-se transmissível.

Todo este processo se torna possível porque o homem é, por essência, **abertura** ou — para usar uma expressão mais completa — é o existente cujo ser se define pela **compreensão do ser**. Tal é o horizonte ontológico em que a linguagem se põe em marcha. “Esta abertura sempre recriada na plenitude do ser é a que condiciona a primeira palavra da criança como a palavra do escritor, a construção do vocábulo como dos conceitos. Tal é a função que adivinhamos através da linguagem, que se reitera, apóia-se sobre si mesma ou que, como uma vaga, se reúne e se retoma para projetar-se além de si mesma”. (5)

O núcleo da doutrina fenomenológica sobre a linguagem reside na teoria da **significação** como resultado da redução transcendental. O processo de redução nos dá, no termo da sua efetivação, o fenômeno, aquilo que por si mesmo se mostra, que deixa ver ou ler em si a sua significação. O que intencionamos na coisa é o seu **eidos**, atingido no termo de uma visada que nos vai entregar o seu sentido. No fim tudo se reduz à significação, pois, como diz Ricoeur, “todo ser é visado como sentido dum conteúdo vivido pelo qual o sujeito

(3) Id., pág. 221.

(4) Id., pág. 229.

(5) Ibid., págs. 229 — 230.

explode rumo a transcendências”. Destarte, a linguagem “deixa de ser uma atividade, uma função, uma operação entre outras para identificar-se com a trama dos sinais atirados como uma rede sobre o nosso campo de percepção, de ação, de vida”. (6) Não é mais possível pensá-la simplesmente como um sistema de sinais convencionais encarregados da transmissão dos nossos pensamentos. Assim concebida ela nos afastaria da sua verdadeira natureza, fazendo-nos perder de vista o seu ponto focal que é o da compreensão do sujeito falante. Aqui está o escolho contra o qual se bateram e se batem invariavelmente todas as teorias que, de uma maneira ou de outra, tentaram tematizar a realidade da linguagem ignorando a posição do sujeito que fala. O fracasso repetido das várias modalidades de empirismo e de intelectualismo que se sucederam na história da filosofia é exemplar a este respeito.

É de se notar, porém, que a volta ao sujeito falante não pode ser entendida de maneira a impossibilitar o encontro e o diálogo com as disciplinas semiológicas. A radicalização da questão da linguagem do ponto de vista fenomenológico conduziria muito rapidamente à palavra, suprimindo a passagem pela semiologia. (7) Esse é o risco que corre a filosofia da linguagem de Merleau-Ponty, por exemplo. A posição direta da questão da *fala* e do sujeito falante constitui um caminho perigosamente breve, quando a tarefa hodierna duma filosofia da linguagem estaria a exigir a *via longa*, que só chega ao sujeito falante após ter passado pela moderna teoria dos sinais como é apresentada pela lingüística estrutural. Este é o caminho preconizado por Ricoeur em vários de seus escritos. Lembramos particularmente o belo estudo aparecido em “**Le Conflit des Interprétations**” sob o título: **La question du sujet: le défi de la semiologie** (pág. 233 – 262) e outro não menos importante: **La Sémantique de l’action**, texto inédito dum curso ministrado na Universidade de Louvain no ano letivo 70 –71, que constituirá o tema de um livro futuro.

Creemos que a pista apontada por Ricoeur delimita uma das tarefas maiores da antropologia filosófica atual e rompe sobretudo com certa ambigüidade que ronda noções fundamentais como as de **intencionalidade** e **expressão**, as quais, sem a mediação das categorias semiológicas, correm o perigo de ser tomadas num sentido psicologizante extremamente corrosivo e ruinoso para a fenomenologia. (8) Doutra parte, não se mostra menos urgente a necessi-

(6) *Le Conflit des Interprétations*, pág. 243, Éd. du Seuil, Paris 1 969.

(7) *Id.*, pág. 244.

(8) “Le passage par le langage restitué à l’analyse de la parole son caractère proprement linguistique, lequel ne saurait être préservé si on le cherche dans le prolongement direct du “geste”. C’est, au contraire, en tant qu’effectuation sémantique de l’ordre sémiologique, que la parole, par un choc en retour, fait paraître le geste humain comme signifiant, au moins à titre inchoatif. Une philosophie de l’expression et de la signification, qui n’est pas passé par toutes les médiations, sémiologiques et logiques, est condamnée à ne jamais franchir le seuil proprement sémantique”. (P. Ricoeur: *op. cit.*, pág. 249.)

dade em que se acha a semiologia, como teoria dos sinais, de buscar um contato mais estreito com a semântica, como teoria da significação, sob pena de perder-se no vazio de formulações puramente formais e ver assim esvair-se o que lhe poderia dar inteligibilidade e sentido. Delineia-se, desta forma, a possibilidade de aproximação entre a análise lingüística e a fenomenologia. Enquanto a primeira, em vez de fechar-se no círculo formal dos sinais, há de abrir-se à experiência vivida, a segunda, ao descrever eideticamente a experiência vivida, acolherá em seu esforço as implicações e as estruturas lingüísticas que o seu discurso comporta. Tal é a questão colocada hoje, em toda a sua urgência, ao filósofo, sobretudo antropólogo, e à qual não é lícito escapar pelo atalho de uma **fenomenologia psicológica** que se refugia na introspecção e num tipo de "intuição imediatamente reflexiva", que só fazem eludir o problema essencial. De resto, semelhante atitude só poderia prestar um mau serviço à fenomenologia, com a agravante de transformá-la em alvo demasiadamente fácil para as investidas dos seus adversários.

2. O ENFOQUE ESTRUTURALISTA

É ainda na linha de Ricoeur que abordaremos o tema da linguagem e do homem na concepção estruturalista. Começamos por dizer que o estruturalismo se coloca, já de partida, como uma contestação do sujeito e da filosofia que se dá por tarefa refletir sobre ele. A significação não está do lado do sujeito e da sua atividade intencional, mas do lado do sistema sem sujeito.

Vamos seguir, nas suas grandes linhas, os momentos principais desta contestação.

Há, inicialmente, a famosa distinção saussuriana entre **língua** e **fala**, fundamental para se compreender o que se passa com a linguagem. Que é, pois, a língua, o que vem a ser a fala? Pode-se dizer que a primeira se define pelo conjunto de sinais convencionais utilizados por uma comunidade humana que possibilita a comunicação entre os seus membros pelo exercício de uma linguagem comum. A segunda indica a própria ação de falar dos sujeitos humanos. Daqui a afirmação de alguns pontos gerais que constituem as idéias-força da lingüística estrutural: a idéia de sistema e a relação diacronia-sincronia. Para Saussure a língua é essencialmente um sistema de sinais. Ao dizer isto, ele explicita o objeto mesmo da ciência lingüística. O sinal nada mais é do que o resultado da relação entre um **significante** e um **significado**; entre a

imagem acústica e o conceito, dizia Saussure. Donde a famosa fórmula S/s, comumente denominada algoritmo saussuriano.

O sinal considerado globalmente constitui-se por um ato que unifica um significante e um significado, engendrando em consequência a significação. Na determinação recíproca que se opera entre a cadeia sonora do significante e o encadeamento conceitual do significado o importante “não são os termos individualmente tomados, mas os desvios diferenciais. São as diferenças de som e de sentido e as relações de uns aos outros que constituem o sistema de sinais de uma língua”. (9) Aliás é palavra do próprio Saussure que na língua não há senão diferenças. (10) O que quer dizer: a língua não se define por **conteúdos fixos** mas por um conjunto de sinais que se constitui pelas **diferenças** que os opõem e os distinguem uns dos outros, formando um sistema fechado. Fica assim consagrada a importância do conceito de **oposição** na teoria lingüística moderna. Em razão disto não é mais possível considerar “as significações inerentes aos sinais isolados como etiquetas numa nomenclatura heteróclita. É preciso, ao contrário, levar em consideração os valores relativos, negativos, opositivos destes sinais uns em relação aos outros”. (11) Isto quer dizer que os processos lingüísticos não são antes de tudo **sincrônicos**. A significação que uma palavra assume em determinado momento não é explicada em primeiro lugar pela sua história, mas pelo sistema do qual ela faz parte. A diacronia vem em segundo lugar e aparece como responsável pelas modificações processadas no seio do sistema. (12) Mais ainda: essas modificações só têm inteligibilidade no sistema. Fora dele seriam sem sentido. Esta é outra forma de dizer o que já diziam pesquisadores não lingüistas a respeito das estruturas: elas independem da história.

Na consideração da língua o enfoque do sistema não somente se distingue do enfoque das transformações, mas principalmente estabelece uma dependência destas em relação àquele. O aspecto sincrônico tem a primazia sobre o aspecto diacrônico. Deste ponto de vista a língua é auto-suficiente. Não precisa buscar fora de si o que é necessário para constituí-la como tal. As diferenças que a engendram pelo jogo das oposições e distinções dos sinais são imanentes ao sistema e se explicam integralmente dentro dele. O conjunto de sinais

(9) RICOEUR: op. cit., pág. 35.

(10) Cf. Cours de linguistique générale, pág. 166, Éd. Payot, Paris.

(11) RICOEUR: op. cit., págs. 82 – 83.

(12) Id., pág. 36; Cf. SAUSSURE: op. cit., pág. 121: “Jamais le système n’est modifié directement; en lui-même, il est immuable; seuls certains éléments sont altérés sans égard à la solidarité qui les lie au tout”.

constitutivos da língua forma um sistema fechado sem passagem para um ponto de referência exterior. Donde a célebre definição da linguagem, proposta por Hjelmslev, como “entidade autônoma de dependências internas”. Aqui está o núcleo básico da contestação do sujeito por parte do estruturalismo lingüístico. A estrutura não só independe como é exterior ao sujeito que fala. Ela **fala** nele antes que ele fale. O advento do sujeito numa comunidade lingüística encontra a estrutura já aí operante segundo leis próprias.

Deparamo-nos, neste ponto, com um tipo de decentramento do sujeito semelhante ao realizado pela psicanálise. O lugar do sentido é deslocado para outra região, o que impõe à consciência o mesmo desenraizamento provocado anteriormente pelo inconsciente freudiano. (13)

Tendo chegado à perspectiva estrutural teria a lingüística simplesmente desfechado o golpe de misericórdia em toda a filosofia da linguagem que tenta ainda passar dos sinais à realidade? Estaria definitivamente vedado todo o caminho que poderia levar da **língua** à **fala**? No universo fechado dos sinais estaria o destino último da linguagem?

Esta não é, sem dúvida, a convicção de uma reflexão hermenêutica que se dá como missão a de superar as antinomias de estrutura e realidade, de língua e fala, subjacentes à posição estruturalista. Nossa experiência lingüística mostra-nos claramente que a linguagem não pode ser reduzida ao formalismo de um sistema de sinais enclausurado em si mesmo. E isto, pela simples razão de que, falar é “dizer alguma coisa de alguma coisa para alguém”, segundo a expressiva fórmula de Ricoeur. “Neste movimento a linguagem transpõe dois limiares: o da idealidade do sentido e acima deste o da referência”. (14) Isto equivale a dizer que a linguagem, nada perdendo da sua imanência, é chamada ao movimento de transcendência na direção do real. Ao axioma da clausura dos sinais faz contrapeso a abertura do sentido e assim se rompe o ponto de estrangulamento da teoria estrutural. Isto acontece, efetivamente, quando conseguimos passar a língua como taxionomia para uma unidade de nível diferente configurada pelo enunciado ou frase. Aqui saltamos da língua para a palavra e reencontramos a função da linguagem como **dizer**. (15) Ora, é exatamente no **dizer** que o signo lingüístico sai da sua clausura para abrir-se sobre a realidade. É este o momento da frase, pois é nela e apenas nela que o **dizer** da linguagem se efetua. Daqui a conclusão: entre o sinal definido

(13) Cf. RICOEUR: op. cit., pág. 247.

(14) Id., pág. 85.

(15) Cf. Id., pág. 87.

“como diferença interna entre significante e o significado” (posição estruturalista) e “como referência externa entre o signo e a coisa” (posição fenomenológica) não se pode ver uma oposição frontal e intransponível. (16) Trata-se de duas definições fadadas a encontrar-se no termo do movimento de significação instituído pela dialética da linguagem.

Toda a palavra exercida se entreabre num contexto de comunicação. Falamos para nos comunicar com o nosso semelhante com o qual partilhámos o mesmo espaço de mundo. Assim “o ato da palavra opõe-se ao anonimato do sistema. Há palavra onde um sujeito pode retomar num ato, numa instância individual do discurso, o sistema de sinais que a língua lhe coloca à disposição. Este sistema permanece virtual enquanto não é efetivado e exercido por alguém que, ao mesmo tempo, se dirige a outro. A subjetividade do ato da palavra é simultaneamente intersubjetividade duma alocação”. (17)

É esta dimensão da linguagem, colocada fora de circuito pela concepção estruturalista, que é preciso assumir numa reflexão integral. A preocupação da cientificidade da teoria lingüística não pode reduzi-la ao ponto de vista semiológico como derradeira palavra sobre o assunto. Limitada à dimensão física do enunciado, à formalidade dos signos lingüísticos, a análise estrutural afigura-se insuficiente para uma exploração da linguagem nos seus níveis mais profundos. É o que impele, por exemplo, um lingüista da estatura de N. Chomsky a buscar outros caminhos, na tentativa de superar as lacunas dos princípios estruturalistas sem, contudo, negá-los ou repudiá-los em bloco. Assim é que ele elabora uma **gramática generativa** da língua que se substitui às considerações taxionômicas dos estruturalistas. Um projeto que não é sem analogia com a concepção humboldtiana, que privilegia o aspecto dinâmico e produtivo da linguagem. É interessante observar como Chomsky volta-se deliberadamente para o princípio cartesiano da criatividade do espírito, princípio que alimentou o próprio romantismo, sobretudo de origem alemã. E

(16) Cf., pág. 88.

(17) Ibid., pág. 88 — O mesmo autor faz, a este respeito, uma observação conclusiva que nos parece da maior importância para a exata posição do problema. Diz ele: “Ainsi c’est au même niveau et dans instance de discours que le langage a une référence et un **sujet**, un monde et une **audience** (grifos nossos). Il n’est donc pas étonnant que référence au monde et auto-référence soient exclues ensemble par la linguistique structurale, comme non constitutives du système comme tel. Mais cette exclusion est seulement la présupposition qu’il faut instaurer pour constituer une science des articulations; elle ne vaut plus lorsqu’il s’agit d’atteindre le niveau d’effectuation où un locuteur réalise son intention signifiante relativement à une situation et à une audience. Allocution et référence viennent ensemble avec acte, événement, choix, novation”. (Op. cit., págs. 88 — 89.)

nessa fonte ele se inspira para tematizar a linguagem como **inovação** diante da **instituição**. O ponto de partida de toda lingüística que pretenda ser significativa é a **frase** e a possibilidade de o sujeito falante produzir novas frases passíveis de ser entendidas por outros sujeitos falantes. A nossa experiência lingüística explica-se quase totalmente nesta área. Podemos **innovar**, criar frases novas, empurrando assim sempre para mais longe os confins da nossa experiência lingüística.

Para Chomsky a língua apresenta duas estruturas básicas: uma **superficial** e outra **profunda**. A primeira corresponde ao que poderíamos chamar, **grosso modo**, a seqüência dos sons articulados constitutiva da estrutura física da frase. É a frase constituída pelo emprego das regras que regem a transformação. A segunda corresponde ao **nível latente** da frase construída "sobre um número restrito de regras sintagmáticas" e expressa matematicamente numa **frase nuclear** dita P. A estrutura profunda liga-se ao que Chomsky chama a **competência**, entendida como um sistema de regras incorporadas pelo sujeito falante à sua experiência lingüística que lhe permite exercer, neste campo, a sua criatividade.

Através da sintaxe da língua compreendida como sistema de regras geradoras das estruturas profundas e das estruturas superficiais, o sujeito pode enunciar e compreender a diversidade das frases que tecem e matizam a trama da linguagem. De posse de semelhante sistema de regras o homem poderá usar a virtualidade criativa do espírito para enriquecer o seu discurso e alargar o campo da sua experiência e de experiência interindividual.

O pensamento chomskyano comporta, evidentemente, uma riqueza doutrinal que não nos é possível abranger numa consideração esquemática como a nossa. Esta rapidíssima alusão à sua teoria quer apenas indicar uma pista para possível solução de um problema especulativamente complexo, que se situa no coração mesmo do grande debate que anima hoje as ciências humanas. Ligados no presente trabalho a uma das questões mais candentes da antropologia filosófica atual não poderíamos fugir à exigência de um aceno, pelo menos, a tema assaz importante para o pensamento contemporâneo.

Todavia, antes de concluir as nossas considerações sobre o problema que nos ocupa, gostaríamos de voltar um instante às reflexões de Ricoeur sobre a linguagem, reflexões que inspiram os momentos principais deste parágrafo.

Falando a respeito da estrutura e da fala, o nosso autor assume uma posição que recolhe os ecos tanto da tese de Humboldt como do projeto de

Chomsky, ao mesmo tempo que indica uma senda, a nosso ver, das mais promissoras para a filosofia da linguagem. Traduzi-la-emos no tema da **sutura** entre língua e fala encarnada na **palavra**.

“A palavra, diz ele, me pareceu ser o ponto de cristalização e o nó de todo intercâmbio entre estrutura e função. Se possui esta força de constringer a criar novos modelos de inteligibilidade, é porque se situa na intersecção da língua e da fala, da sincronia e da diacronia, do sistema e do processo. Ascendendo, na instância do discurso, do sistema ao evento, a palavra conduz a estrutura ao ato da fala. Retornando do evento ao sistema, traz a contingência e o desequilíbrio a este último, sem o qual ela não poderia nem transformar-se nem durar. Em síntese: a palavra confere uma **tradição** à estrutura, que é em si mesma atemporal”. (18)

3. A LINGUAGEM NO CAMINHO DA SUBJETIVIDADE

Eis-nos de novo confrontados com um dos problemas maiores do nosso trabalho, que já esteve presente em etapas decisivas de reflexão que conduzimos nesta obra.

O trajeto feito pelo homem da condição de pré-sujeito à subjetividade encontra a linguagem no ponto culminante desta caminhada. O momento da acessão plena à linguagem marca o nascimento do **sujeito**. Por ela o **in-fans**, o pré-sujeito que ainda não pode falar, adquire o estatuto da subjetividade e da inter-subjetividade, passando da ordem **natural** à ordem **cultural**. Isto, porém, não vai sem riscos nem se faz por um passe de mágica. A passagem pelo Édipo é a sua vicissitude decisiva. Lacan mostra-o magistralmente na sua teorização sobre o inconsciente, onde tira as conclusões mais avançadas de algumas idéias apenas esboçadas na especulação freudiana.

Tomado na rede das relações familiares, envolvido por um fundo de pulsões poderosas, o pré-sujeito precisa ser engajado num processo de **constituição**. Este processo é decisivo para o seu futuro de pessoa humana. Como primeiro momento exige o recalque das representações gratificantes da fusão originária para que possa surgir, com a mediação, o horizonte do simbolismo e da linguagem. Notemos, contudo, que o acesso ao simbolismo e à linguagem é ainda incompleto neste momento, pois o indivíduo não se destacou de todo do regime

(18) op. cit., pág. 95.

da relação dual seja com a mãe, seja com a própria imagem especular. O registro dominante nesta área é o do **imaginário**. Ora, a imagem é caminho para o símbolo. Esta etapa, porém, é transitória e prepara a entrada no grande acontecimento do fenômeno edipiano, eixo fundamental do processo de humanização. Tudo o que de regressivo e alienante existia na fase do espelho vai ser superado pelo acesso à dimensão simbólica e pela aquisição da própria identidade. De fato, enquanto que na união dual a consciência é sem distância do outro, na relação triádica, constituída pelo Édipo, é a **distância** que dá ao sujeito a consciência de si e do outro, permitindo-lhe a passagem da ordem imaginária à ordem simbólica. Aqui a figura estruturante é a figura do pai, que transforma radicalmente o mundo da criança pela sua dupla função de promulgador da Lei e doador no Nome. Traça com isso, no horizonte do pré-sujeito, o caminho da sua libertação e autonomia. Pelo acesso à **metáfora paterna** ele vai poder dispor de si para situar-se no mundo como um **eu** capaz de distanciar-se das coisas para designá-las num verdadeiro ato de palavra. Além disso, a posse da linguagem vai-lhe permitir também a entrada na imensa corrente do discurso intersubjetivo.

Começamos a divisar melhor como surgem e se coordenam os três elementos-base da existência humana. A subjetividade, à qual o complexo de Édipo promove o homem, apela para a intersubjetividade e ambas remetem ao mundo. Subjetividade, intersubjetividade e mundo interpenetram-se e se apelam reciprocamente reconduzindo-nos à linguagem como expressão do homem que traz ao sentido a realidade junto da qual estabelece a sua morada.

Desta maneira, o drama edipiano torna-se o momento fundamental na estruturação do sujeito. Momento de humanização, por ele o indivíduo é promovido à tríplice consciência de si, do outro e do mundo. Correlativamente à aquisição do simbolismo lingüístico ele é introduzido também no grande universo da família e da sociedade. Tudo isso compõe a trama de uma história agitada, árdua, cheia de rupturas e de acidentes. Não é por outra razão que a psicanálise fala do Édipo em termos de **conflito** e de **drama**. O fato de ser uma peripécia em grande parte inconsciente não lhe tira a dramaticidade mas a aumenta de certa forma, pois se trata de um episódio que se processa fora do poder de apreensão do sujeito. Neste caso o que dizer? Se não é tanto o homem quem fala, mas os simbolismos e o inconsciente que falam nele, como salvar-lhe a especificidade? Tem sentido ainda nomeá-lo sujeito humano? Não será ele apenas peça de um jogo movida ao bel-prazer de estruturas anônimas?

É preciso não se esquecer de um ponto muito importante. A nossa análise tenta descrever a situação do homem a caminho da subjetividade.

Ora, é este caminho precisamente que a psicanálise refaz para mostrar o que acontece realmente com o homem nas diversas fases evolutivas a que é submetido o seu psiquismo. Por conseguinte, se quisermos ser fiéis ao projeto filosófico de compreensão da realidade humana, será mister assumir em nosso esforço interpretativo os dados oferecidos pela pesquisa psicanalítica. Não temos outro meio, a não ser que queiramos **praticar** um pensamento desencarnado, avulso da vida e do mundo. Mas quem poderia por tais meios levar a sério hoje a nossa condição de seres-no-mundo ?

O interesse da psicanálise para a antropologia filosófica liga-se, portanto, ao próprio projeto que esta alimenta, que é o de refletir sobre a condição encarnada do homem. Falar da subjetividade no campo onde se insere o nosso debate é reconhecer que as fases da sua configuração constituem importantes pontos históricos de referência. São estes pontos que “fornecem ao filósofo os elementos de fato, inacessíveis por outras vias, que lhe permitem pensar uma estruturação do devir da subjetividade. São eles também que nos autorizam tentar compreender a assunção concreta da facticidade num **ego intersubjetivo**”. (19)

Entretanto, com isto não está dito tudo. Sobram alguns pontos que precisam ser analisados para uma melhor compreensão do que significa a posse da subjetividade. Referimo-nos particularmente à **Spaltung** ou **divisão** do sujeito de que nos fala Lacan e ao conceito afim de **Ichspaltung** ou clivagem do ego, responsável pelas suas alienações.

O advento do sujeito à palavra e ao simbolismo representa para ele um ganho e uma perda. Ele se ganha, perdendo-se. Tornar-se sujeito é, em verdade, conquistar autonomia face ao real, é poder designar-se em primeira pessoa e ingressar na rede das relações intersubjetivas. Mas o preço desta conquista é **perder-se**. Assumido na espiral do simbolismo perde primeiramente o contato sem ruptura com o imediato originário e passa a existir como um ser ferido por uma carência fundamental. Na brecha aberta por esta falha instala-se um significante que se relaciona com os outros da cadeia simbólica na qual o sujeito é envolvido. Então se configura uma situação **sui generis**. Presente na cadeia simbólica pelo pronome com que se nomeia em primeira pessoa e pelo nome com que é identificado, está ele também ausente, porque a sua presença é

(19) A. DE WAELHENS: La philosophie et les expériences naturelles, pág. 166, M. Nijhoff, La Haye, 1961.

dada pela linguagem, logo por uma mediação. (20) Diríamos que ele é **representado** por um significante que o substitui na cadeia do discurso. Aqui tocamos de novo o velho problema lacaniano do primado do significante sobre o significado. “Conceder tal prioridade ao significante sobre o sujeito — observa Lacan — é para nós levar em conta a experiência, que Freud nos abre, segundo a qual o significante joga e ganha, se assim podemos dizer, antes do sujeito se dar conta. Assim, por exemplo, no jogo do **Witz**, da palavra espirituosa, ele surpreende o sujeito. Pelo seu **flash** o que ele aclara é a **divisão** do sujeito de si mesmo”. (21)

A **Spaltung** é exatamente esta **clivagem** que, por obra do simbolismo, efetua-se no sujeito, repartindo-o em dois **eus**, um ao nível do psiquismo profundo e outro, mais superficial, ao nível do discurso consciente. Trata-se, em outros termos, da disjunção entre o **Eu** como sujeito da enunciação e o **eu** como sujeito do enunciado, que daí por diante vai acompanhar o sujeito em todas as realizações.

Esta primeira operação prepara a segunda, a **Ichspaltung**, que Lacan denomina **separação** e a psicanálise em geral chama **clivagem do ego**.

Cortado o cordão umbilical, que o atava à realidade originária, pela posse da linguagem que o promove a sujeito, dividindo-o ao mesmo tempo num **eu** superficial e num **eu** profundo, o homem pode viver no nível do primeiro esquecendo o segundo. Aliás é o que sucede mais de freqüente na vida do homem. A possibilidade de construir-se, que lhe é proporcionada pela linguagem, se é por um lado um presente inestimável, por outro é um risco. O drama do sujeito na palavra é que ele experimenta em si mesmo o que significa — na expressão lacaniana — “son manque à être”. A falha que se instala no seu ser, enquanto ser de desejo, é ocupada por uma imagem que vai funcionar como suporte de todo o peso do desejo. Daqui a **projeção** e tudo o mais que acompanha a função do imaginário. (22) A **Ichspaltung**, por conseguinte, faz o sujeito pender para o lado do **ego**, para a face superficial do discurso consciente e leva o sujeito a perder o contato com a verdade do seu ser. Assim se inicia o ciclo das alienações cuja trama só uma escavação psicanalítica

(20) “L’effet de langage, c’est la cause introduite dans le sujet. Par cet effet il n’est pas cause de lui-même, il porte en lui le ver de la cause qui le refend. Car sa cause, c’est le signifiant sans lequel il n’y aurait aucun sujet dans le réel. Mais ce sujet, c’est ce que le signifiant représente, et il ne saurait rien représenter que pour un autre signifiant”. (Lacan: *Écrits*, pág. 835, Éd. du Sueil, Paris, 1 966.)

(21) *Id.*, pág. 840.

(22) Cf. LACAN: *op. cit.*, pág. 655.

estaria em condições de descobrir e desmontar. Tal é, nu e cru, o grande problema que nasce com a divisão do sujeito. Para melhor intelecção do seu significado para a existência do homem, pedimos licença ao leitor para transcrever, sem tradução, uma longa passagem de Lacan, que caracteriza admiravelmente o sentido desta operação com que se conclui o processo de **causação** do sujeito. O texto contém alguns achados saborosos, traduzidos por um expressivo jogo de palavras. Tentemos segui-lo de perto.

“Separare, séparer, ici se termine en se parere, s’engendrer soi-même. (Dispensons-nous) des faveurs certaines que nous trouvons dans les etymologistes du latin, à ce glissement du sens d’un verbe à l’autre. Qu’on sache seulement que ce glissement est fondé dans leur commun appariement à la formation de la pars.

La partie n’est pas le tout, comme on dit, mais d’ordinaire inconsidérément. Car il faudrait accentuer qu’elle n’a avec le tout rien à faire. Il faut en prendre son parti, elle joue sa partie toute seule. **Ici, c’est de sa partition que le sujet procède à sa parturition.** (grifo nosso). Et ceci n’implique pas la métaphore grotesque qu’il se mette au monde à nouveau... **Parere**, c’est d’abord procurer (un enfant au mari). C’est pourquoi le sujet peut se procurer ce qui ici le concerne, un état que nous qualifierions de civil. Rien dans la vie d’aucun ne déchaîne plus d’acharnement à y arriver. Pour être **pars**, il sacrifierait bien une grande part de ses intérêts, et n’est pas pour s’intégrer à la totalité qu’au reste ne constituent nullement les intérêts des autres, et encore moins l’intérêt general qui s’en distingue tout autrement.

Separare, se parere: pour se parer du signifiant sous lequel il succombe, le sujet attaque la chaîne, que nous avons réduite au plus juste d’une binarité, en son point d’intervalle. L’intervalle qui se répète, structure la plus radicale de la chaîne significative, est le lieu que hante la métonymie, véhicule, du moins l’enseignons-nous, du désir.

C’est en tous cas sous l’indice où le sujet éprouve dans cet intervalle Autre chose à le motiver que les effets de sens dont le sollicite un discours, qu’il rencontre effectivement le désir de l’Autre, avant même qu’il puisse seulement le nommer désir, encore bien moins imaginer son objet. Ce qu’il va y placer, c’est son propre manque sous la forme du manque qu’il produirait chez l’Autre de sa propre disparition. Disparition qu’il a, si nous pouvons le dire, sous la main, de la part de lui-même qui lui revient de son aliénation première.

Mais ce qu’il comble n’est pas la faille qu’il rencontre dans l’Autre, c’est d’abord **celle de la perte constituante d’une de ses parts** (grifo nosso) et de laquelle il se trouve en deux parts constitué. Là gît la torsion par

laquelle la séparation représente le retour de l'aliénation. C'est qu'il opère avec sa propre perte, qui la ramène à son départ". (23)

Puxemos o respiro e paremos um pouco para meditar. Este texto, a despeito do seu tom algo enigmático, apresenta algumas verdades capitais para a compreensão do sujeito.

Destaquemos, em primeiro lugar, a separação entre consciente e inconsciente (falamos atrás de **eu** superficial e psiquismo profundo) e a estruturação deste numa rede de significantes provenientes dos vários recalques que se vêm realizando na história do indivíduo. Mas há sobretudo um significante fundamental — **o phalus** — intransponível para o sujeito e que lhe abre, conforme a palavra de Vergote, "um campo de ausência e de procura que nada mais virá preencher". (24)

Pelo ingresso na ordem simbólica o sujeito se engendra, mas a custo de uma divisão intrínseca, geradora do recalque daquele significante que a prova da realidade lhe mostrou não poder absolutamente ser. (25) É de sua **partição** que procede a sua **parturição**, dissera Lacan no texto supracitado. Nascido de uma divisão de si que o entrega ao domínio de um **eu** que ele não é, o sujeito entra no fluxo das alienações que o consomem e consumam o processo de esquecimento da sua verdade.

Tal é a história do sujeito humano revelada pela investigação psicanalítica. Dom da palavra ele cresce por ela rumo ao vértice do seu ser-homem. No entanto, esta caminhada se depara fatalmente com o tropeço do imaginário que petrifica o seu discurso na superfície do ego. Quereria isto dizer que a verdade do sujeito é inatingível ? Em absoluto. Ela pode e deve vir à luz. Mas isto há de ser feito pelo esforço humilde e persistente de quebrar os espelhos onde se mira o nosso **Narciso interior**, desmesuradamente encantado pela beleza do próprio rosto. É esta, sem dúvida, a grande lição da psicanálise.

4. DO "ID" AO "EU": UMA VERDADE DIFÍCIL

A história do sujeito — dizíamos — escreve-se na linguagem. Vimos também que existe para o homem um significante primeiro, que constitui o marco inicial do processo de subjetividade. É a este significante que se refere,

(23) op. cit., págs. 843 — 844.

(24) A. VERGOTE: *Interprétation du langage religieux*, pág. 48, Ed. du. Seuil, Paris, 1 974.

(25) Cf. *Ibid.* pág. 48.

em última análise, toda linguagem que fala do homem. Referir-se a este ponto-alfa do sujeito é evocar toda a vicissitude da sua constituição e configurar a sua arqueologia. Falar de uma **arqueologia** do sujeito é colocar ao mesmo tempo o problema de **origem** e do **centro** do sentido, a nos levar além da posição tradicional que define o sujeito pela consciência, ou pela autoconsciência. Tal é a importantíssima questão suscitada à filosofia pela psicanálise e que obriga seriamente o filósofo a repensar o seu conceito de consciência. Problema de vida ou de morte para a reflexão antropológica. Pô-lo à margem, assustado ou perturbado com a novidade da problemática que levanta, é para o pensador cometer uma infidelidade contra o pensamento filosófico, cuja tarefa essencial é refletir sobre os desafios do homem. Praticar, portanto, uma arqueologia do sujeito é ir em busca do seu **princípio** ou da sua **origem** para descobrir, no meio das desfigurações a que o submetem os **cogitos** inautênticos, a face genuína do **cogito** verdadeiro. Ora, isto só é possível por uma dialética que implique, no mesmo movimento de regresso ou descida ao princípio, o movimento inverso de progresso ou de subida para um sentido que empurra o sujeito para a frente de si mesmo, na esteira das **figuras** que vão passo a passo estruturá-lo e guindá-lo à consciência de si. Ricoeur denomina dialética da arqueologia e da teleologia a este movimento concebido à semelhança da fenomenologia hegeliana do espírito. (26) Nesta perspectiva, a consciência não é ponto-de-partida mas ponto-de-chegada. O homem **torna-se consciente** no fim de um longo processo de desilusão do ego, que, impelido pelo narcisismo, o prende à consciência imediata como ancoradouro e núcleo da sua verdade. São as alienações que nos fazem esquecer que atrás de nós, antes de começarmos a pensar, já se fazia estrada a história de um sentido que marcava os primeiros passos da nossa existência rumo à plenitude.

