

REFLEXÃO

reflexão 33



REFLEXÃO

ISSN 0102-0269

Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia  
PUCCAMP

Diretor Responsável: Côn. Haroldo Niero

Editor Responsável: Tarcísio Moura

Conselho Editorial: Antônio Joaquim Severino, Constança Marcondes César, Francisco de Paula Souza, João Carlos Nogueira, J. F. Regis de Moraes, Moacir Gattotti, Newton Aquiles von Zuben e Tarcísio Moura.

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

Capa: Lay-out — Geraldo Porto Filho  
Arte final — João Daniel de Araújo

Diagramação e composição — Supervisão Geral: Anis Carlos Fares; Coordenadora: Celia Regina Fogagnoli Marçola; Equipe: Ivany Maria Victorino e Maria Rita A. Bulgarelli.  
Paginação: João Daniel de Araújo

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

Auxiliares de Administração: Linda Saturi e Maria Cristina Martins

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

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

**Distribuição:** Papirus — Livraria-Editora  
Rua Barreto Leme, 1178  
13100 Campinas SP — Tel. (0192) 32-7268

**Pontifícia Universidade Católica de Campinas**

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes  
Magnífico Reitor: Prof. Eduardo José Pereira Coelho  
Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos: Prof. Paulo de Tarso Barbosa Duarte  
Vice-Reitor para Assuntos Administrativos: Prof. Antonio José de Pinho  
Pároco e Coordenador-Geral da Pastoral: Pe. José Arlindo de Nadai.

## SUMÁRIO

<b>Editorial</b> .....	<b>3</b>
<b>ARTIGOS</b>	
<b>Hubert Lepargneur, Filosofia e crítica social</b> .....	<b>5</b>
<b>Enrique Dussel, La "exterioridad" en el discurso critico de Marx</b> .....	<b>24</b>
<b>Nady Moreira Domingues da Silva, Considerações acerca da sociedade industrial contemporânea</b> .....	<b>32</b>
<b>Gisela Anna Büttner Lermen, Mulher e controle social na Igreja Católica</b> .....	<b>47</b>
<b>Celina A. Lértora Mendoza, La actividad filosofica femenina en Argentina actual</b> .....	<b>65</b>
<b>Marly Bulcão Lassance Neto, A contribuição da Epistemologia de Bachelard para a questão da objetividade histórica</b> ..	<b>80</b>
<b>Rogério Drummond Burnier P. de Mello, A dialética da liberdade e da verdade no julgamento de consciência e no ato de eleição livre</b> .....	<b>95</b>
<b>Maria Helena Zilberberg, Das estruturas significativas do ser: espaço e tempo</b> .....	<b>102</b>
<b>Maria Aparecida Viggiani Bicudo, A orientação educacional e a orientação educacional escolar</b> .....	<b>113</b>
<b>DEBATES</b>	
<b>José Aparecido Gomes Moreira, Consideraciones a proposito de "El sujeto de la História"</b> .....	<b>121</b>
<b>Claude Pantillon, A propósito de "A Educação contra a educação"</b> .....	<b>127</b>
<b>ESTUDOS</b>	
<b>José Luís Sanfelice, Movimento estudantil: a UNE na resistência ao Golpe de 64 — Conclusão</b> .....	<b>130</b>
<b>RESENHAS</b> .....	<b>150</b>



## EDITORIAL

### CACOS PARA UM VITRAL

Na tríade **indivíduo, cultura e sociedade** que compõe, na dinâmica mais completamente simultânea, a existência humana, hoje tomamos o social como sendo a objetivação do cultural e, assim, o modo de sustentação da individualidade humana como propriamente humana. Portanto, enxergamos em profundidade — ainda que com toda a cautela de evitar reducionismos distorsivos — o enorme significado de uma reflexão voltada para o acontecer sócio-histórico do homem, em suas enésimas facetas de expressão.

Gostemos ou não, ainda amargamos a sombra de Auschwitz sobre nós, ainda nos assusta o troar dos aviões sobre os arrozais da Coreia ou do Vietname, bem como vamos relacionando tristemente as primícias de muitas nações que acabaram esmagadas sob as patas dos arbítrios. A Argentina diz: "Nunca mais!", e o seu vizinho Brasil repete como em eco um corajoso mas igualmente triste "Nunca mais". Nestes tempos convulsos em que vivemos, empenhamos nossas gargantas em insistentes discursos, em múltiplas falas que focalizam o **diálogo**, a necessidade de **justiça social** e o impulso generoso de repartir o pão; mas sabemos muito bem que o homem sempre fala insistentemente das coisas que não tem, pois que a palavra prossegue sendo a presença de uma ausência. Para quem olha com seriedade o nosso século fica claro que vivemos tempos de muita perplexidade. De carência e, portanto, de desejo. Eis porque construímos nossas utopias como se elas fossem os últimos abrigos da vida; vestimo-las de uma cientificidade que não logra esconder o rictus ansioso do sonho, ou simplesmente vivemo-las desnudas, na pura magia que, segundo Schopenhauer, move o mundo com o nome de **Vontade**.

Há uma luta cotidiana sendo travada. E esta tem muitas frentes, onde são precisos artistas, cientistas, pensadores e teólogos. Uma luta da qual os filósofos não querem estar ausentes, ainda que para ela contribuindo com estranhos cacos coloridos que muitos só entenderão quando — sabe-se lá quando? — estiver montado o vitral. O vitral do futuro que, hoje, os nossos sonhos de justiça desenham.

Foi sentindo esta disposição entre os filósofos, que a revista **Reflexão** procurou abrir o necessário espaço para que pensadores diversos ali encontrassem a tribuna da qual proferissem suas reflexões, o lugar onde muitos trabalhadores do pensamento deporiam o seu "caco colorido".

Hubert Lepargneur, Enrique Dussel, Gisela Lermen, Claude Pantillon, Nady Moreira Domingues da Silva e tantos outros espargem generosamente pelas páginas deste número da **Reflexão** o melhor de seu trabalho de meditação direta ou indireta sobre o existir humano em sua condição social. Artigos, debates, estudos e resenhas não dão espaço de totalidade à filosofia social, mas emprestam-lhe espaço de privilégio.

Assim, vai caminhando a revista do Instituto de Filosofia da PUCCAMP, que nasceu de um sonho solitário e hoje vai atingindo o seu 33º número. Eis porque desejamos, prezado leitor, que sua inteligência receba as reflexões aqui veiculadas e ofereça aos seus autores o material de articulação e sustentação para o imaginado vital.

**O Editor**

## FILOSOFIA E CRÍTICA SOCIAL

Hubert Lepargneur

A grande maioria das teses de Filosofia versam sobre algum ponto de História da Filosofia, algum aspecto menos analisado de um pensador conhecido ou menos conhecido. Esse resultado assegura tanto ao estudante quanto ao diretor da tese certa tranqüilidade, liberdade para pesquisar e sobretudo para expor o resultado da investigação sem serem acusados de perturbar gratuitamente a ordem social. Neste contexto, pouca oportunidade se tem de ameaçar preconceitos sedimentados na vivência diária ou ideologias com vento em poupa. A troca de opiniões eruditas ou a descoberta de alguns elementos biográficos pouco conhecidos porque de pouco interesse para o bem comum da sociedade não costumam envolver as pessoas ao ponto de criar mortais inimizades. Convém a serenidade não apenas à ciência mas a qualquer pesquisa que a tem por modelo. Até os herdeiros do pensador costumam conservar uma indiferença respeitosa, neutra, senão francamente benevolente. Resulta que não raramente a tese de Filosofia é mais de História ( disse ou não disse isto ou aquilo ? ) do que de puro pensamento ( aliás, não será mais fácil ou mais seguro manejar arquivos do que lobes cerebrais ? ): a glória é sutil de ter mostrado convincentemente que fulano sofreu a influência de sicrano, e, por sua vez, pode ter inspirado beltrano. Numa tese importam menos os pensamentos do que os concatenamentos. Quem pode mudar o mundo não vai escrever tese de Filosofia; se por acaso mudar algo, é inesperadamente e graças à bênção de alguma divindade. O passado apresenta também a vantagem de oferecer assuntos em número infinito: é só escolher uma pequena área de investigação cujo domínio é questão de tempo.

Se descermos nas evidências do presente, amplo consenso ratifica que existe exagerado desnível ou divórcio entre a teoria e a prática, que o existir vivencial do povo é primordial, que a especulação sobre as essências não deve desviar-nos da atenção devida à existência do ser-no-tempo, dublado ser-para-a-morte conforme os esclarecimentos de Heidegger. A Ideologia deturpadora, o preconceito que altera o relacionamento com o objeto, as lutas de interesses, tudo isso parece desprezível e mesquinho aos olhos do filósofo, cuja vocação era tanto de contemplar a serenidade inofismável do Ser ( ser-no-tempo, espírito encarnado, hoje em dia ), que hábito se formou de silenciar os fatores indevidamente perturbadores.

Esta posição, contudo, torna-se insustentável tratando-se de Filosofia Social, porque a vida em sociedade é um processo essencialmente

imperfeito e perfectível, profundamente conflitual, no qual o indivíduo rivaliza com o indivíduo, as categorias, grupos ou classes lutam com gêneros e nação contra nação. Afinal, de que trataram Hobbes, Locke, Rousseau, Montesquieu e tantos outros, senão da situação do indivíduo na sociedade a fim de que se determinem judiciosamente as normas da minoração da desarmonia social que sempre ameaça? Na raiz de qualquer Filosofia Social ou Política perfila-se uma Antropologia de natureza filosófica, que se pretende respeitosa dos dados mais concretos alcançáveis pela observação. Tomar consciência das contradições do existir social histórico, portanto, não é caça reservada do marxismo; tem a ver com a mais clássica Filosofia Social, enquanto esta não se reduzir arbitrariamente à elaboração de alguma UTOPIA mais admirável (ou temível) do ponto de vista estético do que seguível em termos de atuação sócio-política.

Esses prudentes prolegômenos limitaram-se a explicitar o que consideramos como patrimônio pacífico do pensar. Até onde o papel analítico-crítico da Filosofia Social ou Política pode descer no concreto sem se substituir à política? Não pode prescindir nem do concreto nem da abstração, mas talvez se possa avançar um pouco em direção aos "Fazedores da História" sem descuidar da devida preocupação com a objetividade. A politização propriamente dita das Universidades ou das Faculdades de Filosofia não é aconselhável por se revelar um fator de perturbação da pedagogia e da pesquisa de nível científico. Universidade e Faculdade são instrumentos de conhecimento e progresso do conjunto da nação, contendo sobre a inteligência e o espírito de serviço e iniciativa de suas elites, e não um grupo de partidários, de qualquer orientação que seja, prontos aliás a deixar a militância idealista para cuidar dos interesses patrimoniais uma vez assentados nas poltronas da sociedade. Sobre o tema temos pouco a acrescentar às pertinentes reflexões do matemático e socialista professor Laurent Schwartz, no seu livro sobre a Universidade moderna felizmente traduzido para o português.

## I. ENTRE PURA ESPECULAÇÃO E POLÍTICA ENGAJADA

### 1. O Rumo da Reflexão Filosófica

A primeira norma da ética, que consiste em assumir a responsabilidade das próprias opções deveria marcar a atuação universitária como o pensar filosófico, tanto por coerência científica quanto por adesão à ética comum. Esta norma necessita não apenas ser seguida e vivida, mas analisada e definida senão aprofundada. A Filosofia Social não tem de decidir se convém politicamente, (isto é, oportunamente, numa análise de situação que ultrapassa simplesmente a competência do universitário especialista) nacionalizar a indústria dos minicomputadores ou a indústria cinematográfica; outros órgãos

são incumbidos desta decisão, por bem ou por mal. Como qualquer cidadão, é claro, o universitário, ainda que filósofo, pode ter sua opinião pessoal, fundamentada ou não, sobre estes e muitos outros assuntos. Só que o simples acúmulo de opiniões num país não chega a bastar para constituir-se uma democracia e tampouco para assegurar rumos aproveitáveis para a nação inteira. Mas não seria ultrapassar a competência universitária ou filosófica, eventualmente, explicitar as implicações de cada opção e preparar de certo modo a comunidade a arcar com as seqüelas de suas opções e omissões.

A Filosofia não substitui em caso algum a política, com desculpas para Platão e seu filósofo-rei, mas cabe ao "Pensador" definir os sistemas nos quais operam as opções políticas. Ainda que o tempo na vida de um indivíduo seja pouco e por isso exija escolhas drásticas, com ressalvas pela elite que consegue dormir apenas de três a cinco horas por dia ou noite, já sugerimos que o filósofo pode militar no partido que melhor lhe convier e mesmo freqüentar comícios se não achar o nível da argumentação um pouco prosaico. Mas não lhe é aconselhado misturar os papéis e tampouco enganar o próximo com chantagens fora de sua competência.

Teoricamente somos a favor da liberdade de expressão, do pluralismo, dos posicionamentos, da tolerância nos limites do bem comum não comercializáveis. De fato, esta situação ideal raramente existe, e não poucos sonham nos países do leste em que menos ainda existe ( Liberdade supõe um mínimo de informação e não poucos soviéticos hoje em dia ignoram que seu país está travando no Afeganistão uma guerra menos honrável que a II Guerra Mundial ). Não criticamos os filósofos por ter deixado grassar a intolerância, mas por não ter analisado suas condições de expansão. O que se pede à Filosofia, aos filósofos se for possível, é **dispor de certo recuo** para denunciar ( com um pouco mais de profundidade do que se espera de um jornalista ) males que se chocam com princípios admitidos na esfera do teórico e que pouco tocam na terra e na história. A História da Filosofia nos perdoem, está repleta de discussões sem fins sobre problemas não apenas insolúveis, mas vão, fúteis, nada mudando na história ou na cabeça dos homens.

Apontamos um exemplo de tal amplidão que poucos conseguem enxergá-lo ou denunciá-lo com a devida frieza. Mas não é desejável que o filósofo se despoje de todo respeito humano ao ponto de enxergar e talvez explicitar que o rei pode pegar um resfriado, isto é, apontar o óbvio e reconhecê-lo? Quem tem seguido com certa atenção e perseverança, durante os últimos 25 anos ( na medida do possível individual ), a produção dos meios de comunicação ( de massa? a massa brasileira não lê jornal ) no Brasil, com a máxima isenção de espírito e recuo filosófico, constata que num ponto pelo menos existe extraordinário consenso tanto

dos governantes quanto da Igreja ( Hierarquia ou Teologia da Libertação ): o "Povo" brasileiro ( cujo conceito chegou a substituir de maneira comum o conceito mais abrangente, mais objetivo porque não é discriminativo dentro das fronteiras e mais científico, de "Nação" ou sociedade civil em geral ) é **essencialmente bom** ( como jornalista paulistanos acham que alguns outros povos são visceralmente ruins ). O mal de que sofremos, **portanto** não vem, qualquer que seja, **nem pode vir** dele. A pura vítima é inocente e isto nem se discute. E quem fala é sempre "do lado do povo". Logo o mal vem de fora, do estrangeiro, e não poucos apontam com incrível segurança os bodes expiatórios que menos esforço de imaginação requerem: a CIA, o FMI, o imperialismo norte-americano ou europeu ( não sem nítidas discriminações no seio do Mercado Comum Europeu: A Itália é intocável por razões óbvias; na Alemanha, apenas a sombra do contrato nuclear, na Suíça apenas a sombra da Nestlé etc. ). Também os inimigos mais selvagens do "Capitalismo" ( daquilo que eles chamam de capitalismo ) não costumam fulminar contra o Japão, apesar de sua muito boa posição dentro do capitalismo; todavia japonês é inteligente e trabalha, isto ninguém contesta. Mais estranho é que a fúria anticapitalista em nada se volta contra os países árabes do petróleo, cuja enorme renda é puramente capitalista, nada devendo ao trabalho e tudo ao fato de Allá ter colocado riqueza líquida debaixo de seus pés e os norte-americanos ter encontrado os meios de tornar útil esta riqueza. Filósofo não precisa julgar ( Platão se deu mal com isto em Siracusa, com o filho do tirano Dionísio ), mal lhe cabe analisar e não apenas as idéias eternas. Não se nega aqui que alguns governantes do passado tenham compartilhado interesses escusos com estrangeiros.

Este notável consenso precisaria exame um pouco objetivo e crítico, excluindo preconceitos ideológicos. Será sustentável esta idéia implícita, que não parece incomodar o público bom, de que existem nações intrinsecamente boas e nações intrinsecamente ruins, independentemente de seus governos e governantes? Como uma nação inteira que, há trinta anos, era intrinsecamente boa passou a ser indiscutivelmente intrinsecamente ruim? Uma reflexão sócio-política que divide o mundo entre um "nós", do bom lado" ( sobretudo quando prescinde, mediante o uso da palavra "Povo", de todos os elementos da nação que não agradam, inclusive os governantes, que não vêm da Lua nem de Marte, nem de outro país como um Kissinger que chegou a alto cargo no seu país de adoção ) e um "de fora vem todo o mal", **teria alguma justificação de ordem filosófica?** Se eu tivesse a oportunidade, eu faria a mesma pergunta à Igreja sobre o fundamento religioso-cristão desta atitude que se tornou tão comum, e, ao meu conhecer, nunca suscitou a menor ressalva ou crítica. Por que tantos apóstolos da Libertação contra o poder estrangeiro são todos mudos diante das injustiças sociais geradas pelas fraudes, mordomias, nepotismos, desperdiços das estatais, comitivas burlescas de políticos nacionais em volta

em redor do mundo, coronelismo patente, diante dos maharajás de tantas câmaras municipais, vereadores magnânimos, empreguismo inútil e males similares mais comuns nos países do terceiro mundo ( no meio dos quais o Brasil, em geral, não gosta ser classificado ) do que nas democracias do Ocidente capitalista ? Não são ocorrências apenas anedóticas, são fenômenos estruturais que merecem alguma atenção do cientista social, filósofo ou não. Lemos todo dia críticas ao sistema, ao capitalismo, mas os mesmos autores não criticam os salvamentos pelo Banco do Brasil ou Banco Central de Empresas Deficitárias, à beira da falência, cuja “Recuperação” custa mais do que a aposentadoria de todos os seus funcionários: isto não é o sistema que se conhece como capitalismo, onde riscos e lucros vão juntos e onde os representantes da nação não costumam confundir os interesses de pequena categoria e os interesses da nação. Se na Prática a teoria é sempre outra, devemos mudar ora a teoria ora a prática. Em qualquer faculdade da Universidade, a teoria estudada tem que ser relacionada com prática, ora a prática ensaiada ora uma alternativa coerente, senão é uma poesia onde tudo vale. O que se ensina numa escola de contabilidade se os profissionais devidamente formados versam, para dividendos privados, benefícios puramente escriturários e fictícios de empresas estatais realmente deficitárias ? Inútil salientar que a manipulação verbal não é menos fácil e freqüente em não de análise sócio-política. Filosofia social não deve ser puro divertimento para inglês ver ou puro ensaio para fazer engolir pela opinião pública uma ideologia que nunca se revelou conforme os interesses da nação e do conjunto de seus habitantes. O coronelismo político ou o personalismo carismático dispensam qualquer filosofia social para quem já leu Maquiavel. Como opção política esta pode ser feita, ou simplesmente mantida, mas à filosofia não se pede fazer a opção no lugar dos cidadãos, pede-se refletir sobre as sistemáticas concretas das opções e sua afinidade com o ethos vigente.

Comparando as tabelas de imposição de renda de vários países, não somos convencidos de que a tarifa brasileira seja seriamente progressiva para os mais altos vencimentos; paga imposto é o assalariado médio e baixo que dificilmente pode enganar o fisco. Mesmo assim pensávamos que indústria pagava pesado imposto sem meio de escapar: ilusão, uma centena de importantes empresas nacionais nem pagam impostos. Basta ter a paciência de esperar que algum ministro da fazenda absolva e perdoe, após alguns anos de compreensiva falta de atenção. Mas isto interessa ou não a Filosofia, a nossa Filosofia Social e Política ? Se a Filosofia Social se interessa pela injustiça suposta que privilegiava na cidade grega, há mais de dois milênios, a classe aristocrática ou a classe guerreira, em detrimento dos artesãos, lavradores e escravos, não se percebe por que recusaria debruçar-se sobre as desigualdades estruturais e funcionais de nossa sociedade, ou então, queremos saber o significado da celebração **Filosófica** da inserção no tempo da história do existir de nossa espécie. Ninguém teria vergo-

na de escrever tese de mestrado sobre as mordomias de cônsules romanos no exterior, mas quem aceitaria escrever tese ou dirigir tese sobre os fundamentos antropológicos, éticos, étnicos ou sociais do dito "Rico no Brasil não paga imposto porque não é burro"? Muitos se tem escrito nestes anos sobre a "Relatividade da Ciência", sobre seus dias, mas não seria tão ou mais útil pesquisar esforços e metodologias que visariam maior objetividade no apanhar do pluralismo social, no fomentar do pluralismo que nasce da tolerância aberta e honesta, isto é, que prefere argumentos e dados a artigos de fé e discursos ideológicos?

Evidentemente entre o uso e o abuso, raramente o limite está claramente definido, ao abrigo das exegeses de ambas as partes. Abrimos aqui o parêntese duma comparação histórica. Entre os motivos que fazem a Santa Sé temer a teologia da libertação, medo da infiltração marxista através da explicação materialista da economia e da luta das classes eclisio-gê-nese que se estrutura a partir das "bases" em vez de descer de cima tal como revelação do Sinai ou o poder Sacro, tem-se a impressão que pode haver algum receio do fantasma do joaquinismo. O ex-cistercense Joaquim de Fiore ( 1135 – 1202 ) fez entrar a escatologia na história, anunciando o reino do espírito ( após o reino do Pai: Antigo Testamento, e o Reino do Filho: Novo Testamento até o decisivo revival espiritual ), onde a liberdade, a democracia senão o igualitarismo, iam inaugurar um reinado histórico dos pobres tornados próspero e felizes. De pouca irradiação durante sua vida, Joaquim de Fiore teve enorme repercussão na história eclesiástica nas margens da ortodoxia, sempre ameaçadora para os instrumentos do poder clerical ( ameaçados de liquidação: os sacramentos, a hierarquia romana etc. ) a "Utopia" escatológica alimentava com sua enorme e inesgotável Esperança a História próxima, desde o dia presente. Sobre a influência do Joaquinismo, basta lembrar: os irmãos do livre espírito ( ainda que nascidos desde o século XI ), Amaury de Bene ( pouco ligava com normas éticas, "a Letra", preferindo lhe uma mística quase pantefsta bem ao gosto do ecologismo ), Cola de Rienzo ( séc. XIV, Roma ), diversos "Profetas" dos séculos XV e XVI, missionários mais ou menos apocalípticos ( no México por exemplo ); Michelet e Vico laicizaram esta esperança, sempre conexas com perspectivas políticas. O movimento marcou ilustres filósofos: Lessing ( *Die Enziehung des Menschengeschlechts* 1780 ), Kant ( *Religion Innerhalb de Grenzen...*, 1793 ) Hegel ( *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* 1795 ), sem omitirmos Fichte; Schelling ( *Philosophie der Offenbarung*, 1841 ) explicitou a trilogia eclesial pouco do gosto de um cardeal Ratzinger: após a Igreja de S. Pedro ( da fé obediente ), após a Igreja de Paulo ( da atividade Missionária ), deve prevalecer a Igreja Mística, mais interiorizada e livre, que seria mais conforme ao gênio de S. João: o "Reino do Espírito" predito por Joaquim de Fiore apresenta certas analogias com mais recentes evocações da teologia da libertação, sem que haja necessariamente de mérito por parte desta. O prudente Pe. Congar

reconheceu em Thomas Altizer ( teólogo da “Morte de Deus” nos anos 60 ) lembranças deformadas da visão joaquiniana ( Y. Congar, **Je Crois en L’Esprit Saint**, T. I, Paris, Cerf, p. 188, com amplas referências ).