As primeiras figuras da nossa estruturação situam-se na nossa história pré-pessoal, no inconsciente que os incorpora como os significantes primeiros e decisivos do nosso devir. "O homem é o único ser que é presa da sua infância; o único ser que a sua infância não cessa de puxar para trás. O inconsciente torna-se, então, o princípio de todas as regressões e de todas as estagnações". (27) É preciso regressar a esta área para se entender o que sucede verdadeiramente com o homem. É nada mais nada menos do que essa a missão que a psicanálise se dá, quando nos faz ver a estruturação do inconsciente como uma linguagem articulada por alguns significantes primordiais.

(26) Cf. op. cit., pág. 161; De L'interprétation. Essai sur Freud, pág. 444 Éd. du Seuil, Paris, 1965.

(27) RICOEUR: Le conflit des Interprétations, pág. 114.

Mas qual a razão de um trabalho desse tipo ? A que conduz essa escavação penosa no psiquismo humano, desenterrando tendências ocultas, desejos camuflados, instintos indomináveis ? A resposta já a conhecemos de longa data: todo este trabalho visa a descobrir a verdade do sujeito, no ato simultâneo de quebrar o encantamento das imagens ilusórias que o seduzem. Estas atravessam o caminho de todo homem como os engodos da ilha de Circe, onde Ulisses descuidadamente vai errar por longo tempo antes de retomar a estrada da Ítaca. Freud dissera: “Wo Es war, soll Ich werden”, onde o **Id** imperava o **Eu** deve imperar. Mas a passagem do **Id** ao **Eu** é tarefa difícil, que implica o paciente deciframento dos enigmas que o desejo inscreve no psiquismo sob a forma de sonhos, de lapsos, de atos falhos, de sintomas. Eis por que a análise é um **trabalho** em superlativo, um **Durch-arbeiten**, um **per-laborar** que abrange todos os elementos configuradores da constelação hermenêutica. Trabalho da lucidez da interpretação contra a astúcia do desejo que transforma o psiquismo numa vasta tática de dissimulação. Desimplicar, destrinçar todas as articulações e tramas dos desejos, que se manifestam ocultando-se nas distorções do sentido, exige a atividade conjunta do analista e do analisado no campo da palavra. É aqui que estoura linguagem se manifesta em que os desejos se exprimem e cujo sentido deve ser posto a nu pela interpretação. “Para decifrar a diacronia das repetições inconscientes na sincronia dos significantes que aí se compõem, a interpretação tem de se haver com algo que de repente torna a tradução possível. Para favorecer a sua emergência, o analista não satisfaz nenhuma solicitação. O sujeito é dirigido e mesmo canalizado para a confissão do desejo obstaculada pela sua incompatibilidade com a palavra. Eis por que o desejo não é captado a não ser na interpretação”. (28) É aí no terreno da palavra que se despedaçam as ilusões do narcisismo e o sujeito assoma à dimensão da verdade. Numa palavra: **torna-se consciente**. Foi nesta perspectiva que dissemos da consciência: ela é **meta** e não **origem**. Para chegar até ela, é preciso, antes, descer até o inconsciente para libertar as **metáforas significantes** que lá continuam a marcar de seu caráter simbólico o comportamento humano. Porém, o sentido do ser-homem não está **atrás** mas na **frente**. O ato da rememoração analítica, embora empurrando-nos na direção da origem, não é para fixar-nos num sentido passado e, sim, preparar o espaço de **abertura** de onde surgirá o verdadeiro sentido da nossa humanidade que olha o futuro. O devir humano é tributário desta imensa dialética que se desdobra nos dois movimentos hermenêuticos de **regressão** e de **progressão**. Do

(28) M. CORVEZ: Le Structuralisme de Jacques Lacan — em Revue Philosophique de Louvain, Tome 66, mai 1 968, pág. 295.

princípio ao **fim**. Da **arqué** ao **télos**. A descida ao lugar da origem permite a liberação do sujeito para a subida na direção do fim. Ao termo do movimento regressivo, comandado pelo ato analítico, o falso **cogito** constituído pela consciência imediata acha-se gravemente ferido. O narcisismo e todos os deslismamentos **especulares** que se instalam no comportamento, tornando o homem presa do imaginário, recebem um golpe profundo. É, contudo, uma ferida salutar, pois dela brotará o **cogito** verdadeiro. É bem por uma **subversão do sujeito** que podemos reaver o seu sentido genuíno. O Eu é recuperado por sobre a opacidade dos significantes que o determinam. Eis a história que o homem normalmente desconhece. A sua **causação** como sujeito mergulha nas peripécias do inconsciente e traduz-se como um acontecimento da linguagem. Tomado, já antes de nascer, numa cadeia simbólica, acha-se ele, no seu desenvolvimento, subordinado ao processo global do simbolismo lingüístico-social que comanda a sua constituição. Ignorar este fato seria alienar-se. Pretender colocar-se no nível da consciência imediata para assumir o domínio e a explicação da própria existência é não atinar com a própria verdade. É isso que sucede em geral conosco, tão grande é o poder de ilusão que habita o nosso ego. Nós cremos muito facilmente ser de fato aquilo que pensamos. Contra este poder de ilusão é que se ergue o poder de desilusão da psicanálise. No fim, o que resta, não é somente um **eu** desiludido e um **cogito** ferido, mas um **eu** curado das suas imposturas e um **cogito** posto na rota da sua verdade.

A arqueologia do sujeito conduz, portanto, a uma revisão radical das disposições do **cogito**, dos desvios que o fazem errante por terras estrangeiras. Antes de colocar-me como um **eu penso**, já **sou**. O **sum** aprofunda-me, anteriormente ao **cogito** e ao **volo**, num solo de pulsões que fincam as raízes de minha existência no **desejo**. Reinstalado no chão palpitante da vida, o cogito se transforma “na certeza indubitável de que **eu sou** e numa questão aberta quanto àquilo que sou”. (29) Assim se delinea o campo de busca do homem. Conhecendo o que é pela mediação da palavra que atravessa a peripécia analítica, ele pode encetar a marcha rumo ao que **deve** tornar-se. Este é o grande horizonte onde a nossa história se desdobra atraída pelas **figuras** que nos impelem para frente de nós mesmos na direção da meta que polariza a nossa procura. É o espaço da cultura, da arte, da religião, que se descortina. Mas a marcha para diante, que inaugura a **pars construens** deste edifício sem fim, é solidária da marcha para trás, rumo às origens, constitutiva da **pars destruens** que termina numa contestação da consciência como princípio e medida do sujeito.

(29) RICOEUR: op. cit. pág. 240.

Estamos agora em condição de perceber mais claramente como se entrelaçam todos os elementos objeto de nossa descrição. A atividade analítica traz o sujeito à sua **infância**, aos fatos primordiais que a articulam e que ele não pode traduzir no seu discurso. Embora impronunciados e impronunciáveis, tais fatos não são menos importantes para o sentido da sua existência. Na realidade, o seu caminho é **traçado** por eles. A psicanálise demonstra-o assaz. Por ela o sujeito aprende a reconhecer, no seu inconsciente, a sua própria história e “a per fazer a historialização atual dos fatos que determinaram já na sua existência certo número de **viragens** históricas”. (30) Com eles já se acha a caminho a subjetividade e uma figura do mundo aparece também esboçada.

De tudo isso, que ensinamento pode o filósofo tirar para a sua disciplina? Em primeiro lugar o da inadequação do **cogito**, da impossibilidade de pensá-lo puro, com autopossessão significativa. A consciência entranha-se numa existência enraizada **no** e acionada **pelo** desejo. Aqui está o começo de uma longa vicissitude que levará o homem de transformação em transformação, através das identificações e da negatividade, do **ser** ao **ter**. (31) Do regime de plenitude e indiferenciação da fusão originária (domínio do **ser**) ao regime de carência e de diferença que dá acesso à subjetividade (domínio do **ter**). Do **Id** ao **Eu** a estrada é comprida e cheia de riscos. Não menos comprida é a história que aí se escreve. Compreendê-la em toda a sua extensão e importância é tarefa irrecusável para o filósofo. Só assim a sua reflexão deixará a atmosfera rarefeita das abstrações para morder a realidade concreta do homem, ser de desejo e morador do mundo que ele edifica pela sua presença e celebra pela sua palavra.

5. O HOMEM E SEU CAMINHO: ENTRE LOGOS E ÁGAPE

Dissemos que a atividade analítica tinha por fim liberar o homem para exercer o duplo poder de **falar** e de **amar**. Gostaríamos de voltar a esta idéia que nos parece sintetizar tudo o que vimos refletindo ao longo deste artigo.

Libertado das significações desconhecidas que o envolviam num jogo de deslocamentos e ocultamento e o tornavam estranho na própria casa, o

(30) LACAN: op. cit., pág. 240.

(31) O **ser** entende-se aqui na perspectiva psicanalítica de desejo inicial, que preme a criança, de ser o objeto total do desejo da mãe e da negação deste desejo pelo ingresso no complexo de Édipo. Em vez de **ser** a criança vai **ter** o **phalus** desejado, o que lhe permitirá situar-se em relação à diferença dos sexos e identificar-se na linha das gerações.

homem readquire a familiaridade com a sua moradia, podendo de novo dispor de pontos de referência bem definidos para o exercício criador da sua intencionalidade. É o sujeito que reencontra a sua estrada após ter errado pelos ermos sem termo dos objetos imaginários. Essa estrada é descrita pela palavra, na interlocução onde se realiza o encontro e o reconhecimento recíproco das subjetividades. Mas aqui somos levados além de Freud, para o duplo movimento que plasma o sujeito humano e faz da sua existência uma peripécia da liberdade concretamente engajada nas tarefas que a **palavra** e o **princípio do amor** lhe confiam. Para atingir este plano é preciso, porém, vencer os planos anteriores que delimitam as várias fases da história do desejo. O reconhecimento do outro no amor supõe a prova do **complexo de intrusão** gerador do **ciúme** — arquétipo dos sentimentos sociais segundo Lacan — como primeiro momento a ser superado para que a entrada no Édipo lhe forneça um eu, o **mundo** e o **outro** como outro. São os primeiros passos que estruturam a subjetividade humana e rasgam o campo ilimitado das escolhas que vão pontilhar o exercício da liberdade por parte do sujeito.

Faz-se necessário revelar aqui um ponto muito importante: o do papel desempenhado pela figura de um **terceiro** no surgimento do outro como **eu** pessoal. Do ponto de vista lacaniano é na intrusão do terceiro que se joga basicamente o destino da pessoa. Com efeito, na fase especular o indivíduo corre o risco de não perceber a diferença existente entre ele e os outros e de acabar considerando-os como meras cópias ou variantes da sua imagem. A simetria entre ele e o seu semelhante será então total. As fronteiras desses dois universos se fundem e terminam por coincidir-se. Todavia, a própria realidade se encarregará de romper a similitude e quebrar a identidade especular. A dificuldade estará, então, em saber qual será a reação do sujeito diante do fato bruto em que a realidade o põe. Rompida a similitude o sujeito percebe a existência de outro distinto dele, que lhe faz face como um rival com quem terá de partilhar o pequeno território do seu mundo. A partir desse momento, ou aceitará o outro na sua alternidade, ou continuará acreditando na existência da simetria. No primeiro caso, são-lhe abertas as portas para o ingresso na **dialética social**, no segundo o **delírio** será a única saída.

Essa primeira relação ternária, configurada na tríade sujeito-mãe-irmão, destina-se a ser superada e levada a termo na segunda, constituída pelo triângulo edipiano. Somente neste nível o outro surgirá plenamente como outro, como diverso e transcendente em relação ao sujeito, irredutível ao seu desejo de posse, mas ao mesmo tempo, apto a um intercâmbio

de dons capaz de preencher o vazio de ser onde os desejos de um e de outro radicam. Aqui são lançadas as bases da subjetividade e da intersubjetividade na sua expressão mais elevada.

O reconhecimento do outro como pessoa é mediatizado pela relação **vivida** ao terceiro da constelação familiar. Trata-se de uma relação vivida no corpo, afetivamente aberto, no espaço familiar, sobre as figuras da mãe, do pai, do irmão, às quais se orienta concretamente o desejo. O corpo transforma-se, então, no lugar do encontro e da descoberta de si próprio e do outro.

Observamos, porém, que o reconhecimento de que falamos não é o simples reconhecimento na ordem perceptiva, a nosso ver incapaz, enquanto ainda engolfado na experiência imediata do corpo, de possibilitar a emergência do sentido maior da **pessoa**. Será necessário fazer apelo ao conceito de história para que esse sentido apareça em todo seu realce. Realmente, a história aparece como o território desconfiando dos nossos projetos, onde se encontram, perpetuamente em diálogo ou debate, as significações que descobrimos ou estabelecemos pela transcendência que identifica o nosso ser no horizonte das coisas. Isto quer dizer que o acesso a condições de sujeito realiza-se na dialética intersubjetiva, neste terreno de lutas, oposições, anseios, onde eu encontro o outro e o reconheço e o outro, por seu turno, também me reconhece. Se me faço por um discurso que não se encerra em mim, mas interpela sem cessar o outro, o outro também se faz pelo mesmo movimento e me interpela da mesma maneira. Dessa forma, a verdade de um e de outro, a nossa verdade de homens, nasce e se manifesta no discurso intersubjetivo. (32) O que sou, o que somos toma aí a sua forma específica. A qualificação ontológica da nossa humanidade se faz nessa experiência de encontro no seio da realidade que plasmamos à nossa escala pelo trabalho e pela palavra.

Passamos, destarte, a compreender melhor o que significam conceitos tais como **eu**, **outro**, **reconhecimento** do outro, **mundo**. São conceitos que se interpenetram e se ordenam numa relação íntima de dependência e comunicação. O eu e o outro encontram-se no caminho da constituição e revelação do mundo. Ora, revelar (tirar o véu de...) é manifestar o sentido que a realidade desvelada comporta. O que corresponde identicamente à essência da linguagem. Que o homem seja por isso linguagem? Tal é o ensinamento da fenomenologia já há décadas. É, igualmente, o que nos ensina a psicanálise. Bastaria relembra as teses de Lacan sobre o inconsciente e sua estrutura lingüística, a interferência desta no discurso consciente, a função da palavra no

(32) Cf. A. DE WAELHENS: op. cit., pág. 153.

tratamento analítico. Aliás, Lacan aqui segue pura e simplesmente as pegadas de Freud, o primeiro a pôr em relevo a configuração lingüística do inconsciente. Ademais, não é uma das grandes lições do fundador da psicanálise a confiança incansavelmente outorgada por ele à palavra dos seus analisados? Freud acreditava certamente que nos discursos dos pacientes, acima dos ruídos assonantes e dissonantes que veiculam, podia fazer-se ouvir a voz submissa de Logos, a razão, que apesar de fraca “não descansa até conquistar a sua audiência”.

A psicanálise mostra como o homem, pela palavra, pode libertar-se e chegar à verdade de si mesmo. Mas a palavra apela palavra. No ato psicanalítico é na interlocução que o sujeito aporta à sua verdade. O campo da palavra é, pois, o do grande diálogo em que nos achamos empenhados como sujeitos humanos. Aqui se coloca a questão capital do próprio sentido da nossa existência. Votados por essência ao desejo e à linguagem devemos subir da estrutura anônima, pré-pessoal, vivida inteiramente sob o signo de **Eros**, o princípio do prazer, à estrutura propriamente pessoal, onde **Eros** é chamado a ultrapassar-se e converter-se em **Ágape**. Esse nos parece bem o caminho do homem. A experiência de Eros é muito curta para dar o sentido mais alto do nosso ser — com — os — outros, pois encerra o desejo no círculo da fruição imediata sem desembocar na verdadeira transcendência do outro, no âmbito onde duas liberdades se encontram para se definir “na sua comum possibilidade de dom ou de recusa”. (33) O outro só se revela plenamente quando se estabelece entre nós e ele a relação de reconhecimento mútuo no gesto da amizade. Quando conseguimos dizer-lhe não simplesmente com palavras, mas com a nossa atitude: que possas **ser** e crescer em toda a dimensão de tuas possibilidades. É aí que o desejo propulsor de nossa vida rompe o círculo da fruição possessiva para transformar-se em dom. Então a existência torna-se promoção, criação de um espaço e liberdade onde desabrochamos no próprio ato de sair de nós na direção do outro para reconhecê-lo na inalienável singularidade e acolhê-lo na comunhão do nosso ser.

Chamamos **Ágape** a esse movimento. E porque fomos buscar, para traduzi-lo, um conceito da experiência histórica do cristianismo, prosseguimos na mesma linha perguntando pelo **fundamento** da história fascinante em cuja aventura o desejo nos lança. No reconhecimento do outro como pessoa não se esconde, no fim de tudo, o mistério abissal de um amor sem falha que, através das gerações e das idades, continua a convocar o homem a

(33) G. FLORIVAL: *Le désir chez Proust. À la recherche du sens*, pág. 284, Éd. Nauwelaerts, Louvain — Paris, 1971.

ultrapassar-se na comunhão do dom e da partilha ? Não se encontra aqui um Absoluto que o desejo pressente e balbucia a partir do primeiro reconhecimento do outro, na experiência liminar da intrusão e do Édipo, até o reconhecimento verdadeiramente pessoal no consentimento e no amor ? Ousaríamos, por isso, nomeá-lo não como um Neutro a modo do **Sein** heideggeriano, mas como um **Semblante**, revelação do **todo** – **Outro**, de que fala E. Levinas, do qual nossos semblantes humanos trazem misteriosamente os traços.

“PESQUISA: PARA QUÊ ?”

Prof. Dr. Rubem Alves

Proponho-me, neste ensaio, a defender a tese de que, antes de levantar as perguntas epistemológicas e metodológicas, o cientista deve propor-se a pergunta ética. As perguntas epistemológicas e metodológicas têm a ver com o **como** do conhecimento. A pergunta ética tem a ver com o **para quê ?** do conhecimento.

Para que conhecer ? Para que pesquisar ?

Perguntas que causam uma profunda estranheza. E isto porque a ideologia silenciosa que acompanha o cotidiano da prática científica, pressupõe que tais perguntas já tenham sido respondidas há muito, de forma satisfatória e definitiva. Pressupomos, de forma não crítica, que todo conhecimento é bom; que o conhecimento contribui sempre para o bem-estar e a felicidade dos homens; que o aumento de conhecimento implica sempre aumento da liberdade, na medida em que ele contribui para estender o nosso domínio e controle da natureza. Na verdade, não estamos muito distantes de Priestley que, encantado com as promessas da ciência, afirmava:

“Qualquer que tenha sido o começo do mundo, o fim será glorioso e paradisíaco, muito além daquilo que a nossa imaginação pode conceber... Os homens farão com que a sua situação no mundo seja cada vez mais fácil e confortável; provavelmente eles prolongarão a sua existência e ficarão cada vez mais felizes.” (1).

Provavelmente me contestarão, dizendo que não há cientistas ingênuos a tal ponto. Pode ser que seja assim. Entretanto, parece-me que o silêncio ético que acompanha a prática científica, e o domínio das preocupações epistemológicas e metodológicas, são indicações suficientes para nos fazer

(1) Citado por John Baillie. *The Belief in Progress*, New York, Scribner's Sons, 1951 pág. 111.

suspeitar de que, ainda que o neguemos conscientemente, comportamo-nos como se as questões éticas já estivessem resolvidas, restando-nos apenas resolver o problema do **como** do conhecimento científico.

Insisto na necessidade de restaurar a preocupação ética, como preliminar às questões epistemológicas. Esta é a razão por que me atrevo a fazer a pergunta: "**Pesquisa: para quê ?** A pergunta pode ser mal compreendida. Há um cheiro utilitário, pragmático, imediatista e, em última análise, comercial, nesta questão. O "para quê ?" pode ser interpretado como "para que serve ?" — pergunta esta que, numa sociedade de produção e consumo, tem um sentido preciso: em que mercadoria pode tal conhecimento ser transformado ? A tentativa de equacionar conhecimento com mercadoria deve ser resistida pela recusa em se responder à questão. Entretanto, num nível mais profundo, a pergunta pode simplesmente significar que se está pedindo do cientista que ele dê contas da **função social real** do seu conhecimento, do resultado social de suas investigações. E tal função e resultado dependem muito pouco (ou nada) das intenções conscientes dos cientistas.

Este é o nível do problema de que devemos ter consciência, ao levantar a pergunta ética. A história da sociedade indica que não existe continuidade alguma entre **intenção** e **função**. Intenções são nossas disposições subjetivas, nossos objetivos, motivos e propósitos. A função social, entretanto, tem a ver com as conseqüências objetivas e observáveis de nossa ação. (2). Frequentemente as nossas intenções mascaram as funções. Entrincheiramo-nos em nossas ilusões humanistas acerca do caráter essencialmente bom do conhecimento, e, em decorrência disto, tornamo-nos incapazes de perceber que o conhecimento não existe como algo abstrato. O conhecimento é permitido, exigido, pago, subvencionado, comprado, por certa sociedade, porque tal conhecimento lhe é útil, isto é, pode ser transformado nos tipos de poder que tal sociedade específica requer. A sociedade medieval necessitava de filósofos e teólogos. Este o tipo de conhecimento que lhe era funcional. Temia, ao contrário, aqueles que se dedicavam a investigações práticas da natureza, como os alquimistas e as bruxas. Nossa sociedade não mais necessita de filósofos e teólogos. Por isto, eles se tornaram obsoletos e marginais. Mas necessita ela de técnicos e de todo conhecimento que se possa transformar em técnicas de manipulação e controle, tanto da natureza quanto dos homens. Se isto for verdade, somos forçados à conclusão de que as instituições científicas gozam hoje de um prestígio que nunca desfrutaram no passado, exatamente porque produzem o conhecimento de que a nossa sociedade necessita para se manter. Como Paul Goodman o colocou:

(2) Robert K. Merton. **On Theoretical Sociology**, New York, The Free Press, 1 967, pág. 78.

"A explicação mais simples da afirmação de que hoje há mais cientistas que durante todo o resto da história está em que os interesses econômicos conseguiram colocar também a ciência a seu serviço. Não é que a nossa sociedade tenha chegado a ser uma sociedade científica, mas que o cientista chegou a ser uma das funções exploráveis." (3).

Assim, a intenção rebelde que, em nome do caráter desinteressado (e portanto eticamente puro) da investigação científica, se recusa a responder à pergunta "Pesquisa: para quê ? ", pode ser extremamente funcional ao pragmatismo que ela aparentemente rejeita. Na medida em que ignoramos o **para quê** real do conhecimento que produzimos, continuamos a produzi-lo de forma imperturbável e sem problemas éticos de consciência.

Sugiro que os grandes problemas com que a nossa sociedade se defronta hoje, como a proliferação da tecnologia especializada na destruição — tecnologia de guerra — , a crise ecológica, a crise urbana, podem ser interpretadas de forma coerente menos como decorrência da falta de conhecimento que do resultado do excesso de conhecimento. Físicos, químicos e biólogos, começaram a se dar conta dos efeitos potencialmente catastróficos de suas pesquisas. E muitos deles já falam na necessidade de uma recusa consciente de fazer investigações em certas áreas. Já não podem os cientistas se esquivar, afirmando produzir conhecimento puro e neutro, e que o mau uso do seu conhecimento é de responsabilidade dos políticos e administradores. Se temos consciência das possibilidades destrutivas de certo conhecimento, comportarmos-nos como se este uso escapasse da esfera de nossa competência é irresponsabilidade moral.

Ao levantar a pergunta: "pesquisa, para quê ? ", portanto, estou afirmando que a comunidade científica se deve dar conta do sistema de determinismos sociais que se apropriam do conhecimento que ela produz, de tal forma que o saber passa a exercer função social que nada tem a ver com as melhores intenções dos cientistas.

Imagino que os matemáticos bem que podem regozijar-se. É fácil visualizar a forma como o trabalho dos químicos, físicos, biólogos se transforma em poder. Mas, e a matemática ? Para começar, a matemática não é uma ciência. Ela não lida com materiais empíricos. Os critérios de verificação e falsificação utilizáveis tanto nas ciências naturais quanto nas humanas, não se

(3) Paul Goodmann. "La Moralidad de la Tecnología Científica". Em *Testimonium* (Montevideo), vol. XII, nº 3.

podem empregar na matemática. A matemática move-se exclusivamente na esfera da lógica. Assim, pode-se muito bem pensar que ela não pode ser transformada em mercadoria (a não ser sob a forma de livros didáticos...) O matemático inglês G. H. Hardy assim pensava, ao fazer o seu famoso brinde: “À Matemática ! possa ela nunca ter qualquer utilidade !” (4). O matemático estaria assim livre dos problemas éticos e de consciência que assolam os seus outros colegas menos afortunados. Gostaria de oferecer-lhes um pensamento de Robert Musil, o literato austríaco, que, a meu ver, lança luz sobre o problema:

“...matemática, a mãe das ciências naturais exatas, a avó da engenharia, foi também a bisavó daquele espírito do qual, no final, nasceram os gases venenosos e os aviões de caça. Na verdade, as únicas pessoas que viviam na ignorância destes perigos eram os próprios matemáticos e os seus discípulos, os cientistas naturais, que se sentiam em suas almas, como ciclistas numa corrida: pedalando furiosamente para frente e nada vendo a não ser a roda traseira do ciclista à sua frente.” (5).

A situação dos cientistas sociais parece um pouco diferente. Por exigências de sua própria ciência, eles são forçados (ou deveriam ser forçados) a se perguntarem sobre a função social do seu conhecimento. Para que produzimos ? Para quem produzimos ?

A fim de responder a tal pergunta, entretanto, sinto-me uma vez mais, forçado a desconfiar das confissões conscientes dos cientistas sociais que respondem a tais perguntas. Suas intenções, quaisquer que sejam elas, não revelam a função social do seu conhecimento. Sua condição, portanto, é rigorosamente idêntica à dos seus colegas das ciências da natureza.

Sugiro que um caminho promissor é a análise do estilo de sua produção científica.

Gunnar Myrdal chama-nos a atenção para o fato de que, “em décadas recentes, a tendência dos cientistas sociais tem sido a de se fecharem por meio de uma terminologia desnecessariamente elaborada e estranha, freqüentemente a ponto de prejudicar a sua habilidade de se entenderem uns aos outros, e talvez, ocasionalmente, mesmo a habilidade de se entenderem a si mesmos.” (6).

(4) Citado por René Dubos, *O Despertar da Razão*. São Paulo, Melhoramentos, 1972, pág. 40.

(5) Robert Musil, *The Man Without Qualities*. New York, Capricorn Books, 1965, pág. 41.

(6) Gunnar Myrdal, *Objectivity in Social Research*. New York, Random House, 1963, pág. 42.

Aceitemos, por hipótese e provisoriamente, que assim seja. Teremos de concluir que, necessariamente, um discurso que é de compreensão difícil para aqueles que já se iniciaram nos segredos da linguagem científica, deve ser absolutamente hermético e incompreensível àqueles que participam das situações sociais estudadas. O critério que governa o estilo da obra científica não é a necessidade de ser ela inteligível aos homens concretos que foram estudados, mas antes à comunidade de especialistas. Trata-se de um **falar sobre**, falar que não se dirige ao objeto, falar sobre o objeto, mas dirigido a outros.

Tal peculiaridade estilística pode muito bem ser interpretada como ato nobre. É necessário não interferir na vida. É necessário que o meu falar não se introduza, como um invasor, no tênue fio da conversação que sustenta o mundo que investigo. Escondo minhas conclusões pelo meu estilo, a fim de proteger aqueles a quem estudo, de minha intromissão indevida. Ao fazer assim, não os violento por meio do meu conhecimento.

Entretanto, temos de levar em consideração o reverso da medalha: o conhecimento assim criado foi oferecido a outros, que não os participantes da situação. E isto apresenta sempre o perigo: de que o conhecimento **sobre eles**, funcione praticamente como conhecimento **contra eles**.

Que ocorre quando o conhecimento produzido pelo labor científico não se articula com a própria linguagem do grupo estudado? Que ocorre quando o cientista não se torna um interlocutor dentro do tênue fio da conversação que sustenta o mundo? Que ocorre quando o conhecimento científico é articulado de forma que não pode ser apropriado por aqueles que se constituíram no objeto da investigação?

Vejamos o que ocorreu.

Em primeiro lugar, o cientista **usou** os homens como matéria-prima para a sua criação teórica, para o seu saber.

Segundo: o conhecimento criado assume forma objetiva como um **dizer sobre** o objeto, e que aparece sob a forma de um artigo, um livro, uma tese. O objeto foi deixado na sua condição de matéria bruta.

Em terceiro lugar, temos de nos perguntar: **para quem** foi tal conhecimento produzido? Quais aqueles que têm as condições de se apropriar dele? Obviamente o conhecimento foi produzido para alguém, mas não para os participantes na situação estudada. Quem é este alguém? As elites, que dominam os conceitos, as categorias e o estilo com o qual o objeto investigado foi teoricamente construído. O conhecimento assim obtido, concluímos, é

entregue não aos homens sobre os quais se fala, mas a outros homens. Como se o cientista dissesse ao seu objeto: "Eu te estudo. Mas o meu conhecimento a teu respeito, eu o ocultarei de ti, através do meu estilo".

Quarto: se conhecimento é poder, concluímos que as elites que têm as condições de apropriação passam a ter um **conhecimento do**, e portanto **poder sobre** os homens estudados, que eles mesmos não têm.

É necessário que o conhecimento produzido seja uma ferramenta precisa. Mas isto não basta. Ao lado da precisão, ele deve ser adaptado ao uso. **O estilo determina quem irá usar a ferramenta.** É inútil criar binóculos e microscópios para cegos. Sua precisão de nada vale. Ao construir um binóculo ou microscópio já tomei uma decisão: estas ferramentas só poderão ser usadas por pessoas que podem ver. Os conceitos que empregamos, as categorias e o estilo que usamos, de forma análoga, funcionam de forma determinista: eles selecionam previamente aqueles que poderão entendê-las e, portanto, usá-las. E, ao fazer isto, eliminam aqueles que não poderão usá-las.

Compreende-se que a obra científica seja escrita para a comunidade científica. Isto se justifica especialmente no círculo das ciências da natureza: ali, a linguagem não é um instrumento de ação direta sobre o real. Experimentos não são levados a cabo por meio de palavras mágicas. As palavras não modificam o comportamento de átomos e células.

Na sociedade, entretanto, as coisas são diferentes. A linguagem contribui para que o mundo social seja o que ele é. Como Simmel observa: "a sociedade é 'minha representação' — algo depende de minha atividade consciente — num sentido muito diferente daquele em que o mundo externo o é". (7). Meu pensamento sobre a natureza não altera a natureza. Mas, o meu pensamento sobre a sociedade altera a sociedade. Por isto a linguagem, ela mesma, é uma ferramenta para interferência direta num mundo social. Uma linguagem científica que não se articula com a linguagem falada no cotidiano, portanto, corre o risco de ser semelhante a uma técnica de laboratório que não tem meios de interagir com o objeto que está sendo investigado.

Notem: se os cientistas fizessem a opção de escrever e falar **para** aqueles que eles estudam, sua linguagem teria de ser compreendida por estes, ou seja, fora dos círculos acadêmicos. Inversamente, se a comunidade científica é o "outro significativo" a quem eles se dirigem, dificilmente os homens comuns os entenderão.

(7) Georg Simmel. "How is Society Possible? ", em Maurice Natanson, ed. **Philosophy of the Social Sciences**, New York, Random House, 1963, pág. 76.

Mas, por que tal opção ?

Há razões de natureza científica. A linguagem comum é imprecisa, falta-lhe rigor, faltam-lhe as categorias necessárias à compreensão do objeto. Entretanto, freqüentemente, esta opção se dá por razões paracientíficas, quase rituais. A iniciação à gnosís científica tende a ser verificada e testada pela capacidade de se articular o conhecimento em termos de linguagem esotérica, monopolizada pela comunidade científica. Por isto, a simplicidade passa freqüentemente por simplismo, e a compreensibilidade por superficialidade.

Creio que há uma questão moral a que o cientista social deve responder: "quais são os meus interlocutores ? a quem me dirijo ? para quem produzo conhecimento ?" Recordo as palavras de Max Weber:

"Assim, se somos competentes em nossa tarefa (...) podemos forçar o indivíduo, ou pelo menos podemos ajudá-lo a prestar contas, para si mesmo, do sentido último de sua própria conduta."

Quando conseguimos fazer isto, estamos "a serviço de forças morais". Cumprimos "o dever de produzir uma autoclarificação e um senso de responsabilidade" (8).