## 2. O lazer do olhar filosófico: vai longe e pode queimar

Com quantos séculos de recuo é-nos lícito investigar objetivamente sistemas sócio-políticos para análises filosóficas: nem digamos para fins reformistas, mas simplesmente a fim de pôr à tona a antropologia subjacente? E nem falamos da perspectiva da eficácia. Será que, sem se imiscuir com opção partidária, repetimos a reflexão filosófica no campo social seja condenada à esterilidade, como selo de sua assepsia e objetividade científica? O lema amiúde aplicado mas não explicitado nem justificado segundo o qual “Todo o mal que atinge o Brasil vem de fora” ( ainda que fosse mediante a traição de bom número de dirigentes nacionais ) pode ser examinado não apenas do ponto de vista de sua fundamentação, mas também do ponto de vista de sua operatividade para o bem da nação. Não são seguramente os pressupostos menos explicitados os menos ativos: nossa indagação visa precisamente a questão bem Heideggeriana de saber se o papel da filosofia não seria, entre outras tarefas, de descortinar pressupostos secretos da razão ( ou desrazão ) prática. Em outros termos: é o maniqueísmo profícuo para o bem comum? Serve realmente ao Povo?

Entre as fórmulas de fácil sucesso, porque realmente irresponsáveis, merece destaque frases deste tipo: “Não pagaremos a dívida com a fome do povo.” Tal afirmação consegue esconder maravilhosamente as questões relevantes: cortes das mordomias exageradas, terras improdutivas esperando valorização especulativa, fraudes nunca punidas ainda que por vezes denunciadas, leque salarial extravagante em comparação com a prática mais em uso nas democracias capitalistas, gastos incontrolados das estatais deficitárias, representações mais numerosas e onerosas do que simplesmente úteis ora em expedições transitórias ora em residências permanentes no exterior etc., sem falar nas empresas que não pagam à Previdência Social um dinheiro recolhido ou não, aquele que falta aos Postos de Saúde: aqui também, será que a Filosofia nada tem a dizer senão esperar o perdão dum ministro bem disposto em relação aos amigos? Se a política é a arte de levantar publicamente falsos problemas para ocultar a maneira secreta de se resolver os verdadeiros, não seria papel complementar da Filosofia Social ora justificar este procedimento ou alertar sobre seus inconvenientes? Qualquer boa crítica, fundada, é construtiva, pelo menos por vocação; senão o que seria filosofia social ou política, agradável divertimento, jogo de sofistas, simplesmente um pouco alienado?

Estas páginas, que são mais de questionamento do que de respostas, almejam apenas convencer que o evitamento de perguntas realmente básicas não honra necessariamente a celebrada inserção da reflexão filosófica na vida da nação e não serve necessariamente as classes humildes que nossos meios costumam celebrar. Um lógico pode reconhecer apenas os vários níveis da abstração: Há vários níveis ora para cuidar do político ora para servir à nação. Haveria de se perguntar se após uma fase de questionamento "festivo", ou "utópico", ou "referente à História Antiga", desprovida não de interesse especulativo mas de perigo concreto, porque o tempo apagou os riscos e as alternativas abertas, não se segue naturalmente para o aprendiz feitiçeiro uma inserção na sociedade vigente no quadro duma mentalidade bem mais conformada. A antítese é apenas aparente: refletir com exaltação sobre a utopia ou compactuar com a injustiça social de que o sujeito se beneficia não comporta nenhuma contradição. Após o idealismo, vem o realismo; mas não é esse pluralismo que advogamos. Favorecemos antes um pluralismo em que pelo menos a Filosofia seria capaz de ouvir uma pergunta que não brota de seu próprio mundo sistêmico. Banal, isto não é.

Não pensamos que papel da Filosofia seja reformar o mundo ( estruturar algumas cabeças já é um resultado lisonjeiro ); seria antes **desocultar problemas** reais, relevantes, numa profundidade que escapa aos especialistas das outras áreas. Não é surpreendente que uma nova tese explicativa do ser humano como "ser-no-mundo-do-tempo-da-história" ou "ser-para-a-morte", na honrada tradição Heideggeriana, seria acolhida sem questionamento de princípio, ao passo que críticas não oportunistas mas estruturais, sobre assuntos que tocam em miúdo o que significam as expressões precedentes citadas, passariam despercebidas, senão suspeitas, e isto numa cultura que proclama, mais do que qualquer outra do passado, que a Filosofia, como o conjunto da cultura, não é puro diletantismo contemplativo, mas atuação profícua para a fase atual pela qual passa o Povo ?

Muito se tem discutido, em Filosofia Política, durante séculos, as justificações e os mecanismos teóricos dos sistemas democráticos ou representativos, na convicção ou pressuposição de que os eleitos do povo representam autenticamente seus interesses legítimos ( sabemos que Rousseau e alguns outros se opuseram a esta idéia de representatividade, mas não podemos entrar aqui no detalhe das teorias ). À luz da História recente ou atual do País, dever-se-ia examinar outro assunto: as relações que existem de fato entre as decisões ou indecisões dos parlamentares e os óbvios interesses da nação como conjunto ( para não falarmos dos pobres em particular ). Em que medida os nobres mandarins da Câmara Municipal de São Paulo que ganham mais de trinta milhões de cruzeiros por mês representam autenticamente as necessidades do povo desta capital? O voto do analfabeto em nada vai simplificar, como todos sabem e poucos dizem. A manutenção da posição teórica ( isto é, seu não exame, apenas

isto ) segundo a qual os posicionamentos dos eleitos da Nação representam adequadamente os interesses ou as necessidades da nação serve de fato interesse que não coincidem necessariamente com os interesses da Nação ( nem falamos das necessidades dos "Pobres", quanto ao conceito de "País" ele arrisca alienar neste conceito pela sua própria ambivalência ). Esse não é o menor obstáculo concreto que impede a ciência política ( ou a Filosofia Social ) de se tornar mais evidentemente contributo efetivo à melhoria da vida dos populares e à prosperidade da nação.

## II. PROSPECTIVA DE PESQUISA

### 3. Lógica dos sistemas político-sociais

A Lógica, parte tradicional da Filosofia, conheceu dobramentos notáveis na Matemática, na Lingüística, na Retórica; não seria conveniente de se pensar em desenvolvimento especiais na Lógica da vida social, sem ameaçar a liberdade de ninguém e sem repetir simplesmente a tarefa da sociologia? De qualquer maneira, da Filosofia como da Religião não é abusivo pedir esforço de objetividade e serenidade. Ao se tratar das transnacionais, por exemplo, as brasileiras são de essências diversa? Por quê? Ao tentar o balanço da nocividade deste tipo de entidade, não seria justo deduzir os benefícios que trazem também nos países em que escolhem investir ( os países em que deixam de investir não são de fato miseráveis? ). Pode-se imaginar uma filosofia da autarquia, mas só será benéfica e esclarecedora se for estrutural, objetiva, abstrata das emoções vinculadas a casos de espécie. Quanto à freqüente reivindicação da soberania nacional, há indícios para pensar que seja mais invocada para proteger interesses privados do que para defender o território de injusto agressor. De qualquer maneira, não seria o papel das elites do povo elaborarem leis ( e prévia Constituição ) que protegessem os legítimos interesses da nação? Não parece a priori abusivo que justas leis sejam aplicadas. Quando textos da CNBB evocam "O Regime que foi imposto" ao País ou à Nação ou ao Povo, ou declarações dos governos da Revolução de 64 a respeito das "Condições Internacionais Desfavoráveis" ao País ( condições de mercado, de juros, de crise petrolífera ... ) que lhe teriam sido impostas, o objetivo é claramente idêntico, o de exonerar a comunidade em nome de que falam estes textos ( e sobretudo seus chefes ) de toda e qualquer responsabilidade pelos fatores negativos que estavam em evidência. Nada mais lógico em tese, mas a análise sistêmica deve ser mais abrangente. A generosidade nacional dos poderes públicos com o dinheiro público chega a ser espantosa mesmo num país tão rico quanto os Estados Unidos ou o Brasil. Em São Paulo, Capital, uma explosão ocorreu em 9 de junho de 1985 numa oficina privada de fogos de artifícios ( não reconhecida de utilidade pública ) funcionando ilegalmente em lugar impróprio e centro urbano; o se-

cretário das Administrações Regionais, Sr. Sampaio Dória, considerou seriamente a eventualidade da indenização dos cinco mortos e pelo menos vinte feridos ( **Folha de S. Paulo**, 11 de junho ). Não deviam os guardas municipais ter evitado esta catástrofe, ainda que num domingo e em lugar secreto? Que pensar da "ajuda" externa a um País que administra de tal maneira o dinheiro público? Ou será que entre as vítimas houve algum parente de algum funcionário da Câmara Municipal? O Brasil daria emprestado vultosas importâncias a um país africano sem sequer se certificar que o uso não seria abusivo?

Em perspectivas programáticas, vemos portanto com bons olhos, na área da Filosofia Social e Política, novas tentativas de elaboração de LÓGICA DOS SISTEMAS que tentasse desocultar as coerências, afinidades, tropismos e fatalidades que os interesses tendem a esconder. Não é sempre a ciência uma conquista sobre o terreno que parecia do DESTINO? A inflação, por exemplo, acarreta tal e tal conseqüências econômico-sociais; a democracia pluralista, por sua vez, exige respeitar certas normas da ética. Poder-se-ia observar que tais estudos supõem intromissão na área econômica ou de politicologia ou de sociologia; respondemos desconhecendo como fazer Filosofia hoje em dia sem colaborar de muito perto com pelo menos uma disciplina das ciências exatas ou humanas. Não nos escapa tampouco que vários segmentos de pretendidos cientistas sociais, sociólogos e economistas sobretudo, mais têm a ver com ideologia oculta do que com ciência da observação, para não falar da piada dos etnólogos que queriam nos fazer acreditar que todas as culturas se valem. Quando um filósofo se recusa a colaborar com outras disciplinas, colabora pelo menos com a poesia, a menos que seja instrumentalizado por alguma ideologia que ele desconhece. O que mais se opõe à ciência e à filosofia não é a ignorância mas o preconceito, que veta a consideração de uma proposição ou hipótese porque preferimos referi-la a uma etiqueta que não é de nosso agrado, em vez de simplesmente nos confrontarmos com a realidade observável ou o raciocínio lógico.

#### 4. Democratização e mediação social

Helio Jaguaribe definiu cinco requisitos cumulativos que gerariam um processo de democratização: "1) Modificação nas relações de força entre as classes sociais, em benefício das inferiores" (Brasil, Sociedade Democrática, Rio de Janeiro, José Olympio, 1985, p. 436). O distanciamento entre categorias sociais no Brasil ainda se compara mais com os países da "nomeklatura" marxista ou dos cheiks do petróleo do que com o relativo igualitarismo das democracias desenvolvidas." 2) Incremento da competitividade da elite. "Por isso deve ser menos protegida: está ultra-protegida no Brasil. Quando houver real competitividade, o país não precisará mais ser um dos mais protecionistas do mundo." 3) Desenvolvimento, na cultu-

ra política de uma sociedade, do princípio de que a legitimidade do poder depende do consentimento dos governados, com a correspondente socialização e internalização desse princípio." Assunto hoje discutido é o ponto de saber até que ponto a vítima, seja ela povo, colabora inconscientemente com seu carrasco; o masoquismo não é um mito. "Diretas já": Assunto quase esgotado; como fica a prática? " 4) Emergência de líderes carismáticos, nos momentos mais delicados de transição de um estágio para outro do processo de democratização." Um dos males evidentes da América Latina é sua necessidade doentia de líderes carismáticos, em detrimento de planos racionalmente discutidos por pessoas competentes e decididos por pessoas qualificadas e representativas dos interesses de todos. "5) Apropriada correspondência entre o nível de democracia vigente na sociedade civil e o vigente no sistema político." O tipo de política que ocorre comumente na América Latina dá medo ao democrata avisado. Muitos são que acham que se deve reforçar este tipo de conchavos politizantes em torno de superpersonalidades carismáticas que drenam votos de alfabetos e analfabetos. A Filosofia social não teria sugestões alternativas que proporcionassem maior descentralização da sociedade civil por volta da responsabilização de todo cidadão?

Filosofia social, para nós, é menos fábrica de utopia do que reflexão crítica sobre ocorrências pragmáticas, o real, o existente, o dado como está. Filosofia deve partir do real e não do imaginário, é pelo menos uma opção que assumimos. Parece simples, mas em nós algo prefere o irreal do sonho ao humilde esforço destinado a melhorar aos poucos as condições de vida de muitos: O "tudo ou nada" é carisma de místico, doença de neuropata ou tara de intelectualóide. Concordamos com Michael Novak: "O capitalismo democrático tem sido ao longo de dois séculos uma questão mais de prática que de teoria. Após os cismas e amarguras das guerras de religião do século XVII, escritores como Montesquieu, Smith e Madison desejaram evitar disputas teológicas. Estavam ansiosos por descrever métodos de colaboração que não requeressem acordo metafísico precedente. Eles procuraram, na medida do possível, inventar métodos de compromisso e ajuste ( *O Espírito do Capitalismo Democrático*, Rio de Janeiro, Nordica, 1985, p. 20 ). O radicalismo agrada a mente esteta, mas serve às massas? Para elas, não é resultado que importa, pão, trabalho, moradia, educação, saúde, transporte? Estes frutos mais vêm de lentos ajustes do que de casuísmos políticos ou de saborosas excentricidades.

A Filosofia Social e Política concentrou-se muito, a partir do século XVIII, em volta dos mesmos problemas; alguns séculos a mais de História ensinam que outros assuntos merecem também exame, e não apenas circunstancial ou confidencial. Dentre a opção, contestável como qualquer opção política, da democracia ( e de determinado tipo de democracia quando todos se dizem democratas ), haveria de se examinar melhor a

relação do “Povo” com seus dirigentes. Durante mais de vinte anos ouvimos expor com amplo consenso que as opções dos governantes ( militares, ainda que com subordinados civis dotados de amplos poderes, sobretudo no campo econômico ) não exprimiam a vontade popular. E o parlamento ? Os parlamentares (menos alguns heróis exilados ) nunca deixaram: 1) de falar, 2) de receber altos salários e outras mordomias, 3) de se locomover à vontade. Como a Nova República pode admitir o “voto pelo líder da bancada” tão pouco justificável em doutrina democrática ? E como justificar as ausências habituais, ainda que a pauta indicasse para a discussão e votação textos de interesse para a nação ?

Outra forma de mediação social nos preocupa, o poder da informação ( liberdade absolutamente fundamental na base do edifício das liberdades e direitos ), diante da vontade de muitos para mudar, num sentido que receamos seja muito pior. As tentativas de filtrar ( censurar ) as verdades sempre decepcionaram; o que vale é apenas multiplicar as fontes de expressão.

A questão dos intermédios ( e das intermediações ) não diz apenas respeito à ordem política ( civil ), mas atinge a ordem religiosa, ainda que de outra maneira. Para a religião, mais ainda do que na ordem civil, a multiplicação dos intermediários ameaça restringir a transparência e imediatez das relações com o transcendente, assim como dê suspeita sobre a fidelidade e limpidez das conexões. Nas mediações, há sempre lugar para infiltração humana e consolidação institucional da vontade de poder. Por outro lado, a mediação ( quantas vezes os católicos repetiram isto aos protestantes ) condiz com nossa condição encarnada e social: a riqueza da vinculação traduz normalmente uma alta sociabilidade, que sabe diferenciar os elementos de seu tecido ao reforçar os liames da solidariedade corporativa. O Espírito Santo, de que todo crente sabe que une, reforça a personalização diferencial de cada um.

Sobremaneira, quando tratada por jovens, a crítica social exige cuidado para alcançar o nível onde adquire honorabilidade, relevância, fecundidade. O universo emotivo do jovem o projeta facilmente num mundo de fantasmagorias à luz do qual o real só pode parecer caduco. Comparar realizações com ideais, puramente mentais, não chega a convencer de que o melhor vai chegar. Sonhar com um mundo de paz e felicidade é fácil se se deixa de lado o único problema real que é da passagem do péssimo ou medíocre para algo melhor. Desarmar é fácil, mas **que tipo de paz** o adversário que não desarma vai logo nos impor ? Não haverá no inferno uma biblioteca-videotape das utopias maravilhosas ? Julgar um ancião por suas parcas realizações e um jovem pela grandiosidade de seus projetos não revela alto sentido de realismo e equidade: a mesma observação vale a nível de comunidade etária. Esses jovens não serão também, isto é, como seus pais, aqueles que um dia vão deixar para seus filhos um mundo inquieto,

injusto, perturbado, infeliz? Donde vem sua convicção do contrário? Se a Filosofia Social se confundir com belos sentimentos ou estética social, de pouco adiantará para a comunidade à serviço da qual pretende pensar, criticar, planejar. Neste campo, procurando o essencial, como deixar de lado a questão dos direitos humanos?

### III. PROBLEMÁTICA CRÍTICA DOS DIREITOS

#### 5. Direitos subjetivos: quem não conhece, quem é contra?

Uma parte da escola analítica da linguagem, na Inglaterra, suspeita de "non-sense" (é curioso que esta palavra não tenha correspondente em português; contra-senso ou absurdo são outras realidades) de **meaningless**, os direitos humanos subjetivos que tanto nos fazem falar, e chegam a motivar almas generosas para o bem (é verdade que se suspeitou até **Amnesty Internacional** de parcialidade). Vários juristas e, mais ainda, historiadores do direito ou filósofos do direito, dificilmente encontram sentido pertinente às declarações dos direitos do homem. Entretanto, sem elas, a História seria provavelmente pior. A História não é feita apenas de eventos racionalmente explicáveis: não somos maus caracteres ao ponto de recusar a ajuda do pouco racional. Para uma crítica impiedosa da matéria, remetemos o leitor ao livro de Michel Villey, **Le droit et les droits de l'homme** (PUF, 1983), que não se parece com uma glosa moralizante sobre melodia conhecida.

Quando passou da pura especulação filosófica a texto com premissões jurídicas, pelo ano 1776, com a **Declaração dos Direitos** nos Estados Unidos, um passo decisivo foi acertado no evento da modernidade. Esta arma foi elaborada, cada vez, "em defesa", diante de perigos bem definidos: em 1789, no quadro francês, contra o pretensão absolutismo da monarquia capetiana; em 1948, no quadro da ONU, contra os fantasmas do nazismo. Stálin nunca ratificou, nem a URSS se considera obrigada a pautar sua política interna sobre estas elevadas considerações ocidentais. A tendência Latino-Americana do Brasil ou da Argentina é também de considerar a questão dos direitos humanos um assunto nacional que não admite interferências estrangeiras. Então, será isto matéria de direito (pelo menos de direito internacional, já que direito sem exequibilidade não é direito jurídico)? E se o Estado é senhor do direito interno, o que sobra do direito natural a não ser uma aspiração ética? A URSS assinou os famosos tratados de Helsinkí, de mesmo sabor, mas sem mudar sua posição de irresponsabilidade internacional quanto ao seguimento. Hospitais psiquiátricos continuam a abrigar dissidentes políticos cujos crimes de pensamento nos parecem ligeiros. O que sobra em matéria de constrangimento para a execução? Apenas o peso que os

dirigentes de um país concedem à opinião pública ( de fora, no caso da URSS ).

Burke, um dos primeiros pensadores a conceder dúvidas quanto ao fundamento real de tais direitos não foi fascista, combateu de fato o colonialismo inglês e defendeu os índios dos Estados Unidos. Jeremy Bentham, na mesma época ( Revolucionária ) achou também que os "Direitos do homem eram suaves nonsenses", posicionamento compartilhado pelo Papa Pio VI ( Papa de 1775 a 1799 ) que qualificou os 17 artigos da Declaração francesa dos direitos "contrários à religião e à sociedade". Os últimos Papas mudaram a posição oficial de Roma, mas os precedentes estavam em boa companhia: o ilustre filósofo italiano B. Croce achava também "inepta" a declaração dos direitos da ONU, de 1948. De qualquer maneira o tratamento atual dado aos direitos, por equitativo que seja, é geralmente mais emocional do que antropológicamente fundamentado. Não insinuaremos que um argumento duvidoso não possa acarretar não apenas votos mas ainda bons frutos sociais, como parece ser o caso. A glosa idealista, porém, não substitui a crítica filosófica, notadamente a respeito da concepção híbrida, confusa, bastarda, dos direitos, que talvez chega à quase unanimidade sobre a base de bastante ambigüidade, muito resta por fazer.

Os frutos positivos da Revolução Francesa não escondem suas falhas inclusive nas observações penetrantes do francês Alexis de Tocqueville e do britânico Edmund Burke. As **Reflexões sobre a Revolução em França** ( 1790; trad. Un. Brasília, 1982, p. 88-90 ) deste último culminam num trecho "sobre os verdadeiros direitos do homem" de picante atualidade. A "convenção social" não deve ser entendida no sentido da filosofia do século XVIII, mas no sentido atual de pacto implícito da convivência em sociedade. Admitimos também que a natureza ( social ) do homem pré-existe à qualquer determinação histórica deste pacto social, o que não parece nos pressupostos de Burke. De qualquer maneira ele escreveu: "Como pode o homem reivindicar, em nome das convenções da sociedade civil, direitos cuja existência é questionável ? Direitos que são absolutamente incompatíveis com a própria sociedade civil ? Uma das primeiras razões de ser da sociedade civil, e que se tornou uma de suas regras principais, é a de que nenhum homem pode ser juiz de sua própria causa... A fim de obter justiça, desiste do direito de determinar quais de seus pontos se lhe configuram os mais essenciais. A fim de assegurar alguma liberdade, entrega-a inteira em confiança à sociedade.". Temos hoje algumas razões para não confiar tanto na bondade da sociedade e de seus representantes, no seu senso de justiça, mas, na globalidade social, permanece algo justo no reparo que somos juízes de nossos interesses, não de nossos direitos. A determinação de um direito nunca se determina no absoluto individual, mas na configuração do todo social, por respeitável que seja o indivíduo

( neste ponto remetemos ao último capítulo da **Sociologia da Cultura** de Karl Mannheim, S. P., Ed. Perspectiva, 1974 ).

A conscientização coletiva, porém, pode sugerir a validade dum combate em prol de certos "Direitos" solicitados, que a situação sócio-econômica viria a permitir, propiciar ou até exigir dentro de suas capacidades. O próprio Burke admite: "O governo não foi criado em virtude dos direitos naturais, que podem existir e em verdade existem independentemente dele... O Governo é uma invenção da sabedoria humana para atender às necessidades humanas. Os homens têm o direito a que essas necessidades lhes sejam satisfeitas por meio daquela sabedoria." Em seguida, este trecho capital: "Os direitos dos homens compreendem tanto suas liberdades quanto as restrições que lhes são impostas. Contudo, com as liberdades e as restrições variam conforme os tempos e as circunstâncias e admitem infinitas modificações, elas não podem ser fixadas mediante o estabelecimento de algum princípio abstrato; e torna-se absolutamente leviano discuti-las tendo por base tal princípio." E vem o realismo do verdadeiro filósofo: "De que adianta discutir o direito abstrato à alimentação ou aos medicamentos? A questão coloca-se em **encontrar o método, pelo qual fornecê-la ou ministrá-los. Nessa deliberação aconselharei sempre a que busquem a ajuda de um agricultor ou de um médico, e não a de um professor de metafísica.**" Dois séculos após a redação destas últimas linhas, a mesmíssima tese está sendo defendida, com razão a nosso ver, pela escola norte-americana de renovação da ética católica.