Quando sugiro que a comunidade científica deve fazer a pergunta "pesquisa: para quê ?" não estou, portanto, pedindo que ela justifique o seu labor em termos utilitários, pragmáticos, imediatistas e comerciais. Estou afirmando, ao contrário, que: quer queiramos quer não, o conhecimento, não importa quão puro ele o seja, e a despeito de todas as nossas intenções rebeldes, é produzido porque ele tem uma função social a desempenhar, num mundo utilitário, comercial, de produção e consumo, Produzimos um conhecimento que é necessário a alguém. Uma análise da distribuição de fundos para a pesquisa revela o grau em que os múltiplos conhecimentos se organizam numa estrutura hierárquica, em termos da sua funcionalidade face ao sistema que freqüentemente ignoramos.

A pergunta "pesquisa: para quê ?" se metaformoseia então em "pesquisa: para quem ?" Em última análise, e retomando a sugestão de Max Weber, é necessário que a comunidade acadêmica preste contas, para si mesma, do sentido último de sua própria conduta. É isto o que quero dizer ao me referir à necessidade da restauração da pergunta ética como parte integrante do labor científico.

(8) Gerth & Mills. *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York, Oxford University Press, 1 958, pág. 152.

A QUESTÃO DA AUTENTICIDADE DA FILOSOFIA BRASILEIRA

**Dr. Antônio Joaquim Severino
Do Inst. Fil. e Teologia da PUC.**

INTRODUÇÃO

A filosofia tem tido presença garantida no cenário intelectual brasileiro durante toda a sua tradição histórica, tanto na pesquisa como no ensino, eclesiástico ou universitário. Já se pode falar de uma literatura filosófica no Brasil, sinal e consequência de todo um cultivo de pensamento. E não poderia deixar de ser assim, sobretudo nas atuais condições da cultura brasileira, dado o nível de complexidade interna e de relacionamento externo com outras culturas que já atingiu. Ao mesmo tempo em que alguns pensadores configuram sua personalidade filosófica, experiências mais exigentes são levadas a efeito nas universidades, são promovidos regularmente congressos e encontros, são efetuadas traduções mais cuidadosas de textos filosóficos de valor universal. Sem dúvida alguma, nos dias atuais está cada vez mais ganhando corpo entre nós uma preocupação maior com a filosofia e uma busca mais atenta do sentido de sua contribuição para o pensamento nacional (1).

Por isto mesmo acreditamos que a vida filosófica no Brasil está passando por um momento crucial. Porque, se de um lado, assistimos à manifestação objetiva de uma revalorização da filosofia, por outro lado, esta filosofia está correndo o risco de não vir a cumprir a sua tarefa frente aos desafios do desenvolvimento histórico brasileiro por falta de uma retomada de consciência das condições de autenticidade de sua missão. Sem esta autodefinição, a filosofia brasileira continuará à margem da cultura na qual se insere e a qual é chamada a informar, incapaz de dar a contribuição para a qual está sendo

(1) Cf. Miguel REALE, Prefácio a Lúdia ACERBONI, *A filosofia contemporânea no Brasil*, págs. 7 – 9.

solicitada pela própria história do país. Continuará envolvida em alguns equívocos já tradicionais na sua trajetória histórica no quadro cultural brasileiro, ficando aí como mera presença literária.

Estas considerações têm por objetivo assinalar alguns destes equívocos presentes na atuação da filosofia no Brasil e esboçar algumas premissas que, a nosso ver, constituem exigências mínimas para o exercício de uma filosofia autêntica em nosso contexto brasileiro, garantindo, então, a esta filosofia uma efetiva contribuição para o projeto cultural de nosso país.

Quais são, pois, as condições de autenticidade para uma filosofia brasileira? Quais os equívocos de nossa tradição filosófica? Como se conciliam as exigências universais do filosofar como ato de razão com as exigências da singularidade de nossa existência histórica?

1. OS EQUÍVOCOS DA TRADIÇÃO FILOSÓFICA NO BRASIL

Quando voltamos nossa atenção para a literatura oficialmente reconhecida como a literatura filosófica no Brasil, e quando analisamos a estrutura e o funcionamento dos cursos e disciplinas de filosofia nas universidades e escolas superiores brasileiras, ficamos logo surpresos com o caráter "estrangeiro" das formulações e teorias filosóficas assimiladas por nossos pensadores. "O que desde logo nos impressionou, quando tentamos estudar a evolução da filosofia no Brasil, foi a longa e variada importação de idéias e doutrinas, aparentemente contraditórias que viemos fazendo no decorrer de nossa história. Que sentido têm para nós essas idéias? Mas outro problema se nos apresentou: em que medida assimilamos o pensamento ocidental no qual estamos ligados?" (2) Este testemunho do professor Cruz Costa é referendado por quase todos os analistas da cultura brasileira, quaisquer que sejam suas posições ideológicas ou filosóficas, quando abordam a questão da transplantação, da inautenticidade, da heteronomia ou da alienação da cultura brasileira (3).

Assim, o pensamento filosófico no Brasil acaba sendo identificado com uma retomada de modelos teóricos estranhos ao contexto histórico

(2) João CRUZ COSTA, *Contribuição à História das Idéias no Brasil*, pág. 436.

(3) Nesta linha se situam os trabalhos de Álvaro Vieira Pinto, Roland Corbisier, Guerreiro Ramos, Cândido Mendes, Geraldo Bastos da Silva, Hélio Jaguaribe, Néson Werneck Sodré e outros. Considerando de maneira mais positiva esta comunidade da "cultura atlântica", pensadores culturalistas e neotomistas, tais como: Alceu de Amoroso Lima, Lima Vaz, Geraldo Pinheiro Machado, Djacir Menezes, Miguel Reale, Luís Washington Vita e outros, não deixam de identificar a mesma situação. Cf. Lúcia ACERBONI, *A filosofia contemporânea no Brasil*, págs. 51 - 58.

brasileiro que são importados, transplantados e artificialmente mantidos aqui, por sobre as fronteiras espaciais e por sobre os limites temporais.

Artificialmente mantidos num contexto cultural diferente daquele onde nasceram, estes modelos filosóficos só podem mesmo sobreviver se transformados em verdadeiras doutrinas "escolásticas". Pouco importa se se trate do modelo tomista, positivista, neopositivista, marxista, estruturalista ou ainda existencialista: estamos sempre diante de uma forma escolástica de pensar diferenciando-se uma da outra apenas pelo seu maior ou menor nível de sofisticação ou de prestígio...

Não há como negar o válido papel pedagógico da escola filosófica e de sua fecundidade interpretativa da problemática humana de determinada situação. Mas a partir do momento em que, por falta de assimilação mais crítica e por falta de diálogo em maior profundidade, estas doutrinas passarem a ser cultivadas como se fossem verdades dogmáticas, válidas em si e por si mesmas, elas se transformam em verdadeiras "escolásticas", fundadas no verbalismo e a um passo do formalismo vazio.

É por isso que, toda filosofia atual "que se limitasse tão-só a repetir e comentar as teses fundamentais dos filósofos do estrangeiro, seria por isso mesmo, recebida como empréstimo" (4), assim como toda filosofia que se limitasse, em suma, "a repetir as teses fundamentais de um sistema filosófico do passado, seria, por isso mesmo, natimorta. Sem raízes no contexto histórico que a viu nascer, ela não responderia, por definição, a nenhuma das preocupações que inquietam o homem atual..." (5).

Esta condição alienada do pensamento filosófico acarretou sérias conseqüências para o ensino e para a pesquisa no âmbito da filosofia no Brasil. Nossos cursos de graduação em filosofia não conseguem formar o pensador, amadurecer a personalidade do pensador brasileiro capaz de abordar a nossa realidade, mediante um enfoque especificamente filosófico. Ocorre, então, um fenômeno estranho: os pensadores que, entre nós, realmente abordam a problemática situacional brasileira, com uma perspectiva filosófica, não são explicitamente filósofos: mas, fundamentalmente, cientistas da área das ciências humanas, tais como: sociólogos, juristas, economistas, teólogos, psicólogos e outros. Mas, sem possuírem uma preocupação especificamente filosófica, acabam dando a suas conclusões científicas uma significação extrapolada, decorrente dos

(4) Michel SCHOOTYANS, "Tarefas e Vocação da Filosofia no Brasil", *Rev. Bras. de Filosofia*, nº 41, págs. 76 – 77.

(5) *Ibid.*, pág. 76.

pressupostos de respectivas especialidades. É evidente que a contribuição das várias especialidades científicas para a construção de um projeto cultural brasileiro é imprescindível e insubstituível e é claro também que a filosofia sozinha não teria nenhum sentido: mas, no concerto das ciências, das técnicas, das artes e da práxis, a voz do filósofo deve fazer-se igualmente presente, porque o eixo do debate sobre a situação brasileira gira em torno de problemas filosóficos (6).

As conclusões científicas em nosso contexto acabam adquirindo, muitas vezes, uma extrapolada significação filosófica. Por sua vez, a formação específica em filosofia, presa em seus esquemas "escolasticizados" não põe os estudantes de filosofia em diálogo com os estudantes das áreas científicas e as pesquisas nas várias áreas, acabam-se ignorando, provocando, não raro, posturas críticas recíprocas, infundadas e superficiais.

Podemos, pois, afirmar que a filosofia reduzida a conteúdos doutrinários sistematizados não trará ao Brasil nenhuma contribuição. Passará sempre longe de seus objetivos reais.

Mas como pode a filosofia conciliar esta exigência de enraizamento no contexto histórico com a sua dimensão de reflexão universal, em nome da qual se insiste em mantê-la dissociada dele? Como conciliar suas perspectivas de singularidade com suas exigências de universalidade?

2. SINGULARIDADE E UNIVERSALIDADE DA ABORDAGEM FILOSÓFICA

Das considerações anteriores, poder-se-ia concluir que a filosofia devesse ser mera expressão singular de um contexto sócio-cultural bem definido. Mas não se trata disto.

A filosofia é resultante de uma atitude de reflexão radicalmente comprometida com exigências lógico-rationais. E "sempre que uma Razão se expressa, inventa filosofia" (7) e é necessariamente universal por atingir a todos os seres humanos. Neste nível, a filosofia, como a ciência, busca fundar-se em bases de transcendentalidade racional.

(6) Michel SCHOOYANS, "Tarefas e Vocação da Filosofia no Brasil", *Rev. Bras. de Filosofia*, nº 41, pág. 84.

(7) Roberto GOMES, "Crítica da Razão Tupiniquim", *Rev. Vozes*, nº 5, 1 974, pág. 14.

Mas esta universalidade da filosofia não está radicada no conteúdo de qualquer sistema filosófico. Está, antes, na atitude de reflexão assumida pelos filósofos em todos os tempos. E esta atitude justifica também a "perenidade" da filosofia e não alguma presumida supremacia de modelos históricos de respostas a problemas com que a humanidade pensante se tenha defrontado.

E é ainda esta perene atitude de indagação, de reflexão e de crítica que torna válida a história da filosofia e necessária a sua contribuição para a formação filosófica. No diálogo com os pensadores do passado, se temos uma lição a aprender, é aquela de sua postura crítica frente aos problemas reais com que se defrontam.

Isto nos permite descartar qualquer tipo de ilhamento cultural e toda exagerada xenofobia filosófica. O contato com outras culturas é, pois, condição de contínuo desdobramento de nossa maturidade existencial: desde que, mediante o exercício de uma impiedosa antropofagia, acrescenta Roberto Gomes (8), desejoso de que a filosofia brasileira venha a ter também a sua Semana de Modernidade. A erudição filosófica deve ser necessariamente cultivada, não como um fim em si mesma, mas como imprescindível instrumento de trabalho de pesquisas, de reflexão e de diálogo com os pensadores de outras épocas e de outros países (9).

Assim sendo, a abordagem e o estudo rigorosos do pensamento estrangeiro aparecerá, na dinâmica da formação e da reflexão filosóficas no Brasil, sob um enfoque totalmente modificado. Não se tratará mais de se assimilá-lo mecanicamente, numa atitude de adesão pré-crítica, mas antes, de tirar dele a lição mais fundamental: de que a filosofia, embora servindo-se de seus instrumentos racionais, é, antes de tudo, uma volta reflexiva sobre uma problemática muito concreta e a história da filosofia é a explicitação desta atitude de personalização da experiência do homem frente ao mundo.

Esta é a maior lição que a história da filosofia pode-nos dar. "Por mais longe que remontemos na história das grandes sínteses filosóficas, uma constante se impõe ao espírito: os mais ilustres filósofos acharam o ponto de partida de sua reflexão num conhecimento aprofundado dos diversos problemas de seu tempo. Os maiores dentre eles, sem nenhuma exceção, possuíram uma consciência aguda das necessidades de sua época. E, ainda, não basta dizer que

(8) *Ibid.*, pág. 19.

(9) Michel SCHOOYANS, "Tarefas e Vocação da Filosofia no Brasil", *Rev. Bras. de Filosofia*, nº 41, pág. 81.

estavam informados dessas necessidades e exigências: é a partir de uma reflexão sobre elas que toma impulso o pensamento deles, no que tem de mais original e mais pessoal", afirma, com toda razão, Michel Schooyans (10).

A autenticidade do filosofar está, pois, vinculada também a este enraizamento num "fantástico acúmulo de vivências de uma dada situação" (11). Estas vivências são, de fato, vividas por todos os homens: mas só mediante o distanciamento permitido pela abordagem filosófica, é possível explicitá-las. O filósofo, em dada comunidade, que vive determinada experiência histórica, é aquele que, por um aguçamento de sensibilidade, pode explicitá-la. Com efeito, "o que constitui o núcleo propriamente pessoal de um pensamento filosófico e o que lhe confere, ao mesmo tempo, essa dimensão eterna a que ele aspira, é a capacidade de assumir pessoalmente um conjunto de dados históricos, de interrogá-los, interpretá-los e, até, orientá-los; numa palavra, conferir-lhes um sentimento humano, na dupla acepção deste último vocábulo: orientação e significação" (12).

A filosofia não pode, pois, perder referências a uma situação pessoal, ela precisa ser centrada na experiência existencial do filósofo (13). Como tal, ela é, também, uma experiência datada e situada numa temporalidade irrecusável.

3. AS CONDIÇÕES DE AUTENTICIDADE DA FILOSOFIA BRASILEIRA

Dando por pressuposta a filosofia no Brasil, sem nos preocuparmos com suas reais condições de validade, como sempre o fizemos, corremos o risco de fazer dela uma experiência inautêntica (14).

Cabe, pois, à filosofia brasileira, munindo-se dos instrumentos universais, fornecidos pela transcendentalidade de uma consciência pluridimensional, voltar-se para a experiência histórica vivida pela comunidade brasileira. Trata-se de buscar a problematicidade desta experiência e de abordá-la mediante uma reflexão simultaneamente rigorosa, radical e universal. Sem ceder em nada, no que diz respeito às exigências do procedimento racional, buscar as raízes

(10) *Ibid.*, pág. 61.

(11) Roberto GOMES, "Crítica da Razão Tupiniquim", *Vozes*, nº 5, 1 974, pág. 17.

(12) Michel SCHOOPYANS, "Tarefas e Vocação da Filosofia no Brasil", *Rev. Bras. de Filosofia*, pág. 61.

(13) Cf. Roberto GOMES, "Crítica da Razão Tupiniquim", *Vozes*, pág. 16.

(14) Cf. *Ibid.*, págs. 14 – 15.

desta problemática, “pensar ao limite, levando-a a sério e extraindo dela todas as conseqüências” (15), numa perspectiva de globalidade (16). Abstrata em sua expressão, a filosofia brasileira não deverá deixar nunca de ser expressão explicitadora de uma situação muito concreta.

Nessa tarefa de aproximação, de conhecimento e de convivência com a realidade histórico-existencial brasileira, a filosofia não pode prescindir da contribuição das ciências em geral e das ciências humanas em particular e, de modo especial, das pesquisas realizadas por estas enquanto investigam de nossa realidade humana. O acentuado divórcio tanto ao nível das pesquisas, entre as várias ciências e a filosofia, testemunha, de maneira irrecusável, a inexacta compreensão da missão que o pensamento teórico brasileiro se deveria propor.

Ao filósofo brasileiro impõe-se profunda informação a respeito da história de seu país, assim como da sua situação atual exatamente como deve ser fornecida pelas várias ciências. Assim a situação cultural, social, política, econômica, artística, religiosa e educacional, precisa ser devidamente equacionada e “reflexionada” pelo filósofo. Isto porque só à filosofia cabe elaborar como que a síntese mais profunda de uma cultura. E é à filosofia brasileira que cabe delinear prospectivamente, a partir de uma retomada destes dados concretos, os contornos de um projeto civilizatório, dentro do universo da significação da existência humana. A nação brasileira não poderá constituir-se empiricamente ao sabor dos esforços dispersos e desarticulados ao nível de sua significação humana. É preciso, pois, instaurar um pensamento norteador que assuma, no plano da radicalidade antropológica, a tarefa de desenhar os fundamentos para o desenvolvimento brasileiro em todas as suas dimensões. Sem dúvida, a ideologia do desenvolvimento de uma comunidade deveria ser fundada neste pensamento filosófico (17): mas a filosofia, assim entendida, assumirá antes o caráter de uma utopia (18).

A autonomia do pensamento filosófico no interior de uma cultura é, ao mesmo tempo, condição e testemunho de autonomia global. E a consistência de uma civilização se medirá mais por esta autonomia do que pelo prestígio ou pelo poderio econômico ou militar. Não é, sem razão, que a civilização grega é superior à romana.

(15) Roberto GOMES, “Crítica da Razão Tupiniquim”, *Vozes*, nº 5, 1974, págs. 16 – 17.

(16) Dermeval SAVIANI, “A filosofia na formação do Educador”, *Revista Didata*, nº 1, 1975, págs. 71 – 72.

(17) Michel SCHOOYANS, “Tarefas e Vocação da Filosofia no Brasil”, *Rev. Bras. de Filosofia*, nº 41, pág. 82.

(18) No sentido apresentado por Pierre FURTER, *Educação e Reflexão*, págs. 35 – 46.

Ademais, a regionalização do pensamento filosófico brasileiro, ao mesmo tempo que assegurará sua autenticidade, garantirá também sua universalização, ou seja, o seu reconhecimento pelo pensamento universal, tal como ocorre em todos os outros setores da cultura (19).

CONCLUSÃO

Assim concebida, na autenticidade de seu exercício no contexto brasileiro, a filosofia exige das universidades e das instituições de pesquisa um tratamento diferente daquele que, em geral tem recebido. Se cabe à Universidade formar profissionais, pensadores e pesquisadores, é preciso garantir estruturalmente a todos eles, os elementos filosóficos imprescindíveis para que possam avaliar mais adequadamente sua função no projeto histórico-cultural do Brasil.

Mas, de outra parte, é preciso que a formação específica dada àqueles que se preparam para o trabalho próprio da filosofia seja mais coerente com este seu significado, fornecendo-lhes o instrumental rigoroso, bem como a sensibilidade aguda e precisa para com a situação existencial em que se encontram historicamente.

E que esta formação se desdobre em pesquisas que forneçam bases para maior conhecimento e melhor compreensão do próprio destino de nossa história.

BIBLIOGRAFIA

ACERBONI, Lúcia, **A filosofia contemporânea no Brasil**, São Paulo, Grijalbo-Edusp, 1 970.

CRUZ COSTA, João, **Contribuição à História das Idéias no Brasil (O desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional)**, Rio de Janeiro, José Olympio, 1 956.

FURTER, Pierre, **Educação e Reflexão**, Petrópolis, Vozes, 1 968.

GOMES, Roberto, "Crítica da Razão Tupiniquim", Revista **Vozes**, nº 5, 1 974, ano 68, págs. 13 — 20.

(19) Michel SCHOONYANS, *ibid.*, pág. 76, notas 20 e 22, no que diz respeito à música.

- MACHADO, Geraldo Pinheiro, "A filosofia no Brasil", Apêndice a HIRSCHBERGER, J., **História da Filosofia Contemporânea**, São Paulo, Herder, 1 963, págs. 61 – 90.
- MONTORO, André Franco, **Significação da Filosofia no Contexto Brasileiro**, Brasília, 1 972.
- PAIM, Antônio, **História das Idéias Filosóficas no Brasil**, São Paulo, Grijalbo-Edusp, 2ª, 1 974.
- SAVIANI, Dermeval, "A função da filosofia na formação do Educador", **Revista Didata**, nº 1, 1 975, págs. 63 – 78.
- SCHOOYANS, Michel, "Tarefas e Vocação da Filosofia no Brasil", **Revista Brasileira de Filosofia**, vol. XI, fasc. 41, Jan-Mar., 1 961, págs. 61 – 90.
- VITA, Luís Washington, **A filosofia contemporânea em São Paulo**, Grijalbo-Edusp, São Paulo, 1 969.

A CRÍTICA DE LUKÁCS A HEIDEGGER

Dra. Constança Marcondes Cesar

Na sua obra **A Destruição da Razão**, Lukács tece inúmeras críticas aos filósofos não-marxistas contemporâneos, a partir de dois pontos essenciais: o irracionalismo e o subjetivismo de suas filosofias. Partindo do romantismo alemão, nas suas correntes idealista e vitalista, Lukács procura mostrar os prolongamentos dessa perspectiva filosófica, dentro do pensamento contemporâneo ocidental, e mostrar suas implicações.

Entre os filósofos que mais sofrem as investidas de Lukács, está Heidegger. Tentaremos alinhar os aspectos da filosofia de Heidegger discutidos por Lukács, e examinar o seu valor, confrontando-os com o pensamento do filósofo alemão.

Lukács critica em Heidegger o **relativismo subjetivista** desse filósofo e o seu irracionalismo, que faz, segundo Lukács, que **a filosofia não seja mais a ciência rigorosa**.

No que diz respeito ao **relativismo subjetivista**, temos: segundo Lukács, Heidegger considera o sujeito individual criador do universo espiritual; esse relativismo de Heidegger seria acentuado em virtude de o filósofo alemão viver numa época em que se desintegrava o individualismo romântico. Tal relativismo explicar-se-ia, do ponto de vista psicológico, por um temor ao mundo social, ameaça ao individualismo romântico.

Em conseqüência, Heidegger: a) negaria toda a objetividade e universalidade da razão, afirmando a intuição eidética como o único modo válido de compreender o real; b) recusaria uma concepção progressiva da história; c) lutaria contra o marxismo, afirmando o existencial como prioritário ao social. Como se dá esta luta, em Heidegger? Lukács procura mostrar que enquanto as filosofias da vida de Spengler e Toynbee recusavam as formas mortas do ser

social, opondo-lhe a vitalidade da subjetividade — e esta como órgão de conquista da vida, estabelecendo portanto uma ruptura entre o individual e o social na filosofia existencial de Heidegger a ruptura se dá no próprio sujeito.

A pretensão de Heidegger, considerando como única filosofia possível a descrição fenomenológica, a **interpretação da existência**, foi a de instaurar uma 3ª via entre o **idealismo** e o **materialismo**. Esta 3ª via, a interpretação da existência, é em Heidegger, expressão da **estrutura existencial prévia**, que condiciona a própria existência do ser-aí, o homem. A antropologia deve, pois, remeter à ontologia, superando-se, deste modo, o idealismo e o materialismo, uma vez que o fundamento da compreensão da existência deslocou-se do **sujeito** para o **ser**, ontologicamente considerado. Ora, esta ontologia de Heidegger, para Lukács, nada mais é que uma antropologia, disfarçada com roupagem objetivista.

Quanto ao irracionalismo de Heidegger, que faz da filosofia, não uma ciência rigorosa (mas uma filosofia que pretende ser um instrumento que mantém aberta a investigação), Lukács afirma que dá origem a um pensamento que não é instrumento para a investigação, mas para uma descrição mítico-antropológica da existência. Deixando de reconhecer o valor do ser social, Heidegger buscaria a causa do desabamento da existência individual no ser social do homem — visto pelo filósofo alemão como o reino da impessoalidade, do “alguém”. Heidegger, em sua filosofia, desvalorizaria as causas histórico-sociais que produzem as vivências da existência individual. Tal desvalorização, em sua obra, se expressa pela omissão de referências à doutrina marxista, bem como a qualquer categoria objetiva da vida econômica. Em consequência, diz Lukács, a filosofia heideggeriana não obriga o homem a modificar as condições exteriores da vida, nem a cooperar com a mudança da realidade social objetiva.

Finalmente, o irracionalismo heideggeriano estaria exposto em sua filosofia da história no que diz respeito à **concepção de tempo**, que, de modo semelhante ao da abordagem bergsoniana, distinguiria entre o **tempo vulgar** e o **tempo autêntico**. Para Bergson, como para Heidegger, há, segundo Lukács, uma radical oposição entre o tempo subjetivamente vivido e o tempo real, objetivo. Para ambos, o tempo autêntico seria o tempo subjetivamente vivido; ambos criticam a concepção materialista de tempo. Para Bergson, o **tempo inautêntico** é o tempo espacial, o dos conceitos das ciências exatas, o tempo matemático. O **tempo autêntico**, a duração. Para Heidegger, o **tempo inautêntico**, o tempo vulgar, é o tempo da existência do ser caído na impessoalidade; o **tempo autêntico**, o que aponta na direção da morte.

Lukács **concorda com Heidegger**, quando este afirma, que é a historicidade elementar da existência a base para a compreensão da história; **mas recusa a abordagem de Heidegger** quando este, ao determinar de modo concreto a historicidade, considera a historicidade existencialmente, isto é, como **fenômeno primário da história** a existência individual, o contínuo entre o nascimento e a morte, a seqüência de vivências individuais no tempo.

Lukács recusa tal concepção da existência individual como o fenômeno primário da história, por duas razões: a) Heidegger, ao postular a existência individual como o fenômeno originário da História, **não considera como originários** os fatos e as situações históricas de fato da natureza; b) Heidegger, ao postular a existência individual como fenômeno originário da História, **não adverte que tal fenômeno é, na verdade, um fenômeno derivado**, uma conseqüência do ser social, da prática social dos homens.

O irracionalismo da filosofia da história heideggeriana expõe-se também, segundo Lukács, na concepção de história do filósofo, que distingue entre **história própria** e **história imprópria**, em função da concepção de tempo próprio e tempo impróprio. Ora, diz Lukács, para Heidegger, a história real é a história imprópria, da mesma forma que o tempo real era o tempo vulgar ou impróprio. Por isso, para Heidegger, o esclarecimento da existência e da história só pode vir do interior, uma vez que todo conhecimento objetivamente orientado conduz ao estado de queda, de entrega ao impessoal, da existência e da história dá-se, em Heidegger, a partir da descoberta do fundamento da historicidade do ser-aí. Tal fundamento, é a finitude da temporalidade.

A crítica de Lukács a Heidegger parece, a esta altura de **A Destruição da Razão**, interromper-se bruscamente. Na seqüência do texto, Lukács faz apelo não mais a Heidegger, mas a Kierkegaard, pretendendo reduzir a filosofia heideggeriana ao que ele chama de "teologia kierkegaardiana". Ora, em Heidegger, a finitude da existência não é um apelo à transcendência teológica, mas à transcendência metafísica. Lukács parece não compreender que o pensamento de Heidegger faz-se como ruptura e ultrapassamento do ente, quer este se dê como natureza ou como homem. Não se trata, pois, de um relativismo subjetivista, mas de uma superação do mundo e da subjetividade, uma superação que se dá pelo deslocamento da preocupação do ente ao ser.

Heidegger não nega a objetividade e universalidade da razão; apenas, mostra que ao nível da razão lógica, não é possível estabelecer um critério de verdade objetiva. Ampliando o conceito de razão, Heidegger inclui

nela a razão intuitiva, que serve não como fundamento do discurso, mas como um despertar da razão discursiva para o ser metafísico que, sendo fundamento do homem e da natureza, pode oferecer um ponto de vista superador dos conflitos que emergem ao nível do ente.

Heidegger não recusa o progresso da história, uma vez que concebe a história como a história do ser e de sua epocalidade. Recusa, na verdade, uma concepção de progresso da história mecanicista, mas não o progresso da história como tal.

Por outro lado, a filosofia de Heidegger não pode ser, como quer Lukács, uma antropologia disfarçada, uma vez que rompe com as concepções filosóficas antropocêntricas. Nem Heidegger afirma, como Lukács dá a entender, que o social é **causa** da impessoalidade, mas, sim, que no social **pode dar-se** a impessoalidade, pela nadificação da consciência.

A identificação entre o tempo bergsoniano e o tempo heideggeriano, também é superficial. Para Bergson, a duração não é o tempo subjetivo, mas o tempo real, tanto do sujeito quanto do mundo; mas esse tempo real, é imediatamente acessível na consciência da **própria** duração. Por outro lado, o tempo autêntico em Heidegger não é o tempo da morte, a mera finitude do dasein, mas o tempo do Ser, no qual o dasein se acha inscrito. A finitude do dasein apenas circunscreve a sua referência ao tempo do Ser. Não é a morte do indivíduo que é o tempo real, mas a vida inesgotável do Ser. Para Heidegger, o Ser é tempo, não na sua epocalidade ou finitude, mas no seu jorrar essencial, vida essencial, que é movimento e transformação. O tempo bergsoniano é intramundano; o heideggeriano, metafísico. Assim, o ponto de encontro de Bergson e Heidegger não é a concepção subjetivista do tempo, como quer Lukács, mas a consideração do tempo autêntico como um fluxo não mensurável, meta-humano.

Por outro lado, é verdade o que Lukács afirma: o homem encontra a sua existência dentro do ser social. **Situacionalmente**, os fenômenos primários da história são, pois, a historicidade do homem como ser da natureza e sua inscrição no mundo da cultura; **epistemologicamente**, entretanto, o fenômeno primário da história é a existência individual, a seqüência de vivências individuais. Heidegger não nega a situação do homem como ser no mundo social; apenas negligencia, em **Ser e Tempo** — que é fundamentalmente uma analítica da existência do homem individual — a dimensão social. Deste modo, a crítica de Lukács atinge apenas parcialmente o alvo, uma vez que se refere ao que Heidegger **não escreveu**. Ademais, quando Heidegger fala da finitude do dasein,

está considerando, abstratamente, a categoria da finitude como universal, isto é, como a característica essencial da historicidade de qualquer ser humano.

Concordamos, com Lukács, que para Heidegger a filosofia não é ciência rigorosa. Mas, ao invés de isto ser uma deficiência da filosofia, o não ser ciência significa em Heidegger que se prende o filosofar a uma dimensão da verdade mais originária que a própria ciência: a poesia. Há um primado, em Heidegger da poesia sobre a ciência, porque a poesia se refere ao Ser, e a ciência, ao ente. Ora, o Ser é a fonte de todo o ente, sendo, por isso, prioritário ao ente.

A crítica de Lukács é pertinente, entretanto, quando acusa Heidegger de negligenciar a prática social no sentido que esta assume na filosofia marxista. Mas Heidegger, quando trata do tempo vulgar e da história imprópria, refere-se ao ser social de modo indireto, na sua negatividade e ameaça ao homem. Mostrando a prática social como um resultado do desvelado pelo ser na sua epocalidade, Heidegger não se ausenta do tema, como supunha Lukács.

Podemos afirmar, por isso, que a superficialidade das críticas de Lukács a Heidegger deturpam o pensamento heideggeriano.

O HOMEM E A VERDADE

Prof. Francisco de Paula Souza

O homem do século XX assistiu na catástrofe das duas últimas guerras mundiais ao desmoronamento dos valores que a civilização ocidental orgulhosamente construía ao longo dos séculos da sua história. O ruir desses valores, entretanto, não representou apenas a queda de estruturas destinadas a envolver exteriormente o homem e proporcionar-lhe a sensação de conforto e segurança na intangibilidade radical de suas riquezas antropológicas. Atingiu o homem na intimidade mesma de sua natureza, despojando-o dos valores absolutamente essenciais à salvaguarda de sua dignidade de ser humano. E o homem, que sofrera na carne as mais profundas dilacerações, emergiu do cataclismo com a alma em frangalhos, tendo experimentado, de forma terrivelmente concreta, a inconsistência e a fragilidade de sua própria existência. O vendaval que varreu os valores com os quais o homem se habituara a conviver, deixando-o nu e faminto à beira do caminho da História, rebuscando energias, na ânsia pertinaz da reconstrução, varreu também a verdade, um dos supremos valores do homem. Vilipendiada, traída, amordaçada, rejeitada, substituída e instrumentalizada, a verdade, aos poucos, definhou, ficando o homem à mercê de todas as mentiras, escravo de todos os caprichos, amedrontado pelo arbítrio daqueles que o ameaçavam com o fantasma de suas próprias "verdades".

Nesse clima, o homem passou a descrer das possibilidades da razão raciocinante e assistiu ao desmoronamento dos grandes sistemas filosóficos com que se completou a dissolução do momento teórico do pensamento moderno, passando a confiar à decisão da liberdade, à luta de classe, à verificação científica e, à análise da experiência, o conteúdo e o significado da verdade.

A geração do após-guerra, surgida dos escombros do grande cataclismo com a alma marcada pelas feridas e pelos despojamentos consequentes àquela convulsão apocalíptica da História, é uma geração carente de todos os valores, que se depara, no mundo que herdou das gerações passadas,

com a experiência profundamente incômoda da ameaça suprema à própria sobrevivência do homem no planeta, caso não encontre o próprio homem, nas despauveradas reservas de sua humanidade, as energias imprescindíveis à recuperação dos valores perdidos.

Se o homem de todos os tempos experimentou sempre o desejo angustiante da verdade, porquanto, na expressão de S. Agostinho, "nada deseja a alma com maior veemência do que a verdade" (1), o homem de hoje sente mais profundamente ainda a angústia da verdade, quer porque dela se apartou e ela lhe deixou saudades, quer ainda porque as tragédias por que passou o confirmaram definitivamente na certeza de que só a verdade pode garantir-lhe a sobrevivência e a salvação. A busca da verdade passa, então, a desempenhar para o homem do último quartel do século XX função profundamente soteriológica, porquanto as experiências de um passado não muito distante lhe revelaram que, somente na verdade, o homem encontrará condições para um autêntico e fecundo diálogo com os seus semelhantes. Somente na posse consciente e respeitosa das verdades fundamentais em torno de sua própria realidade de ser humano, poderá o homem estabelecer um relacionamento equilibrado e harmônico com a natureza, assumindo todas as responsabilidades que essas duas atitudes implicam, como única possibilidade de garantir a própria sobrevivência (2).

A este homem, angustiado pelo vazio de verdade que o atormenta e espicado pela ânsia imperiosa de uma verdade sempre mais total e definitiva a cuja procura ele se dedica inteiro, acionando todas as dimensões de seu ser, é tarefa extremamente árdua falar da verdade, especialmente quando a verdade que lhe vamos propor representa fundamentalmente um retorno à concepção clássica de verdade que o homem contemporâneo pretende superar, ao mesmo tempo em que a noção de verdade com a qual se busca substituir a noção clássica se revela insuficiente para o amparo e a salvaguarda do homem e, portanto, para o desempenho da função soteriológica que hoje lhe compete.

A noção clássica de verdade representa uma concepção de verdade fundamentada essencialmente num relacionamento cujos extremos são, de um lado, o ser em toda sua amplitude analógica e, de outro, o espírito que se abre para o ser, visando a estabelecer com ele um relacionamento de conveniência, no respeito às suas características ontológicas e, por conseguinte, à sua

(1) Tract. 26 in Joan.

(2) Cfr. Relatório do VI Congresso do Clube de Roma — Mankind at the Turning Point, Dutton — Reader's Digest Press — N.Y. 1974.

transcendentalidade. Essa abertura do espírito para o ser se processa, em nível de conhecimento, através da presença intencional do ser na intimidade do espírito, sem que este, entretanto, absorva totalmente o ser que permanece, na sua realidade concreta, irredutível ao espírito, na manutenção de ontológica alternidade.

A noção clássica de verdade não constitui, entretanto, propriamente, uma definição de verdade pelo caráter absolutamente primário e fundamental dessa noção que integra o patrimônio universal da inteligência humana e que propõe um conteúdo, — a verdade — cuja existência se evidencia mesmo perante o radicalismo cético daqueles que se deixam surpreender na contingência de admitir, como verdadeira, a própria afirmação de que a verdade não existe. Ao afirmarmos anteriormente que o homem do século XX tem perdido contacto com a verdade, nosso propósito era testemunhar que o homem deste século se distanciou das grandes verdades inspiradoras de um autêntico humanismo, decorrentes de uma adequada visão antropológica da realidade humana e, portanto, capazes de salvar o homem em todas as peripécias de sua história. Não pretendíamos sustentar não tivéssemos, hoje, condições de nos defrontarmos com as pequeninas verdades do cotidiano, na experiência espontânea e ingênua dos homens e das coisas. As pequenas verdades do cotidiano não implicam profundamente o homem, porquanto o homem convive com elas de forma imperfeitamente consciente e reflexa e elas não o responsabilizam diretamente perante a sua própria realidade antropológica e perante o seu destino. Desempenham, entretanto, função de primordial importância, impedindo que o homem perca contacto com a experiência da verdade, experiência esta que constitui o lastro pré-crítico e pré-reflexivo capaz de sustentar e embasar a especulação do filósofo na elaboração da definição descritiva da verdade. A partir dessa experiência, consegue o filósofo, através de um processo abstrativo, isolar das diversas modalidades ou realizações concretas da verdade a característica comum a todas elas, que em todas se verifica de forma proporcional e análoga, captando, assim, o que constitui a essência da verdade no equacionamento entre a inteligência e a realidade. Verdade é, portanto, na formulação clássica, o equacionamento entre a inteligência e a coisa.

A elaboração dessa definição descritiva da verdade não representou tarefa de fácil execução, embora essa definição pertença há muitos séculos ao patrimônio cultural do homem do ocidente. Além disso, ao longo de sua história, não só recebeu as mais diversas interpretações mas, apesar da aparente simplicidade de sua formulação, foi explicitando dificuldades, quer

intrínsecas a ela mesma, quer nascidas do fato de que, não raro, foi arrancada de seu próprio contexto especulativo e solicitada a funcionar, sem que lhe captassem o sentido profundo, dentro das mais diferentes cosmovisões, impondo-se-lhe críticas mais ou menos justificadas e violentas e submetendo-a a falsas interpretações que terminaram por ofuscar-lhe a validade e o prestígio. Compete, pois, à filosofia analisar os elementos constitutivos da definição clássica de verdade com o propósito de se inteirar do significado profundo que ela contém, reconhecendo-lhe o alcance e demarcando-lhe as fronteiras.

Iniciemos a análise, apurando em toda a extensão e profundidade possíveis o significado do termo “inteligência”, incorporado como elemento de primordial importância na definição clássica de verdade.

É incontestável, antes de mais nada, que o termo “inteligência” constitui um dos extremos do equacionamento através do qual se define a verdade e situa essa mesma verdade fora da zona de influência da vontade, do apetite sensitivo, dos sentidos externos e internos, encerrando-a no interior dos domínios da inteligência e protegendo-a contra a interferência não raro arbitrária, caprichosa e irracional da vontade e dos sentidos. Além disso, a “inteligência” da definição clássica não se identifica primariamente com a inteligência prática, cuja atividade é produzir, mas se reduz à inteligência especulativa, cuja função é conhecer, com a qual se estabelece o equacionamento constitutivo da verdade no seu significado mais próprio e específico, a verdade tradicionalmente denominada verdade lógica ou formal, em que a inteligência toma a iniciativa de se equacionar com a realidade para entrar na posse da verdade. Entretanto, esse equacionamento com a realidade, visado pela inteligência especulativa com o objetivo de possuir a verdade pressupõe, fundamentalmente, a verdade das próprias coisas, expressão de um equacionamento das coisas com uma inteligência prática que as produziu, constituindo-as na sua própria realidade ontológica, fazendo-as ser o que elas efetivamente são, isto é, garantindo-lhes a verdade fundamental, a verdade de seu próprio ser, base ôntica capaz de sustentar o equacionamento com a inteligência especulativa, possibilitando a esta a posse da verdade lógica ou formal, conforme anteriormente dissemos. A atitude fenomenológica proposta por Husserl, atitude que orienta o pensamento de Heidegger e que consistente na decisão de permitir aos próprios fenômenos se manifestarem, de colocar-se o homem diretamente à escuta da mensagem do ser para descobrir-lhe a verdade como Alétheia, como revelação do que se apresenta, como desocultamento do ser (3), representa exatamente o caminho para o encontro com a verdade fundamental do ser, através da qual o ser revela a sua própria realidade ontológica, manifesta aquilo

(3) Cfr. J.A. Macdowell, *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*, Herder, 1970, pág. 128.

que ele mesmo é. Para Heidegger a verdade no seu sentido mais genuíno se reduz a essa verdade fundamental que, entretanto, a nosso ver, constitui apenas o fundamento imprescindível à verdade lógica ou formal na qual se realiza a verdade na plenitude do seu significado.

A verdade, portanto, em seu sentido formal e primário pertence à inteligência em sua função especulativa. A inteligência, porém, no desempenho dessa função, exerce fundamentalmente duas atividades específicas: a elaboração do conceito e o juízo. Através do conceito, a realidade extramental, concreta, se faz presente no espírito de forma intencional e abstrata. Essa presença é absolutamente fundamental para o estudo da problemática da verdade, porquanto o equacionamento constitutivo da verdade realizar-se-á basicamente entre aquilo que a inteligência possui da realidade e a própria realidade em sua concreticidade extramental captada pela experiência. Os desvios doutrinários acontecidos historicamente quanto à caracterização dessa presença comprometeram não só a compreensão exata da definição clássica da verdade, mas também desencaminharam a reflexão filosófica, impossibilitando-lhe o encontro com a verdade capaz de salvá-la e conduzindo-a para os becos sem saída do anti-realismo do pensamento moderno e contemporâneo. É claro, entretanto, que a verdade na sua plenitude, a verdade formal ou lógica, não existe ainda através da simples presença do real na inteligência mediante o conceito como "medium in quo" para a realização dessa presença. O equacionamento, característica essencial da verdade, em nível de conceito, apenas se esboça, se coloca como fundamento, se realiza de forma simplesmente material, não propriamente cognoscitiva, como uma coisa se equaciona com outra. Os próprios conceitos enquanto separados na mente são como tijolos com os quais se pode construir o edifício da verdade e da ciência. Se nós não os unirmos, não os ligarmos, o edifício nunca será construído. A atividade da inteligência pela qual se estabelece, de forma consciente e propriamente cognoscitiva, o relacionamento entre os diversos conceitos, afirmando-lhes a conveniência ou a discrepância recíproca, é o juízo que será verdadeiro na medida em que a conveniência ou a discrepância entre os conceitos, conhecida e afirmada no juízo, se equacionar com a conveniência ou a discrepância que se verifica entre as coisas do mundo real representadas nos conceitos que o juízo relacionou. Assim, em última análise, a verdade, na sua plenitude, existe quando há equacionamento entre o que se pensa da realidade e se afirma no juízo e aquilo que a realidade efetivamente é.

Entretanto, a presença abstrata e intencional da coisa no conceito, "medium in quo" para a realização dessa presença é, como vimos, absolutamente fundamental para garantir posteriormente a verdade da afirmação judicial. Essa presença é que condiciona a objetividade do conceito, a sua

referência a uma realidade extramental e transcendente, condicionando, por sua vez, a própria objetividade do juízo, onde reside especificamente a verdade. Se o conceito nada representa da realidade porque vazio de todo e qualquer conteúdo objetivo, o juízo, por sua vez, que se constitui unindo ou separando conceitos, de forma consciente e propriamente cognoscitiva, carecerá também de valor objetivo, não representará uma tomada de posição do espírito perante a realidade com a qual não tem a menor possibilidade de estabelecer referências que fundamentem aquele equacionamento essencial para que se manifeste a verdade.

Três orientações filosóficas fundamentais se configuram como expressões da interpretação anti-realista do papel do conceito como instrumento de representação do real: o realismo crítico, o fenomenismo e o idealismo. É interessante ressaltar que o aprofundamento gnoseológico desse anti-realismo se processa em sentido cronológica e logicamente progressivo. No realismo mediato o anti-realismo se inicia; aprofunda-se no fenomenismo e se define e completa no idealismo que, por sua vez, transmite o seu anti-realismo não apenas às correntes mais representativas da filosofia contemporânea, mas à própria cultura hodierna em que o homem se considera totalmente desvinculado de qualquer compromisso com o ser, árbitro incondicionado da verdade e do seu destino, responsável único por si e pelo mundo que o rodeia.

Importa, entretanto, considerar, antes de tudo, que o realismo crítico não nega diretamente o valor do conceito em relação à realidade. Admite, porém, que esse valor não é percebido imediatamente no próprio ato em que se pensa o conceito, mas como consequência de um processo capaz de demonstrar a presença desse valor no conceito. Em outras palavras, essa doutrina atribui ao pensamento, como objeto imediato, no qual termina o ato apreensivo, o conceito. Não nega, entretanto, por isso, que através do conceito seja possível conhecer a realidade. Apenas condiciona o conhecimento da realidade à demonstração prévia do valor representativo do próprio conceito. É característica do realismo crítico o problema da "ponte" que deve ser lançada entre as idéias e a realidade.

O realismo crítico que, na expressão de J. Maritain (4), constitui a tragédia da gnoseologia moderna, historicamente se inicia com os escolásticos da decadência e se define com Descartes (5), deixando transparecer, na timidez das origens, o idealismo que representará o momento final e conclusivo do aprofundamento progressivo e fatal da orientação anti-realista do pensamento moderno.

(4) Cfr. *Distinguer pour unir* ou *Les degrés du savoir*, cap. III, *Chose et objet*.

(5) Cfr. Van Steenberghen, *Épistémologie*.

O fenomenismo, ao contrário do realismo crítico, nega aos conceitos a capacidade de representar a realidade. Reconhece-se, ainda, a existência de uma realidade extrínseca aos conceitos mas declara-se essa realidade incognoscível em si mesma. Os conceitos representam apenas aparências, fenômenos. O fenomenismo é, portanto, nominalista, agnóstico, negador da metafísica. Além disso, eliminado o valor objetivo do conceito, esvazia-se a noção de verdade, cuja possibilidade se torna precária. Cessam as normas reguladoras da vida intelectual e moral, cessa qualquer sustentação da objetividade de um mundo que se desmorona porque a razão perde todo e qualquer contacto com o ser. No fenomenismo a relação essencial entre conceito e realidade que o realismo crítico apenas suspendera com o objetivo de oferecer-lhe melhor fundamentação é simplesmente negada. O sujeito não pode ultrapassar suas próprias fronteiras. O problema da correspondência entre as idéias e as coisas simplesmente não existe, porquanto não existem coisas mas apenas impressões subjetivas. A realidade é puro fenômeno e o ser se resume no seu aparecer à consciência. Com o fenomenismo, por conseguinte se opera um imanentismo que, entretanto, é ainda apenas gnoseológico.

O imanentismo passa a ser metafísico com o idealismo, doutrina muito mais metafísica do que propriamente gnoseológica, que nega a existência de uma realidade extrínseca ao pensamento e vê no próprio pensamento a única realidade. Aqui a perda de contacto com o ser, na sua realidade objetiva e extramental, se completa. Assim as vicissitudes por que passa a filosofia moderna no seu distanciar-se do ser, na sua perda de contacto com a realidade objetiva, extramental, se evidenciam historicamente através do progressivo radicalizar-se do imanentismo que marca a característica essencial do pensamento moderno ?

Qual seria a causa histórica que teria determinado a formação da mentalidade subjetivista, origem do realismo crítico, não só, mas a partir e através de Descartes, origem também do imanentismo do pensamento moderno ?

Parece-nos podermos sustentar que essa mentalidade subjetivista se forma paulatinamente como consequência de uma progressiva desvalorização da experiência ou, por outra, do conhecimento sensitivo. Já na escolástica decadente se perdera a noção clássica de experiência como conhecimento do concreto, substituída insensivelmente por uma noção segundo a qual a experiência tem por objeto os acidentes do real, enquanto a percepção da substância fica reservada ao pensamento. Provavelmente essa distinção

escolástica possui uma raiz metafísica, enquanto se fundamenta sobre uma concepção do relacionamento entre substância e acidente que vê no acidente não mais um simples princípio inerente à substância, “magis entis quam ens” e, por isso, manifestativo da própria substância, percebido juntamente com ela, na unidade do concreto, mas uma espécie de substância reduzida, superposta à verdadeira substância e desempenhando a função de véu ou envoltório que esconde e não propriamente manifesta a substância. De qualquer maneira, com semelhante concepção gnoseológica se estabelece já uma primeira fratura entre experiência e realidade. Admitimos que, em tal colocação escape à experiência apenas a substância, permanecendo-lhe ainda sujeito o acidente, entendido pela escolástica decadente como um princípio real. A experiência, portanto, mantém ainda um essencial relacionamento com a realidade. Não deixa de ser verdade, entretanto, que a realidade do acidente, separado assim gnoseologicamente da substância, se apresenta destituída de sua fundamentação natural. A transição, portanto, de uma experiência que se afirma capaz apenas de perceber o acidente para uma experiência apta a perceber simplesmente aparências ou fenômenos vazios de substância, destituídos de realidade, se propunha como absolutamente natural e espontânea. Parece até que essa transição já se completara na própria escolástica do século XIV, através de alguns dos maiores representantes do nominalismo, especialmente de Nicolau d’Autrecourt (6).

Esvaziado de realidade o conteúdo da experiência, fatal seria que também o conceito se apresentasse vazio de conteúdo. Particularmente para uma filosofia crítica que sustentava a derivação dos conceitos da experiência, rejeitando toda e qualquer forma de inatismo, impossível se tornava a tarefa de salvar a objetividade do conceito, uma vez desvirtuada e empobrecida a própria noção de experiência. A causa, portanto, que determinou a formação da mentalidade subjetivista e a conseqüente formulação do princípio de imanência reside na perda da genuína noção de experiência como percepção imediata do real concreto.

Assim o pensamento moderno, em conseqüência do esvaziamento de conteúdo do conceito, incapaz, por conseguinte, de representar, em plano abstrato, uma realidade que a própria experiência já não mais tinha condições de captar, viu-se na contingência de renunciar também à concepção clássica da verdade como equacionamento entre a inteligência e a coisa, uma vez que esse equacionamento não era mais possível.

(6) Cfr. De Wulf M., *Histoire de la Phil. Méd.*, pág. 478, notas 4 e 6; Jolivet R., *Métaphysique*, págs. 56 – 57.

Reconduzida dos descaminhos por onde se aventurou nas trilhas do anti-realismo a uma retomada de contacto com o ser na sua realidade concreta e extramental, talvez possa a filosofia contemporânea realizar o seu reencontro com a verdade, na sua formulação clássica, oferecendo ao homem de nossos dias uma concepção de verdade — neste trabalho apenas iniciada e à espera de futuras complementações — capaz de salvá-lo das ameaças que pesam sobre o mundo de hoje.

DIREITOS HUMANOS NA SAGRADA ESCRITURA

Cônego Amaury Castanho

Certamente, existe mais de um caminho para se tratar dos direitos humanos na Sagrada Escritura. O primeiro deles é mostrar como na Bíblia se encontram afirmadas, as verdades básicas sobre que se fundamentam os direitos da pessoa humana. Outro seria enumerar os principais direitos humanos e corroborá-los com citações bíblicas do Antigo ou do Novo Testamento. São essas, exatamente, as duas vias que escolhemos para este trabalho que, de modo algum, tem pretensões de esgotar tema um tanto fecundo e que, sem dúvida, ainda haverá de encontrar em algum perito, melhor e mais completo desenvolvimento.

Quer-nos parecer que os direitos humanos se firmam em três princípios fundamentais: o da dignidade da própria pessoa humana, o da igualdade do homem e da mulher e o da precedência do Homem sobre o Estado. Ora, todos esses princípios encontram na Sagrada Escritura inequívoca afirmação.

Se se desejar, é objetivo reconhecer que houve, do Antigo para o Novo Testamento, um progresso ou aprofundamento na afirmação desses princípios. A dignidade humana, por exemplo, emerge inconfundível já nas primeiras páginas da Bíblia, enquanto que a fraternidade e igualdade universal, de indivíduos e povos, será revelada, de modo mais categórico, no Novo Testamento. O primado da pessoa humana sobre o Estado, é verdade cuja formulação virá mais tarde, especialmente no Ato dos Apóstolos e nas Epístolas escritas depois da Ascensão do Senhor.

IMAGEM E SEMELHANÇA DE DEUS

As primeiras páginas do Gênesis, livro que abre a Sagrada Escritura, contêm a cena grandiosa da Criação do Universo, do Homem e da

Mulher. Por mais que alguém se afaste do sentido literal da narração dos fatos, jamais poderá negar que o agiógrafo, inspirado por Deus, situa o Homem, incluída a Mulher, é claro, no ponto alto da ação criadora que parte da chamada da matéria à existência, passando à disposição e ornamentação da natureza, coroada com o surgimento do primeiro casal humano, constituído dominador absoluto e soberano da própria terra, das plantas e dos animais que o cercam.

Não deixa de ser fortemente impressionante que cerca de mil e duzentos anos antes de Cristo, quando escrito o Pentateuco, já surgisse o Homem como a obra-prima de Deus Criador. Os termos em que tal verdade é proposta no texto inspirado, são dos mais expressivos, sendo de todo conveniente transcrevê-los aqui, em sua concatenação lógica: "No princípio criou Deus o céu e a terra... Deus disse: "Faça-se a luz... Produza a terra plantas... Pululem as águas de uma multidão de seres vivos e voem aves sobre a terra, debaixo do firmamento dos céus... Produza a terra seres vivos segundo a sua espécie, animais domésticos, répteis e animais selvagens"... Então Deus disse: "Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Que ele reine sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos e sobre toda a terra e sobre todos os répteis que se arrastam sobre a terra". Deus criou o homem à sua imagem. Criou-o à imagem de Deus. Criou o homem e a mulher. Deus os abençoou: "Frutificai — disse Ele — e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a. Dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todos os animais que se arrastam sobre a terra". Deus disse: "Eis que eu vos dou toda a erva... todas as árvores frutíferas... para que vos sirvam de alimento. Todos os animais da terra, todas as aves do céu, tudo que se arrasta sobre a terra e em que haja um sopro de vida..." (Gên 1,1 e ss.).

Curioso e significativo, ao mesmo tempo, advertir para a expressão diferente, com que o agiógrafo completa a narração da obra dos seis dias. Depois do grandioso e onipotente gesto criador, que faz existirem a matéria, as plantas, os animais, numa palavra, todos os seres, excetuados o homem e a mulher, vem a expressão: "E Deus viu que era bom". Somente após a criação do primeiro homem e da primeira mulher, protoparentes do gênero humano, a expressão é outra e mais significativa: "E Deus viu que era muito bom. Sobreveio a tarde e a manhã. Foi o sexto dia". Assim, o fato de a criação do homem e da mulher encerrarem e serem o momento culminante da obra criadora e, mais, de ambos serem constituídos dominadores de todos os seres, provam, de modo bem expressivo, o primado da pessoa humana.

Mas há outro pormenor da criação do homem e da mulher, que não pode passar despercebido aqui. É a expressão rigorosamente pessoal, com que Deus exprime a sua vontade criadora. Quando se trata da criação dos demais

seres, diz o Livro Sagrado que o Criador emitiu imperativos impessoais: “Faça-se a luz !... Faça-se o firmamento !... Produza a terra seres vivos !...” Quando, porém, se trata do homem e da mulher, Deus diz: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança !” Veladamente, embora, há um aceno à pluralidade das Pessoas, no ministério de Deus. Não se trata apenas, como querem fazer crer alguns, de um plural meramente majestático, sem maior conotação dogmática. Trata-se, isso sim, de expressão reveladora de uma espécie de tomada de consciência — a expressão não deve ser admitida em sentido literal mas metafórico e antropomórfico — da importância da obra que está para ser realizada. Como se devessem empenhar-se a fundo, no gesto criador do último dia, as Pessoas do Pai, do Filho e do Espírito Santo, Deus todo, Uno e Trino. O homem e a mulher surgem, assim, como merecedores de especial benevolência divina e a obra mais bem acabada de seu poder.

E ainda, é preciso levar em conta, também, o que vem logo em seguida: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança ! Deus criou o homem (incluída a mulher) à sua imagem. Criou-o à imagem de Deus. Criou o homem e a mulher”. Notável essa insistência do inspirado autor do Gênesis, na “semelhança”, não na igualdade, entre a pessoa humana e as pessoas divinas. Se em certo verdadeiro sentido todos os seres copiam alguma perfeição divina — os filósofos falam na cópia da esseedade, da beleza e doutras perfeições de Deus — o homem e a mulher, copiam todas essas perfeições e as que mais caracterizam o próprio Criador: a inteligência, a consciência, a vontade e a liberdade.

Daí, exatamente, decorre a dignidade humana. De sua semelhança com Deus, situado como está, entre o mundo da matéria e o mundo do espírito. Solidário com a matéria inorgânica e orgânica, pelo seu corpo. Imensamente superior a tudo mais, porque dotado de uma alma espiritual. Microcosmo, o homem e a mulher sintetizam em si o material e o divino, situados na confluência dos dois mundos, do visível e do invisível, do temporal e do eterno, do animal e do angélico.

HOMEM E MULHER, APENAS DIFERENTES

Aqui, porém, urge esclarecer uma dúvida que sobrepaira no espírito de muitos. A sagrada Escritura parece afirmar uma diferença entre o homem e a mulher, tendo esta como inferior. A dúvida decorre, para alguns, do

fato mesmo de a mulher ter sido feita do homem — escriturísticamente falando é necessário admitir certo relacionamento entre corpo do homem e corpo da mulher — para outros, da milenar submissão em que as leis e a história, mesmo a História Sagrada, colocaram a mulher, em relação ao homem e, para terceiros, especialmente, em certas afirmações do Apóstolo Paulo, que parece conceder certo primado ao homem.

Descendo a alguns pormenores. No mesmo livro do Gênesis, o autor sagrado, narrando o aparecimento da primeira mulher, afirma que em meio a um “profundo sono” — ou em estado de “êxtase” segundo os Setenta — Deus tirou a Adão uma costela, dela fazendo o corpo feminino. Autorizados biblistas, como Marco Sales OP (*La Sacra Biblia Comentata*, vol. 1º, pág. 80 em nota aos versículos 21/22) vêem na passagem, não somente uma afirmação anti-evolucionista mas, também, uma verdadeira e importante relação entre os corpos do homem e da mulher. Mas o que não corre é concluir daí, por uma superioridade de Adão sobre Eva. Com efeito, mais que superioridade, o fato revela, a nosso ver, igualdade: a primeira mulher foi feita da mesma matéria e pelo mesmo Deus. E as palavras impregnadas de admiração, com que Adão acolhe a mulher, companheira e complemento, que lhe é apresentada pelo Criador, comprovam essa igualdade, pois afirma ele: “Eis agora aqui, disse o homem, o osso de meus ossos e a carne de minha carne... Por isso o homem deixará seu pai e sua mãe para se unir à sua mulher e já não serão mais que uma carne” (Gên. 2,23 — 24). A tais considerações é preciso acrescentar outra, com a mesma força. Pouco antes, o texto inspirado narra que Deus, vendo a solidão do homem, em meio a todas as espécies animais, disse: “Não é bom que o homem esteja só, façamos-lhe um adjutório semelhante a ele mesmo” (v. 18). Note-se bem: a mulher surge como complemento semelhante. Não é nem superior nem inferior ao homem. Se não se afirma que seja igual, o que realmente se dá quanto à sua natureza, é porque, de fato, homem e mulher são diferentes em aspectos acidentais, como os anatômicos e os psicológicos, largo campo de oportunas digressões, em que não nos podemos deter no momento.

A DOCTRINA PAULINA

Mais séria, insistem alguns, a passagem da Epístola de São Paulo aos Efésios: “As mulheres estejam submissas a seus maridos, como ao Senhor, pois o marido é o chefe da mulher, como Cristo é o chefe da Igreja, seu

Corpo, do qual é o Salvador. Ora, assim como a Igreja é submissa a Cristo, assim, também, o sejam em tudo as mulheres a seus maridos. Maridos, amai vossas mulheres, como Cristo amou a Igreja e se entregou por ela..." (v. 22 a 25). E, ainda, aquelas, na 1ª Carta aos Coríntios: "Cristo é o cabeça de todo homem, como o homem é o cabeça da mulher" (11,3) e "Todo homem que ora ou profetiza com a cabeça coberta, falta ao respeito devido ao seu Senhor e toda mulher que ora ou profetiza com a cabeça descoberta falta ao respeito ao seu Senhor (v. 4 e 5). Quanto ao homem, não deve cobrir a cabeça porque é a imagem e o esplendor de Deus enquanto a mulher é o reflexo do homem (v. 7). Com efeito, o homem não foi tirado da mulher, mas a mulher do homem, nem foi o homem criado para a mulher, mas sim a mulher para o homem. Por isso, a mulher deve trazer o sinal da submissão sobre a sua cabeça, por causa dos anjos (v. 10). Com tudo isso, aos olhos do Senhor, nem o homem existe sem a mulher, nem a mulher sem o homem (v. 11). Pois a mulher foi tirada do homem, porém, o homem nasce da mulher e ambos vêm de Deus" (v. 12).

Estas últimas palavras atenuam, suficientemente, alguma anterior insinuação de superioridade masculina relativamente à mulher. Além disso, é forçoso reconhecer que o Apóstolo se atém, em algumas de suas afirmações acima transcritas, a peculiaridades culturais de seu tempo e povo, não desejando, naquele momento, introduzir costumes novos que os primeiros cristãos e os contemporâneos ainda não estavam preparados a aceitar. Em todo o caso, se alguém ficar com alguma dúvida, seria preciso recordar-lhe uma das mais importantes regras da hermenêutica e que, no caso, tem cabal aplicação: o sentido de um texto obscuro, deve ser esclarecido por um texto paralelo, claro.

Assim, nenhuma dúvida sobre a verdadeira doutrina paulina a respeito da fundamental igualdade do homem e da mulher pode persistir, quando se toma conhecimento de que é do mesmo Apóstolo Paulo, esta categórica afirmação: "Já não há mais nem judeu nem grego, nem homem nem mulher, nem escravo nem livre, pois todos vós sois um em Cristo Jesus" (Gál 3,28). É como se nos dissesse: "Até Cristo, houve muitas diferenças baseadas em nacionalidade, em sexo e em condição social. De agora em diante, porém, todas essas diferenças ficam superadas, pois todos somos iguais, já que todos fomos igualmente remidos por Cristo". Essa doutrina está em plena consonância com a mensagem essencial do Evangelho, que é mensagem de fraternidade e, portanto, de igualdade universal.

IGUAIS E IRMÃOS

A pregação de Cristo, reavivou na consciência dos homens, a grande verdade já explícita no primeiro livro da Sagrada Escritura: descendendo todos de um só casal humano, existe uma só espécie humana e todos somos irmãos. Embora retornando ao grande tema da fraternidade em um sem-número de ocasiões, a passagem em que o Senhor afirma, de modo mais taxativo, a fraternidade universal, encontra-se em Mateus 23,8. Depois de afirmar que "seu irmão é quem faz a vontade do Pai que está nos céus", Ele diz: "Todos vós sois irmãos". Esse ponto tornou-se tema constante na pregação dos Apóstolos e da própria Igreja: "Tu, por que julgas, por que desprezas teu irmão?" (Rom 14,10); "Aquele que odeia seu irmão está nas trevas e quem ama seu irmão está na luz" (1 Jo 2,9 e 10); "Honrai a todos, amai a fraternidade, temei a Deus e honrai o rei" (1 Pdr 2,17).

Além de fundamentarem-se os direitos humanos sobre a dignidade da pessoa e a igualdade de todos, firmam-se, também, na precedência e no primado do homem sobre o Estado, fato que se encontra na Sagrada Escritura de modo implícito e até explícito. Nas passagens do Gênesis comentadas no princípio deste capítulo, está claro que o homem antecede à mulher, ambos antecedem à família e esta ao Estado, entendido como nação politicamente organizada. De modo mais explícito, em diversas oportunidades, Cristo e os Apóstolos deixam claro que acima de qualquer poder humano está o poder divino, fonte, aliás, de todo e qualquer poder.

Nessa visão bíblica da origem do homem e da mulher, da gênese divina de toda a autoridade e poder, insere-se a grande verdade, segundo a qual os direitos humanos decorrem da própria natureza humana e independem de qualquer lei positiva. É certo, pois, falar em direitos universais e inalienáveis conferidos pela lei natural que, aliás, também, justifica o poder público, sempre que este não desconheça os direitos particulares.

ALGUNS TEXTOS BÍBLICOS

Como dissemos, um segundo caminho para se tratar dos direitos humanos na Bíblia, seria enumerar os principais direitos, partindo da Declaração da Assembléia da ONU no ano de 1948 e encontrar-lhes

correspondentes formulações no Antigo ou no Novo Testamento. Ora, a leitura dos 30 artigos da Declaração, mostra que entre os direitos humanos ocupam especial posição os direitos à vida, à liberdade, ao casamento, à educação, ao trabalho, à condigna remuneração, à honra e bom nome, à locomoção, à ordem, à paz e à justiça. Vejamos, rapidamente, algumas referências bíblicas que afirmem tais direitos.

Direito à vida — “Que fizeste ? Eis que a voz do sangue de teu irmão clama por mim desde a terra” (Gên 4,10).

Direito à liberdade — “Vós irmãos, fostes chamados à liberdade. Não abuseis, porém, da mesma, como pretexto para prazeres carnis” (Gál 5,13).

Direito ao casamento — “Deixará o homem seu pai e sua mãe e se unirá à mulher e serão dois numa só carne” (Gên 2,24).

Direito à educação — “Pais, não exaspereis os vossos filhos. Pelo contrário, criai-os na educação e doutrina do Senhor” (Ef 6,4).

Direito ao trabalho — “O homem nasce para o trabalho assim como a ave para voar” (Jo 5,7).

Direito à condigna remuneração do trabalho — “Não prejudicarás o assalariado pobre e necessitado, quer seja um dos teus irmãos, quer seja um estrangeiro que more numa das cidades da tua terra. Dar-lhe-às o seu salário no mesmo dia, antes do pôr-do-sol, porque é pobre e espera impacientemente a sua paga. Do contrário, clamaria contra ti ao Senhor e serias culpado de um pecado” (Dt 24,14).

Direito à honra e ao bom nome — “Não caluniarás o teu próximo nem lhe farás violência” (Lev 19,13) e “Não firais a ninguém, a ninguém calunieis” (Lc 3,14).