Não seria oportuno pôr mais ciência econômica em nossas discussões de sociologia econômica ou política? "Ciências Políticas? Mas o sr. sabe que nossos economistas, jornalistas e professores, se digladiam dentro e fora do poder; aqueles que pretendem seguir normas austeras e tancredistas de economia e poupança são acusados de serem horrorosos monetaristas conservadores, ao passo que os outros bem se parecem como pródigos com verbas que não possuem, prontos para disparar ora com as dívidas externas e internas, ora com a inflação pelo engrossamento do meio circulante." Segundo declaração do "Espaço democrático" do PDT T. ( publicação de 17-23 de maio de 1985 ), "chegou a vez dos analfabetos. Eles vão decidir as eleições de novembro"; é muito feliz, já que os entendidos não sabem como resolver os problemas. Se Filosofia social constitui um meio a mais para burlar as necessidades dos pobres em cima de retórica sobre seu miserabilismo, melhor seria esquecê-la. Como notou Helio Jaguaribe, "o País deixou que se abrisse um profundo abismo entre as grandes massas vivendo em padrões asiáticos, e a classe média e a burguesia, vivendo em padrões ocidentais" ( **Folha de SP 2-6-85** ). Miséria Asiática e prosperidade do capitalismo ocidental cruzam-se todos os dias no espaço livre das capitais brasileiras, ou, melhor, poderiam, se os espaços de vivência não fossem na realidade bem distintos. Quem elabora o pensa-

mento político e filosófico não costuma ser o pobre, mas honrosos candidatos da classe média para cima. Se nem o alfabeto costuma ler, como informar o analfabeto dos complexos dados dos problemas que lhe é pedido resolver? Alguns textos confundem estranhamente o conhecimento das seqüelas da crise econômico-financeira e o conhecimento das causas que prepara a escolha dos remédios. E. Burke já escrevia: "A ciência de construir o bem-estar da nação, ou de renová-lo, não se aprende *a priori*. Nem tampouco uma curta experiência poderá instruir-nos sobre essa ciência prática; porque os efeitos reais das causas morais nem sempre são imediatos. Há usualmente, nos Estados, causas obscuras e quase latentes, coisa que a princípio parecem de pouca importância ou momentâneas, das quais dependem, entretanto, uma parte muito grande de sua prosperidade ou adversidade... Os direitos primitivos do homem experimentam tal variedade de refrações e reflexos, que se torna absurdo discuti-los como se continuassem na simplicidade de sua direção original. A natureza do homem é complicada; os objetivos da sociedade são da maior complexidade possível..." E nada se simplificou nisso dois séculos depois, tampouco com a proliferação dos "novos direitos".

## 6. Entretanto, os direitos são instrumentos aproveitáveis

A literatura acerca dos direitos em nosso século é tão agressiva e intransigente sobre os princípios que ela evoca para sua fundamentação quanto omissa sobre as questões de exequibilidade que definiram suas fronteiras objetivas, viabilizando seu exercício, sancionando sua não observação. Quando falta o específico, submergem o terreno as vagas da ideologia mais sublime do que convincente. O filósofo social mais inclinado à emoção do que à fria argumentação deveria tentar sua chance na estética. A inteligibilidade do real vai além de nossa própria racionalidade.

Os "Direitos Humanos" são produção cultural e não frutos naturais. Dependem em substância e limites do estágio e das condições da sociedade vigente, não podendo ser válidos da mesma maneira para todos os tempos e lugares, o que não deixa de nos confrontar com sérias dificuldades na época das comunicações quase imediatas. Quando pretendem esmiuçar-se numa série de direitos que se "subjativos", passariam a "objetivos", isto é, exequíveis e exigíveis perante os poderes públicos. Há poucas evidências que dispensam o debate. É esta passagem que merece ser analisada de mais perto, em vez de se investir exageradamente no alongamento literário de listas polêmicas das exigências que cada categoria de cidadãos apresentam aos dirigentes de todos os escalões. Não apenas as liberdades-direitos (minha liberdade comporta os limites impostos pelo exercício das liberdades dos outros), mas também e sobretudo os "Direitos-exigên-

cias de Prestações”, os chamados direitos econômicos ou sócio-econômicos, **são essencialmente conflituais entre si**. Determinada sociedade possui limitada capacidade para atender a certo montante destes direitos alternativos (reduzidos nos EE.UU. pelo governo Reagan, não sem contestações); não pode atender liberalmente a todas as pretensões de todos os reclamantes. A maneira mais infuca que se possa resolver o problema é atender primeiro os amigos e parentes, à medida que cheguem seus pedidos, e ver o que sobra: cessou a preferência nacional por este sistema? Responda o que continuamos a saber sobre fraudes, mordomias, cirurgias onerosas pagas no exterior com a devida comitiva. A única maneira nacional e justa de resolver problemas de direitos é a global: somar as necessidades, hierarquizar as urgências, escolher uma visão de conjunto. Nesta ordem a fome de alguns passa antes do incoercível pendor de outros para as viagens de luxo sob qualquer pretexto. Mas o que a reflexão científica ou pelo menos acadêmica tem a ver com as práticas, o Ethos vivenciado? Eis precisamente nosso problema. Merenda escolar, leite para nenês famintos, postos de saúde para mães sobrecarregadas, podem entrar na reflexão não como ocorrências soltas, mas como fatores sistêmicos. Destartes que será o assunto sério o bastante para o filósofo? Platão e outros preocupavam-se com equilíbrio demográfico. O poder dos antigos romanos não lhes veio primeiro por saber ordenar belos discursos, mas por saber administrar o concreto, isto é, examinar, escolher e implantar. O que é problema para a filosofia? Pôr no papel as equações sociais supõe investigar em raízes antropológicas e aquilo que parecia como arar o oceano talvez acabe revelando maior estruturalidade no Ethos.

Além dos direitos estritos da “vida-comida-saúde”, cujos próprios limites são mais fluentes do que se reconhece teoricamente (mas a prática não segue o ilusório igualitarismo da teoria), a repartição dos direitos em determinada sociedade se parece com o partilhar de um bolo na família, mais do que com a aplicação de princípios derivados de conceitos. Eles mesmos gerados pelas doutrinas em uso. Em época preparatória à Assembléia Constituinte, seja-nos permitido evocar o bonito preâmbulo da famosa declaração de 1789: “Os representantes do Povo, constituídos em Assembléia Nacional, considerando que a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos do homem são as únicas causas das desgraças públicas e da corrupção dos governos, resolveram expor, numa declaração solene, os direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem, a fim de que esta declaração, constantemente presente a todos os membros do corpo social, lembre-lhes sem cessar seus direitos e deveres, a fim que os atos do poder legislativo e do poder executivo podendo ser a cada instante comparados com o fim de toda a instituição política, sejam mais respeitados; a fim que as reclamações dos cidadãos, doravante fundamentados sobre princípios simples e incontestáveis, contribuam sempre para a manutenção da Constituição e a felicidade de todos: “Apesar de sua retórica um tanto ingênua,

um grande ideal para colocar ordem e justiça no futuro duma nação e, quem sabe, da humanidade.

Lemos no artigo do mesmo texto a determinação destes “Direitos naturais e imprescindíveis do homem”. A lista, neste fim do século XVIII, ainda é modesta, em comparação com nossa própria pauta de reivindicações da tribo. Vejamos: “Estes direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão.” Vale a intenção dos idealistas, vale a letra dos textos discutidos e solenemente assinados, mais vale ainda a maneira de aplicar a letra: segundo o espírito do ethos que pode se distanciar do manifesto espírito da letra. Liberdade? O que significa sem a cabeça sobre os ombros? Propriedade? O que sobra dela após as retiradas devidas à solidariedade no bem comum? Segurança? Como fica quando o indivíduo mergulha numa massa faminta? Resistência? Quem vai medir quando e até onde a lei deve ser contornada, ignorada ou oposta? isto é, os direitos humanos foram refletidos por filósofos do século XVIII para solucionar alguns problemas sérios que eles encontraram, mas por sua vez a prática da aplicação ( que nunca pode olvidar o empecilho da exceção ) choca-se com outros tantos problemas não menos sérios. Direito do homem: de que homem? em que partilha dos direitos? Observou-se a expressão **jura Hominum**, no sentido de direito natural subjetivo, apareceu pela primeira vez com Volmerus, autor da **História diplomática rerum bataviarum** ( col. 4759 ), de 1537. Foi um achado muito grande, de prestigioso destino por parte de um autor tão discreto que está hoje totalmente esquecido. Mas quem pretende que a vaidade constitua um direito natural para o qual valesse lutar?

Um ilustre jurista europeu que, no caso, prefere o anonimato, descrente por acréscimo, nos propõe este epílogo: “O Cristianismo uma vez morto, desaparecida a sabedoria antiga, minha reflexão sobre os direitos me levou à convicção que é preciso restituir a nossas sociedades pós-industriais um substituto à religião: A religião dos direitos do homem.” Perfeitamente, mas como fundamentar o direito do nascituro a viver? Apenas perguntamos: “Alguém conhece um meio para fazer a URSS, que usa a problemática dos direitos para enfraquecer o terreno que sabe que, cedo ou tarde, vai conquistar, com a devida paciência, aplicar ela mesma, para seus residentes, o que nós chamamos **Direitos Humanos**, naturais ou não?” Na lógica própria ao animal humano, este pequeno obstáculo não impede que milhares de ocidentais, que milhões de herdeiros da civilização cristã, aspirem ao socialismo marxista como ao Éden prometido pelos deuses ou pelo menos por seu imaginário coletivo. Isto levaria a perguntar de novo em que consiste um direito humano abstratamente proclamado. Não responderemos “tudo ou nada”, mas muito ou muito pouco. Queremos glorificar o **HOMEM DE NOSSO IMAGINÁRIO**, de nosso inconsciente, de nossa ideologia ou religião, ou ajudar seres humanos reais a viverem melhor?

Examinamos porque os direitos humanos não são imediatamente direito positivo líquido; vimos que inúmeros países assinam com certa facilidade declarações, sem se preocupar, nem um pouco, com seu posterior cumprimento ou implementação. Não sendo exigência líquida, será que o "ideal" dos direitos é simples miragem para contentar a parte da população de grande sensibilidade e voz alta? Sejamos práticos, o instrumento existe (e as propagandas comerciais provam a qualidade do produto? Limitam-se a motivar a compra). A teoria ou o movimento dos direitos humanos é bom enquanto serve o bem das pessoas necessitadas e não suscitam apenas efeitos de comércio. O ideal moral tem de se refletir nas águas onde vivemos: não apenas como um sublime Himalaia enevoadado, para se contemplar de longe, mas como energia mental que anima aqueles que andam ou se perguntam se vale a pena andar. "Em ética, em política e em psiquiatria, os peritos são úteis apenas como fontes de informação" escreveu Thomas Szasz (no epílogo de seu livro **Law, Liberty and Psychiatry**, Nova York, 1963). Acrescentamos na lista os filósofos, como órgãos de reflexão, ora criativa ora crítica. Prossegue nosso psiquiatra inconformado: "Podem aconselhar ou informar uma sociedade, mas não a podem governar." Vale por um adeus a Platão, não a Aristóteles.

## LA "EXTERIORIDAD" EN EL DISCURSO CRITICO DE MARX

Enrique Dussel  
Enero de 1985

"Consideremos ahora la capacidad de trabajo en sí misma enfrentada a la mercancía que se le opone en la forma de dinero, enfrentada al trabajo objetivado, al valor personificado (*personnificiert*) en el poseedor del dinero o al capitalista que ha devenido en esta persona (*Person*) voluntad para-sí, fin autoconciente. Por un lado, se manifiesta la capacidad de trabajo como la **pobreza absoluta...** enfrentada al valor de cambio como mercancía extraña y como dinero ajeno; pero el trabajador mismo es pura y simplemente la objetiva y exclusiva posibilidad de su corporalidad viviente... separada de su propia realidad que existe con autonomía enfrentada a ella" (*Manuscritos del 61-63, Cuaderno I; MEGA II, 3, 1, p. 34*).

Para Lukács, Kosik o Bloch la "totalidad" es el horizonte o la categoría fundamental del pensamiento de Marx. En efecto, es la categoría "fundamental" si por tal se entiende aquel horizonte del **ser** que "funda" los entes comprendidos en su ámbito. Así el **ser** del capital "y así el capital deviene un muy misterioso **ser**" (*Ibid., Cuad. XXI, 6, p. 2163*) —, como valor que se valoriza, funda ontológicamente (y explica epistemáticamente) al dinero, la mercancía, etc. — La "totalidad" es la categoría por excelencia de toda ontología; ya que el **ser** es el horizonte de la **totalidad** de un mundo o sistema dado.

Nuestra pretensión estriba, contra toda la tradición de los intérpretes de Marx, en afirmar que la categoría por excelencia de Marx no es la de "totalidad" sino la de "exterioridad" (*Auesserlich-keit*). Claro está que el "desde-donde" piensa el pensar de un pensador nunca es explícitamente pensado por él mismo. Es lo supuesto, lo obviamente tenido por el punto de partida, el hontanar no pensado desde-donde se piensa todo. Nuestra pretensión consiste en indicar que el análisis ontológico del capital (descubrir su fundamento, la identidad del ser o la esencia como origen de las formas fenoménicas de su manifestación),

del “valor que se valoriza”, sólo es posible desde una posición **crítica** ( que hemos llamado meta-física: más que ontológica ). La crítica ontológica del capital es posible desde un “afuera” **práctico** del capitalismo, para así poder constituir a la “totalidad” del capital ( no ya horizonte del mundo **mfo**, porque entonces podría ser objeto ) como un “objeto” de análisis. La “exterioridad” es la condición **práctica** de la crítica **teórica** a la “totalidad” del capital. Pero, además, dicha “exterioridad” es el lugar de la **realidad** del otro, del no-Capital, del trabajador viviente en su corporalidad **todavía** no subsumida en el capital.

Es posible que este modo de expresarme pueda parecer innecesariamente confuso para algunos, y no marxista para los marxistas. Me atenderé en lo posible a las mismas “palabras” ( y conceptos ) de Marx en la exposición que sigue del tema.

### 1. La “exterioridad” en los primeros escritos de Marx

Aunque podríamos citar referencias anteriores, indirectas, deseamos solo indicar los textos fundamentales, los más importantes. A fines de 1843, quizá al comienzo de 1844, ciertamente en París en el momento de su ruptura, escribe:

“ ¿ Dónde reside, pues, la posibilidad **positiva** ( **positive** ) de la emancipación alemana? ... En la formación... de una esfera de la sociedad a la que sus sufrimientos universales imprimen carácter universal... en contradicción total con las premisas mismas del Estado alemán... Esta disolución total de la sociedad cifrada en una clase especial, es el proletariado... La **pobreza** de que se nutre el proletariado no es la **pobreza** que nace naturalmente... Allí donde el proletariado proclama la disolución del **orden universal anterior**, no hace sino pregonar el secreto de su propia existencia, ya que él es la disolución de hecho de este orden universal”<sup>1</sup>.

En este texto aparecen ya, **intuitivamente**, ciertos aspectos esenciales de la cuestión que pretendemos tratar. Por una parte está vigente un cierto “orden universal”, la **totalidad** establecida, presente, y por ello “anterior” al orden que adviene tras su disolución. Por otra parte, el proletariado, siendo lo absolutamente dominado en dicha totalidad es al mismo tiempo su opuesto absoluto. Contradicción de una **positividad** “allende” el horizonte del mundo establecido y dominante. Su realidad actual, sin embargo, es un estado de **pobreza**. La mera **afirmación** de su existencia ( lo que aparece desde fuera de la esencia del mundo ) reclama la **negación** de la dominación. Pero dicha negación procede de la positividad afirmada.

## 2. Lo "allende" el ser como "nada"

En esos mismos meses del 44, y ciertamente a partir del artículo que Engels le remitiera desde Inglaterra sobre economía, Marx se lanza a filosofar la economía. En el segundo **Manuscrito** de ese año, escribe:

"La economía política ignora al trabajador que no trabaja, al trabajador como hombre situado **fuera** (**ausser**) de la relación de trabajo. El pícaro, el bribón, el trabajador que no trabaja, hambriento, miserable y criminal son figuras que **no existen** para ella, sino solamente **para otros ojos**, los del médico, del juez, del sepulturero, del fiscal de pobres, etc., **fantasmas** que vagan **fuera** del reino de la economía política"<sup>2</sup>.

Y agrega poco después:

"La existencia abstracta del hombre como mero hombre de trabajo puede... precipitarse cada día desde su **nada** (**Nichts**) acabada a la **nada** absoluta, a su inexistencia social y por lo tanto real"<sup>3</sup>.

En otras palabras, para Marx el sujeto de trabajo, el hombre, no como asalariado o trabajo subsumido por el capital sino como hombre, cuando no ha vendido su trabajo al capital, es una figura, es un "fantasma" que **no existe** para el capital. Puede vivir o morir: al capital ni le va ni le viene. Simplemente es "nada". En este sentido transontológico (o lo **allende** el horizonte de la **totalidad** del capital), el hombre como hombre que no trabaja actualmente para el capital es la "exterioridad", lo que está "fuera", la "nada acabada". Claro que, cuando es incorporado al capital como "trabajo asalariado" se transforma ahora "nada absoluta", porque ha dejado de ser un hombre autónomo para transformarse en un momento del capital, de otro, alienado, vendido, negado.

Aquí ya tenemos **explícitamente**, y hasta con las mismas palabras, el tema que sugerimos hace trece años en nuestra **Filosofía de la liberación**. "El otro" que la "totalidad", en la "exterioridad", es **nada** para el **ser** del sistema, pero es todavía **real**. La "realidad" del otro resiste más allá del "ser" de la totalidad. El trabajador no-asalariado, real, exterior, al capital como totalidad es la exterioridad.

## 3. Lo "no-Capital" como la exterioridad positiva

Alguien podría objetarnos que esa problemática, y aún terminología, era propia de un Marx todavía muy hegeliano y sobretudo

feuerbachiano. Trece años después, en el **Cuaderno III** de los **Grundrisse**, en Londres en 1857, escribe todavía:

“El trabajo puesto como no-Capital (**nicht-Kapital**) en cuanto tal es: 1) Trabajo no-objetivado, concebido negativamente... es no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto...; el trabajo vivo existente como abstracción de estos aspectos de su realidad real (igualmente no-valor); este **despojamiento** total, este **desnudez** de toda objetividad... El trabajo como **pobreza absoluta**... Objetividad que coincide con su inmediata corporalidad (**Leiblichkeit**)... 2) Trabajo no-objetivado, concebido **positivamente**... El trabajo como actividad... como **fuerza viva** del valor... El trabajo es la **pobreza absoluta** como **objeto** y la **posibilidad** universal de la riqueza como **sujeto**... Ambos términos de esta contradicción se condicionan mutuamente y derivan de la esencia del trabajo, ya que éste como ente absolutamente contradictorio con respecto al capital, es un presupuesto del capital y, por otra parte, presupone a su vez al capital”<sup>4</sup>.

Este texto, en un lugar ya **definitivo** del discurso maduro de Marx, profundiza el momento en el que el trabajo vivo, el trabajador, enfrenta cara-a-cara al capital, al capitalista, **antes** de establecer el intercambio y el contrato desigual de la venta de su capacidad de trabajo por un salario, del trabajo vivo por el trabajo ya objetivado en el dinero. **Antes** de dicho intercambio, decimos, el trabajador es “el otro” que el capital, pero en cuanto residuo viviente de un modo de producción anterior disuelto se encuentra siendo solo un cuerpo (brazos, cerebro, capacidad de trabajo) desnudo de todo objeto: pobreza absoluta. Por otra parte, en cuanto “otro” que el capital es sin embargo el **creador** de valor en el capital, desde la nada (**ex nihilo**) acostumbra decir Marx) del capital. **Positivamente** la exterioridad del trabajo vivo (en cuanto otro que el capital y **todavía-no** subsumido) es la fuente posible de su valorización. Hemos llamado “alteridad” al carácter metafísico o transontológico (allende el capital como totalidad) del trabajador, del trabajo vivo como hombre y no sólo como “trabajo asalariado”, productivo o subsumido (determinación interna del capital mismo).

Es solo desde la **afirmación** de la positividad del trabajo vivo como no-subsumido en el capital, como afirmación de la alteridad, como autoposición de la exterioridad, que la negación de la negación (o liberación de la alienación del trabajo subsumido o determinado por el capital) es posible.

La “**realidad real**” — dice no tautológicamente Marx — del trabajo vivo ( más allá del **ser** del capital como realidad irreal o ilusoria ) es el lugar **desde-donde** “para otros ojos” ( como escribía en los **Manuscritos del 44** ), los ojos de la **crítica**, es posible “constituir” a la **totalidad** del capital ( no como horizonte desde donde se comprende los entes intramundanos, sino ) como un **ente** u objeto que puede ser analizado. La articulación práctica a la exterioridad, a la **corporalidad** desnuda del trabajador es la condición para una teoría crítica.

#### 4. Exterioridad del trabajo como substancia “**creadora**”: pauper

Alguien podría objetarnos que el Marx de los **Grundrisse** padecía todavía una perniciosa influencia hegeliana, ya que había releído la **Lógica** en esos meses. Pero, en agosto de 1861, en el **Cuaderno I** de sus **Manuscritos del 1861 – 1863**, profundiza ahora en un lugar sistemático definitivo de su discurso los mismos temas, con las mismas palabras e igual sentido:

“Lo único que se contrapone al trabajo objetivado es el trabajo no-objetivado, el **trabajo vivo**. El uno es trabajo existente en el espacio, el otro en el tiempo; el uno en el pasado, el otro ( **die andre** ) en el presente; el uno corporalizado en un valor de uso, el otro conceptualizado solo en el proceso de objetivarse; el uno como valor, el otro como **creador de valor** ( **Werthschaffend** )<sup>5</sup>.

El capital es la totalidad **dada**, pasada, trabajo acumulado. El trabajo vivo es actualidad **creadora** ( de la **nada** del capital ) de valor actual; corporalidad viva, subjetividad como actividad, otra que el capital, exterioridad:

“Por un lado, se manifiesta la capacidad de trabajo cómo la **pobreza absoluta**... en la viviente corporalidad del trabajador... enfrentada al trabajo objetivado representado en el poseedor del dinero... frente al valor **hecho persona** como capitalista... Como tal, según su concepto, ( el trabajador ) es **pauper** — escribe Marx aquí, como en otros frecuentes lugares, en latín: **pobre** —, como personificación y portador de esta capacidad de trabajo potencial por sí, pero aislada de su objetividad”<sup>6</sup>.

Un comentario apretado de estos textos nos llevaría muy lejos. A los fines de este corto artículo para **El Buscón** sólo cabe destacarse la orgánica continuidad aquí de las reflexiones iniciadas en los **Grundrisse** y el retorno al hallazgo fundamental de esos años: el trabajador, el **otro** que el capital, es un “pobre” en tanto despojado de

los medios para realizarse pero, metafísicamente, es la **fente creadora** de todo valor del capital ( tanto el **ya dado**, como el plusvalor **futuro** ). Se **produce** desde "lo mismo"; se **crea** desde la nada: desde "el otro" que el capital, desde el no-Capital. El fetichismo del capital consiste en su pretensión de **crear** valor desde — sí; mientras que en la realidad, la producción de más-valor por parte del capital proviene del hecho de haber subsumido la **exterioridad** ( en la mismidad ) de la **fente creadora de valor: el trabajo vivo**. Ese trabajo debe venderse, porque siendo **pobre** ( el "pobre" no es **clase** todavía, y lo volverá a ser cuando sea "expulsado" de la clase como desocupado, por la disminución tendencial del tiempo necesario ) no puede subsistir sin salario.

## 5. Cuando a la corporalidad le curten el pellejo

Podría ser aún que, como aquel dudoso Descartes, algún althusseriano encuentre aún en los **Manuscritos del 61 — 63** algún perverso filosófico hegeliano ( aunque ya Marx tenía sus 45 años cumplidos, y espero que no se lo considere todavía el "joven Marx" ). No creo que esto acontezca para nadir en **El Capital**. En el mismo lugar lógico que en los **Grundrisse** y en sus trabajos del **61 — 63**, y haciendo referencia al mismo concepto y en ocasiones usando hasta las mismas palabras, escribe claramente:

"... una mercancía cuyo valor de uso poseyera la peculiar propiedad de ser **fente de valor...** ( que ) fuera objetivación de trabajo y por tanto **creación de valor ( Wertschoepfung )** ... capacidad de trabajo que existe(n) en la **corporalidad ( Leiblichkeit )**, en la personalidad viva de un hombre..."<sup>7</sup>

Es en este párrafo 3, del capítulo 4, del tomo I de **El Capital**, donde Marx plantea el asunto que venimos tratando: el enfrentamiento "cara-a-cara" del "capitalista-obrero", de la totalidad-exterioridad. La exterioridad del obrero **todavía-no** se ha negado, todavía no ha sido subsumido. De todas maneras deberá venderse, y cuando esto ocurra comenzará el drama:

"El otrora poseedor del dinero abre la marcha como **capitalista**; el poseedor de la fuerza de trabajo lo sigue como su ( sic ) obrero; el uno, significativamente, sonríe con ínfulas y avanza impetuoso; el otro ( **der andre** ) lo hace con recelo, reluciente, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: que se lo curtan"<sup>8</sup>.

Desde el momento en que la totalidad ( el capital; el capitalista ) subsume a la exterioridad ( el trabajo vivo; el trabajador ), el

discurso de Marx comenzará a mostrar todas las determinaciones **infrínsecas** del capital, de la totalidad. Por ello la "totalidad" pareciera ser la categoría última, ya que absorbe casi todo su discurso posterior ( el de los tres tomos restantes de **El Capital** ). Sin embargo, como hemos visto, todo se inicia desde la exterioridad del trabajo vivo y, de todas maneras, continuamente, recordará la exterioridad de la **fuentes creadora de valor**. La afirmación de esta exterioridad, de la alteridad real del obrero ( aunque subsumido de hecho en el capital como trabajo asalariado ) nunca olvidada, constituirá el punto de apoyo de la **crítica** de Marx.

La exterioridad del trabajo vivo es el punto de apoyo **exterior** al sistema que exigía Arquímedes, el no-Capital; la realidad más allá del ser del valor objetivado pasado. Este es el punto también de apoyo de la **Filosofía de la liberación**, aunque sus detractores superficiales se lo nieguen por ignorancia<sup>9</sup>.

Con la sola categoría de "totalidad" el oprimido como oprimido en el capital es solo **clase** explotada; pero si se constituye también la categoría de "exterioridad" el oprimido como persona, como hombre ( no como asalariado ), como trabajo vivo no-objetivado, puede ser **pobre** ( singularmente ), y **pueblo** ( comunitariamente ). La "clase" es la condición **social** del oprimido como subsumido en el capital ( en la totalidad ); el "pueblo" es la condición **comunitaria** del oprimido como exterioridad. Pero este es ya otro tema y no se si a **El Buscón** le interesará que continuemos el asunto, como a aquel buscón de Francisco de Quevedo.

#### NOTAS:

(1) **Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel**, final ( **Obras Fundamentales**, FCE, México, 1982, t. I, pp. 501 – 502; MEW, I, pp. 390 – 391.

(2) **El Manuscrito del 44** ( **Obras Fundamentales**, I, p. 606; MEW, EB I, pp. 523 – 524 ).

(3) **Ibid.** ( p. 607; pp. 524 – 525 ).

(4) **Grundrisse, Cuad. I** ( ed. castellana, Siglo XXI, B. Aires, 1971, t. I, pp. 235 – 236; ed. alemana, Dietz, Berlin, 1974, p. 203 ).

(5) **MEGA**, II, 3, 1 ( 1976 ), p. 30, 24 – 29. Léase detenidamente pp. 28 – 36 y en pp. 147 – 149. Este último texto es casi una copia textual de la página indicada arriba de los **Grundrisse**.

(6) **Ibid.**, pp. 34, 34 – 35, 24.

(7) **El Capital** I, 4, 3 ( ed. Siglo XXI, México, 1979, t. I/1, p. 203; MEW, XXIII, p. 181 ).

(8) **Ibid.** ( p. 214; p. 191 ). Para mayor detalle consúltese mi obra **Para leer los Grundrisse**, capítulo 17, a editarse próximamente en Siglo XXI, México.

(9) En **Para una ética de la liberación latinoamericana**, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, t. II, pp. 93 – 94, escribíamos: "Desde esa nada ( **ex nihilo** ) es que irrumpe, desde su libertad ( la **nada** misma primera ), el otro como creador, interpelante, provocador de justicia". En 1974 ( tomo IV de esta ética, publicada en USTA, Bogotá, 1979, p. 76 ) escribíamos: "Debe distinguirse entre 'el oprimido como

oprimido', y 'el oprimido como exterioridad'. En el primer caso, es solo una **parte** funcional del sistema; en el segundo, es un momento **exterior** del sistema. La noción de **pueblo** incluye ambos aspectos; es decir, lo que el sistema le ha introyectado al oprimido y la positividad del oprimido como distinto que el sistema". Yo denominaba en esa obra "diferente" lo subsumido, y "distinto" lo exterior. Diferido es el trabajo asalariado como determinación del capital; **distinto** es el trabajo vivo como no-Capital. Nuestras categorías de antaño eran **exactas** aunque abstractas. No sabía en esa época que eran las mismas que las de Marx... pero tampoco lo sabían algunos althusserianos que me criticaban por ello de populista ( sin serlo ).

## CONSIDERAÇÕES ACERCA DA SOCIEDADE INDUSTRIAL CONTEMPORÂNEA

Nady Moreira Domingues da Silva

Universidade Federal do Maranhão

“A técnica, como universo de instrumentos, pode aumentar tanto a fraqueza como o poder do homem. No estágio atual, este se apresenta talvez como mais impotente com relação ao seu aparato do que jamais o fora antes”.

( Marcuse )

### INTRODUÇÃO

Desde a antiguidade clássica que o homem se preocupa em interpretar o universo. As explicações aparentemente ingênuas dos milênios, já comportam a preocupação fundamental do indivíduo que aspira compreender o mundo em que vive.

Gênese da ciência contemporânea, o pensamento grego escala esse mesmo universo, na medida em que a “arché”, explicação última da realidade, ultrapassa em alguns casos a matéria ou “physis”, para alcançar até o degrau ontológico do ser de Parmênides. Estruturam-se a partir daí, a filosofia e a ciência.

Todo o desenvolvimento filosófico e científico originou-se, pois, da aspiração humana de interpretar o mundo, a sociedade e a si próprio. Tal interpretação traz implícito um esforço do homem para encontrar a verdade e realizar sua liberdade.

Tanto o objetivo de encontro com a verdade, como o de realização da liberdade humana, tem como mediadores a razão, que se transforma num valor central, capaz de entender e explicar a realidade e o seu sentido.

O século XX apresenta-se-nos como o momento do primado da ciência sobre as demais produções humanas. A partir de sua dimensão teórica a ciência, embora se proclame ética e axiologicamente neutra, tem servido para legitimar determinadas relações de dominação, não somente sobre a natureza, como também sobre o homem, existindo portanto um conteúdo político na prática científica que, não podemos negar, é **praxis social**, vale dizer, cultural.

O século XX caracteriza-se, ainda pela institucionalização da investigação científica e técnica orientada para a revolução tecnológica e sua industrialização. O saber se transforma assim em fonte de poder.

A razão humana que tradicionalmente era entendida como algo objetivo, transforma-se em instrumento à medida que a técnica mais se desenvolve, colocando em perigo a própria humanização do homem; homens e a sociedade passam a interpretar-se a si próprios a partir de uma perspectiva técnica, isto é, os homens passam a crer que a organização social e a sua felicidade dependerão diretamente do desenvolvimento científico-técnico, e o nível dos seus interesses se afasta cada vez mais dos interesses realmente humanos.

### 1. Colocação do Problema

Cultura, num sentido lato, pode ser entendida como "um ideal de formação humana completa, isto é, a realização do homem na sua forma autêntica ou natureza humana", correspondendo este significado à PAIDÉIA grega ou à HUMANITAS dos romanos<sup>1</sup>. A cultura, neste sentido, contém um ideal de erudição e a natureza humana a que se refere não é um dado, um fato ou realidade empírica, mas é o termo do processo da própria formação cultural que deverá corresponder, e mesmo encarnar, esse ideal ou forma.

Considerada nesse sentido, a cultura apresenta um caráter aristocrático e desse modo exclue as atividades consideradas ultra-humanas ou infra-humanas, como por exemplo as artes, os trabalhos manuais e os ofícios em geral, como também o que não for voltado para a realização do homem neste mundo, conferindo-lhe ainda um caráter naturalista. Seja do ponto de vista do caráter aristocrático, ou do naturalista, a cultura clássica foi entendida como uma postura eminentemente contemplativa do homem que viu na "vida teórica" o fim último da cultura.

Foi somente na Idade Moderna que surgiu a primeira tentativa de eliminar esse caráter elitista da cultura, quando o Iluminismo francês procurou estender a crítica racional a todos os objetos possíveis de investigação. Também contestou à cultura a condição de patrimônio dos eruditos, considerando-a como instrumento de renovação da vida social e individual. A maior expressão desta tendência de entender a cultura foi a Enciclopédia francesa, e, a partir daí, ser "culto" não se reduziu mais a conhecer as artes liberais ( gramática, retórica, dialética, aritmética, geometria, astronomia, música ), mas também conhecer em certa medida as matemáticas, a física e as ciências naturais, isto é, as disciplinas constituídas e as que se estavam constituindo. Cultura passou a significar **enciclopedismo**, isto é, "conhecimento geral e sumário de todos os campos

do saber''<sup>2</sup>. De inspiração empirista a Enciclopédia aparece, especialmente, como uma tentativa de produzir uma síntese completa que abrangesse os resultados do saber positivo, mas ainda aqui se encontra subjacente o ideal de formação humana, patrimônio da humanidade, que vem a desaparecer realmente no nosso século, caracterizando-se tal modificação como uma autêntica "ruptura cultural", como procuraremos explicitar a seguir.

O homem, sobre o prisma cultural, opera sob o mecanismo da tradição que envolve as atividades mentais e seus produtos. No processo de evolução do pensamento, a passagem de um estágio a outro de desenvolvimento é realizada pela ruptura com padrões de organização mental, de conhecimento, idéias e crenças. É uma evolução de ordem ideológica e cultural. Ora, os padrões de organização mental de cada estágio de desenvolvimento cultural apresentam-se sob a forma de idéias — sistemas que, quando bem sucedidas, se espalham e dominam setores do mundo humano. Entretanto, há toda uma dinâmica no interior dessas organizações, com a própria História nos mostra, e essas idéias-sistemas tendem a serem superadas, numa sucessão de rupturas que se efetivam no espaço e tempo culturais.

Para melhor caracterizar o que acima estamos afirmando, lembramos que, ao longo da história das sociedades há sempre um ponto central, a partir do qual se organiza toda a cultura daquela sociedade. Ora, o pensamento e sua estruturação sofrem como parte integrante dessa cultura, a mesma organização a nível de padrões mentais, como sejam: há um pensamento organizado a partir de um padrão mágico nas sociedades tribais, sucedido pelo padrão medieval, centralizado em Deus e organizado em torno de um conceito de autoridade divina e revelação, que perdura até a Idade Moderna. Porém, há cerca de três séculos, o padrão medieval cede lugar a um novo tipo de padrão centrado na ciência e organizado em torno do conceito de progresso humano; mas, inicialmente, esse conceito implicava ainda em certo tipo de autoridade transcendente ou sobrenatural.<sup>3</sup>

Em 1859, Charles Darwin publica *A Origem das Espécies* e se opõe, de modo científico, à **teologia** criacionista quando afirma: "Se eu cometi um erro ao atribuir um grande poder à seleção natural, espero, pelo menos, ter prestado algum serviço, contribuindo para derrubar o dogma das criações distintas"<sup>4</sup>. A teologia é aqui o terreno aonde se efetua a própria ruptura. O conceito de autoridade divina e revelação cede lugar a um conceito de organização e integração da matéria, passível de ser captado e explicado pela mente humana. A partir daí o progresso da ciência virá, fatalmente, a ser considerado como progresso humano.

O problema se nos configura aqui, a partir de uma superação do próprio conceito enciclopédico de cultura. Foi graças à Enciclopédia que se difundiu por toda a Europa oitocentista os resultados das ciências

e a crítica racionalista da tradição. No século seguinte o positivismo assume esse conceito como o fundamento para a definição da filosofia. A proposta de Auguste Comte tem larga aceitação, a partir do momento em que leva em conta a situação e as tarefas reais das ciências, que ele organiza em linha de complexidade crescente. As ciências se multiplicam rapidamente, e torna-se cada vez mais difícil, a um único indivíduo, possuir o saber enciclopédico que permitiria a manutenção do ideal de formação equilibrada e harmônica do homem como tal.

O processo de multiplicação e especificação das disciplinas e a crescente industrialização do mundo contemporâneo, tornam indispensáveis a formação de competências específicas que confinam o indivíduo a um campo restrito de atividade e de estudo. A sociedade, hodiernamente, exige de cada um de seus membros apenas um rendimento ou bom desempenho na tarefa que lhe for confiada. Ora, este rendimento dependerá de conhecimentos específicos no campo de atividades do sujeito, o que vem a negar frontalmente o ideal iluminista de cultura, ou seja, a formação humana completa e a possibilidade de transformação dessa cultura em instrumento renovador da sociedade e do próprio homem; nega-se ainda o objetivo último do Século das Luzes que é a emancipação do indivíduo, em cujo processo o mediador é a razão, pois a razão deve valer não só como princípio de crítica radical da tradição, mas também de uma renovação igualmente radical do mundo humano.

## 2. O Cientificismo

Segundo Lalande, o termo "cientificismo" teria sido criado no início do século XX por Le Dantec, um dos vulgarizadores franceses do materialismo biológico<sup>5</sup>. Este termo tanto pode ser entendido como uma **teoria do conhecimento** como também significa "a idéia de que o espírito e os métodos científicos devem ser estendidos a todos os domínios da vida intelectual e moral sem exceção"<sup>6</sup>.

No século XX entretanto, a atitude cientificista, que remonta ao século XVIII, mais que uma postura intelectual, é basicamente uma atitude do homem face à realidade.

Esta atitude tornou-se possível graças à conceituação tradicional de **matéria** entendida como fundamento último do real. Quando a ciência proclamou haver apreendido essa matéria, isto é, haver colocado a matéria como disponível para a inteligência, o homem julgou haver explicado toda a realidade, cujos constitutivos materiais, ou seja, o seu suporte físico, apresentam-se como fenômenos objetivos que, como diz Heisenberg, "ocorrem de maneira definida no espaço e no tempo, sejam ou não observáveis".<sup>7</sup>

Ora, esses fenômenos objetivos, nada mais são que os fenômenos naturais, estudados pelas ditas ciências naturais. Estas, por pretenderem esgotar a matéria, apresentam-se como “modelo perfeito” para todas as demais ciências, isto é, as ciências chamadas humanas ou sociais.

O espírito científico então, consistirá em determinar os fenômenos, em tornar as precauções para que o fenômeno se produza sem excessivas deformações. Isto implica o êxito da hipótese mecanicista, isto é, o espírito de simplificação que constitui o suporte da concepção determinista. O ideal mecanicista consiste numa redução às propriedades mecânicas de tudo aquilo que possa ser determinado no fenômeno. “...foi a astronomia newtoniana que deu seu rigor à doutrina das categorias Kantianas, seu absoluto às formas “a priori” do espaço e do tempo. Foi essa astronomia que fundamentou a Física-matemática moderna”<sup>8</sup>, pois a forma mais objetiva e determinada dos fenômenos físicos se representavam pelos fenômenos astronômicos.

A partir de então, o critério para estabelecimento da cientificidade de um conhecimento passa a ser a possibilidade de sua adequação ao “modelo perfeito” das ciências naturais, tanto quanto ao modelo teórico propriamente dito como às conclusões possíveis. Em outras palavras, nega-se a qualquer pretensão metaempírica o estatuto de cientificidade.

A mentalidade científicista portanto, somente entende por **ciência** o conhecimento que procure explicar a realidade pelos seus constitutivos materiais e tal atitude dogmática é encarada como o **verdadeiro espírito científico**, isto é, a tentativa de redução do real a propriedades mecânicas e passíveis de mediação.

O cientificismo, podemos afirmar, é uma atitude valorativa (ideológica mesmo) frente à ciência, cujo primado absoluto é aceito. E, embora inicialmente, do ponto de vista doutrinário, se admitam certos princípios de ordem racional, o seu fundamento epistemológico, isto é, o que lhe confere as condições de existência como saber, é de natureza complexa. Esta constatação permite-nos falar de um primeiro e um segundo cientificismo.

Quando Emmanuel Kant concluiu a **Crítica da Razão Pura**, o conhecimento científico passou a se constituir a partir da articulação entre os dados da sensibilidade, ordenados pelas instituições puras de espaço e tempo, e as categorias do entendimento. O fenômeno, isto é, a atualidade da manifestação sensível é o suporte de todo o conhecimento e só ele é objeto de ciência. Para Kant, pois, a ciência se reduz à experiência sensível e ao entendimento. Fica assim excluído do âmbito científico qualquer saber de ordem supraempírica. A doutrina Kantiana sobre a ciência já contém em germe e já anuncia a epistemologia positivista da

ciência. De certa forma, não só delimita o campo, como estabelece a possibilidade de certo cientificismo. Cientificismo, como teoria do conhecimento, pretende eliminar toda e qualquer forma de conhecimento que não satisfaça as exigências do conhecimento positivo propriamente dito.

Mas, mais do que com esta restrição das possibilidades da ciência, Kant parece ter servido ao cientificismo com a dicotomia natureza/história. Este dualismo parece ter permitido duas direções, aparentemente opostas, mas ambas formas de positivismo: **naturalismo** e o **historicismo**. Não trataremos aqui do historicismo, pois, para nossa questão a influência maior foi de ordem naturalista.

O conceito de naturalismo pode assumir dois sentidos:

— **um sentido filosófico** — como doutrina do abandono de qualquer recorrência transcendental na interpretação do mundo;

— **um sentido epistemológico** — como teoria do conhecimento, que absolutiza o modelo das ciências naturais, como único válido enquanto ciência.

As outras disciplinas só poderão ter algum valor científico e desenvolver-se, se, e somente se, adotarem o método e os procedimentos que já demonstraram sua eficácia no domínio das ciências naturais. Em outras palavras, as ciências humanas somente terão validade enquanto acatarem o modelo dessas ciências naturais.

A atividade científica proclama ainda uma neutralidade axiológica em relação ao objeto do seu conhecimento. A atividade científica é, pois, autônoma, sem nenhuma responsabilidade pelo uso que vierem a fazer de suas descobertas, não aceitando portanto subordinações de ordem moral.

Contudo, o que principalmente se impõe no primeiro cientificismo é um certo/estado de espírito" que, de maneira não explícita, confere à ciência um papel que extrapola os restritos limites da explicação científica. Desta maneira o naturalismo chega ao paradoxo de não simplesmente governar as ciências humanas, porém de substituí-las, inclusive com caráter normativo, em contradição com seu ideal de neutralidade axiológica inicial.

Hoje, vemos se afirmar um novo cientificismo, mais ameaçador que o primeiro, por ser mais diversificado e menos explícito.

O segundo cientificismo, assim como o primeiro, funda-se na razão e no método experimental dedutivo. Apresenta-se capaz de resolver os problemas epistemológicos colocados por todos os tipos de teorias do conhecimento e proclama a autonomia intelectual da ciência: só o conhecimento científico assegura um valor epistemológico: é verdadeiro, real e universal. Ao buscar atingir uma concepção mecanicista-formalista

da natureza o conhecimento se esfacela em potencialidades. O saber virá então a conferir o poder da decisão última aos "experts".

Em outras palavras, as características do segundo cientificismo são:

- a ciência tem autonomia total para julgar-se a si mesma;
- o conhecimento científico é apresentado como uma continuidade do estado de espontaneidade viva do conhecimento humano;
- só o conhecimento científico é verdadeiro e real;
- a **razão** é o único fundamento do conhecimento científico;

- só é científico o quantificável e experimental;
- toda a realidade é passível de formalização;
- em consequência, deve-se valorizar especialmente o "expert", em qualquer setor do conhecimento.

A ciência tem, pois, a possibilidade de, a partir da dimensão teórica, articular toda a atividade humana.

Este cientificismo apresenta-se mais totalitário que o primeiro, pois, além de doutrinário pretende ser um/cientificismo de vida", que se apóia em dois mitos com relação à concepção de ciência, já aludidos no capítulo anterior:

- a ciência conduz necessariamente ao progresso;
- a ciência é pura, é fim em si mesma.

Embora haja movimentos no sentido de "construir uma ciência crítica", o cientificismo tem, de fato, o seu suporte na ordem do ideológico.

Citaremos alguns desses suportes:

- os êxitos da ciência fizeram-na religião;
- o ensino da ciência tornou-se dogmático, num sentido de "verdade revelada";
- como "religião", o cientificismo criou os seus sacerdotes, os "experts";
- neste contexto, o próprio "expert" se aliena; embriagado pelo sucesso de sua especialidade fica restrito a ela;
- enquanto ideologia, o cientificismo se presta para justificar "políticas nacionais".

Ora, a ciência, na verdade, não parece tão inocente quanto se apregoa. Ela existe enquanto atividade humana, e como tal, faz parte da atividade global da sociedade.

Por outro lado, a pretensa "vulgarização científica" (através de programas de televisão, documentários cinematográfico, etc) cujo objetivo oficial é a partilha do saber, perde a sua inocência quando

não ultrapassa a exibição de certos produtos científicos, cuja inteligibilidade é negada ao público. Este, embora não a compreendendo, mas, deslumbrado pela "vitrine", faz da ciência um mito.

Este saber científico culmina fatalmente na técnica que se torna a principal força produtiva e, o que é mais grave, na tecnicização da sociedade. Assim como a ciência, graças ao cientificismo, perdeu sua pureza, também a técnica, pelo tecnicismo perdeu a sua inocência de força produtiva.

### 3. O tecnicismo.

O tecnicismo no seu sentido etimológico, pode ser entendido como o abuso ou exagero do uso da própria técnica. A técnica, por sua vez, pode ser entendida como um conjunto de regras aptas a dirigir eficazmente uma atividade qualquer. Nesse sentido bastante abrangente podemos destacar as técnicas racionais que são mais ou menos independentes de sistemas particulares de crenças e permitem que esses sistemas possam vir a ser modificados; além disso, elas próprias, enquanto técnicas, podem ser autocorrigíveis.<sup>9</sup>

Às técnicas racionais podem ser entendidas como técnicas simbólicas, de comportamento e de produção. Às técnicas simbólicas correspondem as cognitivas e estéticas e constam basicamente do uso de sinais; já as técnicas de comportamento do homem compreendem tanto as técnicas eróticas, como as da propaganda, as econômicas, morais, jurídicas e educacionais. Por outro lado, às técnicas de produção correspondem as que dizem respeito ao comportamento do homem em relação à natureza e dirigido à produção de bens de consumo.

O primeiro filósofo a reconhecer a importância da técnica para a sobrevivência e bem estar crescente dos grupos humanos foi Francis Bacon, no século XVII. Para ele, a ciência como um todo é considerada operativa em vista do bem estar do homem no sentido de, em última análise, produzir descobertas que facilitassem a vida deste sobre o planeta. A sua obra "Nova Atlântida" é um paraíso da técnica, aonde invenções e descobertas do homem são levadas à termo.

A Idade Moderna de um modo geral, foi um período de entusiasmo pela técnica que culmina com o positivismo, já antes citado por nós, e segundo o qual a técnica, resultante do conhecimento científico produzido pelo homem, levará as sociedades necessariamente ao progresso. Inspira-se na idéia spenceriana de evolução que ultrapassa de muito a simples teoria biológica da transformação das espécies vivas, e funda um evolucionismo metafísico que se refere à realidade como um todo, tendo como conceito fundamental o progresso, implícito na própria idéia de

evolução. Segundo Herbert Spencer "quer se trate do desenvolvimento da Terra, quer se trate do desenvolvimento da vida na sua superfície ou do desenvolvimento da sociedade, ou do governo, ou da indústria, ou do comércio, ou da linguagem, ou da literatura, ou da ciência, ou da arte, sempre no fundo de todo progresso está a mesma evolução que vai do simples ao complexo através de diferenciações sucessivas"<sup>10</sup>.