Direito à locomoção — “Crescei, multiplicai-vos, povoai a terra e dominai-a” (Gên 1,28).

Direito à ordem — “Toda alma esteja sujeita aos poderes mais altos, pois não existe poder que não venha de Deus e o que vem de Deus encontra-se dentro da ordem” (Rom 13,1).

Direito à paz — “Bem-aventurados os pacíficos porque serão chamados filhos de Deus” (Mt 5,9); “Foge dos desejos da juventude. Procura a justiça, a fé, a esperança, a caridade e a paz com todos que invocam a Deus de coração puro” (2 Tim 2,22); O fruto da justiça é semeado na paz” (Jac 3,18).

Direito à justiça — “A paz será fruto da justiça, o silêncio será o culto da justiça e sua segurança eterna” (Is 32,17); “Afasta-te do mal, faz o bem, procura e persegue a paz” (Ps 33,15); “Procura a justiça e a paz, juntamente com todos que invocam o Senhor” (2 Tim 2,22); “Afasta-te da injustiça e ela se afastará de ti. Não procures tornar-te juiz se não fores bastante forte para destruir a iniquidade. Não aconteça que temas perante um homem poderoso e te exponhas a pecar a equidade. Não acrescentes um segundo pecado ao primeiro, pois, mesmo por causa de um só, não ficarás impune” (Ecl 7,1ss); “Ai daqueles que... denegam a justiça àquele que tem o direito ao seu lado” (Is 5,23).

Seria possível encontrar outros textos bíblicos fundamentando ou afirmando os direitos humanos, exaltando seu respeito, cominando censuras aos seus transgressores, delimitando autonomias e propondo deveres. O que dissemos até aqui, entretanto, parece suficiente para provar que nos vários livros que contêm a revelação divina, mosaica, profética ou cristã, o homem e a mulher encontram um lugar privilegiado, emergindo como sujeitos de direitos e deveres.

“RELIGIÃO, EDUCAÇÃO E CIÊNCIA NO SÉCULO XX”

(ASPECTOS)

Prof. João Francisco Regis de Moraes

Filosofia da História

Há múltiplas manifestações da fuga ao sagrado acentuadas em nosso século. A observação e a reflexão apontam-nas. Está claro que a História não nos autoriza a afirmar que tal movimento centrífugo (do sagrado misterioso para o profano racional) seja nota característica do século XX exclusivamente.

No entanto, dos anos 30 para cá, deu-se uma tomada de posição do Ocidente que, embora não seja fato isolado do pretérito, mostrou considerável dose de originalidade.

Considerando três variações do sagrado, ocupar-nos-emos neste trabalho de, também, três modalidades de fuga: “a secularização (em campo propriamente religioso), a democratização do ensino e a divulgação científica”.

Se a nossa análise é correta, vamos encontrar o ponto de partida dos movimentos em foco no segmento histórico em que se dá a “democratização da Razão” – para usarmos uma linguagem figurada. Para que não recuemos demasiadamente no tempo, estabeleceremos a principal consequência do advento da ciência moderna (o Iluminismo) como o próprio símbolo dos pensamentos imanentistas que passaram a cultuar a Razão e a oferecê-la ao povo como “realidade divina”. As grandes figuras do “Século das Luzes” – assim como seus seguidores, encontráveis até hoje – foram os pregadores do evangelho da imanência.

Seguindo a argumentação que vamos apresentar, veremos a secularização, a democratização do ensino e a divulgação científica atenderem (quase que inconscientemente) aos apelos racionalistas do Iluminismo, de forma bem sutil.

HISTORICAMENTE

Durante mais de uma dezena de séculos a realidade só foi compreendida quando iluminada de fora pelo transcendental. O mundo era a manifestação dos insondáveis pensamentos de Deus. A situação humana não era absolutamente de perplexidade, pois o que era incompreensível ficava à conta de uma vontade divina inquestionável, enquanto que as coisas claras e distintas eram chamadas "a vontade explícita" do Todo-poderoso.

Com o advento da ciência moderna, vão sendo descobertas leis que regem internamente a natureza; e parece bastante satisfatória, para a explicação da realidade, a relação determinista de "causa-e-efeito".

Dáí chegaremos ao Iluminismo, que apresenta como figuras de base Isaac Newton e John Locke. Newton teve como sua realização fundamental "submeter toda a natureza a uma interpretação mecânica precisa" (1). Na história da ciência coube a Newton estender a idéia das leis físicas invariáveis a toda a realidade universal. É evidente que isto significou total reviravolta no pensamento, pois, como escreve BURNS: "os homens tinham passado a habitar um mundo em que a sucessão dos acontecimentos era tão automática como o tique-taque de um relógio" (2). MAX WEBER diria que a realidade "encantada" da Idade Média fora exatamente "desencantada". John Locke desenvolveu a idéia de que o conhecimento humano é o resultado dos processos de associação que a mente executa a partir dos dados primários obtidos pelas percepções sensoriais. Posteriormente, entre inúmeros pensadores de estirpe, como Helvetius, Holbach, D'Alembert, Hume e, principalmente, Rousseau despontou a máxima personalização dos ideais iluministas: Voltaire.

Ora, examinemos as concepções fundamentais do século XVIII. Este era um tempo em que o homem passava a confiar muito em si mesmo, desprezando ostensivamente o passado e procurando trazer para sua própria esfera o rigor matemático da ciência. Disto resultam duas palavras mágicas que passaram a empolgar: RAZÃO e PROGRESSO. Quanto ao século em análise, escreve Franco AMÉRIO: "mais uma vez se há-de pensar não só em prescindir, mas até em rejeitar o sobrenatural" (3).

Eis o elenco das concepções iluministas, segundo BURNS:

(1) Burns, E. McNall. *História da Civilização Ocidental*. Porto Alegre, Edit. Globo, 1 966.

(2) Burns, E. McNall: Op. Cit.

(3) Américo, Franco. *História da Filosofia* (Vol. II). Coimbra, Casa do Castelo Editora, 1 961.

1) A Razão é o único guia infalível da sabedoria.

2) O Universo é uma máquina governada por leis inflexíveis que o homem não pode desprezar. A ordem da natureza é absolutamente uniforme e de nenhum modo comporta milagres ou qualquer outra forma de intervenção divina.

3) A melhor estrutura da sociedade é a mais simples e a mais natural.

4) Não existe pecado original. O homem não é congenitamente depravado, mas levado a cometer atos de crueldade e de baixaza por padres intrigantes e déspotas belicosos. A infinita perfectibilidade da natureza humana, e portanto da própria sociedade, seria facilmente exequível se os homens tivessem a liberdade de seguir as diretrizes da Razão e dos seus instintos inatos (4). Vemos que o dogma, tão caro à mentalidade religiosa da Idade Média, significava a própria encarnação da indigência intelectual no Iluminismo.

Daí a criação — sempre indevida das duas expressões: Idade Escura e Século das Luzes.

Este animado e entusiástico século XVIII foi, contudo, palco de um movimento abortivo. Diríamos que em termos de validade o Iluminismo já nasceu morto pelas próprias limitações da razão humana e por um inexplicável alheamento à força das paixões e vontades do homem. O mesmo século “das Luzes” que bradava incessantemente: “Igualdade, Liberdade e Fraternidade” foi o que ensejou a Revolução Francesa, que decapitava seres humanos com a freqüência e a naturalidade com a qual arrancamos os topos dos quiabos em nossas cozinhas. No entanto é preciso que lembremos: um movimento abortivo como expressão, não como influência. De certa forma influencia até os nossos dias, pois como resultante máxima do advento da ciência moderna, significou o momento de um processo que se prolonga até nós — momento em que os principais desafios foram feitos aos amantes do imanentismo. O mencionado processo tem nova fase de tumulto no século XIX, ocasião na qual surge e é divulgado o valor do “útil” que se deveria somar ao apenas “racional”. No século passado, mais que nunca, a palavra de ordem foi PROGRESSO e a suprema paixão humana esteve encarnada na Ciência e na Técnica. É o tão comentado “cienticismo” da centúria passada e — por que não reconhecermos? — do nosso século, até certo ponto.

Chegamos, portanto, à época em que (de maneira mais ostensiva) a Ciência pretendeu haver aniquilado os mitos fundamentais da

(4) Burns, E. McNall. Op. cit.

Religião. Mas ocorre — e isto chega a ser divertido ! — que a própria ciência se erige em nova deusa, estabelecendo um culto apaixonado com legião bem grande de novos convertidos.

As igrejas, agora, serão os impressionantes laboratórios com seu ar de magia, ou as fundações para o progresso da pesquisa. Muitos sacerdotes, holocaustos sem conta e — não escondamos ! — uma expressiva quantidade de realizações também excelentes.

A DIVINIZAÇÃO DO IMANENTE

Chega, então, na História, aquela hora em que parece não mais serem necessárias as luzes do sobrenatural para que o mundo seja compreendido. Afinal, se existem leis internas regendo a natureza, o próprio mundo se mostra capaz de explicar a si mesmo. A partir disso, por que continuarmos forçando explicações transcendentais ? e, até mesmo, por que mantermos religiões que, por assim dizer, estão fora da realidade desse UNIVERSO CAUSAL ? Tais raciocínios, cremos, constituem a base da tendência — primeiramente tendência — à secularização. Afinal, o século XIX vivia já amplamente, em sua filosofia pelo menos, a tendência à secularização. Para citarmos apenas duas das importantes figuras da mencionada centúria, KARL MARX fez absoluta questão de buscar uma explicação para a realidade na própria realidade. Augusto Comte, como ele próprio dizia, tomara o Senhor pela mão e, levando-o à última fronteira do mundo, dissera-lhe: “Obrigado pelo que já fez. Doravante não precisamos mais do Senhor !” Vale dizer, também Comte exortou a Humanidade a consultar as próprias coisas e suas peculiaridades para compreender a natureza.

Mas no específico âmbito religioso foi Friedrich GOGARTEN que, no princípio deste século, tentou “uma legitimação à secularização” (5), levantando vivamente o problema em cores de nítida teologia. Conquanto importante autor, Gogarten não parece haver colhido o momento histórico apropriado, como iria acontecer a Dietrich BONHOEFFER. Examinemos palavras deste último, escritas em 1944:

“O Movimento em direção da autonomia humana (entendo com isso a descoberta das leis segundo as quais o mundo vive e se basta a si mesmo no domínio da ciência, da vida social e política, da arte, da ética e da religião), que se inicia por volta do século XIII (não quero adentrar-me numa

(5) Bolan, Valmor. **Sociologia da Secularização**. Petrópolis, VOZES, 1972.

discussão ociosa sobre a época exata), chegou a completar-se de certo modo em nossos dias. O homem aprendeu a chegar ao fundo de todas as questões importantes sem fazer apelo à "hipótese Deus". Isso é óbvio nas questões científicas, artísticas e até mesmo éticas, e não há quem duvida disso; desde há cerca de cem anos, isso é também cada vez mais válido no tocante às próprias questões religiosas; tornou-se claro que tudo vai sem Deus tão bem como antes. Assim como no domínio científico, também no terreno humano Deus é afastado cada vez mais longe da vida; ele perde terreno."

"Os historiadores católicos e protestantes estão de acordo em ver nesta evolução um movimento que nos afasta de Deus e de Cristo, servindo-se deles, tanto mais essa evolução se revela anticristã. O mundo tomou consciência de si e de suas leis vitais, e tem uma segurança tal que nos inquieta" (6).

Bonhoeffer colhe um momento histórico propício, quer pela nova consciência, quer pela confusão. Sim: ele logra atingir e abalar aqueles que estavam conscientes do distanciamento havido entre as igrejas cristãs e o sofrido mundo das guerras, assim como passa a ser mal entendido por todos os revoltados e confusos, que ouvirão do grande teólogo não o que este realmente pretendeu dizer mas o que desejavam ardentemente ouvir.

De Dietrich Bonhoeffer para cá a linguagem da secularização assume o sentido mesmo de uma metafísica da imanência (o racional). Vinte e três anos após o enforcamento de Bonhoeffer (por ordem de Hitler), o teólogo Harvey COX definiria a secularização com as seguintes palavras: " (é) o desagrilhoamento do mundo da compreensão religiosa ou semi-religiosa que tinha de si mesmo, o banimento de todas as concepções fechadas do mundo, a ruptura de todos os mitos sobrenaturais e símbolos sagrados" (7).

Mas o caráter dialético da secularização era um dado nem sempre conhecido de início. Isto é, em sua busca de libertação, de desagrilhoamento, estavam os gérmenes de uma nova espécie de escravidão. Ocorre que as intenções sutis e puras da secularização foram transformadas, socialmente, em algo pobre e lastimável a que poderíamos chamar "secularismo".

Aliás, o próprio Harvey Cox distingue bem uma coisa da outra, sem no entanto atinar que, de um ponto de vista comportamental, o secularismo vinha como conseqüência da secularização — mal ou bem entendida. A respeito do secularismo escreve Cox: (é) "o nome para uma nova ideologia, para uma nova visão fechada do mundo, que funciona de maneira muito semelhante a uma

(6) Bonhoeffer, Dietrich. *Résistance et soumission*. Genebra, Ed. Labor et Fides, 1 963.

(7) Cox, Harvey. *A Cidade do Homem*. Rio, Ed. Paz e Terra, 1 968.

nova religião" (8). Contudo, Peter L. BERGER dos mais lúcidos sociólogos do nosso tempo, considera que o secularismo não foi só um movimento entre outros, mas a atitude geral assumida gradativamente após o início da secularização. Não um aspecto do comportamento religioso ocidental mas toda a caracterização deste mesmo comportamento. Diz: "foi somente com o assalto da secularização que a plenitude divina começou a recuar, até que atingiu o ponto em que a esfera empírica se tornou abarcadora de tudo e perfeitamente fechada sobre si mesma. Neste ponto, o homem estava verdadeiramente sozinho na realidade" (9). Em palavras do próprio Bonhoeffer vamos encontrar, numa quase antecipação, o receio do que posteriormente se concretizou. No texto deste teólogo, citado pouco atrás, quando analisa a "realidade sem Deus do UNIVERSO CAUSAL, surpreendemos as seguintes palavras finais: "O mundo tomou consciência de si e de suas leis e **tem uma segurança tal que nos inquieta**".

Forçada, portanto, pelo racionalismo imanentista que adveio dos progressos científicos na idade moderna, a Humanidade — como o filhote do passarinho que tenta seu inseguro vôo de independência — executou uma aventureira fuga do sagrado. Como acredito, Cristo não buscou explicar o mundo através do sobrenatural; ao contrário, ele explicou o sobrenatural com recursos da natureza, segundo podemos observar em suas parábolas extremamente plásticas e simples. Mas, ocorria que, uma vez entendidas as coisas mais altas, estas últimas passaram a imprimir verdadeiro sentido ao natural — e esta última lição talvez não tenha podido ser percebida pelos paladinos da interpretação causal do universo (referimo-nos ao determinismo de causa-e-efeito).

O próprio Peter L. Berger escreve hoje, contra todas as correntes ditas modernas: "A redescoberta do sobrenatural será sobretudo uma reconquista da abertura em nossa percepção da realidade" (10).

A VULGARIZAÇÃO DO PROCESSO INICIÁTICO

Desde os tempos antigos e através da Idade Média, o ensino foi uma espécie de maçonaria. Elites clericais ou de nobreza, via de regra, é que tinham livre entrada ao saber. Por condicionamento de estruturas econômicas do tempo ou por influência dos regimes passados, os tempos modernos — embora

(8) Cox, Harvey. Op. Cit.

(9) Berger, Peter L. **Um Rumor de Anjos**. Petrópolis, VOZES, 1 973.

(10) Berger, Peter L. Op. Cit.

houvessem melhorado bem quanto à difusão do saber — ainda permaneceram a visão do ensino como “algo sagrado”.

A contra-reforma, temendo usos abusivos da instrução, selecionava (principalmente através dos mestres e pedagogos jesuítas) o que deveria ser ensinado às gentes e, entre essas gentes, quais os elementos qualificados para receberem os referidos ensinamentos. Com apoio dos vários sistemas econômicos isto se transformou em norma de ação.

Nos países subdesenvolvidos principalmente, a Educação custou a ser secularizada, a independêr do clero. Principalmente permaneceu de elite quase que por toda a primeira metade do século XX também. Uma vez secularizada em sua maior parte, um subproduto deste acontecimento era inevitável: a democratização. Não só pelo fato de se haver libertado o ensino das ordens clericais, mas também porque uma nova sociedade (a tecnológica) urgia muita gente útil e com mais flexibilidade para ser manipulada.

Também o advento da ciência moderna com sua mais alta expressão filosófica que foi o Iluminismo, tem a ver com democratização do ensino, pelo menos no que ela tem de claramente idealizado. Ora, os intelectuais “das Luzes”, em sua batalha contra a ignorância e o obscurantismo, cuidaram de estabelecer — entre os Direitos do Homem — o seu direito à Educação. CONDORCET, em sua contribuição à “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão” (1793) argumenta vibrantemente em favor do livre acesso que todo ser humano precisava ter ao saber, que alimenta a RAZÃO operante. Entretanto, com as concessões feitas às iniciativas privadas do Ensino, a idéia mirrou para a apenas obrigatoriedade da educação primária (no século XIX e no princípio deste) (11). Logo pelos anos 30 — o que estabelece alguma coincidência com os albores da secularização religiosa como movimento social — a idéia do direito humano à “máxima” educação retorna e começa a ser levantado o estandarte que mais tarde nortearia as hostes da democratização do ensino.

Entretanto, como dissemos, ao mesmo tempo nosso país ia deixando vagarosamente a vida agrícola e pastoril para adentrar a etapa da industrialização e da tecnologia. Assim, começaremos a poder vislumbrar a profunda distinção entre as funções “manifesta e latente” da vulgarização do processo iniciático. Falamos assim, porque realmente entendemos que o ensino sempre foi um processo de iniciação aos sacramentos e caprichos da Ciência.

A função manifesta da democratização do ensino era e é absolutamente louvável: fazer subir os níveis nacionais de instrução, alfabetizar e

(11) Nassif, Ricardo. **Pedagogia de Nosso Tempo**. Petrópolis, VOZES, 1968.

não parar aí, oferecer a todos a oportunidade de SABER, enfim, concretizar o direito humano à educação. Contudo, desde que a sabedoria da ciência e os recursos tecnológicos foram subvertidos pelos sistemas econômicos, algumas novas e veladas funções puderam ser vislumbradas no ato de “educar o POVO”. Algumas surpresas nos estavam reservadas quanto às funções latentes da democratização do ensino. Com o notável avanço industrial, urgia dar ao povo condições para que este passasse a ter “mais necessidades”. Ora, o homem rude, sem nenhuma cultura contenta-se com tão pouco, que sua desambição ameaça as empresas produtoras. O indivíduo estudado tem mais necessidades, principalmente porque seus diplomas o condicionam a uma sensação de subida de “status”. Quando estudante, conhecemos colegas que usaram roupas simples e andaram a pé até a formatura. Depois, entenderam que não ficava bem trajarem-se despreziosamente e deixar para o tempo de mais fartura a idéia do automóvel. Tudo isto pela falsa concepção de que facilidades na vida escolar significavam também um afrouxamento da estratificação social, isto é, promoveriam maiores possibilidades de mobilidade vertical entre as classes sociais. Falsa concepção, repetimos, pois que houve tempo em que um indivíduo podia fazer carreira com um simples diploma de curso primário ou nem isso — os líderes estavam interessados em sua competência (que poderia ser adquirida por autodidatismo) e em sua força de personalidade talvez; diplomas, que tanto encantam a burocracia, nem sempre permitem que as coisas andem tão direito quanto antes. Então, a facilitação escolar parece ter estratificado ainda mais a sociedade, em outras bases. Também é importante lembrar que, diferentemente das aparências, os MEIOS DE PROPAGANDA atingem mais o elemento razoavelmente instruído, pois são necessárias pré-estruturas intelectuais para uma assimilação eficiente das mensagens propagandísticas. Finalmente, lembrar que: melhorando o status geral, sobe teoricamente o status do país, significando que as nações estrangeiras terão melhor disposição de investir em países alfabetizados, instruídos, inseridos no contexto industrial.

Dessarte, a Educação que — desde os mosteiros medievais — revestiu-se de um aspecto sacral, coisa só para iniciados e bem-aventurados, não só se secularizou como foi arrastada aos caminhos da vulgarização pelos desideratos tecnológicos. Assim se pronuncia o pedagogo Ricardo NASSIF “... a universalização do direito à educação também radicada na denominada **secularização** da cultura, típica das sociedades industriais e dinâmicas, no poder de difusão e de comunicabilidade dos bens culturais, que faz com que a cultura deixe de ser — pelo menos virtualmente — um privilégio ou uma propriedade de círculos restritos para difundir-se por todos os setores da população” (12).

Ora, não se entenda que o nosso trabalho pretende fazer a apologia da restrição do ensino, ou da asfixiante e injusta pirâmide educacional de algum tempo passado.

Entendemos mesmo que a dessacralização do ensino só foi positiva. O que nos preocupa é o pouco ou nenhum critério com que está promovendo a oferta de escolas ao povo, a maneira caótica pela qual nossas escolas estão aprovando e graduando, algumas vezes, incompetentes e despreparados. Entretanto, a única pretensão deste trabalho é a de mostrar a "democratização do ensino" como um tipo mais de fuga ao sagrado — agora em termos sócio-políticos.

A DISTRIBUIÇÃO DA "ÁRVORE DO BEM E DO MAL"

Durante largo tempo — e isto é muito curioso! — a própria Ciência conservou-se fechada ao público, realmente como o interior velado dos templos orientais, onde podem entrar e estar os "sacerdotes e iniciados". Nunca o bom-senso nos deixará negar que alguma qualidade sacral revestia a atividade científica. Até hoje, quando a divulgação científica vai atingindo seu auge, é comum em filmes cinematográficos, os cientistas serem apresentados como vultos milagrosos, abnegados ou diabólicos apóstolos que vivem trancados numa sala esquisita, onde sons desconhecidos se misturam ao pisca-piscar de luzes várias dos painéis indecifráveis.

Por todo esse tempo a Humanidade gozou a tranqüilidade de beneficiária da sempre vigilante plêiade de Heróis/cientistas. Era bom e cômodo saber que uma elite sacerdotal pesquisava o âmago da natureza para proteger-nos, como a criança que, ao dormir, gosta de ter certeza de que os adultos velarão seu sono e cuidarão da segurança da casa.

Entretanto, o desenvolvimento extraordinário dos meios de comunicação, a chegada à "Galáxia de Gutenberg" como diz MacLuhan, isto é, a chegada ao uso adequado do livro (da imprensa, então) — tudo veio "coincidir" mais uma vez, com a "fuga ao sagrado" que vem caracterizando o nosso século, dos anos 30 para cá. Então, a "árvore-do-bem-e-do-mal" começa a ser distribuída. Há uma nova modalidade de escritores com editores especializados: a dos que trabalham em um ramo literário conhecido agora como "divulgação científica".

Ora, por que isto já não teve lugar no século XIX, mormente em seu final de pleno cienticismo ?

A primeira razão já a temos em cima: meios de comunicação não evoluídos e audaciosos como os de hoje. A segunda, pode ser encontrada através de breve reflexão histórica.

Com o humanismo renascentista, a idéia passa a ser a de que o Universo deve servir ao homem inteligente e criador. A figura do Adão recém-criado, no teto da Capela Sixtina é o melhor símbolo da recolocação da "glória" humana, achado por Michelangelo. Um homem musculoso, belo, quase nu, sem as marcas do jejum e do pietismo, nas palavras do próprio artista: "na glória da sua nudez". Com a intensidade do Renascimento, só mesmo o humanismo do Renascimento. Todavia, sua influência (sofrendo elevações, oscilações e quedas) perdurou por séculos. Sabe-se que a primeira idéia a respeito da Técnica era a de que sua função seria "humanizar a natureza". É por esta razão que, mesmo sofrendo os embates das revoluções comercial e industrial, o humanismo de alguma forma se manteve. Mark TWAIN ou Walt WHITMAN, quando cantaram elogios à tecnologia, fizeram-no de uma perspectiva comprovadamente humanística.

Assim, apesar da "democratização da RAZÃO", apesar das mencionadas revoluções, o ensino — que já dissemos, permaneceu muito tempo de elite, ficou sendo por mais tempo humanístico. As disciplinas predominantes, humanísticas. Tinhamos até curso de Humanidades.

No momento em que os sistemas econômicos subjugarão efetivamente a ciência e a técnica, passou-se à vigência da lógica de que "nada é respeitável ou sagrado, tudo deve ser explorado em seus recursos" para o progresso econômico. Aí propriamente se inicia a paixão pela "divulgação científica", e o anseio por não apenas comer os frutos da árvore-do-bem-do-mal, mas distribuí-los (quem sabe se para nivelar os pecados ?).

Assim entendemos que terminou a "história sagrada" da Ciência.

CONCLUSÃO

Vimos pelo menos três aspectos da "fuga ao sagrado" no século XX. Entretanto, muitos psicólogos e antropólogos têm hoje concluído que o grande drama do homem contemporâneo é, exatamente, "VIVER NUMA REALIDADE DESSACRALIZADA".

Se nos questionarmos se poderíamos ter evitado esta etapa, vamos encontrar necessariamente a resposta NÃO. Isto é, foi (ou está sendo) indispensável para o nosso crescimento. Como que uma crise de adolescência — quando Bonhoeffer, em 1944, já acreditava na adulez da Humanidade.

Freqüentemente nos perguntamos, pelos descampados de nossa solidão, “quais os novos caminhos possíveis ?” Mas, observando o que se passa ao nosso redor: uma explosão mística no seio da juventude mais sensível e independente, a quantidade instituições que se estão agora dedicando ao impressionante fenômeno “religião”, aí é que mais ficamos perplexos. Prepara-se o retorno do Filho Pródigo ? ou tudo é simplesmente desordem e multiplicidade de tentativas ?

De uma coisa estamos certos: se acontecer um retorno ao sagrado será algo novo e original. Sim, porque, usando as conceituações de Durkheim, podemos dizer que ja não se dará uma “solidariedade mecânica”: crer em Deus por TEMOR DE DEUS. Dar-se-á a “solidariedade orgânica:” crer por AMOR A DEUS.

Conheço lugares onde, hoje em dia, é ridículo falar em sagrado ou falar em Deus. Ali é visível a opção feita entre uma **prisão** (visão religiosa fechada) e outra. Hoje queremos mais que nunca muita abertura, um espírito suficientemente universalista para falarmos claro e sem medo sobre a “presença de Deus” como sobre sua inexistência”.

Estas páginas, entretanto, não pretenderam mais do que estudar a força centrífuga, esta que, carregou o homem contemporâneo do SAGRADO para fora dele — e algumas conseqüências. Pensamos em religião, em educação, em ciência e nos pareceu haver um denominador comum em muitos acontecimentos dessas áreas no século presente.

BIBLIOGRAFIA

BISHOP, Jourdain. **Os Teólogos da Morte de Deus**. São Paulo, HERDER, 1969.

KILPATRICK, William. **Educação para uma civilização em Mudanças**. São Paulo, Melhoramentos, 1965.

REISSIG, Luís. **A Era Tecnológica e a Educação**. Rio. MEC, 1959.

VÁRIOS. **Iniciação à História da Ciência**. São Paulo, Cultrix, 1966.

DAMPIER, William. **Pequena História da Ciência**. São Paulo, IBRASA, 1 961.

MUMFORD, Lewis. **"A Condição Humana"**. Porto Alegre, Ed. Globo, 1 958.

O MITO, MATRIZ DA ARTE E DA RELIGIÃO

Prof. Tarcísio Moura

A relativa facilidade encontrada pela ciência e pela tecnologia modernas em revolucionar tantos setores vitais das sociedades humanas (não é necessário muito esforço para constatar isto) nos leva a pensar, temerosos, que as expressões de cultura oriundas da religião e da arte não mais irão constituir-se em símbolos representativos das civilizações. Até hoje, conhecer um povo foi, em grande parte, saber de sua arte e de sua religião. Doravante será, ao que parece, saber tão-somente do arrojado de seus projetos científicos e tecnológicos. O estilo de vida de uma época não mais terá, por identificação, um credo ou um acervo de obras sublimes. As páginas da história deverão, assim, vir tingidas de cores menos místicas e menos poéticas. Pois a função, pensamos nós, ocupará o lugar da inspiração.

Não pretendemos cultivar aqui, entretanto, os temores que acompanham tais pensamentos. Ao contrário, talvez cheguemos mesmo a amortecer o impacto que eles poderiam provocar sobre as mentes mais preocupadas pelas expressões de arte e de religiosidade dos povos. Temos até a esperança de contrapor, a um pessimismo fácil diante do caráter demasiado técnico da hodiernidade, um otimismo sofrido, mas consciente das verdadeiras raízes onde têm origem tais expressões de cultura.

O nosso objetivo será justamente este: tentar descobrir o móvel fundamental que tanto nos estágios mais primitivos como nas manifestações culturais mais desenvolvidas e técnicas, aciona os momentos humanos de adoração e de inspiração criadora. Talvez possamos, com isto, tornar menos profundos aqueles temores e mesmo encontrar alento para esperar, de nossa tecnizada civilização, arrojados momentos de crença e de criação artística.

1. O HUMANO DAS ORIGENS E AS ORIGENS DO HUMANO:

O MITO

Tema nenhum tão vulgar da tradição assumiu talvez, com a mesma intensidade, valor tão invulgar na literatura hodierna como o tema do mito. As razões desta retomada espetacular encontram-se sobretudo nos resultados das investigações empreendidas em amplos setores de ciência como, por exemplo, da etnologia. Estes estudos provocaram, a partir dos inícios deste século, total reviravolta na concepção vigente do mito. Realizados *in loco* (1) e não mais baseados apenas em análises antigas ou em testemunhos orais de missionários e viajantes, eles puderam demonstrar que o comportamento e a mentalidade dos povos primitivos (2) da Austrália, África, Guiné, América etc., não eram tão ilógicos e tão irracionais como poderiam parecer a um europeu “civilizado”. Para as interpretações correntes, intelectualistas e racionalizantes, representou grande surpresa afirmar que as narrações míticas destes povos não constituíam simples lendas ou contos fabulosos nem eram assim fluidos ou inconsistentes como a linguagem das crianças (3).

Para sentir de perto como ocorreu esta revolução, vejamos como se apresentam e como devem ser encaradas tais narrações. Fomos buscar, a propósito, uma delas no patrimônio mítico do homem primitivo da Oceânia. Seu tema é uma explicação da origem do sol.

“Antigamente, assim começa a narração, não havia sol.

Apenas oscilavam as estrelas no céu e flutuava a lua.

Também não existia ainda o homem. Povoavam a terra

(1) “O papel e a função dos mitos ainda podem (ou podiam, até recentemente) ser minuciosamente observados e descritos pelos etnólogos. Interrogandos os indígenas a respeito de cada mito, bem como de cada ritual das sociedades arcaicas, foi possível apurar, ao menos em parte, o significado que lhes atribuem. Evidentemente, esses “documentos vivos”, registrados no curso de investigações efetuadas *in loco*, de modo algum solucionarão todas as nossas dificuldades. Mas eles têm a vantagem considerável de nos ajudar a colocar corretamente o problema, ou seja, situar o mito em seu contexto sócio-religioso original” — Mircea Eliade, **Mito e Realidade**, S. Paulo, Ed. Perspectiva, 1 972, págs. 10 — 11.

(2) Usamos o termo “primitivo” como designação já consagrada para nomear os povos mais antigos, eliminando-lhe qualquer conotação pejorativa.

(3) G. Gusdorf, em seu livro: “**Mythe et Métaphysique**” (Paris, Flammarion, 1 970) afirma que o erro fundamental da interpretação tradicional foi o de considerar o mito como uma espécie de lenda ou narração de acontecimentos fabulosos de estrutura doutrinal muito rudimentar.

somente as aves e os animais maiores que as aves e os animais que hoje conhecemos. Um dia, Dinevan, a ema, e Breglai, a grua, foram passear no campo de Murrumbidye. Porém, ao chegar aí, logo se enfatiaram e passaram a lutar entre si. Breglai, encolerizada, foi até o ninho de Dinevan; encontrando ali um ovo, lançou-o com toda a sua força para o céu, onde se despedaçou ao se chocar contra um monte de lenha. A gema amarela do ovo escorreu por sobre a lenha, que se incendiou; e, logo, também o mundo apareceu banhado por uma nova luz, muito mais clara.

Ficaram todos muito assombrados, pois até então haviam vivido num perpétuo amanhecer apagado. Agora, por ser tão brilhante a luz, estavam quase cegos. Sucedeu que, no céu, vivia um espírito bom. Ao ver aquela luz nova, pensou: "que belo é o mundo quando iluminado por uma luz assim!" E desde então o faz cada dia" (4).

Esta narração singular reflete bem o que seja a consciência mítica do nosso homem primitivo. Ao primeiro contato com ela somos envolvidos, com sutileza, por um ambiente imaginário e, sem dúvida alguma, inconsistente. O argumento nos arrebatava, de imediato, para uma irrealdade total. E, assim transportados para outra dimensão, perdemos bruscamente nosso ponto de referência para com a realidade das coisas. Neste estado, a nossa explicação mais imediata é a de que não se trata senão de uma fábula, como acontece nos contos infantis. Repentinamente um passe de mágica nos expulsou do real para nos atirar na atmosfera imprecisa do fantástico.

Se, no entanto, estreitamos o nosso contato, a narração nos leva a refazer todo o nosso caminho: é o imaginário que nos conduzirá agora à realidade. A narrativa passa a perder inconsistência e sua fantasia nos transporta a um ponto de referência real e verdadeiro que, se não é o mundo de nossas coisas, é o autêntico mundo do primitivo.

Vemos que a sutileza desta narração é a maneira plástica de representar um mundo vivido sem partes, sem cortes racionais, sem hierarquias e divisões objetivas. É uma visão transparente a mostrar um mundo indiviso tal como a mente que o projeta. Não é um mundo fabuloso, nem um mundo racional. É um mundo mítico.

(4) cf. **Homéroszi Himnuszok** (Os Hinos Homérios). Budapeste, Edição Bilíngüe, 1 939, vol. I.

Deste modo, não existe, como bem desejaríamos, uma lógica obrigatória para a narração mítica. No exemplo atrás, não encontramos relação lógica de causalidade entre o ovo de Dinevan, quebrado estranhamente no céu ao se chocar contra um monte de lenha e o fenômeno maravilhoso do sol que brilha pela primeira vez. Podemos, no entanto, descobrir nesta visão mítica um saber, digamos assim, pré-racional que, de certa maneira, será confirmado pela ciência moderna: o de que no ovo, na célula, já está em germe o ser que depois nascerá e se desenvolverá. A narração de Breglai e Dinevan não é senão uma expressão do saber primitivo do homem sobre o mistério da célula. E se esta não é objeto de uma disciplina sistemática, como temos hoje na Biologia, não podemos dizer que aquele saber seja pura fabulação. Ele constitui uma forma de conhecimento, confundida e, melhor ainda, fundida pelo primitivo com a vivência de seu mundo cotidiano. Cabe-nos a tarefa, se quisermos exercer justiça sobre a ciência daqueles povos, de analisar e elucidar o caráter deste saber.

Esta maneira inteiramente insólita de explicar o mito provocou, dentro da tradição, o espanto dos mais racionalistas. Aliás, uma reação já esperada, pois a mente puramente intelectual sempre acusa de irracional todo critério fundado, acima de tudo, em valores vivenciais.

No entanto, tal espanto de reação indignada pode ser também nosso. Talvez com maior razão ainda, já que o mundo da técnica nos faz hoje pouco afeitos a "fabulações". (Procuramos, via de regra, ter um comportamento objetivo, prático, realisticamente produtivo e intelectualmente defensável. Queremos "manter os pés no chão" e "ater-nos à realidade".) E nosso espanto será maior se considerarmos que os novos estudos pretendem bem mais: que o mito não seja apenas a primeira forma do viver humano, correspondente aos estágios de civilização menos desenvolvida (sobretudo dos assim chamados primitivos), mas a forma fundamental de todo viver humano. Nas palavras do antropólogo B. Malinowski: "O mito, tal como o encontramos nas comunidades primitivas, isto é, na sua forma original, não é simples narrativa, mas realidade viva; não é pura ficção, semelhante à que apreciamos nas novelas e romances, mas um sucesso originário que domina e determina ininterruptamente o mundo e o destino dos homens (...). É um fator vivo da civilização humana, não uma explicação intelectual ou uma fantasia artística (...). Afirmo que há certa espécie de narrativas, consideradas sagradas, já incorporadas na ética e na organização social e constituem a parte essencial das culturas primitivas. Essas narrativas não se impõem por intermédio de um interesse superficial e exterior ou na qualidade de descrições fictícias ou por pretenderem representar a

verdade, mas sim porque representam a afirmação de uma realidade original, mais importante e elevada, que determina a vida, o destino e a atividade da raça humana e porque o seu conhecimento constitui o fundamento da ética e dos ritos" (5).

Assim, o basicamente humano se funda, seja agora como outrora, todo ele no mito. Isto nos leva a modificar totalmente as perspectivas tradicionais sobre as civilizações primitivas. Porque, se é verdade ser o mito a fonte de todo o autenticamente humano, nada melhor para compreendê-lo, e também a nós mesmos, do que no comportamento primitivo, onde se encontra, por assim dizer, em estado puro. O homem primitivo não pode, então, ser encarado como o negativo de nossa civilização, mas sim como sua matriz primordial. Não nos deve espantar a afirmação de quanto o homem de hoje muito deve a ele. Assim afirma Ernesto Grassi: "Os povos primitivos a que nos referimos, tão distantes de nós e tão incompreensíveis nas suas reações que já não podemos conceber o seu modo de acesso à natureza, estão, em verdade, muito mais próximos de nós do que pensamos: em cada um de nós vive — como o demonstrou a psicologia moderna — um homem primitivo, já destituído, é certo, da sua integridade invulnerada e, portanto, despedaçado e dividido. Porém, nesta mesma divisão ainda se conservam restos e vestígios da unidade de outrora. Cabe a Freud o mérito de o ter mostrado. Do mesmo passo revelou algo de novo para a estética, que até então nunca fora considerado: o mundo não consiste originariamente numa chuva de isoladas impressões sensoriais. Esta é apenas uma última abstração da análise científica que destrói os derradeiros vestígios de coesão" (6).

E não é diversa a opinião de Mircea Eliade, grande estudioso dos mitos e das religiões: "Compreender a estrutura e a função dos mitos nas sociedades tradicionais não significa apenas elucidar uma etapa na história do pensamento humano, mas também compreender melhor uma categoria dos nossos contemporâneos" (7).

Todos estes abalizados testemunhos nos parecem frustrar. Instruídos pela análise e pelo rigor científicos, temos a inclinação de desmitologizar e, mesmo, desmitificar o mito, destituindo-o de qualquer valor que contribua para a explicação de nossa realidade.

Entretanto, é justamente por não ter um caráter explicativo que o mito revela toda a sua pujança de significados. Ele nos relaciona com um nível de expressão mais fundamental que qualquer explicação de ordem

(5) cf. **Myth and Primitive Psychology**, 1 926; reproduzido no volume **Magic, Science and Religion**. New York, 1 955, págs. 101 — 108.

(6) cf. **Arte e Mito**. Lisboa, Livros do Brasil, pág. 43.

(7) cf. **Mito e Realidade**. S. Paulo, Ed. Perspectiva, 1 972, pág. 8.

científica. E a análise especulativa que se pretenda fazer sobre ele é já, pode-se dizer, a sua destruição. O mito é portador de um sentido exclusivamente mítico do mundo. "O sentido que um mito nos transmite", diz-nos M. de Ferdinandy, "não pode ser aprendido nem tão pouco reproduzido por meio de formas ou de categorias não mitológicas. Aqui está o motivo pelo qual viver o mito implica determinado estilo de manifestação espiritual de um povo, tal como sua poesia, sua escultura, sua ciência ou sua música" (8).

Só se compreende o mito pelo próprio mito. Quando as investidas racionalizantes não o destroem, no mínimo seu crivo de análise passa despercebido por ele. Pois, muito mais que a razão e a ciência, o mito está encarregado de conter, por uma espécie de "razão engajada", aquilo que deve ser encarado como o plenamente humano. O mito é a forma de vida que a ciência, embora almeje, jamais será. E se a ciência pretende transformar-se numa forma de vida, como pode bem nos parecer na civilização altamente tecnicista de hoje, só o será miticamente. A ciência só destrói um mito criando outro: o de si mesma. E, como que por um paradoxo inesperado, vemo-nos hoje diante de uma tarefa cada vez mais inadiável: a de desmascarar o mito da ciência.

Em todas estas constatações, feitas a partir das modernas investigações sobre o homem mítico, depositamos nossa esperança em relação ao destino das obras culturais de cunho artístico e religioso. Embora, como dissemos de início, se trate de uma esperança sofrida, a ela nos apegamos como sinal, não de descrença total na ciência e na técnica, mas de fé no humano que, fundado no mito, ultrapassa os limites dentro dos quais a ciência e a técnica estão circunscritas.

Entretanto, se é fácil trazer afirmações tão empolgantes sobre a origem do humano, não o é alicerçá-las a ponto de se tornarem razoáveis. É necessário demonstrar, pela análise de sua estrutura fundamental, que o mito suporta todos os encargos até aqui atribuídos a ele.

2. A ESTRUTURA DOS MITOS E O MITO DAS ESTRUTURAS.

A retomada do mito pelo pensamento racional traz o risco de deixar escapar o que há nele de essencial. Tal ocorria nas interpretações racionalistas tradicionais que eram arrastadas pela irresistível tendência de considerá-lo uma coisa vã.

O pensamento racional quer explicar e aclarar tudo. E ele só consegue isto procedendo a uma divisão, em setores parciais, da imagem total da

(8) cf. En **Torno al Pensar Mítico**. Berlin, Colloquium Verlag, 1 961, pág. 9.

realidade. Trabalhando com conceitos e idéias, ele acaba por fixar e distinguir certas constantes de um processo que, em si, não é assim tão fixo e repartido. Entretanto, não há, para ele, como fugir disto. Não existe outra maneira pela qual a razão consiga integrar uma série de fenômenos numa estrutura universalmente válida.

Não nos cabe aqui analisar o que há nisto de arbitrário. Cabe-nos apenas mostrar quão longe está o pensamento racional de esgotar, por tais motivos, a indivisa realidade do mito.

Para o homem mítico não há cortes a serem feitos na realidade pelo pensamento. Ele vive dentro de um mundo harmônico e fechado. Não necessita de esclarecimentos, nem de ligar os fatos através de idéias coerentes. Dentro da narração já citada de Dinevan e Breglai, por exemplo, não percebemos uma ligação coerente e causal entre um ovo e a luz solar. Mas o primitivo constrói outro tipo de relação e faz dela a razão de ser de um dia ensolarado. Para ele isto ocorre sem a necessidade de investigar as suas causas e os seus porquês.

Somos nós, formados sob o signo do pensamento racional, que necessitamos destes porquês. O pensamento mítico atua muito bem sem eles, o que não significa absolutamente uma privação. A falta de interesse pelos porquês não é prova de ausência total de saber entre os primitivos. Seu comportamento é predominantemente de ordem emocional. E seu pensamento é também desta ordem. Se, por exemplo, algo de novo lhes é apresentado, eles não procuram explicar-lhe objetivamente a causa. Sua explicação é de outro nível, pois vem apenas manifestar, na espontaneidade de um saber imediato, o temor perante o novo fato.

Podemos dizer que o acesso do primitivo à natureza permanece em estado ainda virgem. Sua consciência é constituída de um pensamento mais engajado do que refletido, pois está sempre à flor da existência. É um pensamento que o primitivo confunde com sua própria vida. Num contexto vivido, ele se afirma como a maneira mais espontânea de se estar no mundo. Não constitui, assim, uma verdadeira teoria ou doutrina sobre as coisas, mas é a inserção do próprio homem na sua realidade.

Tudo isto mostra a distância que vai do saber mítico ao saber racional. E não é difícil de encontrar, entre nós, maneiras de esclarecê-la. A música nos traz um exemplo muito claro. Uma coisa é, por exemplo, ouvir e sentir uma sinfonia de Beethoven. Outra coisa é estruturar e lhe analisar o conteúdo. Dá-se o mesmo com o mito. Qualquer análise que dele se fizer é já sua

destruição. A análise, para compreender, divide através de estruturas racionais. Ora, o mito, sendo essencialmente unidade de vida e de pensamento, não chegará a ser compreendido através de tais divisões.

Esta estrutura fechada do mito pode ser constatada ainda, por exemplo, na unidade entre linguagem, ritmo, verso e música, que a palavra **musiké** exprime dentro do grego arcaico. Vê-se que aí o termo possui um significado muito mais vasto do que o nosso vocábulo mais específico **música**. Na Grécia antiga, Platão atribuía à **musiké** ainda uma virtude educativa, porque a entendia como unidade de palavra, ritmo e dança.

Desta maneira, um mito é, antes de tudo, uma totalidade que não se pode dividir sem destruir. As funções especializadas que encontramos hoje em todos os setores da cultura, na ciência, na arte, na técnica etc., não existiam como tais no mundo mítico. Por isso, quando falamos de arte primitiva, por exemplo, não se trata de uma arte no sentido que nós entendemos hoje. A arte primitiva fazia corpo com o existir e com as preocupações mais práticas do cotidiano mítico. Na arte dos caçadores primitivos notamos isto: o "artista" pintava uma cena de animal numa pedra ou dentro de uma caverna, não por objetivo estético, mas como meio mágico de auxílio na obtenção de alimentos. Para ele, a representação pictórica antecipava o evento real, a caça. Seguir-se-ia esta, segundo ele, inevitavelmente à ação mágica da representação, uma vez que nela já estava contida. É o que nos afirma A. Hauser: "Quando o artista paleolítico pintava um animal na rocha, **produzia** um animal real. Para ele, o mundo da ficção e o da representação, a esfera da arte e a da simples imitação, não constituíam ainda por si só um domínio especial, diferente e separado da realidade empírica; não punha ainda em confronto as duas esferas, considerando-as como distintas: via numa a continuação direta e indiferenciada da outra" (9).

Assim indiviso por constituir ao mesmo tempo ciência e prática, arte e culto, saber e emoção, o mito permanece uma estrutura inatingível racionalmente. A análise racional do mito traz sempre o risco de despojá-lo de sua unidade fundamental.

Isto não quer dizer, no entanto, que a razão esteja diametralmente oposta ao mito. Ao contrário, ela procura ser sua sucessora com plenos poderes. Ela pretende substituí-lo retomando-lhe todas as funções. Não é difícil explicar como fará isto. Na sociedade mítica, repetimos, não encontramos distinção de planos e de funções. Não há, nela, técnica, não há conhecimento,

(9) Cf. **História Social da Literatura e da Arte**. S. Paulo, Ed. Mestre Jou, 1 972, pág. 17.

não há representação estética, não há religião, não há política. Mas há tudo isto num exercício conjunto. O homem mítico é o homem da unidade que não foi ainda perdida. Ele exerce cada uma de suas funções como prolongamento e repetição de todas as outras. Ele não chega nem mesmo a diferenciar o próprio pensamento da realidade exterior que o envolve. O seu meio, os rios, as montanhas, as florestas, os astros, tão vivos são quanto ele, que é mera repetição de todos estes elementos. Aqui encontramos uma explicação muito profunda da origem do totem.

Ora, em seu caminhar irreversível para um progresso e um desenvolvimento cada vez maiores, a razão irá, por assim dizer, "estilhaçar" o mito, dividindo-o em partes correspondentes às várias atividades que ele exercia ao mesmo tempo. É como se o mito fosse uma espécie de peça de cristal que a razão se incumba de clivar seguindo as suas camadas de cristalização. Estas camadas, na analogia aqui aplicada por nós, à arte, à técnica, à política, à religião, enfim a todas as funções que hoje temos e que o mito, digamos assim, esconde na sua indivisibilidade (10).

Acontece que, ao querer conquistar todas as funções do mito, a razão rompe a unidade e o equilíbrio que antes regulavam as atividades do mundo mítico. O advento da modernidade, promovido pelo desenvolvimento da razão, provocou a emancipação de cada função especializada. Cada uma delas escapando a todo o controle e se desenvolvendo por sua conta com o risco de desequilibrar todo o conjunto. Desde então, cada uma destas funções tenta recompor, por própria conta, aquela unidade perdida. Para isso procura elaborar novas estruturas, como se estas ressuscitassem a estrutura original mítica.

Esta passagem do mito para uma razão progressivamente mais estruturada constitui um dos grandes movimentos evolutivos da história humana desde seus primórdios até os nossos dias. É a história do caminhar paulatino através do qual a razão vai incorporando e aperfeiçoando todos os tipos de funções. Criando técnicas cada vez mais sofisticadas, ela busca atingir um triunfo completo. Cada época representa para ela um passo a mais nesta direção. Se podemos dizer que estamos hoje, pela ciência moderna, no ápice deste movimento, devemos reconhecer que amanhã uma nova estrutura surgirá para que ele não permaneça estacionário.

Pretendendo tomar posse de tudo, a ciência se candidata a realizar, pelo que aparenta, todos os projetos, incluídos os que ora nos interessam mais de perto: o artístico e o religioso.

(10) Esta analogia e toda uma análise da passagem do pensamento mítico para o pensamento racional, por nós aplicada em nosso estudo, podem ser encontradas na obra já citada de G. Gusdorf, *Mythe et Métaphysique*.

Entretanto, se este movimento da história nos mostra a evolução progressiva da razão, ele não nos mostra tudo. Levados apenas por ele, seríamos obrigados a afirmar que as obras científicas deveriam cobrir tudo aquilo que é o humano. Nada melhor do que o estado atual da tecnologia científica para demonstrar isto. É necessário, porém, considerar outro movimento dentro da história para ver o que há nisto de mistificação. Este segundo movimento é o de que o homem não pode viver de partes e de setores especializados. Ele caminha historicamente como uma estrutura unitária. E cabem aqui as afirmações já feitas de que o homem sempre permanece mítico, uma vez que é próprio do mito viver de maneira total.

As pretensões da ciência, embora não sejam vãs, correm o perigo de levar a algo de falso, uma vez que ela atua sempre por setores. A especialização no mundo moderno é um exemplo claro disto. A unidade indispensável ao viver humano faz com que a especialização dê origem a crises. E estas não podem ser hoje negadas. Embora a ciência tenha caminhado tanto, as crises existem talvez mais abundantes do que outrora. Daí concluímos que a própria crise não é senão a maneira mítica (e sofrida) de o homem viver a própria ciência. A crise é o sintoma de um anseio pela unidade. Unidade que o homem não quer perder.

Este movimento de unidade dentro da história humana nos mostra, então, que apesar de tudo a ciência deixa um caminho aberto. É o caminho que vem das origens míticas. Nele fundamos a confiança nas fontes inspiradoras das expressões culturais de arte e de religião, que a ciência não matou.

Com isso, preenchemos os objetivos colocados por nós desde o início e iluminamos nosso caminho de esperanças. Mas alguém irá perguntar ainda: como se relacionam a arte e a religião com sua matriz e fonte inspiradora que é o mito ?

3. DO MITO ÀS FORMAS DE EXPRESSÃO ARTÍSTICA E RELIGIOSA

Configuramos anteriormente dois movimentos na evolução histórica do homem: o movimento de distinção progressiva de funções e o movimento de vivência unitária que o homem procura realizar através dos acontecimentos sucessivos. Devemos confirmar a existência concomitante destes dois movimentos.

Ambos têm origem no homem primitivo, já que este é o marco inicial da própria história. E em nos referindo ao homem dos primórdios devemos lembrar-nos aqui de tudo o que afirmamos dele como ser mítico: um comportamento que reúne num só tempo todas as funções.

Cabe-nos mostrar de que maneira duas funções fundamentais tiveram surgimento a partir do mito: a do culto e a da arte. Para tal, devemos valer-nos destes dois movimentos de evolução histórica do homem.

O mundo mítico é, primordialmente, o mundo da ação. Todas as ações são verdadeiros ritos, assim como os ritos são verdadeiras ações. Através dos gestos e atitudes, os ritos realizam o que a ação executa diretamente. As ações são gestos sagrados, uma vez que elas são realizadas pelas potências sagradas. Estas agem diretamente, pois estão imediatamente presentes no mundo. Esta presença imediata de tudo em tudo caracteriza todo o mundo primitivo. Todo o tempo está, por exemplo, presente no mesmo e sempre único instante. Não há distinção entre as dimensões temporais: presente, passado, futuro. Há sempre um presente eterno. Tudo ocorre hoje como ocorreu nos primórdios. A festa religiosa procura manifestar claramente isto. Ela comemora e não vai nisto uma pura lembrança. Ela é uma liturgia que representa de maneira idêntica o que aconteceu no princípio dos tempos. Esta repetição também acontece em relação ao espaço. Cada lugar é a repetição do outro, que, de fato, não é considerado como sendo outro. Não existe, por isso, uma seqüência espacial logicamente organizada. Assim também toda pessoa é a outra, que a ela não se opõe, mas se identifica. Daí não é difícil conceber como cada personagem do mundo é a repetição da própria divindade.

Com a evolução da história humana, esta dimensão do sagrado que se difundia por todas as partes do mundo mítico, torna-se, numa expressão bem clara de G. Gusdorf, "um princípio de atividade particular que se sistematiza em forma de religiões" (11). Daí surge a função específica da religião, distinta agora do todo mítico. É isto o que nos mostra o primeiro daqueles movimentos da evolução histórica.

O processo é idêntico em relação à atividade estética. As representações pictóricas e as fabulações primitivas também se desprenderam de suas ligações com os ritos, com a magia, com a preocupação prática, para não obedecer senão ao desejo de expressão humana e de satisfação estética.

O mesmo processo é aplicado ainda com respeito à própria ciência. A ela compete a função específica de conhecimento, de discriminação lógica, de eficácia racional.

(11) cf. *Mythe et Métaphysique*.

Cabe aqui, no entanto, uma observação. A religião e a arte estão muito mais próximas de sua matriz mítica do que a ciência. Àquelas, digamos assim, atribuímos o direito de primogenitura. Tanto é que, ao se falar de mito, entende-se comumente alguma coisa relacionada a um ídolo ou a um deus, ou então a uma lenda ou fábula inventada pelos poetas e literatos.

A religião e a arte já nasceram praticamente maduras e adultas. A ciência, pelo contrário, sofre um movimento muito lento de parturição. Seu parto é um parto difícil. As formas religiosas e as correntes de estética logo se multiplicaram, ao passo que a ciência ainda não se libertou de um processo de incubação. Por isso, pode-se optar por uma forma ou outra de religião, ou escolher um estilo ou outro de expressão artística. Isto não lhe altera a autenticidade. Mas tal não acontece em ciência, que permanece totalmente inelástica, tal o princípio de rigor que a orienta.

Para se entender estas diversas maneiras de a arte, a religião e a ciência se desprenderem das raízes míticas, é-nos necessário inserir aqui aquele segundo grande movimento da história a que nos referimos: o movimento de vivência totalizante. Esta totalidade vivenciada, nós só encontramos no mito, do qual a religião e a arte são as expressões mais próximas. A ciência, porém, não a realizou. Apesar de tudo o que já fez, com todas as glórias que ostenta, a ciência não se assenhoreou ainda deste movimento de vida total que é a essência do humano. Os momentos de crise por ela mesma suscitados mostram que as suas tentativas neste setor não são plenamente coroadas de êxito. A ciência não admite as crises. Estas não significam, dentro da arte e da religião, motivos de temor, pois são assimiladas como parte do processo. Para a ciência as crises constituem sério perigo, se não a morte.

Tudo isto nos permite mostrar que a ciência não esgotará todas as expressões do humano. Ela não tomará o lugar e a função que cabem ao culto e à arte. T. Roszak nos diz que "A inteligência científica deixa-nos mudos assim que entramos naquela esfera de experiência onde os artistas e os místicos afirmam haver encontrado os valores supremos da existência" (12).

Podemos refletir no seguinte: se a ciência não constituiu a origem da religião e da arte, também não será causa de sua morte. Não negamos que sobre elas paira a sombra da crise. Hoje muito mais do que nunca. Isto será, entretanto, um grande motivo para que desempenhem sua verdadeira missão, a qual a ciência não tem condições de desempenhar. Sem dúvida, será uma difícil missão, a se realizar somente após trilhar um caminho árduo. Será uma missão sofrida. Mas não se pode negar que o caminho está aberto.

(12) Cf. **A Contracultura**, S. Paulo, Ed. Vozes, 1 972, pág. 63.

ÉTICA EM PESQUISA MÉDICA

Dr. Sully Isaac Urbach

Em todos os tempos, pesquisar tem sido uma das mais empolgantes aventuras do homem. Existe, certamente, uma inclinação espontânea em procurar conhecer a realidade e, apesar das inúmeras teorias que procuram justificar este procedimento, provavelmente, esta atitude pode ser considerada como uma das características da própria vida. A realidade vai-se revelando aos poucos, com o decorrer do tempo, sem que isto leve à extinção do impulso e a tendência é penetrar cada vez mais profundamente na compreensão desta realidade, o que vai exigindo técnicas mais apuradas, mais seguras, de forma a obter, diante de um objeto, a resposta mais completa, menos contestável. Admitindo, por conseguinte, que esta inclinação é inerente à natureza humana, segue-se que este é um caminho irreversível e cumpre situarmo-nos dentro desta verdade.

Não se pode negar que a pesquisa científica tem conduzido, no mínimo, a um melhor domínio da natureza, cujas forças estariam cada vez mais a serviço do bem-estar do homem. É possível, também, que o conhecimento verdadeiro da realidade tenha-se ampliado e, mesmo que assim não fosse, o prosseguimento nesta direção é uma necessidade humana irrefutável. Claro também, que podemos idealizar até certo ponto a pesquisa, dizendo que um conhecimento mais perfeito trará maior bem-estar ao homem; e se a sua densidade for suficiente, poderíamos atingir o estágio de uma felicidade completa. Também é verdade que tais justificativas poderiam ser dispensadas, interessando apenas, no final, entendermos qual é o significado do universo e qual o significado da existência do homem.

Nesta linha de pensamento, a ciência como um todo contém implicitamente um significado ético, porque se identifica profundamente com uma das vertentes fundamentais da natureza humana. Agora, por outro lado, o mesmo não se pode dizer a propósito dos caminhos escolhidos para esta

revelação científica, porque nem sempre os fins justificam os meios. Este aforismo pode ser aplicado a todo conhecimento científico em geral, mas de um modo particular ele é válido para a medicina, cujo objeto de estudo é o homem, com todas as implicações que isto encerra. É relativamente fácil admitir que qualquer processo de pesquisa, muito embora dirigido a revelar a natureza íntima do homem, em qualquer de seus aspectos mas que, ao mesmo tempo, contivesse as sementes de sua destruição, não seria aceitável. Mas, uma coisa é aceitar um princípio e outra coisa é verificar na prática, todas as implicações, mesmo as radicais, a que este princípio possa conduzir.

São conhecidas de todos as limitações inerentes às condições humanas. É conhecido, também, que, ao escolher determinado objeto para sua pesquisa, o pesquisador precisa fazer uma abstração a propósito de outros conhecimentos que mais ou menos estão fora do foco de seus interesses. E, talvez neste aspecto, resida o grande perigo a que o pesquisador se expõe, principalmente quando o faz, em torno do homem, provavelmente o mais complexo de todos os objetos do universo. Para o pesquisador na área médica, muitas vezes uma resposta simples, pode-lhe parecer muito adequada como forma de contribuição significativa para o progresso científico, esquecendo que, diante de um objeto complexo, nem sempre as respostas simples são as verdadeiras e, mais ainda, a soma de respostas simples não dá nenhuma pista para a compreensão do todo.

Infelizmente, dentro desta radicalização é que o pesquisador, na área da medicina, tem historicamente se colocado, desde que alguns pressupostos de metodologia científica foram mais ou menos dogmaticamente erigidos como os únicos caminhos diante dos quais a verdade poderia ser revelada. Mas a natureza desta verdade é, por sua vez, um encontro entre o homem-observador ou experimentador e o objeto-observado ou experimentado. Assim, por mais pura que aparentemente possa ser esta resposta, não se pode desconhecer que é sempre o resultado do encontro das características pessoais do experimentador e de todo o seu envolvimento social e cultural e o objeto estudado.

Desta maneira, até a mais limitada pesquisa no campo médico, não pode prescindir desta visão de si mesmo e do olhar que envolve todas as circunstâncias do experimento. Ora, isto exige revisões, críticas e retomadas constantes da realidade, sem o que, o fim último da pesquisa no campo médico, poderá ficar totalmente comprometido. A pesquisa médica, sem uma visão totalizante, pode, sob certos aspectos, ser comparável com o caso de uma criança que, certo dia brincando num gramado, encontrou um pequeno objeto de formas

estranhas, de colorido vivo, e que movida pela curiosidade própria das crianças, resolveu abri-lo para ver o que continha. Subitamente deu-se uma explosão e a criança morreu. O objeto era uma granada, abandonada no campo depois de algum exercício militar. A criança, não tinha condições de perceber naquele objeto senão um possível brinquedo que cumpria examinar para entender seu funcionamento mas, o adulto, pesquisador criterioso, pode muitas vezes fazer com sua pesquisa, o mesmo que a criança. Então, cedo, talvez possa perceber que todo o seu esforço tem sido vão.

No mundo atual, o pesquisador faz de conta que o seu envolvimento na pesquisa é puramente impessoal. Desconhece as suas condições como pessoa e como representante de uma sociedade e de uma cultura e pensa, ainda, estar completamente imune em suas pesquisas, às pressões que, emanadas das estruturas sociais, sobre ele atuam, no sentido de obter dele, não a revelação de uma verdade científica, mas só a das verdades que possam estar em acordo com suas bases. Ora, a sociedade e a cultura, sem dúvida, são produtos do homem. Mas, uma vez institucionalizadas, deixam de estar a serviço do homem, mas este sim, é que passa a seu serviço. Faz lembrar, de certo modo, a estória do Frankenstein. Nesta estória, também havia um cientista, que movido pelo melhor desejo de servir à ciência, resolveu reconstruir um ser humano, a partir de pedaços de outras pessoas. A coisa funcionou até que o monstro passou a dominar o seu criador, e foi necessário reunir todas as forças disponíveis para tentar destruí-lo. Não sei quantas vezes isto terá acontecido na medicina, mas penso que os exemplos são por demais numerosos para passarem despercebidos.

Começaríamos aqui, pela pesquisa no campo dos medicamentos. A idéia é conseguir produtos cada vez mais eficazes no tratamento dos distúrbios da saúde. A estrutura social é conseguir cada vez maior número de substâncias, disfarçadas sob o selo ético da pesquisa, facilmente comerciável. O resultado pode ser verificado nas prateleiras de qualquer farmácia. Tudo o que possa ser vendido está lá. Os resultados são outros problemas. Mas, os formatos, os coloridos, os sabores, as microgramas, as vantagens estão à disposição de todos os gostos. Se o problema é manter as bases estruturais de uma sociedade de consumo, no campo da farmacologia estamos bem supridos. Se os resultados terapêuticos ao menos equilibram os resultados deletérios é um problema a ser resolvido. A impressão, embora possa parecer um tanto irreverente aos apregoados sucessos da medicina medicamentosa, é que os malefícios estão muito acima dos benefícios. A ética, neste caso, ficou naturalmente como mera preocupação dos que nada têm a fazer dentro do chamado pragmatismo — que

são os filósofos. Mas será que os pesquisadores não são “éticos”? Muito pelo contrário; estão perfeitamente enquadrados nos mais sadios padrões de moralidade científica, perfeitamente equilibrados dentro de sua sociedade e cultura, faltando apenas, outro nível de crítica, justamente aquele nível crítico que apenas as outras ciências ligadas ao homem lhe poderiam dar, mas postas de lado em seu repertório, porque o seu conhecimento poderia em parte, atrapalhar os princípios científicos tradicionalmente ligados à pesquisa médica. Até no sagrado campo das drogas preventivas, das vacinas que até pouco tempo atrás eram o ponto forte e o orgulho da pesquisa, está rapidamente sucumbindo à falta de crítica reflexiva.

Em outras direções, o problema ético da pesquisa médica embora incontestavelmente aceito como idéia, na prática toma exatamente os rumos que as injunções sociais frankensteinianas lhe exigem. Técnicas cirúrgicas sofisticadas, transplantes e implantes maravilhosos que exigem equipamentos cada vez mais sofisticados, progredem em alguns centros. Ninguém está contra este progresso. Mas, quando alguém pergunta, “o que tem feito a pesquisa médica para ajudar a vida do homem?” não são estas pesquisas, as que, eticamente, podemos apresentar como resultados. Porque elas não estão sendo feitas para o homem, mas sim para uma classe de homens, justamente os menos representativos de outra e esquecida classe — a humanidade. Mas, se fizermos um balanço consciente de quais os progressos efetivamente conseguidos, o balanço ainda uma vez é muito pouco favorável à medicina. Se, ao contrário, elegêssemos certos progressos tecnológicos como representativos daquilo que a pesquisa tem realizado pela saúde, estaríamos indubitavelmente correndo o risco de afirmarmos que o resto é o secundário e, conseqüentemente, lançando as sementes da destruição daquilo que verdadeiramente é o importante, isto é, do homem que sofre porque tem de si somente a qualidade de ser humano e não os complementos que os valores sociais da época escolheram como significativos do existir humano.

A saúde mental é talvez o clímax de tudo. Aqui, a medicina se propõe pela primeira vez, tentar lidar com o homem como um complexo psicossomático. Olhou do lado e constatou o que a estrutura social dizia sobre o homem ideal para as suas diretrizes. E assim, procurou encontrar os caminhos para esta adaptação, sem se preocupar muito com outros significados que o sentido da vida pudesse encerrar. É muito mais fácil procurar no tipo de sociedade que estamos vivendo, qual seria a resposta científica aos problemas de saúde mental, do que numa verdade revelada a partir da própria compreensão do

homem. Isto porque, novamente, faltou ao pesquisador médico, a possibilidade de uma reflexão sobre o homem, através de outros horizontes de intencionalidade que, justamente, o seu tipo de formação científica impediu. Pensou no homem físico e psicológico através de um tipo de horizonte social; esqueceu das ciências que o observam sobre horizontes antropológicos, teológicos, filosóficos, metafísicos etc. A resposta oferecida, foi uma resposta moral, entendida esta última como uma escala de valores sociais, mas não uma resposta ética.