No que se refere ao homem a evolução é um progresso necessário, que culminará com a maior perfeição e maior felicidade para a humanidade. Tal colocação é o fundamento ou pressuposto de várias doutrinas filosóficas que, geralmente, rejeitam qualquer explicação transcendente da realidade. A realidade se esgota na matéria e é explicável a partir dela. As ciências da natureza então, serão o modelo por excelência para todo e qualquer conhecimento que o homem venha a produzir; e, a partir desse estatuto de modelo, tais ciências presidirão a própria organização social.<sup>11</sup>

Ora, a sociedade que se origina do modelo científico, terá basicamente uma organização técnica, isto é, resultará, pelo menos teoricamente, numa sociedade cujo novo ambiente "natural e humano" será produzido pela técnica. E o melhor exemplo dessa estrutura social encontramos em nossa sociedade industrial que caracteriza-se pela institucionalização da investigação científica e da técnica que dela possa resultar.

As técnicas oriundas desse saber científico são técnicas racionais de comportamento e de produção: são orientadas para uma revolução tecnológica e sua industrialização, e tendem a transformar o saber e sua aplicação em fonte de poder político, pois "a racionalidade nas sociedades industriais não exclue a dominação política do seu contexto... esta depende apenas da capacidade e do interesse de manter e ampliar o aparato como um todo"<sup>12</sup>.

A legitimação de um tal sistema dar-se-á pelo crescimento das forças produtivas que estão diretamente ligadas ao progresso técnico-científico. O maior conforto e bem estar dos membros dessa sociedade estarão diretamente ligados ao seu maior desenvolvimento técnico.

Ora, toda sociedade traz no seu contexto determinadas relações que Karl Marx chamou de relações de produção ou relações sociais. Tais relações, na sociedade capitalista industrial, apresentam-se organizadas de forma "tecnicamente necessária", pois tal organização social é eminentemente racional. É pois a racionalização das relações de produção que legitimará o poder político nessa sociedade.

Há um primado da **razão técnica**<sup>13</sup>, como a chamou Max Weber, sobre a **razão crítica** tradicional.

Segundo Jurgen Habermas, ciência e técnica passam a ser os pilares da sociedade industrial a partir de duas tendências:

- 1 — a crescente intervenção do Estado na economia e o estabelecimento de uma política econômica e social;
- 2 — a transformação das ciências na primeira força produtiva, mediante a crescente interdependência investigação e técnica; estas, se tornam as portadoras da **nova ideologia**, que legitima o poder das sociedades industrializadas.<sup>14</sup>

É o desenvolvimento da ciência e da técnica que possibilita uma alta taxa de crescimento econômico e possibilita ainda um aumento de consumo.

As decisões a nível de política econômica e social tornam-se também questões eminentemente **técnicas**, aonde apenas os **experts** são chamados a manifestar-se, fugindo essa discussão do alcance das massas.

A ciência e a técnica transformam-se então na nova ideologia na medida em que os cidadãos são excluídos da participação democrática, seja quanto à discussão moral do sistema, seja quanto às questões consideradas técnicas. A massa assim se despolitiza e fica à mercê da propaganda do desenvolvimento científico-técnico, feito pelo Estado.

A cientificização da técnica, que gera uma despolitização da massa e vem a legitimar o poder político, permite que o nível de aspirações humanas seja limitado a apenas três aspectos:

- 1 — possibilidade de um consumo cada vez maior;
- 2 — possibilidade de mais tempo para o lazer;
- 3 — possibilidade de uma maior **segurança no emprego**<sup>15</sup>.

A dimensão **técnica** suprime a dimensão **moral** e as três aspirações humanas citadas, são resultados de uma auto-interpretação do indivíduo a partir de categorias moralmente neutras.

Esses três níveis de aspiração moralmente neutros é que permitem a perpetuação do sistema que se alicerça no desenvolvimento científico-técnico, isto é, alimentam a sociedade cujo poder político se legitima pela ideologia da ciência e da técnica.

Segundo Max Horkheimer, essa problemática pode ser explicada a partir de um conceito de razão, subjacente em nossa cultura contemporânea industrial. A razão humana, que tradicionalmente era entendida como algo objetivo, ou seja, um valor central, capaz de entender e explicar a realidade e o seu destino, na sociedade industrial capitalista encontra-se abandonada a si mesma. Quanto mais a técnica se desenvolve, mais o homem perde a sua capacidade de auto-reflexão. Abandonada a si mesma a razão se transforma em instrumento.<sup>16</sup>

A sociedade passa a ser vista como algo constituído a partir de uma razão instrumental, massificada pela técnica e cuja **práxis** se realiza em função desta.

#### 4. O primado da ciência e da técnica

Na introdução deste trabalho postulamos que o século XX se apresenta como o momento do primado da ciência e da técnica sobre qualquer produção humana. Isto significa dizer que a investigação científica e as técnicas que dela possam advir é que presidirão a organização social e serão as estruturadoras do ambiente "natural e humano".

Esta nossa afirmação restringe-se à sociedade ocidental, que é capitalista e industrial, e cuja evolução conceitual pode ser acompanhada por nós através da História.

Quando na Grécia clássica o homem buscava o princípio primeiro das coisas o que ele visava encontrar era uma verdade sólida a partir da qual pudesse interpretar a realidade, o mundo e a si próprio.

As primeiras escolas gregas tendem a um materialismo que vai superado pelas escolas subseqüentes, a partir de Platão, e que permitem uma explicação transcendente dessa mesma realidade.

Ora, foi a partir da transcendência como ponto central da organização cultural do ocidente<sup>17</sup> que determinados conceitos fundamentais se estruturaram como por exemplo: razão, verdade, liberdade, fim último, bem comum, etc. Encontramos aqui subjacente toda uma temática de ordem moral, apresentada como a problemática humana por excelência, tendo como mediadora a razão crítica, que a tradição nos mostra ter como tarefa primordial a busca da Verdade.

Durante a Idade Moderna, as descobertas das ciências particulares levaram a uma ruptura com a tradição cultural, e o universo de discurso metafísico abandona o transcendente, para situar-se na estrita realidade terrena.

A partir de então, a **matéria**, que se dispõe à inteligência, passa a ser a "arché" do universo. O conceito clássico de matéria, de certa forma alimenta a mentalidade cientificista, na medida em que, se a matéria esgota a realidade, o homem passa a ter a possibilidade de um conhecimento completo dessa realidade.

Segundo Heisenberg, o conceito tradicional de matéria vem ligado a uma espécie de absolutização do "visível", pelo menos no que diz respeito à ciência. Reconhecia-se que o "real" era constituído por uma contextura elementar material estável, "atômica", responsável por todos os fenômenos. É esta concepção "materialista" do "real"<sup>18</sup> que informa, em última instância, a "episteme" clássica.

Na perspectiva "atomista" (portanto, "materialista"), as menores partículas de matéria constituem "aquilo que existe" no sentido mais estrito<sup>19</sup>. Em outras palavras, para a ciência, haveria uma "realidade" material última, estável, limite de todo o conhecimento. Daí, a necessidade de uma ciência estável, definitiva.

"Explicação" completa, numa linguagem "perfeita" ou, na interpretação de Michel Foucault, pelo menos, "bem feita", a ciência

se constituiria no único saber aceitável. E, assim, se justificaria a necessidade de submeter os próprios conhecimentos empíricos, particularmente as "ciências humanas", aos métodos "científicos" sancionados e, inclusive, se lhes proporia, como exigência de cientificidade, a mesma linguagem "bem feita".

No fim do século passado, e no início deste, a própria ciência parece ter provocado uma reformulação de sua "identidade". Não foi a filosofia que propôs uma nova ciência, mas, segundo Gaston Bachelard, "a ciência cria, com efeito, "filosofia"<sup>20</sup>. "Cria", no sentido de que cria situações novas que reclamam uma nova filosofia.

Particularmente, uma das "situações novas" foi a que se estabeleceu com relação ao conceito de matéria. Este já não aparece mais como representação do "elemento último do real", mas ele próprio é tido como um conceito "derivado", como uma certa forma que a energia pode assumir. "Todas as partículas elementares, diz Heisenberg, são compostas da mesma substância, isto é, energia. Constituem as várias formas que a energia deve assumir a fim de tornar-se matéria"<sup>21</sup>.

A partir daí, a ciência já não descreve fenômenos, coisas, no sentido em que ela não mais se pode dizer "reflexo do real". Antes, ela "contrói" o seu próprio objeto.

Entretanto, convém salientar que a produção científica não é, absolutamente, atemporal ou a-espacial; a produção científica se dá na História, é também **práxis** social e que hoje somos os herdeiros culturais da atitude cientificista que se impôs a partir do século XVIII.

Segundo Herbert Marcuse "os princípios da ciência moderna foram estruturados **a priori** de modo a poderem servir de instrumentos conceituais para um universo de controle produtivo que se perfaz automaticamente: o operacionalismo teórico passou a corresponder ao operacionalismo prático. O método científico que levou à dominação cada vez mais eficaz da natureza passou assim "a fornecer tanto os conceitos puros, como os instrumentos para a dominação cada vez mais eficaz do homem **através** da dominação da natureza"<sup>22</sup>

A sociedade capitalista industrial absorveu esse "a priori", surgido historicamente, através da ciência, e a racionalidade presente na nossa sociedade sofreu uma específica restrição: "a hierarquia racional se funde com a social"<sup>23</sup>, e mais adiante, "a ciência, em **virtude do seu próprio método**, e de seus conceitos, projetou e promoveu um universo no qual a dominação da natureza permaneceu vinculada à dominação do homem"<sup>24</sup>.

O "a priori" tecnológico transforma-se em "a priori" político na medida em que essa dominação da natureza envolve também a dominação do homem e também na medida em que as criações do próprio homem originam-se de um conjunto societal e a ele retornam.

Claro que os instrumentos do universo tecnológico, bem como os resultados da pesquisa científica, enquanto tais, são indiferentes aos fins para os quais podem ser utilizados, isto é, são ética e axiologicamente neutros. Mas, "quando se torna forma universal de produção material a técnica determinada a cultura" e, vem a projetar, a totalidade histórica<sup>25</sup>.

Então, esta sociedade tecnicizada que, no pensamento de Bacon, deveria trazer uma felicidade cada vez maior para o homem, se desumaniza, na medida em que, os indivíduos adotam uma postura de submissão ao aparato de produção e distribuição. Esta dominação, por sua vez se legitima pelo próprio crescimento das forças produtivas; graças a uma sempre crescente produtividade e domínio da natureza é que será possível aos membros da sociedade gozarem de maior conforto e bem estar.

Podemos então afirmar que os valores fundamentais do homem se diluem num contexto social no qual "a dominação se perpetua e se estende não apenas através da tecnologia, mas enquanto tecnologia, e esta garante a formidável legitimação do poder político em expansão que absorve todas as esferas da cultura"<sup>26</sup>.

### Conclusão:

Do que foi colocado ao longo deste trabalho, depreende-se que a tecnização da sociedade contemporânea industrial tem suas raízes na mentalidade cientificista que se instaura a partir do século XVIII. Entretanto, o problema fundamental que nos parece subjacente neste contexto é o da **pessoa humana**. O seu conceito tradicional, é a afirmação de que a pessoa é "substância individual de natureza racional"<sup>27</sup>, capaz de relacionar-se consigo mesma e com o mundo e explicar-se a si mesma, realizando assim sua liberdade.

Tal concepção perdeu seu significado, a partir do momento em que a **razão-crítica** cede lugar a uma **razão instrumental**. A questão que nos parece se impor é a necessidade de pensarmos agora um novo humanismo.

### BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**, Mestre Jou, São Paulo, 1970.
- ALEJANDRO, S. I., J. M. **Gnoseologia**, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1969.

- BACHELARD, G. **O Novo Espírito Científico**, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1968.
- BORN, Max et alli, **Problemas de Física Moderna**, Col. Debates, Perspectiva, São Paulo, 1969.
- FOUCAULT, M. **As palavras e as Coisas**, Portugal, Lisboa, 1967.
- FREUND, J. **Sociologia de Max Weber**, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 1975.
- HABERMAS, J. **Técnica e Ciência Enquanto "Ideologia"**, in *Coleção Os Pensadores*, vol. XLVIII, Abril Cultural, São Paulo, 1975.
- HEGENBERG, L. **Explicações Científicas**, EPU, São Paulo, 1973.
- HORKHEIMER; M. **Eclipse da Razão**, Labor do Brasil S. A., Rio de Janeiro, 1976.
- HUXLEY, J. **Ensaio de um Humanista**, Labor do Brasil S. A., Rio de Janeiro, 1977.
- JAPIASSU, H. F. **O Mito da Neutralidade Científica**, Imago, Rio de Janeiro, 1975.
- JAPIASSU, H. F. **Introdução ao Pensamento Epistemológico**, Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1976.
- JAPIASSU, H. F. **Como Nasceu a Ciência Moderna**, Aula do Curso "Epistemologia das Ciências Humanas", PUC — RJ.
- KANT, I. **Crítica de la Razon Pura**, Prefácio de la 2ª Edición, Losada, Buenos Aires, 1970.
- KOPNIN, P. V. **Fundamentos Lógicos da Ciência**, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1972.
- LALANDE. A. **Vocabulário Técnico y Crítico de la Filosofía**, El Ateneo, 1966.
- MARCUSE, H. **A Ideologia da Sociedade Industrial**, Rio de Janeiro, Zahar, 1973.
- MORA, F. **Dicionário de Filosofia**, vol. I e II, Buenos Aires, Sudamericana, 1971.

**NOTAS:**

- (1) Nicola Abbagnano, **Dicionário de Filosofia**, Mestre Jou, São Paulo. 1970, p. 209.
- (2) Op. cit., p. 211.
- (3) J. Huxley, **O Arcabouço Humanista**, in **Ensaio de um Humanista**, Labor do Brasil S. A., Rio de Janeiro, 1977, p. 108 e segs.

- (4) Apud Hilton Japiassu, **Como Nasceu a Ciência Moderna**, aula do Curso "Epistemologia das Ciências Humanas, PUC — RJ, 76.2.
- (5) Apud Hilton Japiassu, **O Mito da Neutralidade Científica**, Imago, Rio de Janeiro, 1975, p. 81.
- (6) A. Lalande, **Vocabulário Técnico y Crítico de la Filosofía**, El Ateneo, 1966, p. 250.
- (7) Wener Heisenberg, A descoberta de Planck e os Problemas Filosóficos da Física Atômica, in **Problemas da Física Moderna**, Coleção Debates, vol. 9, Perspectiva, São Paulo, 1969, p. 19.
- (8) Gaston Bachelard, **O Novo Espírito Científico**, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1968, p. 94.
- (9) Nicola Abbagnano, op. cit., p. 905.
- (10) Apud N. Abbagnano, op. cit., p. 376.
- (11) Cf. capítulo II deste trabalho.
- (12) Jurgen Habermas, Técnica e Ciência enquanto "Ideologia", in Coleção **Os Pensadores**, vol. XLVIII, Abril Cultural, São Paulo, 1975, p. 304.
- (13) Agir racional — com — respeito — a — fins.
- (14) Op. cit., pp. 317 e 318.
- (15) Op. cit., p. 317 e segs.
- (16) Max Horheimer, **Eclipse da Razão**, Labot do Brasil S. A., Rio de Janeiro, 1976. p. 11 e segs.
- (17) Cf. capítulo I deste trabalho.
- (18) A palavra "real" merece observações, tanto de Heisenberg, quanto de Bachelard, Na verdade, hoje, para a física, este termo não tem muito sentido. Mas, para a época clássica aparecia como o "verdadeiramente existente". Cf. HEISENBERG, op. cit., p. 21.
- (19) Op. cit., p. 11.
- (20) Gaston Bachelard, op. cit., p. 12.
- (21) Heisenberg, op. cit., p. 61.
- (22) Habermas, op. cit., p. 305.
- (23) Op. cit., p. 307.
- (24) Op. cit., p. 306.
- (25) Op. cit., p. 309 ( Grifo nosso ).
- (26) Op. cit., p. 305.
- (27) Abbagnano, op. cit., p. 731.

## MULHER E CONTROLE SOCIAL NA IGREJA CATÓLICA

Gisela Anna Büttner Lermen  
Universidade Católica de Pernambuco

### INTRODUÇÃO

Parece anedota o fato que uma amiga nos contou: O pai dela, um intelectual culto e crítico e historiador de renome, levou-a, quando menina de seis anos, a visitar um amigo, um frade carmelita conhecido como teólogo de projeção aqui no Recife. Depois de uma primeira conversa na portaria do convento, eles se dirigiram para a clausura. Mal haviam transposto a porta da clausura, um frade se atravessa no caminho e com voz taxativa ordena: "Mulher não entra aqui."

Eu mesma tive o meu primeiro encontro chocante com o sistema de normas reguladoras eclesiais e seus abusos discriminadores e absurdos numa idade mais adulta: Na minha terra, anualmente durante a quaresma, realizavam-se pregações que visavam ao aprofundamento e à renovação da vida cristã. De uma dessas pregações nunca me esquecerei: Tinha então 15 anos. O pregador era um padre capuchinho que se parecia a uma dessas representações de Moisés, descendo irado da montanha e encontrando seu povo a adorar a imagem dum bezerro de ouro. A pregação que me ficou na memória dirigia-se, provavelmente, aos rapazes e homens, advertindo-os contra a "mulher tentadora" e culminando com exemplos bíblicos tão conhecidos quão abusivamente interpretados: "Adão pecou por causa da mulher. Pedro traiu por causa da mulher."

Revoltadas, uma amiga e eu decidimos, naquela ocasião, tomar a defesa da mulher contra uma visão masculina e misógina da mesma: Escrevemos uma carta de protesto ao pregador. Para uma confrontação e discussão abertas não nos sentíamos preparados então, nem os tempos o teriam permitido na região onde vivíamos. O pregador, entretanto, deixou de discriminar a mulher, pelo menos naquele ano em nossa paróquia.

Hoje, olhando para trás, não sei o que me parece pior: a visão do pregador ou o comportamento evidentemente conformado das mulheres: Nenhuma se levantou para retirar-se em protesto, embora fossem maioria; não se ouviu, depois, ninguém criticar a pregação; e, claro, nem minha amiga nem eu falamos em casa da nossa aventura um tanto arriscada

( não saberia descrever a terrível tensão com que assistimos, no domingo seguinte, à pregação ).

É verdade, não nos aventuramos a escrever a carta sem pedir conselho a um clérigo que nos encorajou em nossos propósitos. Foi nosso professor de religião que nos soube mostrar o grande valor da liberdade e nos estimulava a dar os passos iniciais rumo à própria libertação.

O que interessa neste nosso trabalho são, em primeiro lugar, as “formas e instrumentos vigentes de controle social” e, na medida do possível dados os limites deste trabalho, o pano de fundo histórico dos mesmos ( Cap. I ).

No Cap. II, vamos focalizar algumas “Normas reguladoras eclesiais” hoje questionadas que parecem indicar não somente que o controle social eclesial se acha em mudança, mas também que se processa uma modificação da posição da Igreja na sociedade — o que talvez pode encorajar-nos a sonhar com mudança da própria Igreja: de uma Igreja muito institucionalizada, com uma estrutura masculina celibatária, para uma Igreja mais comunitária que seja um lugar de homens e mulheres no pleno sentido da palavra, sem limitações de espécie alguma.

## I. FORMAS E INSTRUMENTOS VIGENTES DE CONTROLE SOCIAL

### 1. Androcentrismo e desigualdades diante do direito.

O androcentrismo, traço característico das culturas do Oriente Médio, influenciou decisivamente também o povo de Israel. Destarte, deixou vestígios, desde o começo, na visão dos sexos no Antigo Testamento e, em consequência disso, influenciou também, de maneira decisiva, a consciência cristã.

Já nos antigos cultos orientais, se começou a eliminar a mulher, embora compensando esta eliminação por meio de símbolos sagrados. Nas divindades maternas e nas deusas do amor, espelham-se, de forma mitológica, algumas das funções principais da mulher, conforme os papéis sócio-culturais a ela atribuídos nas respectivas épocas. Existem, de um lado, os temas da partenogênese e da mãe virgem, como também a instituição da sacerdotisa virginal; de outro lado, a prostituição sagrada, representando eles os dois tipos de uma idealização do feminino, seja por meio da des-sexualização, seja por meio do contrário.

O culto judaico não conhece a sacerdotiza. Nos começos do Antigo Testamento, a mulher participa de certos ofícios na Tenda Sagrada ( Ex. 38,8; 1Sam. 2,22 ). Porém, o clericalismo crescente e o Nomismo contribuíram tanto para a subestimação da mulher ( p. e. Lev. 27 ) quanto para a sua postergação no culto ( p. e. Lev. 6; 7,6; Num. 3,40ss ).

Quanto ao Novo Testamento, esta linha encontra-se, sem dúvida, nos escritos do apóstolo Paulo ( cf. p.e. 1Cor 11,7s; 14,34 ) os quais, por sua vez, influenciaram decisivamente a visão da mulher no cristianismo e a posição dela na Igreja e no âmbito da cultura européia ocidental. Não raro, em certos casos até os nossos dias, a exegese cristã não diferenciou suficientemente entre certos dados sócio-culturais que se refletiram nos textos bíblicos e o próprio conteúdo da revelação.

Mal se pode imaginar uma ilustração mais crassa da estrutura eclesial masculina e do esforço que ela concede à mulher do que as linhas seguintes dum relatório sobre o Concílio Vaticano II. "O Concílio foi um encontro de homens. As mulheres, 'representando, que eu saiba, a metade da atual humanidade' como exclamou certa vez o Cardeal Suenens no debate sobre a missão do leigo — calaram-se, nunca se manifestaram e quase não compareceram. A maioria das 50 leigas ouvintes do Concílio eram religiosas. Como sempre entrassem por último, somente a partir da 3ª sessão, conseguiram sentar-se nos bancos sem espaldar em baixo da estátua de Santo André e, no começo, criaram-se problemas graves em torno da questão se elas também poderiam comungar nas missas do Concílio, junto com os ouvintes leigos de sexo masculino."<sup>1</sup> Embora a mulher colabore em grande parte nas tarefas da Igreja, ela não é admitida a contribuir, em medida equivalente, para as decisões no governo da Igreja.

A desigualdade diante do direito parece óbvia: Segundo o "Codex Juris Canonici", a mulher não é somente excluída da ordem ( can. 968, §1 ), proibia-se, também, a ela a entrada ao lugar do culto durante a celebração da Missa ( can. 813, §2 ). Diante deste pano de fundo, o fato de que alguns bispos, a partir da Reforma da Liturgia nos anos 60, abrissem à mulher novas formas de participação "ativa" na Liturgia significa um passo importante para frente: permitiram-lhe atuar como leitora e distribuir a comunhão. O sínodo dos bispos da República Federal Alemã, no projeto de 04/01/73, sobre "A participação dos leigos na pregação" exprimiu o desejo "que além do testemunho de fé de cada cristão, homens e mulheres idôneos sejam encarregados da pregação no culto". De fato, existem não poucos casos onde leigos, e entre eles também mulheres, se dedicam, mais ou menos regular e freqüentemente, a essa tarefa. Evidentemente, porém, a possibilidade ou impossibilidade desta atividade depende das respectivas autoridades locais. Entretanto, faz alguns meses os jornais informaram sobre novas restrições oficiais por parte de Roma quanto a essas concessões.

Em virtude da norma que exclui a mulher da ordem, ela fica, em princípio, excluída do estado clerical que, segundo o Direito Canônico, constitui condição prévia para a recepção do poder de ordem e de jurisdição na Igreja. O alcance desta norma parece evidente: O governo respec-

tivamente o pastoreio ( potestas iurisdictionis ) ligados aos assim chamados ministérios eclesiásticos hierárquicos são exclusivamente exercidos por homens.

Houve, no Concílio Vaticano II, sinais que despertaram muita esperança. Disse, p. e., a Constituição Pastoral "Gaudium et Spes" ( nº 29 ): "Qualquer forma de discriminação nos direitos fundamentais da pessoa... ( fundada ) no sexo... deve ser superada e eliminada, porque contraria ao plano de Deus." Ao aplicar esta doutrina à prática eclesial, porém, vacila-se muito em tirar todas as conseqüências. Parece muito interessante examinar a este respeito um parágrafo dum documento do Sínodo dos Bispos de 1971 e uma emenda proposta ao mesmo, a qual finalmente foi rejeitada. Eis o texto: "Insistimos igualmente para que as mulheres tenham a sua parte própria de responsabilidade e de participação na vida comunitária da sociedade e também da Igreja." ( Justiça no Mundo, III 40, nº 42 ) A emenda tinha sugerido a modificação seguinte: "que as mulheres tenham uma parte de responsabilidade e participação iguais às dos homens na vida social e na igreja".<sup>2</sup> Tem razão quem observa que "essa emenda teria produzido mudanças fundamentais", enquanto o texto definitivo volta "a cair no laço tão comum de dar à mulher especificidades que terminam negando a igualdade fundamental. Pois quando as 'diferenças' se tornam tão 'específicas', justificam discriminações."<sup>3</sup>

## 2. Os papéis da mulher e a moral ambivalente.

Os vários pronunciamentos oficiais da Igreja sobre a mulher costumam insistir em dois pontos: na "natureza própria" e no "papel específico" da mulher. A antropologia teológica parece caracterizar unilateralmente a mulher pela sua função procriadora. Eis aqui dois exemplos característicos: O Papa Paulo VI disse numa alocução aos juristas católicos italianos, em dezembro de 1972, o seguinte: "A autêntica libertação da mulher não consiste numa formalista ou materialista igualdade com o outro sexo, mas em reconhecer o que a personalidade feminina tem de essencialmente específico: a vocação materna da mulher."<sup>4</sup> E J. Mörsdorf, teólogo de renome alemão, escreveu em 1960: "Deus vocacionou a mulher para 'mãe da vida' ( Gen. 3,20 ) e impôs a ela o peso principal da procriação. Ela se caracteriza, por isso, essencialmente pela maternidade. A maternidade radica na concepção e na gravidez: amadurece para a dedicação abnegada e inesgotável."<sup>5</sup>

Os conceitos da "natureza própria" e do "papel específico" no discurso oficial da Igreja baseiam-se na herança escolástica. Examinando o sentido das respectivas categorias escolásticas e o seu pano de fundo histórico-filosófico, a "natureza" da mulher parece se desvendar, finalmente, como uma "natureza humana" de segunda categoria, inferior à do homem

que se caracteriza pelas funções da racionalidade, a saber, a razão e a vontade. O que se propõe, porém, como a atividade própria da mulher é algo que, na escala do ser, é compartilhado com os organismos inferiores.

Existem indubitavelmente e como até confirmam as ciências humanas, atuais, diferenças específicas entre os dois sexos e a sua experiência de cujo âmago parece consistir, na verdade, na maternidade da mulher<sup>6</sup>. Mas a personalidade da mulher não se limita ao papel da maternidade. Uma teologia, inclusive a teologia moral, exclusivamente feita por varões, e ainda mais: por varões celibatários, impôs à mulher uma autocompreensão defeituosa e a dominação masculina impediu uma auto-definição da mulher mesma.

A fixação unilateral da mulher no papel de "dona de casa e mãe deveria ser uma das causas principais para a ambivalência da moral, ou seja, para as expectativas e os critérios diferentes em relação ao varão e à mulher. Por muitos séculos, a Igreja pregava um decoro especial feminino por meio do qual ajudou a cimentar mecanismos de opressão que se escondem sob muitos costumes e convenções especialmente vigentes para as mulheres. Chama a atenção o fato de que, no mundo ocidental, esse tipo de preconceito pesa mais nas mulheres dos países católicos — Itália, Grécia e Espanha na Europa e dos países da América Latina — do que daqueles nos quais prevalecem as denominações protestantes.

Na América Latina, a Igreja clerical encontra-se, semelhante ao que ocorre nos países sul-europeus, inserida numa sociedade que, em geral, ainda se caracteriza por estruturas patriarcais, até de cunho obviamente machista. Assim as mulheres, e principalmente as da classes mais baixas que constituem a maioria da população, encontram-se sob uma dominação e discriminação dupla: na Igreja e na sociedade. E não raramente acontece que uma prática machista até se sente apoiada pelas doutrinas e principalmente pelo código moral sexual da Igreja Católica.

### **3. Impureza cúltica do sexual e inaptidão da mulher para o culto.**

As categorias de "puro" e "impuro" constituem parte integrante do tema "Religião e Sexualidade". No seu livro "Das Heilige", o filósofo e teólogo alemão Rudolf Otto mostrou que a visão de "puro" e "impuro" constitui uma categoria de valor e desvalor de tipo original na história da consciência da humanidade. Segundo Otto, elas não podem ser reduzidas simplesmente ao moral ou ao estético ou a experiências na esfera biológico-higiênica ou derivado dela.<sup>7</sup> A psicanálise chamou a atenção para o fato de que a sexualidade e a atividade sexual se relacionam não somente com experiências de prazer mas que, também, produzem medo e defesa. A criação de tabus em torno de várias atividades sexuais por meio da categoria do "impuro" que as torna incompatíveis com o sagrado, provavelmente retrata esse medo do sexo.

O judaísmo, embora reconhecesse, de um lado, o valor do sexo, contribuiu, de outro lado, particular e decisivamente para a sua carga negativa.<sup>8</sup> Parece que, nesta esfera, também se reflete a estrutura masculinista do mundo bíblico. Certos processos fisiológicos, como a menstruação e o parto, tornavam a mulher "impura", e a mãe que dava à luz uma menina parecia mais profundamente possuída pelas forças da impureza do que aquela que tivesse um menino. O tabu cúltico se voltava também contra o homem, de sorte que, p. e., o contato sexual e a poluição o tornavam impuro. Contudo, o tabu racaía muito mais fortemente sobre a mulher do que sobre o varão, ficando ela, em sua vida, muito mais longa e mais palpavelmente marcada pelos tabus. Pode-se afirmar que desses tabus se originou e se desenvolveu, na mente da mulher, a consciência do seu próprio desvalor no que respeita ao culto, o mesmo ocorrendo nas mentes da família e da tribo quanto a ela. E no correr de milênios, surgiu daí o seu papel sócio-cúltico. A atual distribuição de papéis quanto ao culto e a incapacidade da mulher para a ordem mantida até hoje na Igreja Católica deveriam enraizar-se nestas idéias que pertencem a um mundo mágico-numinoso.

A encíclica do Papa Pio XII sobre a "Sagrada Virgindade" ( "Sacra Virginitas" ) de 25 de março de 1954, reflete claramente a opinião de que a vida sexual torna "impuro" para o ministério sagrado do altar. Conforme Pio XII, "os ministros dos sagrados mistérios abstêm-se totalmente da vida conjugal não somente porque eles estão exercendo um ministério apostólico, mas também porque estão servindo ao altar. Se já os sacerdotes do Antigo Testamento, enquanto exerciam o ministério do templo, se abstinham do uso da vida conjugal para não serem declarados impuros pela Lei como as demais pessoas ( cf. Lev. 15,16.17 e Sam 21,5 - 7 ), quanto mais convém que os servos de Jesus Cristo que diariamente celebram o sacrifício eucarístico vivam a permanente castidade... É também por causa disso, antes de tudo, que se tem de afirmar o que é a doutrina da Igreja: que a sagrada virgindade supera o matrimônio pelo seu alto valor"<sup>9</sup>.

Embora esta visão do Papa não constitua a doutrina oficial católica, nem, hoje em dia, seja a mais representativa para a maioria da hierarquia e muito menos para os leigos na Igreja, a afirmação do Papa, contudo, representa um testemunho muito importante para o controle social informal que surgiu na Igreja dos tabus numinosos do sexo dos quais, principalmente, a mulher era e, sob certo aspecto, sempre ainda é vítima, tabus que, de jeito nenhum, se harmonizam nem são compatíveis com a mensagem libertadora de Jesus Cristo.

Nos "Canones" do Codex Juris Canonici, onde se estabelece a incapacidade da mulher para a ordenação, e naqueles que exigem obrigatoriamente o celibato dos padres, as conseqüências dos tabus sexuais chegam, pelo menos subliminarmente, até ao nível do controle social formal.

#### 4. Celibato sacerdotal e misoginia.

O celibato obrigatório para os sacerdotes, na Igreja, mostra dois aspectos que parecem igualmente importantes quanto ao nosso assunto: O aspecto da própria vida celibatária, ou seja, da renúncia dos sacerdotes ao matrimônio e o aspecto da obrigatoriedade, ou seja, da lei do celibato, relacionada estreitamente com o problema do poder na Igreja.

A raiz espiritual do celibato encontra-se na corrente monacal do século IV que séculos depois, desembocou na vida religiosa em comum. Juntou-se, porém, desde o começo, outro fator: a idéia de pureza ritual, vinda à Igreja, como mostramos acima, tanto das tradições cúlticas judaicas, como também das helenístico-romanas. Finalmente, o costume da celebração mais freqüente e até diária da Eucaristia, a partir do século IV, contribuiu decisivamente para uma "sacralização" dos ministérios.

A Igreja primitiva não conhecia entre os seus ministérios o "sacerdote". A carta aos Hebreus que ocupa, no contexto do Novo Testamento, em certa medida um lugar especial deixa muito claro que o único "sacerdote" é Jesus Cristo. Entretanto, em outros textos do Novo Testamento se exprime a idéia de que a Igreja inteira constituiu um novo "sacerdócio real... a fim de proclamar as excelências daquela que vos chamou das trevas para a sua luz" ( 1Ped 2,9 ), idéia esta que traz, em essência, aquilo que constitui a herança mais antiga quanto ao sacerdócio cristão. Durante várias gerações, a Igreja vivia esta sua herança original sem sentir, ao que parece, a necessidade de estender, nas suas estruturas, o campo do sagrado.

Uma testemunha da corrente do sagrado em ascensão, tão celebre como personagem, quanto inequívoco como depoimento, é o bispo Ambrósio de Milão ( fim do séc. IV ). Eis aí um trecho significativo da sua obra "De officiis ministrorum": "Sabeis que vós que recebestes a graça do sagrado ministério deveis exercê-lo de forma íntegra e pura, sem violá-lo com nenhum coito conjugal, já que recebestes tal graça íntegros de corpo, sem haverdes corrompido o pudor e alheios a todo consórcio conjugal ? Isto não quis omitir pelo fato de haver em muitos lugares por aí quem, ao tempo em que exerce o ministério ou mesmo o sacerdócio, teve filhos: e justificam isto como sendo o uso do Antigo Testamento, quando o sacrifício se oferecia com intervalo de dias; contudo, até mesmo o próprio povo se purificava então por dois ou três dias para aproximar-se puro para oferecer o sacrifício, como lemos no Antigo Testamento ( Ex. 19, 10 ): e lavavam as suas vestes. Se o que é figura já conhece tantas prescrições, quanto mais o que é a realidade ?

Aprende, pois, sacerdote e levita, o que significa lavar as tuas vestes para apareceres de corpo puro a fim de celebrar os sacramentos. Se se proibia ao povo aproximar-se do seu sacrifício sem lavar as suas vestes,

ousarás tu orar pelos outros, exercer o ministério em favor dos outros imundo ( illotus ) de mente e de corpo ? ”<sup>10</sup>

Esta argumentação perdurou pelos séculos e permaneceu de pé até os nossos dias: Encontramo-la, acima, em Pio XII. Nem o Concílio Vaticano II modificou a afirmação sobre o valor menor do casamento em relação ao celibato: Segundo as suas conclusões, os candidatos ao sacerdócio devem assumir a renúncia à comunhão matrimonial para “seguiem com amor indiviso ao Senhor”<sup>11</sup>. Sem analisar esta afirmação bastante questionável, vamos acrescentar logo duas afirmações papais pós-conciliares, igualmente significativas: Na encíclica “Sacerdotis Caelibatus”, o Papa Paulo VI fala do sagrado celibato do clero, a Lei Áurea do sagrado celibato, a castidade perfeita dos ministros da Igreja que é “particularmente apropriada” aos ministros de Deus. “O celibato consagrado dos ministros sacros”, afirma o Papa, “manifesta, com efeito, o amor virginal de Cristo à Igreja, e a fecundidade virginal e sobrenatural desta união, em virtude da qual os filhos de Deus são gerados ‘não do sangue nem da vontade da carne’”<sup>12</sup>. O Papa João Paulo II leva esta idéia ainda mais longe ao afirmar que o sacerdote, renunciando à paternidade própria dos homens casados, “procura uma outra paternidade e realmente como que uma maternidade, se recordamos as palavras do Apóstolo acerca dos filhos que ele gera com sofrimento.”<sup>13</sup>

A mulher que lê seguidamente nesta linha descrições da santidade da Igreja, do caráter sagrado do sacerdócio ministerial e da sacralidade do celibato, deve chegar à consciência de ter pouco ou nenhum lugar nesse discurso. Se o caráter especial da Igreja, de seus sacerdotes e de seu celibato é a “sacralidade”, e se um estado não-celibatário é inadequado ao “sacerdócio sagrado”, isso implica numa afirmação definitiva acerca da mulher e acerca das relações com mulheres: A mulher é inábil para aproximar-se do domínio do sagrado ou da pessoa do ministro sagrado. E mais ainda: A Igreja, em sua expressão hierárquica, nem tem necessidade da mulher.

O fato de o sagrado celibato estar “casado” com a autoridade eclesiástica torna a questão uma questão de poder. Cria-se uma barreira impenetrável ao diálogo aberto sobre as questões relacionadas com a mulher e sua plena pertença e participação na Igreja. Finalmente: A mulher se encontra excluída de qualquer responsabilidade decisiva, mesmo quando se trata de questões diretamente relacionadas com ela. Esta responsabilidade fica, exclusivamente, com a hierarquia constituída por varões celibatários. São eles que exercem o poder legislativo; eles decidem sobre as questões da moral sexual, matrimonial e familiar; eles, finalmente, mantêm a autoridade de espor, de interpretar a Bíblia e de definir a doutrina cristã e, a partir daí, também de traçar a imagem obrigatória da “mulher cristã”.

## 5. "Eva" ou "Maria":

### A mulher na linguagem simbólica da Teologia.

Quanto à imagem da mulher desenvolvida pela teologia, há um par de símbolos muito significativos: "Eva" ou "Maria". Como se verá, ambos são usados contra a mulher.

"Eva" é apresentada como "bode expiatório" sobre o qual se lançam todos os desejos do varão que lhe causam um profundo medo. Por isso, ela é tocada para o "deserto", onde não tem vez nem voz. Claro que hoje quase nenhum clérigo nos condena mais, a nós mulheres, como o fazia aquele fulminante pregador do qual falei no início. Mas a idéia da mulher que ele apresentava continua ainda hoje a ser projetada sobre nós e continua a ser internalizada por muitas dentre nós. É só recordar aquilo que acima denominamos de "moral ambivalente".

"Maria", porém, foi colocada no "trono": A Virgem Mãe. Como virgem e, diferente das mulheres comuns, sem pecado, ela representa o "paraíso", o bendito estado de liberdade da paixão sexual. Na edição do "Missale Romanum" de 1961, encontra-se a seguinte classificação das mulheres santas: "virgem e mártir", "virgem que não era mártir", "mártir que não era virgem" ( sic ! ), "santa mulher que não era mártir". As últimas, uma minoria lamentável na comunhão dos declarados e oficialmente considerados "santos", ou são viúvas ou, em consequência da sua vida cristã, não se entrosaram bem com os seus maridos, como p.e. Santa Elisabete da Turíngua. O "Breviarium Romanum" de 1964 somente conhece "virgines" e non virgines"; "mulher" para não existir.

E caso exista, deve ser "mãe" conforme a outra imagem sob a qual se apresenta Maria: A serva humilde da qual se deriva a disponibilidade, que é "essencialmente feminina", ao serviço desinteressado. De fato, as mulheres internalizaram, em grande medida, essa imagem que se oferecia a elas e que elas mesmas traduziram, as mães para as filhas, de geração em geração, desde séculos. Principalmente no ambiente cultural patriarcal, e/ou de cunho machista, a mulher, até hoje, tem dificuldade de sentir-se e realizar-se a si mesma como personalidade independente e autônoma.

Na medida em que a Teologia define a situação humana exclusiva e preferentemente a partir da experiência masculina, ela não vai dar espaço aos desejos — e direitos — essenciais da mulher como ser humano. Em vez de contribuir para a libertação da mulher, continuará perpetuando os "papéis" tradicionais dela sem se preocupar do que ela "é", do que ela mesma quer e deveria ser, ou seja, do seu "ser" pleno e autêntico. As afirmações oficiais da hierarquia que falam sobre a mulher ou a ela se dirigem, destacam-se, por um lado, por um discurso de dominação e condescendência, por outro, pelo reforçado louvor do estado feminino.

Este estado de coisas poderia parecer um abismo humano sem saída, a não ser que se acredite em algo que em linguagem “profana” se caracteriza como “utopia”, e em linguagem teológica se define como “libertação”. Uma libertação que os Evangelhos vêem inaugurada na pessoa de Jesus Cristo. A solução, de todo jeito, não pode ser encontrada unilateralmente: não consiste simplesmente na luta das mulheres pela “emancipação” e na libertação delas por elas mesmas, nem num gesto desinteressado e condescendente por parte do varão que deixasse a mulher libertar-se e projetar livremente a si mesma. É preciso colocar também em questão o varão. O problema do “Controle social” enquanto diz respeito à mulher na Igreja Católica questiona, portanto, também a própria hierarquia eclesial celibatária masculina que, durante séculos, determinava as formas do controle formal e informal e continua a tentar exercê-lo até hoje.

Finalmente, mulheres e varões na Igreja, encontramos-nos diante da questão da nossa identidade humana, questão que só podemos assumir e solucionar em comunhão.

## II – CONTROLE SOCIAL ECLESIAL EM QUESTÃO

### 1. A Igreja no contexto social no decurso da história

Durante a sua história, a Igreja ocupava posições bastante diferentes dentro da sociedade. Depois de uma época de existência marginal, no Império Romano até o começo do século IV, ela se tornou um fator cada vez mais poderoso nas sociedades do “Império Romano” e do “Sacro Império Romano Germânico”. Sendo a religião católica, naqueles impérios medievais, a religião oficial do estado, o domínio de influência da Igreja correspondeu àquele do poder político, e as formas de controle social desenvolvidas por ela regulamentavam, ao mesmo tempo, a vida da sociedade como tal.

Nos tempos modernos, essa identidade de Igreja e sociedade foi rompida. Como fatores decisivos, neste processo de divisão, destacam-se, no campo científico, a divisão entre teologia e filosofia e a autonomia das ciências; no campo político, a separação entre a Igreja e o estado moderno; no campo sócio-cultural, o pluralismo político, religioso e cultural na sociedade atual.

A Igreja que antigamente, pelo menos no mundo ocidental, constituía o fator determinante quanto ao controle social na sociedade inteira, hoje se apresenta, também quanto a este aspecto, como um grupo entre outros. Cada grupo tem suas normas reguladoras próprias e não raro acontece que as normas dos diferentes grupos se mostram antagônicas, questionando umas às outras.

## 2. Os "papéis específicos" da mulher e a moral matrimonial em questão.

Nos séculos 19 e 20, dois acontecimentos, em especial, colocaram em questão o controle social da Igreja no que diz respeito à mulher: O movimento de emancipação da mulher que começou na segunda metade do século passado e, 100 anos depois, os progressos da medicina que colocaram ao alcance de todos a possibilidade do planejamento familiar.

Parece sintomático o fato de que o movimento de emancipação da mulher não tenha surgido na Igreja Católica, nem na Europa: Nasceu no contexto da luta em favor da liberdade e dos direitos humanos para **todos** os oprimidos nos Estados Unidos de onde se expandiu para os países da Europa do Norte, especialmente de religião protestante. Sem poder acompanhar aqui a história fascinante deste movimento, vamos só tocar ligeiramente os efeitos que teve sobre os "papéis" tradicionalmente atribuídos à mulher e a reação da própria Igreja.

As conseqüências mais comuns e concretas do movimento feminista foram o acesso da mulher à formação profissional, em primeiro lugar à formação acadêmica que abriu a ela um domínio até então exclusivamente masculino, e o acesso às respectivas profissões.

Quanto à reação da Igreja, chama a atenção uma certa "esquizofrenia": De um lado, ela concordou com os novos rumos. "O que a nossa época exige, é vontade de Deus", disse o Cardeal Faulhaber de Munique, nos anos 20. E o Papa João XXIII enquadrou "o ingresso da mulher na vida pública" entre os três fenômenos característicos da nossa época: "Torna-se a mulher cada vez mais cônica da própria dignidade humana, não sofre mais ser tratada como um objeto ou um instrumento, reivindica direitos e deveres consentâneos com sua dignidade de pessoa, tanto na vida familiar como na vida social."<sup>14</sup>

Congregações religiosas femininas fundaram, no começo do mesmo século, colégios para meninas e academias e faculdades onde se formavam professoras, principalmente do 1º e 2º grau. Como instituições para a formação humana e religiosa, fundaram-se a "Juventude Estudantil Católica" (JEC) e organizações semelhantes. As moças operárias organizaram-se juntos com os rapazes na "Juventude Operária Católica" (JOC), movimento de abrangência mundial que foi fundado pelo belga Pierre Cardijn. Para as mulheres, foi fundada uma organização especial, paralela ao Movimento Operário Católico.

Em contraposição a todo esse apoio que a Igreja dá à moça e à mulher estudante e operária, ela insiste, de outro lado, nos papéis tradicionais da mulher que descrevemos acima, defendendo, como antes, a dedicação exclusiva da mãe e esposa ao marido e à família. Lembro ain-

da muito bem uma carta da Conferência dos Bispos da Alemanha sobre a família que se lia, durante muitos anos, uma vez por ano em todas as paróquias do país. Nesta carta, se condenava severamente a mãe que “foge de casa” para exercer uma profissão “fora”. A mulher parece encontrar a sua realização integral apenas como mãe e esposa. O papel decisivo numa profissão para a sua realização, a possível importância desta profissão, também, na convivência e no intercâmbio com o marido, finalmente a possibilidade de questionar e talvez modificar a auto-compreensão e os “papéis” do homem como marido e pai e o conceito da família como tal essas idéias não apareceram no horizonte da doutrina oficial. E tem-se a impressão de que o modelo de família, oficialmente apresentada pela Igreja, continua até hoje aquele que se baseia nos “papéis” tradicionais da mulher.

As mudanças que se realizaram não obstante isso, também no meio católico, realizaram-se contra essa visão oficial vigente, muitas vezes apoiadas por movimentos, grupos e teólogos mais abertos e mais orientados pelas reais necessidades da pessoa e pelos “sinais dos tempos” — e, talvez, também pela própria mensagem cristã — do que a hierarquia. O caso dos contraceptivos constitui um exemplo ainda mais nítido, de como, em certos casos, o controle social formal até então vigente e ainda defendido “de cima” pode ser substituído por um controle informal que surge da “base”.

A descoberta dos contraceptivos, acontecimento revolucionário de tamanho global, pareceu, na verdade, abalar os fundamentos da moral sexual e conjugal da Igreja. Intensifica-se por meio deles, ao mesmo tempo, a questão que tocamos na primeira parte deste capítulo: A mulher que é capaz de planejar, de forma corresponsável com seu marido, a família, torna-se também mais livre nas suas demais atividades e na maneira de realizar-se a si mesma e a sua vida pessoal e conjugal.