Estamos aqui novamente diante de um dos grandes problemas que acompanham a pesquisa na área da medicina. Naturalmente, a partir da observação de certos fenômenos observados, o pesquisador formula as suas hipóteses e parte para a tentativa de confirmá-las ou não, procurando estabelecer uma universalidade dentro do sistema de causa e efeito. A pesquisa algumas vezes corresponde às expectativas e as soluções são rapidamente oferecidas a um mundo que está, em primeiro lugar, ávido pela sua comercialização, porque esta é a base de sua sobrevivência e, em segundo lugar, um mundo que foi treinado a aceitar, sem muitas críticas, — porque quem o fizer, pode correr o risco de ser acusado de estar com a cabeça na lua, na melhor das hipóteses, mas de imbecil, em geral, — as conclusões de uma pesquisa científica como a mais exata das verdades possíveis. Eu me lembro de dois exemplos muito significativos: certo laboratório de pesquisas nos Estados Unidos, especializados em fenômenos de parapsicologia e, famoso no mundo inteiro pelos resultados sensacionais que alcançava, teve há pouco tempo, um dos seus mais brilhantes pesquisadores, pilhado por dois estudantes que lá estagiavam e que precisaram esconder-se no interior do laboratório, para perceber que o pesquisador, à noite, falseava os resultados de seus aparelhos. Diríamos que se tratava de uma fraude vulgar, que pode alcançar qualquer setor de atividade humana; sem dúvida, entretanto, tais resultados de “pesquisas científicas” estão de tal maneira endeusados, que este tipo de preocupação raramente passa pelo espírito de uma população cegamente treinada para aceitá-los. Tal como, uma fraude grosseira pode ocorrer numa experimentação, a própria visão do experimentador pode estar grosseiramente falsificada pelos padrões sociais e culturais vigentes. Outro exemplo, também há pouco publicado, mostrou que a diminuição da incidência de tuberculose no mundo, vinha apresentando uma curva decrescente muitos anos antes do aparecimento dos farmacos específicos para o seu controle, existindo fundamentadas dúvidas se o decréscimo atual é raramente resultado da eficácia dos tratamentos introduzidos ou um fenômeno natural, independente de qualquer nova aquisição científica. Os exemplos, com todos os defeitos que sempre têm,

não o são no sentido de uma crítica destrutiva do valor da pesquisa no campo da medicina, mas apenas um alerta, para a necessidade de o pesquisador observar que os resultados e os caminhos de sua pesquisa não podem ser confrontados apenas com os limites estreitos de seus interesses imediatos. Independentemente da posição metafísica adotada pelo pesquisador, o mínimo que se espera é que a sua pesquisa, esteja realmente a serviço do homem.

O que encontramos geralmente sob o nome de uma ética em pesquisa médica, não passa, realmente, de um código de moral médica. Todos sabem que existe uma ética do comportamento humano, assim como existe uma justiça para os atos humanos, mas a concretização desta ética, ou desta justiça, só se pode dar, concretamente, dentro de um momento histórico, segundo uma sociedade e uma cultura. De maneira que, a moral pode estar a serviço de uma sociedade até completamente desatualizada ou radicalizada e o seu exercício prático é, inclusive, um dos poderes da sociedade, mas a verdadeira ética está sempre a serviço de uma verdade mais fundamental do homem, não modificável pelo tempo ou pelo espaço. Em outras palavras, a ética só pode ser reconhecida no momento que o homem atua, mas é sempre preciso analisar sob que forças está o homem agindo.

Em resumo, o problema de uma ética para a pesquisa médica, é, muito menos, um problema de codificação do que se pode ou não fazer, mas, antes de mais nada, a necessidade que tem o pesquisador de uma visão mais global do homem, do que a visão que a ciência médica pode oferecer, exatamente porque a visão médica tem os limites estritos de determinado horizonte de intencionalidade, através do qual ela estuda o homem; e um comportamento ético em pesquisa médica, só é possível, quando justamente o pesquisador sabe somar ao seu trabalho, outros horizontes de intencionalidade. Do contrário, ele pode imaginar que a estrita observância de um código de comportamento o coloca exatamente dentro do máximo exigível, quando, na verdade, o seu desconhecimento das visões das outras ciências que estudam o homem, tem a inclinação de levá-lo, inevitavelmente, a oferecer as mais científicas soluções para o mal-estar físico, psicológico e social deste homem, embora, com todas as aparências, dentro de sua visão, de uma perfeita conformidade com o seu pretensão idealismo ético.

O CONCEITO DE LIBERDADE NA CARTA AOS GÁLATAS

Pe. Claret Rocha de Toledo Piza

A liberdade é uma das idéias fundamentais da carta de São Paulo aos gálatas. Nela esclarece Paulo aos cristãos da Galácia que eles foram libertados por Cristo e os incita a permanecer livres, não se sujeitando mais a doutrinas ou práticas que os lançariam de novo na escravidão. Neste pequeno artigo pretende-se fazer um breve estudo sobre o conceito de liberdade neste escrito paulino.

A fim de facilitar a compreensão do assunto que se vai estudar, será feita antes uma pequena introdução a este escrito.

INTRODUÇÃO

A introdução à **carta aos gálatas** aqui apresentada, limita-se à exposição dos elementos que servem à compreensão deste artigo, como acima ficou esclarecido.

Primeiramente, serão dadas algumas notícias sobre os destinatários da carta. Em seguida, será tratado o motivo que ocasionou a sua redação, isto é, a existência de falsos pregadores nas comunidades da Galácia. Isto é muito importante para que se possa compreender bem a idéia de liberdade aqui estudada. Encerrando, um pequeno resumo do conteúdo da carta, ao qual se seguirá o estudo da idéia "liberdade" (Eleutheria), nas várias passagens onde ela se encontra.

OS DESTINATÁRIOS

Os gálatas eram descendentes de uma tribo celta que, vinda da Gália, através dos Balcãs, chegou à Ásia Menor e, pouco depois de 280 a. C., estabeleceu-se em uma ampla região, tendo como centros principais as cidades de Ancira, Pessinonte e Távio. Amintas, o último rei desse povo, tendo morrido no ano 25 a. C., deixou o seu reino aos romanos, os quais fundaram aí uma província romana com a capital Ancira, hoje Ancara. A essa população, acreditou-se, até o século XVIII, havia Paulo dirigido a chamada "Carta aos Gálatas".

Além da região da Galácia, pertenciam também a essa província romana outras regiões ao sul, como a Psídia, a Frígia, a Isáuria, a Pamfília, parte da Licaônia e Cilícia.

A opinião tradicional a respeito dos destinatários da carta aos gálatas foi, no século XVIII, posta em dúvida. Apareceram, então, duas hipóteses tentando explicar o problema: a hipótese das províncias ou da Galácia do sul, e a hipótese da região da Galácia ou Galácia do norte. A hipótese das províncias ou Galácia do Sul aponta como destinatários da carta as comunidades fundadas pelo Apóstolo na Psídia e Licaônia, na primeira viagem: Antioquia, Icônio, Listra, Derbe e outras (Atos dos Apost. 14, 13. 51. 14, 20 – 28). Esta hipótese é defendida primeiramente por J. Schmidt, em 1748 e, mais tarde, em 1825, adere à mesma hipótese J. Mynster. São defensores desta mesma hipótese: Ramsay, Albertz, Zahn, Goodspeed, Manson e outros. Outros nomes e seus argumentos defendendo esta hipótese encontram-se resumidos e refutados na Introdução ao Novo Testamento de Kümmel (1).

De modo especial, há, contra a hipótese das províncias, dois argumentos importantes que vão aqui apresentados: 1 — As províncias romanas não eram denominadas Galácia. Apenas um ou outro escritor oficial usa a denominação "Galácia" para indicar essas províncias. (2) Para denominá-las usavam-se sempre os nomes próprios de cada uma delas, ou, às vezes, uma circunlocução (3). Ao contrário, encontra-se a denominação "Galácia" para designar a região da Galácia, ao norte, não só em escritores populares como

(1) Feine-Behm-Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, 191 – 193.

(2) Cf. Ptolm, Georg. V. 14; Tact. hist. II 9, ann XIII 35; incertamente em Plínio, hist. nat. V 95 146 cit. por Schlier, Galaterbrief 15.

(3) Cf. Corpus Inscriptionum Latinarum, III 219; III312 318.

Luciano e Memnon da Ásia Menor, mas também em inscrições e moedas (4).
 2 — Outra razão em favor da hipótese da Galácia do norte pode ser concluída do modo de falar de Paulo na mesma carta aos gálatas: em 3,1., assim se dirige Paulo aos seus destinatários: “Ó gálatas insensatos!”. Ora, Paulo jamais poderia chamar os habitantes da Psídia e da Licaônia de “gálatas”. Esses povos tinham o seu próprio apelativo. Ao contrário, o apelativo “gálatas” designava ordinariamente as tribos celtas que habitavam a região da Galácia, ao norte, distinguindo-as dos seus vizinhos, como lemos em Atos dos Apóstolos: “Atravessando a Frígia e a província da Galácia...” (Atos dos Apost. 16, 6) e, mais adiante: “Aí (Antioquia) demorou-se algum tempo e partiu de novo e atravessou sucessivamente as regiões da Galácia e a Frígia...” (At. Apost. 18, 23.) (5).

Estes argumentos não só tornam a hipótese das províncias muito improvável, mas também depõem significativamente em favor da região da Galácia, ao norte.

A hipótese da região da Galácia ou Galácia do norte afirma que os destinatários da carta encontravam-se na região denominada Galácia, em torno de Ancira, onde, Atos dos Apóstolos supõem a fundação de comunidades cristãs por Paulo, na sua segunda viagem através daquela região (Atos dos Apóstolos, 16, 6. 18, 23). Esta hipótese é defendida por muitos especialistas (6) e detalhadamente estudada por Steinmann (7).

Quando Paulo escreve a carta aos gálatas ele já tinha estado pelo menos duas vezes entre eles. De fato, Atos dos Apóstolos fala de duas visitas de Paulo na região da Galácia, a primeira em 16, 6. e a segunda em 18, 23. Concordando com Atos, a carta aos gálatas deixa bem claro que Paulo já havia visitado pelo menos duas vezes as comunidades quando lhes enviou a carta. No capítulo 4, 13., assim diz o Apóstolo: “Sabeis ainda que eu estava com o corpo enfermo quando vos evangelizei pela primeira vez”. A expressão “tó próteron” pode ter vários significados: “a primeira vez”, “antes”, “outrora” ou “uma vez”. Lingüisticamente não se pode, pois, distinguir se Paulo fala de uma primeira visita ou de determinada visita feita entre uma anterior e outra visita posterior (8), todavia, do contexto resulta que Paulo se refere a uma visita que não foi a última. Isto vem concordar com o que ele diz no capítulo 1,6.: “Admiro-me que

(4) Lucian Alex. v Ab 18 30; Memnon, Fragm Hist. Gr. ed. Didot III 556 cit. por Schlier, Galaterbrief 15.

(5) Feine-Behm-Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, 192.

(6) Dabschutz, Jülicher, M. Dibellius, Feine, Lietzmann, J. Moffat, Goguel, Sikenberg, Lagrange, Meinnertz, Oepke, E. Haenschen.

(7) Steinmann, Der Lesekreis des Gal. 1 908.

(8) Cf. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testamente, c. 1 432.

tão depressa passeis daquele que vos chamou à graça de Cristo para outro evangelho". Paulo refere-se aqui, sem dúvida, a uma visita que tinha feito aos gálatas há pouco tempo: "Admiro-me que tão depressa...", na qual ele constatou que os gálatas conservavam-se firmes na fé do seu evangelho. Ora, contando com essa visita e a visita feita por ocasião da fundação da comunidade, (4,13) tem-se duas visitas aos menos antes da escrita da carta.

O fato de em Atos 16, 6. ser mencionada simplesmente uma viagem de Paulo através da região da Galácia e não uma viagem missionária, e em Atos 18, 23. ser dito que ele aí "fortalecia os irmãos", não justifica a dúvida: se Paulo aí realmente fundou comunidades ou não. Essa dúvida torna-se inconsistente porque, se não houvesse comunidades na Galácia do norte, dever-se-ia aceitar a problemática hipótese das províncias. Ora, é mais fácil aceitar a existência de comunidades na região do norte, apesar da falta de clareza de Atos dos Apóstolos, do que se admitir a hipótese das províncias que encerra problemas de solução sempre insatisfatória.

OS FALSOS PREGADORES

O leitor da carta aos Gálatas nota imediatamente que a razão do motivo desta missiva foi a atividade de falsos pregadores nas comunidades da Galácia, introduzindo a confusão entre eles. Eles queriam, como entende o Apóstolo, perturbar o Evangelho de Cristo, pregando doutrinas contrárias à sua mensagem (cf. 1, 6 – 9).

Para se chegar à compreensão do que se pretende expor neste artigo, é preciso conhecer as tendências desses falsos profetas. Isto, todavia, não é fácil, pois na carta não há nenhuma indicação precisa sobre a mentalidade deles. Nem sequer se sabe como Paulo chegou ao conhecimento da existência dos falsos pregadores nas comunidades e da atividade deles entre elas. Todavia, a única fonte que se tem é a própria carta, de cuja interpretação se pode obter algum conhecimento a respeito deles e de suas tendências errôneas.

Do conteúdo da carta pode-se concluir que os falsos pregadores queriam impor às comunidades a circuncisão como meio de salvação; vejam-se as seguintes passagens: 5,2.3.6. e principalmente 6, 12.13. Além da circuncisão, eles exigiam dos fiéis o cumprimento da lei, como se deduz das seguintes passagens: 3,2. 5,4. 2,16.

No capítulo 4,8. fala o Apóstolo que os gálatas, antes da sua conversão ao cristianismo, não conhecendo o Deus verdadeiro, serviam a elementos que pela sua natureza não eram deuses. Agora, influenciados pelos ensinamentos dos falsos pregadores, tinham voltado a servir aos mesmos ídolos do passado (*Asthené kai ptokhá stakhêia*). Paulo considera, pois, a nova situação como uma volta ao passado, uma recaída ao paganismo. Todavia, não quer ele dizer que os falsos profetas tinham dirigido a comunidade ao paganismo. De fato, no v. 3 afirma Paulo que também ele, como judeu, esteve servindo aos elementos do mundo: "Assim também nós, quando éramos pequenos, servíamos aos elementos do mundo". Isto quer dizer que o autor da carta não faz, em princípio, nenhuma diferença entre a escravidão sob a lei ou sob os ídolos. Também, a lei, com suas prescrições e costumes, estava incluída nos "elementos do mundo" (cf. 4,10.). Ambos estavam em pé de igualdade para o Apóstolo. (9).

Coisa surpreendente é a hostilidade dos falsos pregadores contra o próprio Paulo, diante dos quais ele precisa defender-se com energia, como se pode constatar em 1,11.ss. Eles hostilizavam de modo especial a origem do cargo apostólico de Paulo, negando-lhe autoridade porque, diziam, tinha uma origem humana (cf. 1,12. 16. 22.).

Isso é o que se pode dizer dos falsos pregadores da Galácia. Segundo a opinião tradicional, eram eles judaizantes. Defini-los de modo exato é muito difícil. Foi aventada a hipótese de que eles seriam judeus de Jerusalém empenhados em agitar a comunidade contra o Apóstolo (10). Porém, contra isso, fala bem claro a passagem 2, 6 – 10 que demonstra a perfeita harmonia e compreensão que existia entre Paulo e a Igreja de Jerusalém. Foi reconhecida a doutrina do Apóstolo pelas autoridades religiosas de Jerusalém e a passagem deixa entrever até certa satisfação e alegria pelo trabalho apostólico de Paulo e a retidão de sua doutrina. Nem se pode aduzir o desentendimento que se verificou mais tarde entre Paulo e Pedro, pois isto não representa divergência de doutrina entre eles nem uma ruptura, mas é motivada apenas por um comportamento inconseqüente de São Pedro, em desacordo com as decisões tomadas no chamado Concílio de Jerusalém (Atos dos Apost. 15, 1 – 11), quando, estando ele entre os cristãos de origem pagã, apareciam cristãos judeus de Jerusalém (11).

Outras hipóteses há levantadas por diversos especialistas, mas não de absoluta necessidade para os objetivos deste artigo, razão por que aqui as

(9) Cf. W. Marxsen, *Einleitung in das Neue Testament*, 50 ss.

(10) Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche*, 108 ss. 1 953.

(11) Cf. W. Marxsen, *Einleitung in das Neue Testament*, 51.

omitimos. As hipóteses mais difundidas caracterizam os falsos pregadores da Galácia como um grupo sincrético, que reunia elementos gnósticos, judeus e cristãos. Não há necessidade de designá-los com nome especial. O importante é ter presentes as suas diversas tendências, como exposto desde o começo. Uma designação única em nada ajudaria, e daria sempre visão parcial.

CONTEÚDO DA CARTA

A carta começa com uma introdução na qual Paulo saúda os destinatários e apresenta-se como apóstolo “não da parte dos homens ou por meio de algum homem, mas por Jesus Cristo e Deus Pai que o ressuscitou dos mortos” (1,1.). Em seguida, nomeia os destinatários da carta: “as comunidades da Galácia”.

Depois, 1, 6., refere-se à situação da comunidade e confessa-se admirado diante do fato de eles terem assim, tão depressa, abandonado o Evangelho que lhes foi anunciado e aceito outra doutrina. Declara, manifestamente, que não existe outra mensagem de salvação a não ser aquela que ele havia anunciado. Eram apenas certas pessoas que levavam a confusão entre os Gálatas e mudavam o Evangelho no seu contrário. Paulo anatematiza duas vezes esses falsos profetas.

Além da introdução, pode-se dividir ainda a carta em três partes, tendo, contudo, a carta inteira um único tema: o caminho da salvação é o da liberdade da lei.

1ª parte. Na primeira parte afirma Paulo a origem divina da sua pregação, a qual ele recebeu diretamente de Deus, na manifestação que teve às portas de Damasco (1,12). Isto é verdade porque ele, logo depois da manifestação divina diante de Damasco, partiu para a Arábia e não esteve em comunicação com nenhum dos apóstolos de Jerusalém (1,16.17.). Exceto viagem realizada a Jerusalém, dois anos mais tarde, para conhecer a Pedro (1,18), ele só voltou a Jerusalém 14 anos depois, movido por uma revelação. Nessa ocasião ele expôs aos apóstolos o seu evangelho. Paulo refere-se aqui ao Concílio dos Apóstolos, atos dos Apóstolos, cap. 15. Por essa ocasião ninguém lhe impôs coisa alguma (2,6).

No v. 15 e ss. estabelece ele o fundamento da sua pregação em que, ao mesmo tempo, apresenta o tema fundamental da sua carta aos gálatas: a justificação não vem pelas obras da lei, mas pela fé em Jesus Cristo.

2ª parte. Na segunda parte é apresentado o ponto central da carta: a necessidade da liberdade da lei para a salvação. A salvação é obtida somente através da fé e não pelas obras da lei (3, 1 – 5). Através da figura de Abraão e outra passagem da Escritura é provado que a fé justifica e traz a salvação (v. 6.ss.).

A lei teve um papel passageiro que Paulo compara com o papel do “pedagogo” nas famílias romanas e gregas. Com a chegada da fé ficou encerrado o papel da lei e chegou o tempo da filiação divina (3, 19 – 4,7.).

Em 4, 8 – 11 adverte o Apóstolo os gálatas para que não se sujeitem mais aos elementos do mundo. Refere-se depois ao tempo em que, doente, anunciou-lhe o Evangelho, sendo por eles tratado com carinho. Manifesta o desejo de estar também agora com eles (4, 12 – 20).

Segue-se uma interpretação alegórica da história de Hagar, Sara e seus filhos, como uma fundamentação para a liberdade do cristão para a qual Cristo o libertou (4, 21 – 31).

3ª parte. Na terceira parte, exorta Paulo os fiéis da Galácia a guardarem a liberdade recebida como dom. A liberdade não deve servir aos impulsos da carne, mas para levá-los à prática desprentensiva da caridade fraterna.

6, 11 – 18 é do próprio punho do Apóstolo. Encerra ele a carta, advertindo os gálatas contra os egoístas, falsos pregadores. Termina abençoando-os.

(Continua no próximo número)

"CRÔNICAS E ENTREVISTA"

Dr. José Roberto do Amaral Lapa

Acad. Roberto Akira Goto

Dr. Roberto Pinto de Moura

PADRE NARCISO

Dr. José Roberto do Amaral Lapa

Para quem subisse a Rua Regente Feijó, do lado esquerdo, no meio da quadra acima da Catedral, havia um velho prédio de paredes amareladas, onde a imprensa diocesana mantinha sede.

Um ou dois degraus, abaixo do nível da rua, davam acesso ao balcão. Ali, esperava-me para a entrevista um homem, cuja palidez era aquela que realmente convinha a um padre. A sua voz era grave e pausada, como a esconder aquela ameaça de sorriso que depois, ao longo dos anos, compreendi ser muito difícil surpreender na suavidade do seu rosto.

Se bem me lembro a idéia da entrevista partira do então cônego Agnelo Rossi. Era preciso dinamizar a imprensa católica da cidade e para tanto se convocava um jornalista bissexto para conhecer o padre Narciso Ehrenberg.

À sua primeira explicação aceitei o diálogo com uma pedra em cada mão, agredindo sem reservar o ranço que ensopava aquela imprensa de poucos leitores, constituída ingenuamente num bom veículo de divulgação para o comunismo, sobre o qual a matéria se derramava ocupando o maior espaço das páginas.

Entretanto, a provocação se desmanchou surpresa, pois o padre concordou em tudo com o que dissera. A partir daí foi um pequeno passo para nos tornarmos muito amigos. Contou-me ele a sua experiência de militância pelo interior da Itália, quando acompanhava, numa velha lambreta, o Pe. Lombardi na montagem dos comícios de desafio fronteiro e direto ao Partido Comunista italiano, então em grande expansão.

Eram tempos aqueles em que não se podia sequer sonhar com a expectativa de que pudesse aparecer um papa como João XXIII que provocasse a abertura ecumênica da Igreja Católica. Estava ela muito longe de nos satisfazer — aos moços daqueles dias — quer pelas soluções que nos propunha, pelos seus processos de proselitismo, pela sua mundividência enfim.

O padre Narciso apareceu então como alguém que quebrava inteiramente a nossa prevenção contra a paternal bonomia que exalava da sotaina.

Fazia-se necessário, desde logo, convocar os amigos, para que também conhecessem aquele padre que finalmente falava a nossa linguagem e o que nós queríamos ouvir. Um punhado de moços em busca de respostas para as interrogações que os inquietavam.

Começamos uns poucos: católicos e não católicos, cépticos e indiferentes, para um contacto semanal com alguém excepcionalmente firme para a nossa insegurança, tranqüilo para as nossas angústias, culto para as nossas indagações. Alguém que, em sendo padre, não se despojava em nenhum momento do seu voto sacerdotal, mas trazia contudo dentro de si muito das nossas aflições e um pouco também de nossa perplexidade diante do mundo e de nós próprios.

Nas tardes de sábado, passamos a nos reunir numa das salas do velho Palacete São Paulo num debate franco que muitas vezes se iniciava por fatos corriqueiros da cidade, que já se anunciava com as ameaças que hoje se concretizaram sobre o difícil exercício da vida urbana.

O número daqueles debatedores cresceu rapidamente, foi preciso mais de uma vez mudarmos de local. Houve reuniões no salão da igreja do Cambuí, como houve também o refúgio de alguns dias numa fazenda em Jaguariúna, onde as reflexões ou mesmo a oração que foi possível arrancar de cada um, marcou com certeza as nossas vidas para sempre.

Os problemas analisados nessas reuniões eram de tal teor, que não demorou muito para que alguém fosse soprar aos ouvidos de D. Paulo que havia um padre a promover encontros subversivos com um grupo de moços. Mas, o pastor conhecia bem o seu padre. Não deu qualquer ouvido aos intrigantes. Antes, estimulou o nosso diálogo, desacreditando a rasteirice dos fofoqueiros. De outra feita, um grupo de bem intencionados marianos compareceu a uma de nossas reuniões e saiu escandalizado com a natureza dos assuntos que ali eram tratados. Afinal, do que se falava em aqueles colóquios, para causar tal arrepio na tradicional família campineira? Simplesmente dos tabus de então, que hoje em dia, essa mesma família não consegue impedir que entrem por baixo de sua porta ou pela antena do seu telhado, através dos meios de comunicação de massa. Eram então ocorrências, para as quais se institucionalizara a indiferença ou a ignorância, como se elas não existissem...

As nossas preocupações desciam à necessidade de um congraçamento ecumênico, à falaciosa politização de um populismo massificador, ao homossexualismo e aos desvios que se pronunciavam no inchaço que a cidade ia revelando, ou ainda à ética profissional problematizada por médicos, advogados, professores e engenheiros que confidenciavam ao padre e aos seus interlocutores os dramas de sua vivência e as fricções nas relações comunitárias e sociais que tornavam mais tensa a aventura diária numa cidade que assistia impassível à poluição moral dos seus padrões de cultura.

Essas lembranças me assaltam agora sob o abalo brutal da morte do padre Narciso. Tenho certeza de que todos que o conheceram têm um depoimento semelhante a dar, não só por força das trágicas circunstâncias de sua morte, mas pela vida que ele trazia dentro de si, exteriorizada sempre no tom grave de suas palavras.

Acredito que tivesse escolhido uma chácara para sua morada, para poder conseguir a quietude necessária às suas reflexões e ao carinho com que se entregava por inteiro à sua ação.

Entretanto, a fúria assassina que se abate sobre a cidade foi alcançá-lo naquele refúgio, interrompendo-lhe a missão. A sua ausência empobrece muito àqueles que tiveram a ventura de se enriquecer com a sua inteligência e a sua bondade. Mas, também diminui esta cidade, a quem ele deu anonimamente muito de suas preocupações e do seu trabalho, para tentar obstaculizar o rápido processo de desumanização que a envolve, ao ponto de não ter sequer poupado a vida de quem tanto a queria.

UM HUMANISTA

Acad. Roberto Akira Goto

Violência, impotência, fome e fartura; imperialismo, igualitarismo, opressão e submissão; desesperança, incerteza e otimismo: o elenco de contradições que norteiam o nosso século. Escolha mal feita, evidentemente, e é nisso precisamente que reside a maior contradição. O mundo perdeu-se: terá possibilidades de reencontrar-se, ou melhor, de encontrar-se pela primeira vez ?

Alguém se surpreenderá se souber que todas as incoerências, toda a tragédia escatológica do homem moderno resumem-se, em última análise, no fato de já não haver relações autênticas entre os seres humanos. Os maiores males do universo são, no final, um só: os indivíduos, os povos e as sociedades deixaram de se reconhecer. De um lado, domina-se e oprime-se; de outro, se é dominado e oprimido.

Das pessoas aos países, é essa inautenticidade de relacionamento que faz da existência uma peça tão dramática e absurda. Todas as formas de diálogos que na verdade não passam de monólogos-a-dois, todos os colonialismos e neocolonialismos são variações de um mesmo tema: dominação-subordinação. E se populações morrem de desnutrição enquanto outras morrem de indigestão, é porque as últimas não se deram conta sequer de que as primeiras são, igualmente, constituídas por seres humanos.

O grande problema da humanidade é um problema de ótica. A incapacidade de alguns enxergarem nos outros os seus semelhantes, a ausência de respeito e reconhecimento mútuo. E num mundo onde se prega e apregoa a igualdade, os homens só podem, na verdade, praticar a liberdade de serem desiguais, de direito e de fato.

Por dezenas de vezes, idéias como essas foram repetidas nas aulas de um sacerdote que dedicou vinte e dois anos de sua vida ao magistério universitário. As afirmações não são necessariamente originais, mas sinceras. O que significa: o humanismo não era somente pregado e anunciado, era vivido e praticado.

Hoje, se alguém se lembra dele, pensa logo em sua estatura de homem lúcido e aberto, invariavelmente disposto ao diálogo e ao entendimento. Era respeitado porque respeitava. Era reconhecido porque reconhecia. Não há melhor definição do que a de um professor: "as relações que ele estabelecia com os seus alunos eram antes de tudo afetivas". Por isso, o diálogo resultava, quase sempre, em colóquio.

O relacionamento, em verdade, testemunhava uma coerência profunda entre o pensar e o agir. Dizia que "o mal do homem não está em procurar sua auto-afirmação, mas em substituir o alter pelo ego, fazendo com que o outro seja apenas um **segundo eu** e não o **tu**". Tinha consciência de que a ambigüidade e a aspereza assinalam e limitam todo encontro de consciências. E acabava mostrando que o diálogo só é autêntico quando propõe a compreensão e não o conflito: "o sábio é aquele que alcança o equilíbrio entre o dizer e o silêncio, silêncio não daquele que cala, mas daquele que ouve".

São frases que traçam um perfil incompleto, mas suficientemente nítido, do homem e do humanista que foi o padre e professor José Narciso Vieira Ehrenberger. Revelam a perfeita integração entre o pensador e o educador. Pensador que era "simplesmente brilhante" no dizer do cônego Amaury Castanho; e educador que "levou às últimas conseqüências a tarefa de ensinar e formar consciências", segundo o presidente do Diretório Acadêmico de Ciências Humanas, que acaba de adotá-lo como patrono.

De toda forma, alguém que, apesar de convencer-se filosoficamente da contingência do ser humano, fez-se (e não foi feito) socialmente necessário, tanto às gerações que puderam constituir-se sob sua sombra, como àquelas que jamais o conhecerão mas que sentem, agudamente, a falta de personalidades como a dele. Sua morte abre um vácuo insuperável no ensino da Filosofia e das Ciências Humanas na cidade.

Todos que vierem após ele poderão ocupar-lhe o lugar, mas não sucedê-lo. Porque seu trabalho era sobretudo o da criação; não o da reprodução. De Sócrates a Sartre, de Marx a Marcuse, de Hegel a Heidegger, cada filósofo tomava vida em suas palavras. Recriava a realidade e, dessa forma, alargava horizontes, abria perspectivas, descobria nos fatos banais da existência significados então insuspeitados e inapreendidos.

Confirmou a tese sartreana: a morte é um absurdo. Não apenas a morte que interrompeu a concretização de seus projetos de existência, impediu-o de continuar a ser-para-diante-de-si, roubou-lhe o direito de

realizar o presente e planejar o futuro. Mas também aquela que privou estudantes (personalidades provisórias, consciências em formação) de sua convivência, de seu pensamento, da orientação que estabelecia a ordem onde antes só havia caos.

Como disse alguém, um filósofo autêntico, mestre insubstituível. Um dos últimos representantes de uma safra de intelectuais e pensadores que erigiu como norma de vida e de pensamento a preocupação com a consciência e o humanismo. Muitos anos passarão até que a terra esteja boa novamente para produzir outro igual.

“O PSQUIATRA CONSIDERA A FILOSOFIA”

(Entrevista de **REFLEXÃO** com o Dr. Roberto Pinto de Moura, nome sobremodo considerado da Psiquiatria em Campinas, Professor de Psicologia Dinâmica do Instituto de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.)

Uma vez feitos os entendimentos por telefone, o Dr. Roberto Pinto de Moura consentiu em receber a Revista REFLEXÃO em sua agradável residência, para uma entrevista que pretendia investigar “até que ponto o filosofar, o refletir se constitui em algo necessário para o desempenho do seu trabalho psicoterápico” que, é sabido, situa-se como dos mais conscientes e sérios, em nossa sociedade.

À branda luz da tarde de 30 de agosto, ouvia-se Arturo Rubinstein interpretando prelúdios de Chopin. Combinavam-se, na sala vasta em que esperávamos o médico e amigo, uma sábia simplicidade com um bom gosto sensibilizante.

Em poucos minutos, eis conosco o Dr. Roberto, em trajos bem caseiros e descontraídos, oferecendo-nos aquele sorriso no qual se pode descobrir tudo: camaradagem, sobriedade, crença no “momento humano” e a profunda experiência dos descaminhos que tipificam o homem do nosso tempo, na sua luta com os próprios enigmas. “Eu estava ouvindo este Chopin enquanto ia corrigindo umas provas, sabe? gosto muito desse velhinho (Rubinstein), da técnica ágil com que ele toca”: praticamente assim se abriu a prosa, que não foi longa mas teve profundidade. Por duas razões não foi longa: Primeiramente, porque o Dr. Roberto Pinto de Moura, em mais uma manifestação de sua seriedade intelectual, solicitou levássemos por escrito as perguntas que quiséssemos fazer-lhe; ele as responderia após meditar o suficiente. Depois, porque, nas tardes de sábado, alguns vizinhos se reúnem com o psiquiatra e família, para leituras conjuntas dos clássicos da Literatura. Fomos gentilmente convidados a participar da leitura daquela tarde, que seria o “Macbeth”, convite

do qual declinamos a fim de que não fossem quebradas a unidade e a intimidade do grupo.