A reação da Igreja oficial é suficientemente conhecida: Basta lembrar a encíclica de Paulo VI “*Humanae Vitae*”, de 1968, que até hoje representa a posição oficial da Igreja.

A discussão desta encíclica, porém, em todos os níveis da Igreja e a vivência prática dos católicos parece desvendar um fato até então não vivido na Igreja, pelo menos não com tanta evidência e de tamanha significação: Não obstante a tentativa da alta hierarquia de sustentar uma forma de controle social, até formal, baseada em fundamentos antropológico-filosóficos tradicionais e muito questionados, nasceram, na “base”, outras normas reguladoras: resultando da colaboração, do intercâmbio e da concordância de cientistas, médicos, teólogos e, “last nor least”, da vida e da experiência prática matrimonial de inumeráveis cristãos que se sentiam responsáveis perante suas famílias

e perante si mesmas, ao mesmo tempo que obedientes à vontade do Criador e à mensagem de Jesus Cristo.

### 3. A mulher questiona a própria estrutura da Igreja.

No contexto da sua emancipação e do seu ingresso na vida pública nos vários setores da cultura, da política, da técnica, das ciências, a mulher começou questionando também a própria estrutura eclesial masculina.

A rigidez da Igreja, neste ponto porém, parece quase inabalável por causa da concentração de todo o poder nas mãos da hierarquia masculina celibatária. Independente da atitude da hierarquia, porém, a mulher tem de saber claramente ao que, finalmente, ela visa: Será o objetivo de conquistar um lugar na Igreja dos varões? Ou será que o empenho dela deve visar a uma Igreja que seja um lugar de homens e mulheres? No fim do primeiro capítulo, eu já dei a minha opinião. Neste lugar, só queria acrescentar mais outra justificativa da mesma, embora o seu caráter teológico ultrapasse os limites deste trabalho.

Sem dúvida, existem "brechas" pelas quais as mulheres já conseguiram "entrar" para assumirem certas funções, serviços e papéis na Igreja: desempenham papéis ativos na liturgia, são membros de Equipes de Pastoral, dirigem paróquias, dinamizam serviços sociais, dirigem Casas de Retiros... Mas o fato é que, na maioria dos casos, se trata de precedentes de exceção, sob pressão da penúria de sacerdotes. Dada a estrutura eclesial vigente, marcadamente clerical, são concessões excepcionais e condcentes. Claro que isso não exclui uma certa estima pessoal de alguns colegas clérigos pela colaboradora feminina.

Não obstante, a solução das "brechas" continua sendo uma solução paliativa. Em última análise — e agora vem um argumento teológico — parece estar em questão o que se chama de "estrutura encarnatória" da Igreja e o testemunho da Encarnação nos seus membros e nas suas normas reguladoras, inclusive sua organização dos ministérios. Vale lembrar, neste contexto, a revelação fundamental e essencial de que "o Verbo se fez CARNE" (Jo, 1,14). Às vezes, os pronunciamentos oficiais sugerem a suspeita de que na teologia oficial, principalmente se se trata da teologia dos ministérios, "fazer-se CARNE" significa "fazer-se varão". Parece que as estruturas tradicionais masculinas e clericais da Igreja dificultam demasiadamente, para não dizer: impossibilitam, o testemunho da Encarnação.

Parece-me, por isso, que existe somente uma opção viável: a da busca dum novo modelo de Igreja a qual seja um lugar de homens e mulheres.

## CONCLUSÃO

Diante da situação atual da mulher na Igreja, o medo de que a Igreja, depois de “ter perdido” no passado grande parte dos intelectuais e dos operários, poderia “perder” hoje as mulheres infelizmente parece fundado. Para quem estuda o problema e, ainda mais, para quem o experimenta na sua própria existência como mulher, parece indubitável que a abolição da discriminação, ou aberta ou disfarçada, da mulher, pelo controle social formal e informal, não se faz por medidas esporádicas, nem “unilaterais”. A verdadeira libertação só se realiza “em comunhão”, como concluímos no fim do primeiro capítulo. A verdadeira libertação exige e pressupõe uma Igreja que seja um lugar de varões e mulheres, no pleno sentido da palavra. Isso, porém, parece “utópico”. Contudo, ao meu ver, uma “utopia concreta” e não somente um “wishful thinking” abstrato, para valer-me duma distinção feita pelo grande defensor e ilustre mestre do utópico da nossa atualidade, Ernst Bloch<sup>15</sup>.

Três fenômenos na Igreja atual constituem, ao nosso ver, indicadores — o discurso teológico fala em “sinais dos tempos” — de uma “tendência” que poderia legitimar a nossa “utopia” como “concreta”:

- A assim chamada “teologia feminista”, em ascensão;
- numerosos movimentos de base em diversos países, principalmente no Terceiro Mundo;
- o número crescente dos padres que se casam.

“**Teologia feminista**” não significa o simples fato de que existem mulheres que se formam em teologia e, depois, a ensinam. A teologia até hoje, era o domínio do varão, que sublimou a sua virilidade na sua imagem de Deus e fez com que Deus confirmasse, normatizasse, legitimasse e sacralizasse a sua virilidade a relação varão — mulher. Na Bíblia, toda a história entre Deus e o seu povo reflete esta visão. Transferiu-se a hierarquia inteira da sociedade na hierarquia religiosa: O homem como o primeiro, depois a mulher e mãe dos filhos, os filhos, os escravos, o gado — todos constituindo propriedade do homem. Outro exemplo significativo é a imagem do “noivo” e da “noiva” para a relação entre Deus e seu povo, na qual a “noiva” ou “mulher” se apresenta como desobediente, infiel, e mesmo como prostituta que trai a aliança e se relaciona com outros deuses.

Embora uma exegese nova e reformulada, no nosso século, tenha aberto caminhos para uma interpretação mais equilibrada, o mal já se infiltrou profundamente: Poderíamos afirmar que começa, de certa forma, com Paulo, no Novo Testamento e continua nos Padres da Igreja e nos teólogos e filósofos até o nosso século. A interpretação e a concretização historicamente condicionada do cristianismo fez com que se

esquecesse a mensagem libertadora de Jesus expressa nos Evangelhos e lapidadamente formulada na carta de Paulo aos Gálatas:

“Não há judeu nem grego,  
nem escravo nem livre,  
nem homem nem mulher,  
pois vós sois um em Cristo Jesus.” ( 3,28 )

Enquanto numa Igreja com uma estrutura e teologia masculinas, o papel da mulher se esgota em viver piedosamente, freqüentar o culto e observar a moral que os homens prescreviam, a teologia feminista caracteriza-se, essencialmente, pelo fato de que a **mulher mesma** se torna o **sujeito** que faz teologia, admitindo as suas próprias experiências religiosas, expressando-as e confiando nelas.

Neste sentido, a teologia feminista assemelha-se a outras teologias da libertação, p.e., a “Black Theology” que se originou nos EUA e a “Teologia da Libertação” na América Latina. Os oprimidos tem que desenvolver a sua auto-consciência e uma consciência do seu próprio valor e tornar-se autônomos para sentirem, pensarem e falarem eles mesmos.

“Teologia feminista”, porém, não constitui um suplemento à teologia existente ou uma “outra” teologia, mas ela tem que libertar a teologia prevalentemente masculina da sua parcialidade. Pois o pior defeito da cultura, da religião e da política não está em somente consistirem pela metade, mas que acreditem que essa metade é suficiente ao que até mesmo tomem essa metade pelo todo. A teologia feminista não é uma teologia “feminina”, mas quer contribuir para uma nova concepção da teologia, da qual, num tempo dado, irão participar mulheres e homens.

Destarte, a teologia feminista se caracteriza pelo traço que já destacamos como característica de cada libertação verdadeira: o seu caráter comunitário, que “os homens se libertam em comunhão” ( Paulo Freire ). É nesta linha, que também os dois outros fenômenos mencionados se encontram.

Parece uma característica de todos os **movimentos de base** não conhecerem discriminação, nem racial, nem social, nem de sexo. “Ocupe o ministério da presidência, na nossa comunidade, quem mais profundamente se preocupa com ela; isso pode ser um homem ou uma mulher”, disse uma mulher que pertence a uma “Comunidade Integrada” na Alemanha. As demais funções na comunidade são distribuídas, pela própria comunidade, aos membros mais aptos. A mesma regra fundamental encontra-se na maioria das demais comunidades.

Nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) da América Latina, acrescenta-se como elemento muito importante o objetivo políti-

co-social. A "libertação" no sentido político-social faz parte integrante da sua vida como comunidades eclesiais. Isso, porém, pressupõe uma prática libertadora nas próprias comunidades. Para lutar pela libertação da opressão e da injustiça que se sofre "de fora", deve-se abolir a opressão no próprio meio. Destarte, as CEBs constituem um potencial de libertação "involuntário", "desinteressado" na Igreja, visando elas não a uma reforma da Igreja mesma, mas a uma sociedade mais justa.

O fato de que elas despertam a atenção e a esperança de cristãos, às vezes não somente católicos, de outras comunidades cristãs e de teólogos de todos os países, principalmente da Europa, significa que neles brota um novo modelo de Igreja que poderia tornar-se exemplar para uma Igreja que toma a sério a "libertação".

Um terceiro fenômeno de caráter indicativo são, ao meu ver, os **padres que se casam**. Como se lê no "Documento Conclusivo do V Encontro Nacional do Movimento dos Padres Casados", eles mesmos não se entendem como "desertores", mas como "precursores"... "em favor de uma Igreja mais comunitária e menos institucional." Neste contexto, o fato de serem casados é muito importante. "O padre casado, ao lado de sua mulher e de seus filhos, enfrenta uma realidade nova de convivência humana", continua o documento. "Renuncia a seu antigo 'status' e privilégios, e se enriquece pela presença da mulher, pela luta no trabalho e pela inserção em outro ambiente social... A mulher do padre casado se apresenta como agente de mudanças porque juntamente com ele terá oportunidade de revelar seus carismas e de ser reconhecida como libertada de discriminações que marginalizam a mulher no seio da sociedade e da Igreja."<sup>16</sup> Na verdade, uma formulação muito expressiva da nossa "utopia".

A Igreja oficial, até agora, não reconhece nenhum dos fenômenos apresentados, embora um número respeitável de membros da hierarquia se mostrem muito abertos e, no que depende da sua competência, os deixam crescer em liberdade e os apoiam.

Talvez, é difícil ou mesmo impossível crer na possibilidade de que os representantes da instituição renunciem a seu poder e dêem lugar a uma Igreja "menos institucional": isto haverá de contrariar a "lei" segundo qual cada instituição visa a se conservar. Mas creio no poder libertador e vencedor da liberdade e da verdade vividas.

## BIBLIOGRAFIA

- BLOCH, Ernst. *Abschied von der Utopie?* Vorträge, Hg. Hanna Gekle. edition suhrkamp 1046, Neue Folge Bd. 46, Frankfurt, 1980.

- BOFF, Leonardo, **O rosto materno de Deus**. Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. Vozes, Petrópolis, 1979.
- DUSSEL, Enrique D., **Filosofia da Libertação**. Ed. Loyola, São Paulo, Ed. Unimep, Piracicaba-SP, sem ano.
- MÖRSDORF, J. **Die Frau, theologisch**. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4, Freiburg i.B. 1960, col. 297 – 299.
- MOLTMANN-WENDEL, Elisabeth (Hg.), **Frauenbefreiung**. Biblische und theologische Argumente. 2. veränderte Aufl. von "Menschenrechte für die Frau", München 1978.
- JOÃO XXIII, PAPA, **Pacem in Terris**, Encíclica, 1963.
- OTTO, Rudolf, **Das Heilige**. 30. Aufl. München, sem ano. 1. Aufl. Breslau, 1917.
- PAULO VI, PAPA, **Humanae Vitae**. Encíclica, 1968.
- PFÜRTNER, Stephan H., **Kirche und Sexualität**. Rowohlt, Hamburg, 1972.
- SOUTO, Claudio e Solange, **Sociologia do Direito**. São Paulo, 1981.

#### REVISTAS

- CONCILIUM** 104 – 1975, 4. Vários autores, Comunidades de Base.
- CONCILIUM** 163 – 1981, 3. Vários autores, Deus Pai ?
- CONCILIUM** 111 – 1976, 1. Vários autores, A mulher na Igreja.
- CONCILIUM** 154 – 1980, 4. Vários autores, A mulher numa estrutura eclesial masculina.

#### NOTAS:

- (1) J. Ch. Hampe, (Hg.), Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput. 3 Bde, München, 1967, Bd. 3, pág. 251. Citado segundo S. H. Pfürtnner, Kirche und Sexualität, Rowohlt, Hamburg, 1972, pág. 76.
- (2) Citado segundo Maria Agudelo, O compromisso da Igreja na emancipação da mulher. In: Concilium 154, 1980/4, p. 125.
- (3) Agudelo, op. cit., pp. 125s.
- (4) Serviço de Documentação (SEDOC), Vozes, Petrópolis, vol. 5, 1972-1973, fasc. 58, col. 1036.
- (5) J. Mörsdorf, Die Frau, theologisch. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Ed. 4, col. 297-299. Freiburg i.Br. 1960.
- (6) Cf. a posição de Margret Mead que, em conseqüência de suas pesquisas detalhadas, chegou a uma conclusão muito cautelosa. Segundo ela, além da gravidez e do parto, quase não se pode confirmar nenhuma determinação "natural" da mulher em relação à criança e à família. Essas determinações, pelo contrário, devem ser vistas como papéis desenvolvidos pela sociedade, embora as suas raízes se encontrem em épocas arcaicas. — Cf. (em alemão) M. Mead, Mann und Weib. Das

Verhältnis der Geschlechter in einer sich wandelnden Welt. Hamburg 1958. — Idem, Geschlecht und Temperament in primitiven Gesellschaften. Hamburg 1959.

(7) Rudolf Otto, Das Heilige. 30. Aufl., München, sem ano. 1. Aufl. Trewendt und Granier, Breslau, 1917.

(8) Cf. Lev. 12, 1,2; 15, 20,18.

(9) Pio XII, "Sacra Virginitas". Encíclica do dia 25 de março de 1954. Acta Apostólicae Sedis 46, 1954, pp. 161-191. O trecho citado é a tradução da versão alemão, citado por Pfürtner, op. cit., p. 88.

(10) Ambrósio de Milão, De officiis ministrorum I 50.

(11) Conc. Vat. II, Decreto sobre a Formação dos Sacerdotes, nº 10.

(12) Paulo VI, Sacerdotalis Caelibatus, nº 20.

(13) Carta aos Sacerdotes. In: Revista Eclesiástica Brasileira (REB) 39 (1979), fasc. 154, p. 301.

(14) João XXIII, "Pacem in Terris", nº 41.

(15) Cf. Ernst Bloch, Abschied von der Utopie? Vorträge. Hg. Hanna Gekle, Suhrkamp. Frankfurt a. Main, 1980, p. 110.

(16) Documento Conclusivo do V Encontro Nacional do Movimento dos Padres Casados. Fortaleza (Ceará), 12 — 15 de fevereiro de 1983. Texto mimeografado.

## LA ACTIVIDAD FILOSOFICA FEMENINA EN ARGENTINA ACTUAL

Celina A. Lértora Mendoza

CONICET — Buenos Aires — ARGENTINA

La participación femenina en el quehacer filosófico puede analizarse desde diversos puntos de vista. En un sentido, un recuento o descripción de todas las actividades filosóficas realizadas por mujeres es sin duda una base indispensable de información. Pero ese dato por sí mismo no resultaría significativo sin aclarar cuál es el sentido de su participación. Si se trata de destacar la presencia ( o ausencia ) femenina en el mundo filosófico, se impone añadir a la descripción una estimación del aporte relativo (lo que nos daría el "peso específico" de su contribución) con respecto al otro extremo de comparación. Ese es el intento de este breve trabajo, centrado exclusivamente en la etapa del último medio siglo.

Los 5 puntos a tener en cuenta son:

1. Análisis cuantitativo o estadístico: relación de la actividad y producción filosófica femeninas con respecto a la masculina, considerando la curva temporal.

2. Análisis temático: comparación de contenidos, sea globalmente o por segmentos temporales determinados.

3. Análisis comparativo con la producción masculina análoga, en relación a los valores positivos del trabajo filosófico ( originalidad, estrictez, sentido crítico, etc. ).

4. Análisis del logro subjetivo, es decir, en qué medida la mujer que inicia una carrera filosófica, la continúa y culmina, siempre en relación a la contrapartida masculina.

5. Análisis del aspecto autoreflexivo, es decir, visualizar en qué medida la mujer se ha tomado a sí misma como objeto de reflexión filosófica y en qué grado se aparta o acerca a los parámetros del mismo tema tratado por hombres.

### ASPECTOS CUANTITATIVOS

La participación femenina, numéricamente considerada, en la actividad filosófica no se aparta, en lo esencial, de la tendencia general de la participación femenina y que puede sintetizarse en estos dos hechos:

a) La participación femenina en tareas docentes ( en todas las disciplinas, sean científicas o artísticas) es mucho más significativa que las tareas directivas o creativas.

b) La participación tiende a aumentar en todos los rubros; y esto vale también para la actividad masculina, puesto que una buena proporción de la población va ascendiendo de a poco a las esferas superiores de la cultura. Todavía no está bien determinada la medida de las diferencias entre los dos sexos en este aspecto, pero pareciera que es sensiblemente menor el acceso de la mujer.

Un análisis estadístico de la participación femenina en la actividad filosófica, a pesar de la provisoriedad y parcialidad de los datos de que disponemos, permite ratificar esta tendencia general. Por eso quizá es más interesante la explicación de las divergencias. Veremos a continuación los datos, según rubros.

### 1.1. Actividad docente filosófica

La enseñanza filosófica en Argentina se da en tres niveles: secundario, terciario ( profesorados ) y superior o universitario. En los dos últimos casos las materias filosóficas, además de la carrera propiamente dicha, se dictan como materias de formación general y humanística en otras carreras. Naturalmente no todos estos niveles tienen la misma importancia ni la misma exigencia en cuanto a preparación académica. En el secundario sólo se dan grandes líneas de la materia y el aspecto pedagógico prima sobre la erudición o la originalidad teórica del profesor. A medida que se asciende en especialización, los aportes individuales y la capacidad para filosofar y no sólo enseñar lo que otros pensaron se hace cada vez más importante. De ahí que los cursos y seminarios de doctorado se confían sólo a los profesores más caracterizados de una facultad.

Por lo tanto, las exigencias para ingresar a cada una de estas instituciones ( colegio, profesorado, universidad ) es diversa. Sin juzgar sobre las ventajas e inconvenientes de nuestro sistema, o sus eventuales injusticias, es una constatación fáctica que las instituciones privadas se manejan con un amplio margen de libertad en la elección de sus profesores, a los cuales se llega a preferir más por razones personales que intelectuales. Esto no quiere decir que tales instituciones tengan profesores de menos jerarquía intelectual que las oficiales, sino que el acceso a ellas no sigue iguales pautas, sino que se da otro tipo de selección.

También es una constatación fáctica que el nivel de exigencia requerido para ingresar a una institución docente varía según la ley de la oferta y la demanda. Los centros menos deseables, donde la competencia es menor, los cargos son discernidos con un mínimo de calidad y antece-

dentés, lo que determina profundas diferencias en el curriculum de profesores de igual jerarquía académica, según la institución a que pertenezcan. No se ve, por el momento, ninguna perspectiva concreta de reversión de esta tendencia ( que se manifiesta también en otros casos, sean docentes, administrativos o judiciales ). Debe ser tomada como un hecho relativamente estable, que sólo puede corregirse por decisión unilateral de los centros interesados en elevar la calidad académica de sus profesores, ofreciendo remuneraciones mucho mayores que las normales.

Teniendo en cuenta estos hechos, resulta bastante clara la participación femenina, cuyos rasgos más salientes son:

1. En la docencia secundaria la participación femenina es mayoritaria, sobre todo en establecimientos privados, y en particular los religiosos. El personal docente femenino es estable, mientras que el masculino ( generalmente joven ) es inestable, ya que toma esa docencia como una etapa tendiente a buscar situaciones mejores.

Como complemento de la cátedra secundaria, la redacción de libros didácticos es abordada con solvencia, generalmente, sólo por profesores que realmente tienen a su cargo alumnos adolescentes. Sin embargo, una buena proporción de los textos usados en colegios fue escrito por quienes sólo en forma derivada se ocuparon de la docencia secundaria, y son escasas las mujeres que han abordado esta tarea. La participación femenina en actividades complementarias como Congresos, Jornadas, etc. aumenta, pero con una participación más bien pasiva. Hay que decir, pues, que las actividades complementarias a la docencia secundaria ( escribir, participar activamente en reuniones filosóficas ), no han sido vinculada a la cátedra, como sucede en los niveles superiores, y no parece que esta tendencia vaya a sufrir modificaciones en los próximos años.

2. La docencia de nivel terciario ( profesorados ) sigue los lineamientos del caso anterior, pero la participación va tendiendo al equilibrio. En este caso hay que tener en cuenta la carrera docente, con diferentes niveles ( ayudante, adjunto, titular o catedrático ). La participación femenina en los primeros niveles es muy superior a la masculina, circunstancia común a todas las humanidades, y no sólo a la filosofía, mientras que decrece en el nivel académico superior. Para juzgar adecuadamente esta circunstancia hay que tener en cuenta el parámetro temporal. Los aspirantes al cargo más elevado requieren mayor antigüedad, y sus carreras comenzaron en tiempos de menor participación femenina en los estudios superiores. Por tanto, la participación en el año  $x$  para el nivel inicial se toma como base para el período, mientras que para el nivel intermedio, corresponde a la participación inicial del período anterior ( $x - 1$ ) y para el nivel superior, a la participación de un período aún más anterior ( $x - 2$ ), períodos ambos en que la participación relativa femenina general era menor.

Para corregir esta desviación hay que tomar el período  $x$ , comparándolo con  $x_1$  y con  $x_2$ , es decir, hacer la historia participativa de un grupo a través del tiempo. Esta tarea, que sólo está hecha en pocos casos y hasta donde la muestra pueda ser representativa, permite modificar lo anterior disminuyendo el índice de deserción. Sin embargo, comparativamente, el índice de abandono de la carrera docente femenina es superior a la masculina. Este abandono debe entenderse tanto en el sentido de efectivo apartamiento de la tarea docente, cuanto de renuncia a mejorar el nivel de la carrera. El apartamiento definitivo suele darse en el nivel inicial, y generalmente de debe a cambios en la vida familiar de la mujer (casamiento, maternidad); difícilmente quien no abandonó la docencia en estas circunstancias, lo haga en etapas posteriores. En cambio, la renuncia a mejorar la carrera docente es más bien una situación impuesta, debido al menor curriculum acumulado a lo largo de la carrera, y cuya carencia se siente particularmente al final, por el efecto multiplicador de las posibilidades a través del tiempo. Sin embargo, es previsible que al aumentar la participación activa en los años intermedios e iniciales de la carrera (tendencia que puede considerarse estable y positiva) se corregirá la detención final por carencia de antecedentes.