Mas antes de que nos retirássemos, conversamos sobre música popular brasileira (algo que se centraliza no gosto daquele médico), assim como sobre poesia e teatro. Chegamos mesmo a tomar conhecimento de alguns experimentos do Dr. Roberto no campo da Literatura (contos, sobretudo), os quais, ao que nos pareceu, não foram publicados — certamente que pela modéstia do nosso entrevistado. De nossa conversa, ficou a imagem simpática daquele homem simples em sua postura perante a vida, mas rigoroso em suas atividades e com seus deveres.

A ENTREVISTA

Seguem-se as perguntas de REFLEXÃO, respondidas por nosso entrevistado.

REFLEXÃO — Acredita que alguém esteja dispensado de filosofar ? (de refletir, segundo as próprias possibilidades ?). Queira explicar-nos sua resposta.

DR. ROBERTO — Ninguém, exceto, naturalmente, os organicamente incapazes, está dispensado de filosofar. Refletir é a máxima prerrogativa do ser humano. De que outra maneira pode o Homem dirigir-se bem, realizando aquele progresso espiritual para o qual parece possuir, a espécie, uma tendência inata, se, a cada passo, e ao máximo possível, não se tornar plenamente consciente do que se passa dentro de si e no seu exterior ? Num manual de Filosofia, de Garcia Morente, li que o homem que diz não ser filósofo é um mau filósofo. Mesmo que não se aperceba disso, em cada um dos seus atos deve estar implícito um conceito. O mal é que quanto mais obscuro esteja esse conceito, implícito em cada ato humano, menos passível estará de ser elaborado e “filosofado”, passando pelo filtro do raciocínio. Daí a necessidade de se estimular, desde muito cedo, a capacidade de pensar, de cada ser humano organicamente apto para isso, universalizando-se o direito (e o dever) de raciocinar-se, pondo-se à disposição de todas as informações das ciências e as regras metódicas para se chegar à Verdade.

Freud nos mostrou os malefícios de uma “educação” baseada apenas na repressão, descoberta por Breuer, e entendida como a manutenção dos desejos e impulsos (e de suas proibições) em nível inconsciente. Se outros benefícios não tivessem advindo à humanidade do uso que Freud fez de sua capacidade de pensar, bastaria este. Educar é ensinar a refletir. É conscientizar.

Quando abrimos nossas janelas para o mundo, estão aí, diante de nossos olhos, as provas, tanto de como vale a pena aprender a refletir, como dos males que advêm, de um mau uso do pensamento...

Infelizmente, a muito poucos homens se fornecem as condições de pensar, o que não é apenas uma decorrência das dificuldades dos governos em socializar o saber, mas muitas vezes de uma intenção, clara ou oculta, de certos governantes, que, assim, mais facilmente exercem o seu mando, bem como de grupos sociais que, deste não-pensar das massas, auferem maior domínio sobre elas e maiores lucros financeiros. Haja vista o que se faz hoje com todo o povo, especialmente com parte dele (a juventude) estimulando-se-lhe ao máximo o prazer sexual, a agressividade, a alegria, a conação ou atividade. Já que o agir tende a diminuir o pensar, e que os atos são um meio de descarga à energia dos sentimentos, as pessoas são infatigavelmente concitadas à musculação, ao grito, ao riso, à movimentação veloz, ao prazer, para... não pensarem. Por outro lado, o raciocínio exige sacrifícios, pode mesmo trazer sofrimento, e as conclusões, muitas vezes, apontam o caminho da renúncia e da contenção... Daí, creio, um dos fatores da automática e passiva aceitação, pelas massas, daquilo que se lhes joga, através das grades invisíveis de suas gaiolas. Porque o animal-homem é uma contradição consigo mesmo, sendo racional, mas também irracional, e ao mesmo tempo cultural, mantém certa aversão instintiva ao pensamento, na medida em que este tanto se pode aliar, como opor-se a seus impulsos biológicos. Expressivo dessa ambivalência, é o fato de inúmeros nomes, que povoam nossas bibliotecas, pertencerem a pensadores que terminaram suas vidas luminosas na forca, na cruz, nos paredões, nas enxovias, nas fogueiras, no exílio, na marginalização social...

REFLEXÃO — A defrontação com a PESSOA, requer, em sua especialização, que disposições psíquicas e intelectuais ?

DR. ROBERTO — Em primeiro lugar, o pensamento constante, e o sentimento de que se está diante de uma PESSOA. A Psiquiatria encontra sua primeira grande limitação no fato de o seu campo de pesquisa

situar-se na pessoa do outro ser humano, cuja integridade, física ou espiritual, ele deve ajudar a conservar-se ou a restabelecer-se e que não pode, por ele, ser posta em risco. Isso, além da peculiar complexidade do objeto de pesquisa (que exige a criação de técnicas especiais) levou muitos pesquisadores a buscar conhecimentos sobre o psiquismo humano em outros animais, inferiores (mas também portadores de cérebro) e eles se esqueceram de que tais experimentos, se podem trazer a luz a respeito de alguns aspectos da vida humana, estão longe de explicar **todo-o-homem**, que eles reduziram, de pessoa, a camundongo ou macaco.

Outro aspecto, advindo da consideração da PESSOA, é que as técnicas destinadas ao atingimento das metas da Psiquiatria (que são o conhecimento do psiquismo sadio e do mórbido, bem como da melhor maneira de dar alívio ao sofrimento espiritual e ajustar o Homem à sua sociedade) muitas vezes são abandonadas ou pervertidas, passando a atividade a servir mais aos interesses pessoais do pesquisador, ligados a sua atuação profissional e ao que dela deseja obter, como alimento para o seu "status" ou progresso econômico. Outras vezes, o desejo obsessivo, de seguir determinada técnica, leva a um tecnicismo alienante, a ênfase agora posta no método, que, de meio, passa a **fim**.

Dentre as qualidades que deve ter um psiquiatra, a mais importante, a fundamental é a capacidade de empatizar-se com o outro, amá-lo e respeitá-lo como PESSOA, fazendo tudo que for necessário para ajudá-lo nas suas dificuldades a viver em harmonia com o mundo e consigo mesmo. Quem estiver mais interessado em servir-se da profissão ou do doente, movido apenas por seu egocentrismo narcísico, não deve adentrar a obscura selva da Psiquiatria. O paciente precisa encontrar em nós um caráter isento dos defeitos que ponham em risco a sua integridade e a sua dignidade humana, mesmo porque, para curar-se, tem que expor-nos o que possui de mais intimamente seu, em toda a sua nudez, e esse despir-se tem, como premissa, uma relação afetiva com o terapeuta, a que chamamos **transferência**, tendendo a repetir-se, com o psiquiatra, o relacionamento que o indivíduo teve com as pessoas que mais amou (pais ou prepostos). Dessa forma, de mistura com a pessoa adulta, que tratamos, está a criança que ela foi, pronta a repetir, em nosso consultório, o que de mais marcante existiu, em seu passado. Em outro extremo oposto ao dos vorazes e cúpidos, estão os em que o amor ao semelhante se encontra em excessiva intensidade, a ponto de se darem ao seu doente mais do que é necessário, ou em quererem fazê-lo mais do que é possível, e, com isso, ajudam a doença e não o doente, entregues a uma ansiedade que chamamos "furor sanandi", que pode resultar também de uma exigência ou ambição de onipotência. O Psiquiatra tem

de ser, diante do seu paciente, um modelo, que o ajude, cada vez mais, a implantar, em seu comportamento, o que Freud chamou de Princípio de Realidade, e, por isso, além de outros aspectos, deve ser portador de razoável equilíbrio mental...

Outro requisito importante para um Psiquiatra, especialmente quando se dedica à psicoterapia, é possuir grande sensibilidade. A par de uma boa capacidade de raciocinar, ele deve ser capaz de **sentir**, de vibrar emocionalmente com o que lhe comunica o seu paciente, e deve buscar todos os meios de alimentar tal sensibilidade, não só de submetendo-se ele próprio a tratamento psicológico, mas também mantendo um permanente contacto com as produções humanas no terreno da música, artes plásticas, teatro, literatura. Deve procurar erudição, a maior possível em relação aos dados das chamadas Ciências Humanas, todas elas, além da Psiquiatria e da Psicologia (Antropologia, Sociologia, Política, Economia...). Finalizando, quero voltar ao requisito do tratamento psicológico, a que se deve submeter o Psiquiatra, cuja vantagem maior é a obtenção de autoconhecimento, não só para conseguir bem-estar pessoal e mais facilmente trilhar no rumo certo, pela vida, mas também de assim se tornar mais fácil, para ele, a percepção dos problemas dos outros seres humanos.

REFLEXÃO — Como cidadão estudioso, como veria a presença de disciplinas filosóficas em quaisquer cursos universitários ? (Desde a área de Exatas e Naturais, até a área de Artes e outras.)

DR. ROBERTO — Como uma necessidade. Talvez a presença da Filosofia devesse ser diversificada, não se fazendo necessariamente, em todos os cursos, um estudo metódico dos problemas filosóficos e das correntes doutrinárias. Em cada Faculdade deveria haver, pelo menos, estudos relativos a partes da Filosofia mais relacionadas com a atividade profissional a que se destinam seus estudantes. Mas em todos, dever-se-ia estimular a atividade de **pensar**, especialmente para fazer o aluno **sentir** que os conhecimentos, que lhe são ministrados para o exercício de sua profissão, podem ser bem ou mal aplicados na vida em sociedade. As Faculdades não deveriam cingir-se a fornecedoras de conhecimentos e de técnicas, mas em centros vivos de Humanismo, em que, embora estudando Ciências Exatas, o aluno fosse estimulado a sentir-se **gente humana**, e a pensar que a ciência que adquire se destina ao bem-estar de seus semelhantes. Devia ser, assim, estimulada a formação de grupos, para discussão dos grandes problemas humanos, a fim de

que o Homem se conscientizasse, cada vez mais, de suas próprias vicissitudes. Mas será viável isso, na era do desprestígio das Ciências Humanas, de enaltecimento das Exatas, na era dos "tests" analfabetizantes e dos livros bitoladores de instrução programada, que concitam à decoração e ao desuso da inteligência ?

REFLEXÃO — Estima, em especial, algum pensador ou corrente de pensamento ? Em caso positivo, qual ? Faria a fineza de dizer-nos por quê ?

DR. ROBERTO — Por razões que não vêm ao caso não pude freqüentar filósofos e pensadores em geral, como deveria tê-lo feito, não valendo, portanto, o que vem a seguir, como uma seleção, baseada no conhecimento de todos. Mas, do que pude ler, tenho minhas preferências. Por ordem cronológica, vem em primeiro lugar, Sócrates cuja figura se engrandece, não só por ter selado, com o selo do martírio, o seu amor à verdade e aos semelhantes, mas pelo seu esforço em racionalmente, perscrutar o caminho do Bem, e pela sua recomendação de que o Homem se conhecesse a si próprio, além de conhecer o restante da Natureza. Não se dedicou a um filosofar estéril, que apenas lhe realçasse a figura inteligente, mas tentou mostrar a importância do conhecimento, para o bem-viver, equivalendo o Mal e a ignorância, o Bem e a sabedoria. Depois, Aristóteles, o lúcido. Colocou ordem nos conhecimentos humanos (muitos deles descobertos por ele) sistematizou-os, e, pairando acima desse caos por ele ordenado, disse o "Fiat" de que vieram a nascer as ciências, cimentadas, em seus alicerces, pelo compromisso da Mente com a sua Lógica, e pela separação dos problemas físicos e metafísicos, Tordesilhas que delimitou o território pertencente aos filósofos e pensadores religiosos de um lado, e o dos homens de ciência de outro. Depois Cristo, que colocou como o pilar maior de sua ética o amor ao semelhante, ideal que, se fosse atingido, sanaria todos os males que advêm do egoísmo humano. A seguir, todos os pensadores que, desde antes da Revolução Francesa, lutaram pelo estabelecimento da Justiça e da igualdade de direitos e deveres entre os homens, lutando pela institucionalização da solidariedade e do companheirismo, do espírito de comunidade. Depois, Freud, abrindo caminho a uma série de estudiosos da mente, que vieram criar técnicas que vão fazendo possível ao ser humano realizar o ideal socrático do autoconhecimento, e conseguir por meio dele, livrar-se dos seus complexos inconscientes, buscando conquistar assim a chamada quarta liberdade. E seria injusto não falar aqui dos literatos, cineastas, teatrólogos, artistas plásticos, em

cujas obras tanto se aprende, talvez mais do que com os tratadistas, porque suas mensagens nos entram pela porta dos sentimentos, da vivência, e ficam fazendo parte do nosso ser.

REFLEXÃO — Quando o senhor se defronta com os elementos “Ciência-Religião-Filosofia”, como costuma relacioná-los ?

DR. ROBERTO — A Ciência, como sabemos, usando a observação e experimentação, estabelece conceitos e as leis dos fenômenos naturais, transformando em conhecimento verdadeiro as simples opiniões emanadas das necessidades emocionais (julgamento catatímico) e permitidas pela ignorância. Lida pois, com a Realidade indiscutível dos fenômenos. A Religião tenta explicar o inexplicado e o inexplicável pelas ciências, especialmente o problema da origem do Universo, de sua finalidade, bem como a destinação dos seres humanos, tudo atribuindo à vontade de seres superiores, às divindades. A Filosofia, penetra com a Razão no mesmo campo (metafísico) em que a Religião penetra com a Fé, além de que se preocupa em estabelecer os princípios fundamentais a serem seguidos para se chegar a um pensamento verdadeiro, e estuda tudo aquilo que os seres têm de mais geral: a existência, a essência, o Bem, o Mal, o Belo...

REFLEXÃO — Far-nos-ia o obséquio de explicar, ainda que resumidamente, a concepção de “natureza humana” que fundamentou as origens da teoria psicanalítica ?

DR. ROBERTO — É uma concepção do homem como ser biológico, apenas mais complexo que os outros, mas com as mesmas necessidades, as quais se resumem em obter prazer e evitar a dor e o desprazer. Isso o leva a destruir, ou a fugir dos estímulos externos, perturbadores de seu equilíbrio, bem como o fazer cessar os estímulos internos, por meio de atos instintivos. A estes atos, entretanto, (especialmente aos agressivos e eróticos) se opõe relativamente a Sociedade e do entrelaço entre ambos é que vai estruturar-se a Personalidade, modificando-se uma parte do ser primitivo (meramente biológico) chamado Id, para formar o Ego, que aparece como um intermediário entre ele e a Realidade; posteriormente há uma diferenciação no Ego, aparecendo a consciência moral, o Super-Ego, que impõe sanções aos instintos e representa a moral da cultura, introjetada, mantendo, o Ego, inconscientes, os impulsos que o Super-Ego condena. Posteriormente Freud

acrescentou à sua concepção da pessoa humana a atribuição, a ela, de um Instinto de Morte (Tanatos) que visaria à volta do orgânico ao inorgânico, em perene luta com o Instituto de Vida (Eros, ou ainda, o Instinto Sexual).

REFLEXÃO — O Doutor gostaria de dispor de Cursos de Extensão Universitária (para freqüentar) em alguns aspectos da Filosofia ? O que acha de um "grupo de reflexão", com reuniões sistemáticas, aberto a profissionais de todas as áreas ?

DR. ROBERTO — Sim, especialmente sobre Filosofia Existencial, uma linha de pensamento de muita importância, sobretudo para Psiquiatras e Psicólogos. Quanto ao "grupo de reflexão", a idéia é ótima, e os motivos creio estarem contidos na resposta à primeira pergunta.

PALAVRAS FINAIS

Os senhores leitores perceberam o critério e o carinho com que o Dr. Roberto Pinto de Moura trabalhou nossas perguntas. Por esta razão, aproveitamos estas linhas finais para registrar o agradecimento da equipe de REFLEXÃO e, assim, do Instituto de Filosofia e Teologia, a este ilustre profissional.

“RESENHAS”

(livros)

Acad. Valério Arantes

Acad. João Francisco Duarte Júnior

Acad. David Zaia

Profa. Lídia Maria Rodrigo

ALVES, Rubem

O ENIGMA DA RELIGIÃO

Petrópolis, Editora Vozes – 1975.

RUBEM ALVES doutorou-se em teologia e filosofia nos Estados Unidos, onde lecionou em Universidades. Traduzido em vários idiomas, está atualmente radicado ao Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Campinas.

Através de sete ensaios o autor analisa o fenômeno religioso humano, transpondo as barreiras das religiões institucionalizadas (cristianismo, budismo etc...), e chegando à sua essência: a experiência religiosa básica e a imaginação, o pensamento utópico do homem.

Ao longo das reflexões, sistemas de pensamento como o positivismo, o marxismo e a psicanálise são criticados em suas raízes filosóficas.

No primeiro ensaio, "O ENIGMA DA RELIGIÃO", é enfocado o problema da origem das religiões (entendidas não somente em suas formas institucionais). Essa origem é procurada na condição básica do homem, enquanto um ser dotado de imaginação, condição que o coloca num conflito entre a dura realidade do mundo objetivo e o "projeto de um mundo que possa ser amado". A religião também não é uma forma primitiva de ciência; ciência e religião coexistem na condição humana.

O segundo ensaio, "A MORTE DE DEUS: COMENTÁRIOS À AUTOBIOGRAFIA DO HOMEM", traz uma análise da deslocação da posição ocupada por Deus ao longo da História humana. A figura objetiva do Deus medieval se desloca das alturas até o túmulo, renascendo num plano subjetivo onde "crer em Deus é viver como se ele não existisse".

Como terceiro ensaio, segue "A METAMORFOSE DA CONSCIÊNCIA: CONVERSÃO". Aqui o autor penetra na experiência básica: a experiência religiosa, da qual as religiões institucionalizadas são uma pálida tentativa de transcrição. Essa experiência possui dois momentos: 1) A desestruturação do mundo (consciência), onde se partem todas as velhas formas de ver e sentir o mundo, de se ver e se sentir no mundo e 2) A reestruturação, a partir dos caos, num processo intraduzível à nossa lógica e símbolos.

"MISTICISMO: EMIGRAÇÃO DOS QUE NÃO TÊM PODER", o quarto ensaio, mostra o surgimento de novos deuses e religiões como

marcante sinal de descontentamento, manifesto contra a (racionalista) cultura instituída. Atrás dos vãos místicos encontramos sempre a consciência da radical contradição entre os valores e aspirações da personalidade e os produtos institucionais.

No quinto ensaio, "DO PARAÍSO AO DESERTO (REFLEXÕES AUTOBIOGRÁFICAS)", o autor percorre reflexivamente seus próprios passos dentro da teologia. Partindo da teologia "oficiosa" que lhe era imposta nos anos de seminário, chega-se à sua visão atual: a teologia como esperança, como forma de relacionamento com o outro, como ponte entre experiências, de homens e da humanidade.

"ESPERANÇA E OBJETIVIDADE: UMA CRÍTICA DA CIÊNCIA", o sexto ensaio, conduz o leitor aos pressupostos básicos (dogmas) da ciência: objetividade, estrutura matemática do objeto e verificabilidade, que, em última análise, excluem da ciência a imaginação. E os papéis estabelecidos, através da clara reflexão, se invertem: a ciência se torna conservadora e reacionária e a religião inovadora e revolucionária.

O último ensaio, "TECNOLOGIA E HUMANIZAÇÃO", surge como análise da tecnologia em nossa época. Tecnologia que, longe de ser um meio, tornou-se um fim em si mesma. E o homem, ao invés de utilizá-la para satisfazer suas necessidades, tem suas necessidades por ela criadas. Assim, necessário se faz reavivar o pensamento utópico, imaginativo, que desmantele a tecnologia como sistema e a utilize como ferramenta.

LEITURA OBRIGATÓRIA a todos que pensam criticamente o mundo em que vivem, independentemente de (alienantes ?) categorias profissionais (sociólogos, matemáticos, psicólogos etc...).

Valério Arantes
João Francisco Duarte Junior

SALMAN, Dominique H.
O LUGAR DA FILOSOFIA NA UNIVERSIDADE
Editora Vozes — 1 969.

Esta obra é uma conferência que o autor fez em 1 954 na Universidade de Montreal. Nela, ele se propõe a refletir um problema atual,

qual seja, o da importância da filosofia na universidade e de ambas em nossa sociedade.

Na introdução, ele nos coloca diante da pergunta: se a filosofia deve necessariamente estar vinculada a uma universidade, dado que historicamente nem sempre foi assim.

No cap. I o autor mostra-nos como é indispensável que a investigação filosófica se desenvolva dentro de uma universidade, pois esta é a única instituição capaz de fornecer os meios para qualquer investigação.

No cap. II o autor nos dá os três pontos básicos para uma investigação filosófica. Ela deve ser sistemática, histórica e científica.

Principalmente a dimensão científica é melhor satisfeita dentro de uma universidade, através do relacionamento dos filósofos com pesquisadores de outros departamentos. Isto levaria ainda a filosofia até eles.

No cap. III propõe que a universidade deve não só instruir em determinada matéria, mas sim educar o aluno em sua totalidade.

Para tanto, é preciso ensinar-lhe toda a tradição que se possui e dar-lhe meios para que ele possa progredir a partir dessa tradição.

No cap. IV afirma ser tarefa da filosofia dar ao estudante esta formação mais ampla de que falou acima.

Assim, é necessário que a filosofia seja dada como introdução aos estudantes de outras áreas.

Esta introdução deve partir de problemas próprios dos alunos procurando, a partir daí, levá-los a um conhecimento mais profundo e filosófico.

Concluindo, evoca Santo Alberto Magno, que, como filósofo, foi perfeitamente integrado, levando em conta o aspecto sistemático, histórico e científico.

A exemplo de Santo Alberto nos propõe, ainda, que a filosofia deve ser coroada pela teologia.

O autor coloca muito bem o problema atual da filosofia, ou seja, estar ela desvinculada e relegada a um plano inferior pelas outras ciências.

As soluções apresentadas podem ser perfeitamente usadas, levando-se em conta as realidades particulares de que se tratar.

SEVERINO, Antonio Joaquim

METODOLOGIA DO TRABALHO CIENTÍFICO: diretrizes para o trabalho didático-científico na Universidade

Cortez & Moraes Ltda., São Paulo, 1 975 — 96 págs.

Esta obra propõe-se auxiliar o estudante universitário a organizar metodicamente o seu trabalho intelectual, tornando o estudo rigoroso e obtendo dele maior rendimento. A perspectiva em que o tema será abordado é bem definida pelo próprio autor, na Introdução, quando afirma que este não é "um texto de Metodologia da Pesquisa Científica e muito menos um texto de Lógica da Ciência". E precisa que "... os objetivos deste texto didático se limitam à esfera do trabalho científico enquanto conjunto de atividades intelectuais realizadas no curso superior, apresentando diretrizes para a criação de hábitos de estudo que sustentem validamente as posturas integrantes deste trabalho".

A obra divide-se em cinco capítulos. O capítulo I fornece diretrizes para a leitura, análise e interpretação de textos. Inicialmente o autor propõe a divisão do texto a ser estudado em unidade de leitura, segundo determinados critérios. O estudo propriamente dito começa com a análise textual que, como primeira abordagem, visa à preparação da leitura. A segunda abordagem é feita através da análise temática, que busca a compreensão da mensagem global da unidade em questão. Em seguida, na análise interpretativa, tratar-se-á de situar as idéias do autor do texto. E, finalmente, a quarta etapa, a problematização, tratará de levantar problemas para a reflexão individual ou em grupo.

O capítulo II refere-se à Documentação como método de estudo pessoal, onde o autor propõe que toda aprendizagem, adquirida em aula ou através de leituras, seja documentada e esteja á disposição do estudante quando se fizer necessário. Três as formas de Documentação recomendadas: a Documentação Temática, a Documentação Bibliográfica e a Documentação Geral.

O Capítulo III refere-se à realização de seminários, recurso muito utilizado no ensino universitário. De início são explicitados os objetivos do seminário, que serão melhor alcançados se houver dele uma preparação cuidadosa e metódica. Expõe o autor a mecânica geral do seminário, desde a sua preparação até a sua execução. No fim do capítulo fornece sugestões quanto às variações possíveis das técnicas do trabalho em grupo na realização do seminário.

O Capítulo IV trata da elaboração da monografia científica, detalhando a metodologia necessária para a sua criação e expressão. As etapas de elaboração do trabalho compreendem: a determinação do tema, a elaboração de um plano provisório de trabalho, a leitura e documentação da bibliografia levantada, a construção lógica do trabalho, e, finalmente, a redação como última etapa. Sobre a técnica de redação encontramos normas bastante práticas e detalhadas. Ainda nesse capítulo, existe orientação geral sobre a elaboração de um Projeto de Pesquisa.

Finalmente, no Capítulo V, o autor aborda os pré-requisitos lógicos do trabalho científico. Refere-se à articulação do trabalho científico como um discurso, do ponto de vista lógico. Tece considerações quanto ao encadeamento lógico do pensamento, através do qual o trabalho é desenvolvido.

A obra contém ainda esquematizações sobre a matéria exposta, modelos ou exemplificações de algumas diretrizes propostas, bem como a indicação de uma bibliografia especializada.

Este livro fornece, sem dúvida, bom subsídio principalmente para aqueles estudantes que, ingressando na Universidade, sentem a necessidade de um estudo disciplinado e de uma orientação sobre como fazê-lo. A obra vem preencher uma lacuna do nosso ensino, que se não tem preocupado, como devia, com a orientação do aluno nesse particular, enquanto nós sabemos que em muitos países, cursos de "Como Estudar" são inseridos já no currículo do curso secundário. Aos professores, que muitas vezes se vêem solicitados pelos alunos a lhes dar tal orientação, esse texto é um bom instrumento de trabalho.

Enfim, a obra merece ainda maior crédito por ser fruto da experiência docente do próprio autor, que ministra a cadeira de "Metodologia do Trabalho Científico" nos programas de Pós-Graduação da área de Educação da Universidade Católica de São Paulo e do Instituto Educacional Piracicabano.

Profa. Lídia Maria Rodrigo

“ESCREVERAM NESTE NÚMERO”:

- Pe. DR. JOÃO CARLOS NOGUEIRA — Formado pela Universidade Gregoriana (ROMA), é professor da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. É recém-chegado de Lovaina (Bélgica), onde esteve atualizando-se e escrevendo um livro de abordagem psicanalítica, lingüística e filosófica. Autor de diversos artigos e conferencista.
- DR. RUBEM ALVES, Ph. D. — Cursos de Pós-Graduação e Doutorado nas Universidades de Princeton e Nova Iorque. Ex-professor do Union Theological Seminary, de Nova Iorque. Professor da UNICAMP, junto ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Autor de obras traduzidas para diversos idiomas, como também de múltiplos artigos. Conferencista.
- DR. ANTONIO JOAQUIM SEVERINO — Licenciado em Filosofia por Lovaina (Bélgica), doutorado pela PUC de São Paulo. Professor do Instituto Educacional Piracicabano, das Pontifícias Universidades Católicas de São Paulo e Campinas. Autor de “A Antropologia Personalista de Emmanuel Mounier”, “Metodologia do Trabalho Científico” e artigos variados. Coordenador do Departamento de Filosofia da PUCC.
- DR. FRANCISCO DE PAULA SOUZA — Professor da Faculdade de Educação “Pe. Anchieta”, de Jundiaí; Professor da Pontifícia Universidade Católica de Campinas há vários anos, com cursos realizados no exterior, dedicando-se hoje especialmente a pesquisas no campo da Epistemologia.
- DRA. CONSTANÇA MARCONDES CÉSAR — Professora das Pontifícias Universidades Católicas de São Paulo e Campinas. Ex-Vice-Diretora do Instituto de Filosofia e Teologia da PUCC. Doutorada em Filosofia da Ciência e autora de inédita obra sobre o pensamento de Gaston Bachelard. Também autora de diversos artigos.
- PROF. TARCÍSIO MOURA — Professor da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Professor dos Seminários Estigmatino e Diocesano de Campinas. Tem Mestrado em Filosofia da Educação, realizado na PUC de São Paulo.

DR. JOSÉ ROBERTO DO AMARAL LAPA — Licenciatura, Pós-Graduação e Doutorado em História (Marília — SP). Professor de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP. Autor de inúmeros artigos, bem como dos livros: "Economia Colonial" e "A Bahia e a Carreira da Índia".

DR. SULLY ISAAC URBACH — Médico psiquiatra, professor de Psicopatologia do Instituto de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas; Vice-Diretor da Faculdade de Enfermagem da mesma Universidade. Aluno do 4º ano de Filosofia da PUCC.

PROF. JOÃO FRANCISCO REGIS DE MORAIS — Ex-professor da Faculdade Salesiana de Filosofia, Ciências e Letras de Lorena (SP); Professor da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, nas áreas de Filosofia e Ciências Sociais. Autor de diversos artigos e ensaios.

DR. ROBERTO PINTO DE MOURA — Médico psiquiatra, com mais intensa dedicação à Psicoterapia; Professor de Psicologia Dinâmica junto ao Instituto de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

DOM ROBERTO PINARELO DE ALMEIDA — Licenciado em Teologia e Filosofia pela Universidade Gregoriana (ROMA); "Doutor Honoris Causa" pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas; e seu Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos e Professor de Filosofia e Teologia; Revmo. Bispo Auxiliar de Jundiá (SP).

CÔNEGO AMAURY CASTANHO — Professor universitário há mais de 19 anos e diretor de instituições superiores em Campinas. Atual diretor do Centro de Informações "ECCLESIA"; analista das Escrituras Sagradas e dos Documentos Pontifícios — divulgador do seu conteúdo às famílias cristãs.

Pe. CLARET ROCHA DE TOLEDO PIZA — Licenciado em Teologia (São Paulo); Especializado na Alemanha em alguns aspectos específicos da Teologia, com pós-graduação em efetivação na USP, na área de História Social.



Silmar

lança
um
novo



CONSÓRCIO

NOVOS PLANOS

MAIS VANTAGEM

DEVOLUÇÃO IMEDIATA
DO LANCE VENCIDO

- Um carro por sorteio e um por lance!
- 0 km com garantia de fábrica e preço oficial!
- O seu carro usado vale como lance!
- Garantia de entrega com ou sem alienação!
- Assistência técnica "SILMAR"!
- Sem taxa de inscrição!
- 60 meses para pagar, SEM JUROS!
- Taxa de administração de 2% ao ano!

SILMAR GARANTE A ENTREGA
DOS MODELOS À SUA ESCOLHA:

- CHEVETE
- COMODORO
- OPALA
- VERANEIO
- CARAVAN
- PICKUP

CAMINHÕES ETC...



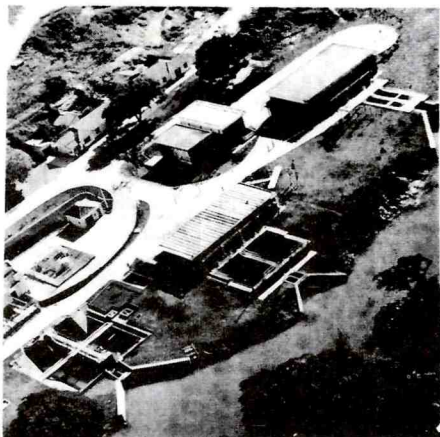
silmar mercantil
de veículos Ltda

Rodovia Campinas - Mogi Mirim
Km 103-PABX 85151-CAMPINAS-SP

conheça-o

AUTORIZADO PELO MINISTÉRIO DA FAZENDA.
CERTIFICADO Nº 10/119 CONSÓRCIO "CONRODA"

SANASA CAMPINAS (DAE)



**TRABALHAMOS
PARA
PRESERVAR
SUA
SAÚDE**

Sistema de Captação do Rio Atibaia,
duplicada na atual administração:
180 milhões de litros por dia.



Emissário Proença-Anhumas:
obra que representou desafio de
mais de 20 anos, agora vencido.



**ATENDE
COM
A MELHOR ÁGUA
DO BRASIL
98 % DA POPULAÇÃO**

**AS REDES COLETORAS DE
ESGOTOS, ATINGINDO
86% DA POPULAÇÃO,
PROPORCIONAM CONDIÇÕES
IDEAIS DE SAÚDE E HIGIENE.**

Adm. Municipal
Dr. LAURO PÉRICLES GONÇALVES
Presidente SANASA
Engº OZAIR RIZZO

PLANTÕES

DISTRITOS DE OPERAÇÃO E MANUTENÇÃO

Centro-Proença	- telefone 9.3660	(DOMASA nº 3)
Taquaral	- telefone 9.9221	(DOMASA nº 1)
Cambui	- telefone 2.8670	(DOMASA nº 2)
N. Europa	- telefone 8.1153	(DOMASA nº 4)
J. Londres	- telefone 8.6001	(DOMASA nº 5)

Não despreze seu dinheiro

A Caderneta de Poupança Habitacional oferece vantagens e garantias que você não pode desprezar. Para o seu próprio bem.

Porque todo o dinheiro que você deposita rende melhores dividendos e mais correção monetária, totalmente isenta do imposto de renda. Além disso seu dinheiro é livre.

Você deposita e retira a hora que quiser.

Tudo isso com garantia do Governo Federal. Outra coisa. A Habitacional já financiou mais de 3000 residências para seus associados.

É dinheiro de Campinas aplicado em Campinas.

De um pulo até a Habitacional e abra uma Caderneta de Poupança.

Uma coisa nós garantimos. Você nunca mais desprezará seu dinheiro.



caderneta de poupança
Habitacional

Matriz: Rua Conceição, 131 Campinas



Isso é que é. Coca-Cola.

MARCA REG.



ESRC