3. La docencia universitaria tiene características semejantes a la del profesorado, en cuanto a la participación por niveles, y más marcadas. La proporción de mujeres universitarias con carrera completa para el mismo período es menor que la de hombres, tomando como base los ingresos. Es decir, ya se marca una deserción, durante la carrera, mayor que en el caso de carrera docente del profesorado (es decir, hay significativos abandonos en todos los niveles de docencia). En este punto hay una circunstancia especial a tener en cuenta, aunque es coyuntural. La mayoría de los casos de carrera docente exitosa, en universidades oficiales, exige la dedicación exclusiva; pero ésta no siempre es suficientemente bien paga, por lo cual muchos hombres la rechazan, prefiriendo actividades más lucrativas y conservando sólo una o dos cátedras de dedicación simple. Por eso, en disciplinas en que la profesión extra-académica es altamente lucrativa, la proporción de mujeres con dedicación exclusiva a la enseñanza universitaria aumenta y hasta llega a superar a los hombres. Esto indica que la mujer continúa aceptando tareas menos remuneradas, quizá por su mayor empeño en acceder al máximo nivel intelectual, sacrificando lo económico. De hecho, la composición socio-económica de la familia potencia las dedicaciones exclusivas de mujeres que pueden completar sus ingresos económicos con los del marido, o que, por ser solas, tienen pocos gastos.

En cambio, las carreras humanísticas tienen pocas posibilidades lucrativas fuera del marco académico, y por eso los hombres prefieren las dedicaciones exclusivas, aumentando su proporción y determinando

también un correlativo aumento de participación en los altos cargos universitarios. En la docencia de filosofía esta tendencia es claramente perceptible. Los primeros tramos de la carrera docente son cubiertos preferentemente por mujeres, cuya proporción casi iguala, y a veces supera, a la del varón. Pero esta ventaja inicial decrece progresivamente, detectándose una pronunciada curva descendiente en el último nivel. A pesar de esto, es una tradición en Argentina que los altos cargos docentes (decanatos, direcciones departamentales y de institutos, etc.) sean ocupados por mujeres humanistas. Sin embargo, esto no sucede en filosofía. Las mujeres filósofas que ocuparon cargos importantes en facultades o rectorados de universidades o que los retuvieron por largo tiempo, son excepcionales.

## 1.2. Actividades de investigación

La actividad profesional de investigación filosófica en nuestro país es relativamente reciente. Se entiende por tal la pertenencia a una institución especialmente dedicada al cultivo sistemático de la investigación, generalmente con dedicación exclusiva o de tiempo completo. A nivel nacional, la institución que nuclea a investigadores de todas las ramas científicas es el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Fue creado en 1958 y tardó varios años más en recibir becarios e investigadores de filosofía. Su estructura contempla dos grandes categorías: 1º Las becas (de iniciación, perfeccionamiento y para investigadores formados), que tienen una duración limitada y un plan único. 2º. Carrera del investigador y del personal de apoyo, con carácter permanente y un escalafón que contempla ascensos y diversas remuneraciones según el nivel y la antiüedad.

En general, en todas las disciplinas científicas la participación femenina es minoritaria, y no alcanza al 40%. En filosofía, por las razones apuntadas ya para el caso de la docencia, la proporción de varones compitiendo por cargos es mayor, lo que determina una disminución más acusada de la participación femenina. Esto vale para la carrera del investigador y para el personal de apoyo, pero no para las becas, sobre todo de iniciación, que, por su escaso monto, son poco atractivas para varones entre 25 y 30 años, que suelen tener ya cargas familiares.

La mayor participación femenina en cargos de investigación filosófica en CONICET se da en las becas de iniciación internas y en las externas de iniciación y perfeccionamiento, postulándose para estas últimas generalmente mujeres solteras o separadas. En los primeros niveles de la

carrera de investigador y de personal de apoyo hay una participación femenina de cierta significación, que decrece progresivamente hasta casi desaparecer en los niveles superiores.

Además de este organismo nacional, existen otras instituciones provinciales o regionales y los institutos de universidades, donde los investigadores son profesores con dedicación exclusiva. En ellos se repite el esquema ya señalado.

Una característica de la participación femenina en la investigación, por relación a la masculina, es la diferencia de edades por nivel. Mientras que la edad de varones y mujeres es semejante en los becarios de iniciación o en los primeros tramos de la carrera de investigación o de apoyo, la mujer tiende a "atrasarse" a partir de los 30 ó 35 años, de modo que a iguales niveles en la carrera de investigación, el promedio de edad es mayor en las mujeres que en los hombres. Este fenómeno no es exclusivo de la filosofía y parece responder a un problema familiar. Alrededor de esos años la mujer casada tiene hijos, y por tres o cuatro años su producción intelectual decrece. Si por razones familiares abandona temporalmente la investigación, retomándola luego, se reinicia más atrás que los que continuaron. Si logra mantenerse en carrera, pero con menor rendimiento, se encuentra en inferioridad de condiciones para los ascensos. Esta merma temporal traslada sus efectos a las etapas posteriores, ya que su producción seguirá siendo menor, salvo que con gran esfuerzo logre una equiparación, cosa que no se logra en todos los casos. Podría decirse que la observación cuantitativa y estadística hace suponer que la mujer investigadora sacrifica en todo o en parte su carrera intelectual por la maternidad o la familia, en caso de conflicto. Por eso, las mujeres sin cargas familiares ostentan una significativa paridad con los hombres.

### 1.3. Producción filosófica

Entiendo aquí por producción filosófica las publicaciones resultantes de investigaciones o estudios especiales. No se tiene en cuenta la producción inédita, pues es difícil estimarla, ya que sólo se tiene acceso a los trabajos presentados para optar a grados académicos, o a quienes respondan a cuestionarios personales. También sería prematuro estimar la cantidad de inéditos en función de los editados, pues quienes están en funciones de investigación deben publicar obligatoriamente; en cambio, quienes no están en esa situación, pueden acumular inéditos a la espera de mejorarlos, pulirlos, repensarlos, etc.

Las consideraciones que siguen se basan en los datos recogidos en la Bibliografía Filosófica Argentina s. XX, que dirijo, y que recoge no selectivamente toda a la producción argentina dentro y fuera del país,

incluyendo sólo los trabajos personales ( no los comentarios, traducciones, reseñas o discursos ). Naturalmente hay involuntarias lagunas, pero en términos generales puede considerarse una información adecuada de la producción filosófica argentina. Tomando, por ej. el período 1900-1975, sobre más de mil autores, apenas hay un centenar de mujeres, es decir, menos de un 10%. En los últimos años hay una variación aumentativa de alguna significación, pero que no corrige substancialmente la proporción total.

Esto significa que la participación femenina en la publicación de trabajos filosóficos, es la más baja de las registradas. En cuanto esta participación se desvía de la línea general apuntada antes, merece alguna consideración o una tentativa de explicación. Pero ello sólo puede hacerse una vez analizados todos los factores que inciden en la producción filosófica, es decir: temáticas, órganos de difusión, control de calidad intelectual, asignaciones presupuestarias, etc. En todo caso, baste decir por ahora que la publicación de obras filosóficas siempre ha sido difícil, por el escaso público lector ( que no hace rentable una edición ) y por el control ideológico que indirectamente se ha ejercido a través de publicaciones orientadas en una determinada corriente filosófica, que impide el acceso a representantes de otras tendencias.

La proporción de obras publicadas por las mujeres es alarmantemente menor. Sobre más de 5000 obras computadas hasta 1975, apenas unas 250 son de manos femeninas, es decir, menos del 5%. De la totalidad de obras, hay aproximadamente 4000 artículos y 1000 libros ( en cifras redondas ), es decir, una proporción de 4 a 1. Pero en el caso de la mujer, la proporción de libros y artículos publicados dos baja a la de 9 a 1, añadiéndose que casi una tercera parte son trabajos en colaboración.

La cantidad de publicaciones por persona es muy variable, pero salvo pocos casos, hasta 1975, no pasan de 20. La mayoría de las autoras han escrito menos de 5. Pero como una parte bastante importante del número total de mujeres escritoras comenzó a publicar en la década del 70 y continúa haciéndolo, para las autoras que hoy cuentan entre 40 y 50 años la proporción de trabajos aumenta, como así también la proporción de mujeres con más de 40 trabajos, cantidad que ya es significativa, incluso para los hombres.

De este breve resumen numérico puede inferirse que la producción filosófica femenina, a nivel de publicaciones, ha sido esporádica, tendiendo a estabilizarse en los últimos años, y para algunas escritoras. Quizá a este aumento y sistematicidad de la producción filosófica femenina no sea ajeno el correlativo aumento de mujeres dedicadas a la investigación filosófica ( en universidades o institutos de investigación ), trabajo que exige la edición de los resultados obtenidos.

## ASPECTOS TEMÁTICOS

Los contenidos filosóficos son muy diversos y pueden agruparse según dos criterios: las grandes ramas filosóficas ( metafísica, ética, estética, etc. ) y las grandes escuelas o corrientes ( kantismo, tomismo, hegelismo, etc. ) El entrecruzamiento de ambos criterios produce multitud de matices. El criterio temático, pese a su innegable variedad, es más fácilmente agrupable, pues si bien hay trabajos fronterizos o multitemáticos, siempre será posible fijar un punto central para cada obra y añadirle tangencialmente los otros conceptos o temas abordados. En cambio, la caracterización por escuelas o tendencias es difícil e indefinida. Hay autores que se declaran partidarios de determinada corriente e se autodenominan de alguna manera. Otros evitan encasillarse en un "ismo", y hay quienes no pueden subsumirse en una tendencia determinada pues su obra es esencialmente descriptiva o divulgatoria ( lo cual no significa restarles méritos, pues hay muchos historiadores de valor que nunca desarrollaron un sistema propio ni adhirieron explícitamente a una teoría). Para quien analiza la producción de un pensador o filósofo intentando agruparlo en alguna tendencia, siempre resulta problemático adecuar la realidad del pensamiento estudiado con la denominación escogida. Cuando todo esto se suma a la escasez productiva, como es el caso femenino, la decisión es más difícil.

Hechas estas salvedades, podemos abordar en dos acápites el tratamiento de los aspectos temáticos.

### 1. Los temas filosóficos

Aunque hay muchas maneras de distinguir los contenidos de la filosofía y todos ellos tienen alguna justificación aceptable, para los fines prácticos de un análisis bibliográfico parece oportuno escoger el sistema decimal universal, sin prejuizar sobre sus méritos intrínsecos. No obstante, se hace necesario adecuarlo a la realidad de la producción a estudiar. En la "Bibliografía Filosófica Argentina siglo XX" se siguió este criterio, que se retoma aquí. Vamos a hacer una somera reseña de la producción femenina en cada uno de los 10 ítems generales temáticos.

**0. Generalidades.** Abarca las bibliografías, enciclopedias y diccionarios, actas, obras completas y recopilaciones. Los autores individuales son escasos, por lo cual no puede juzgarse aquí nada en especial. Naturalmente ninguna mujer figura en la lista de autores con **Obra completa** editada, debido a la escasa producción y significación histórica de la misma. Entre los trabajos, se destaca la bibliografía de obras alemanas traducidas al español, realizada por Ilse Brugger<sup>1</sup>.

**1. Noción de filosofía.** Comprende temas como naturaleza y definición de filosofía, su método, distinción y correlación con otras disciplinas, naturaleza de la labor filosófica, etc. Se han indizado más

de 300 obras al respecto, de las cuales poco más de 10 son de autoras femeninas, destacándose varias de Celia Ortiz de Montoya y el **Curso de Filosofía** de Adelina Castex<sup>2</sup>. También merecen citarse algunos artículos de Lucía Piossek Prebisch sobre la labor filosófica.

2. **Metafísica.** Incluye las dos grandes ramas tradicionales de esta disciplina, la Ontología y la Teología Natural. Dentro de la primera se incluye el tratamiento de la noción de ser, los trascendentales, la axiología y otros temas. La Teología Natural abarca todo lo relativo a pruebas de la existencia de Dios y relaciones de Dios con el mundo. Se han elencado entre 1900 y 1975 unos 250 trabajos, de los cuales menos de 10 son obra de mujeres, destacándose sólo los trabajos de Margarita Costa<sup>3</sup> dedicados al método fenomenológico y la fenomenología.

3. **Gnoseología o teoría del conocimiento.** Se refiere a todos los temas del conocimiento (esencia, posibilidad, objeto, límites), a la verdad y la certeza y sus criterios. La producción general es poco más de un centenar de trabajos, y la presencia femenina es casi nula.

4. **Cosmología y filosofía natural.** Abarca los temas de la *Physica* aristotélica, pero como desarrollo sistemático moderno. Es un ítem con muy escasos trabajos y la presencia femenina, nuevamente, es casi nula.

5. **Antropología filosófica.** Dos son los temas fundamentales de este rubro: el problema de la vida y el del hombre, dentro del cual hay aportes en lo relativo al concepto de persona, su origen y destino y su vida intelectual, volitiva y afectiva. Más de 350 trabajos indizados muestra el interés relativamente mayor por estas cuestiones, y lo mismo se nota en la participación femenina; aunque los trabajos elencados son poco más de diez hasta 1975, se ve una tendencia creciente de interés en los últimos años! La dos autoras que más han escrito sobre este tema son Vallinas<sup>4</sup> y María Eugenia Valentí<sup>5</sup>.

6. **Lógica, filosofía y metodología de las ciencias.** Es un ítem complejo, con más de 400 trabajos, que comprenden temas de lógica tradicional y moderna, epistemología, metodología, de la ciencia, historia de la ciencia (aspectos generales y metodológicos) y sistemática de la investigación científica. A juzgar por los pocos trabajos femeninos detectados, estos temas no han sido de mayor interés; con anterioridad a 1960 sólo podemos mencionar como importante, la contribución de Lidia Peradotto<sup>6</sup>. Los trabajos posteriores a esa fecha son cortos artículos o contribuciones más bien didácticas.

7. **Ética.** Apenas un centenar de trabajos sobre algunos temas éticos como concepto y fin de la Ética, el conocimiento moral y morales especiales muestra que esta disciplina filosófica no ha sido cultivada con asiduidad. Los escasos aportes femeninos, que no llegan a diez, son coin-

cidentes con esta tendencia. No obstante, debemos apuntar que en los últimos diez años se aprecia una renovación en las investigaciones éticas de la cual podemos esperar en el futuro inmediato, un aumento significativo de trabajos específicos.

**8. Filosofía de la sociedad.** Bajo este acápite se agrupan tres ramas especiales de la filosofía: filosofía político-social, filosofía de la historia y filosofía del derecho. Cada una de ellas cuenta con buen número de obras, sobre todo la última, debido a que, además de los filósofos, se interesan en el tema también los juristas. La participación femenina en este tema es proporcionalmente la más elevada, junto con la filosofía de la cultura y la historia de la filosofía. Esto permite entrever una tendencia constante a trabajar ciertos tópicos, pero no podría decirse que es una característica propia del pensamiento femenino, pues también corresponde a una mayor producción masculina. Hay que decir, pues, que estos temas son de interés para todos los filósofos argentinos, sin distinciones, como ya lo observaba Luis Farré<sup>7</sup>, como hemos tenido ocasión de reafirmar en una obra conjunta<sup>8</sup>.

Los trabajos sobre filosofía político-social y filosofía de la historia elaborados por mujeres son un tanto esporádicos, es decir, no responden a especializaciones temáticas. En cambio, aunque una parte de las contribuciones a filosofía del derecho también tienen un carácter incidental, hay autoras que evidencian una dedicación más estable al tema, como Angela Romera<sup>9</sup>, Elvira L. Gargaglione<sup>10</sup> y Margarita Argúas<sup>11</sup> ( que es jurista y no filósofa, y cuya producción más importante se centra en temas de derecho positivo ).

**9. Filosofía de la vida cultural.** Incluimos aquí otras cuatro "filosofías especiales": filosofía de la cultura, del arte, de la religión y de la educación. Unos ochocientos trabajos son por sí índice del interés constante por estos temas, especialmente en estética y educación. La participación femenina, aunque numéricamente más abultada, no alcanza al 5% del total. Hay pocos trabajos de estética, tendiendo a aumentar después de 1975, destacándose los de Camen Balzer<sup>12</sup>. Entre los artículos, una buena proporción se dedican al estudio estético de autores como Bernard Shao, Rilke, Tagore, García Lorca, Macedonio Fernández, Ionesco, Cervantes, Calderón de la Barca. Entre los trabajos sistemáticos merecen mención los de Angélica Knaak<sup>13</sup> y Lucía Piossek Prebishoh.<sup>14</sup>

Los temas de filosofía de la educación abordados son bastante diversos, algunos más teóricos, como la relación entre educación y humanismo, libertad, ciencia, etc. y otros muy concretos, como la enseñanza de la filosofía en la escuela media, la transmisión cultural que implica la enseñanza de idiomas extranjeros, etc. Por su preocupación por la filosofía

en la escuela media se destacan los trabajos de Adelina Castex<sup>15</sup> y Carmen Valderrey<sup>16</sup>. Por su parte, Celia Ortiz de Montoya<sup>17</sup> de ha dedicado a evocar figuras pedagógicas del pasado.

**10. Historia de la filosofía.** Una producción totalmente desproporcionada de trabajos históricos es la primera nota sorprendente en una bibliografía filosófica argentina. Dos mil títulos sobre cinco mil representan casi la mitad de la producción filosófica. Sin necesidad de entrar en detalles numéricos, parece legítimo inferir que la filosofía argentina se ha volcado más a la divulgación o a la investigación histórica que a la especulación y la producción sistemática. El aporte femenino ratifica esta tendencia. De los trabajos realizados por mujeres, más de la mitad son de historia de la filosofía, es decir, que se agudiza la situación general apuntada. No obstante, debemos hacer una aclaración importante. Una buena parte de los ensayos histórico-filosóficos masculinos han sido escritos ocasionalmente, es decir, por quienes no se dedicaron especialmente a temas históricos. En cambio, la producción histórico-filosófica femenina parece ser producto de una orientación más definida y permanente. Ello explica que a pesar del buen número de trabajos, las autoras sean relativamente pocas, y casi todas con varios títulos. Siguiendo el orden histórico, diremos que se han ocupado de filosofía antigua: María Mercedes Bergadá<sup>18</sup>, Calotina Scandaliari<sup>19</sup>, Mercedes Riani<sup>20</sup>, María Isabel Santa Cruz de Prunes<sup>21</sup> y otras con menor número de trabajos. De filosofía medieval: M.M. Bergadá<sup>22</sup>, Mercedes Riani<sup>23</sup>, Graciela Lidia Ritacco<sup>24</sup>, Azucena A. Fraboschi<sup>25</sup>, Celina Lértona Mendoza<sup>26</sup>, Elizabeth Goguel de Labrousse<sup>27</sup> y otras con menos producción éditada.

La cantidad de trabajos y autoras aumenta en filosofía moderna, disciplina que tiene un asiduo cultivo en Argentina, sobre todo en Buenos Aires y La Plata; señalamos a Lidia Peradotto<sup>28</sup>, Elizabeth Goguel de Labrousse<sup>29</sup>, Angélica Mendoza<sup>30</sup>, Celia Ortiz de Montoya<sup>31</sup>, Amalia H. Raggio<sup>32</sup>, María Eugenia Valentie<sup>33</sup>, Margarita Costa<sup>34</sup>, Sara Cameron<sup>35</sup> y algunas más. En filosofía contemporánea, rubro también nutrido, tenemos los nombres de Judith García Caffarena<sup>36</sup>, Margarita Costa<sup>37</sup>, Angélica Knaak Peuser<sup>38</sup>, Carmen Balzer<sup>39</sup>, Dina Piccotti<sup>40</sup>, Rosa María Ravera<sup>41</sup>, Carmen Valderrey<sup>42</sup>, María Eugenia Valentie<sup>43</sup> y otras con menos títulos. La filosofía oriental ha sido abordada sobre todo y casi exclusivamente por Carmen Dragonetti<sup>44</sup>. En filosofía iberoamericana y argentina debemos mencionar, con mayor número de trabajos computados hasta 1975, a Delfina Varela Dominguez<sup>45</sup>, Lucía Piossek Prebisch<sup>46</sup>, María Eugenia Valentie<sup>47</sup>, María Angela Fernández<sup>48</sup>, Celia Ortiz de Montoya<sup>49</sup>, Berta Perelstein<sup>50</sup> y Celina Lértona Mendoza<sup>51</sup>. El creciente interés por los problemas filosóficos derivados de la reflexión sobre la identidad nacional y regional sin duda propiciarán un significativo aumento de trabajos en los próximos años.

## 2. La Orientación Filosófica

Ya apuntamos la dificultad general de encuadrar a las autoras por corrientes, salvo algunos casos claros. No obstante, debemos decir que las adhesiones demasiado fervientes — que implican aportes personales estimables — a una determinada corriente filosófica, casi no se dan en el caso de las filósofas, como si un cierto equilibrio entre la prudencia y el compromiso fuera la resultante de sus respectivas posiciones personales.

Si tuviéramos que caracterizar un pensamiento filosófico en grandes líneas, como, por ej. materialismo, espiritualismo, subjetivismo, pragmatismo, escepticismo, etc., deberíamos decir que la mayoría de nuestras autoras son espiritualistas, tendencia por lo demás, que también prevalece entre los hombres. Inclusive las preferencias temáticas ya apuntadas **permiten** colegir la razón de esta orientación que no parece ser fruto de una elucubración profunda sobre las diversas alternativas, sino más bien un clima intelectual en el que se han movido estas autoras. Pero dentro de este espiritualismo hay matices diferenciables, desde una postura escolástica bastante rígida, como María M. Bergadá, pasando por un escolasticismo más abierto, como Carmen Balzer y los matices e influencias modernas ( fenomenología, axiología, existencialismo ) en Lucía Piossek, María E. Valentí, etc.

Quizá la única autora de importancia que pueda situarse en filosofía materialista dialéctica ( la otra punta del hilo ) sea Berta Perelstein. Dentro de la corriente positivista o neopositivista, en derecho, ubicamos a Elvira Gargaglione y Margarita Argúas. Obviamente Carmen Dragoinetti **comulga** con las formas orientales de la filosofía, al menos en sus aspectos más salientes. De las autoras que han dedicado páginas al análisis de diversos filósofos, sin poder afirmar que son seguidoras de ellos, sí podemos decir que en la mayoría de los casos son simpatizantes. No hay casi trabajos "destructivos"; si un pensador se aborda, es porque de algún modo interesa positivamente.

Un buen número de escritoras queda aún sin ubicar. A ello debemos sumar que tanto en este punto como en el anterior nos hemos ceñido al material editado, pues es difícil el acceso a los inéditos ( si los hay ). La postura personal de quienes han ejercido exclusivamente la docencia o la reflexión no publicada, es casi incognoscible. Sería tal vez apresurado concluir que no hay una toma de postura personal. Si hubiera que **caracterizar** muy, muy en general, podría decir-se que el pensamiento filosófico femenino se **manifiesta** como un espiritualismo ecléctico en su mayoría, con excepciones a favor del neopositivismo y la filosofía dialéctica.

## NOTAS:

- (1) **Filosofía alemana traducida al español**, Bs.As., Instituto de Estudios Germánicos de la Universidad de Buenos Aires, 1942.
- (2) **Adelina Castex, Curso de Filosofía para la enseñanza secundaria e ingreso a la Universidad**, Bs.As. Lohlé, 1947, 3º ed.
- (3) Cf. "El método fenomenológico", **Cuadernos de Filosofía** 12 ( 1972 ), nº 17, 93 - 110; "En torno a la fenomenología de la conciencia inmanente del tiempo", **Rev. de Filosofía de La Plata**, nº 17 ( 1966 ), 31 - 48.
- (4) Destacamos "Tiempo y razón", **Actas del II Congreso Nacional de Filosofía**, Bs.As. 1973, T. 2, 82 - 87.
- (5) Además de varios artículos aparecidos en **La Gaceta de Tucumán** entre 1955 y 1965, mencionamos dos trabajos de 1964: "Sobre perspectivas actuales de la antropología filosófica" ( **Nordeste** 6, 95 - 102 ) y "Sobre la posibilidad de la antropología filosófica", **Actas de las II Jornadas Universitarias de Humanidades**, Univ. Nac. Cuyo, p. 371 - 372.
- (6) **La logística**, Bs.As. Imp. de la Universidad, 1925. Este trabajo es especialmente importante por ser uno de los primeros publicados aquí sobre ese tema.
- (7) **Cincuenta años de filosofía en la Argentina**, Bs.As., Peuser, 1958, consideraciones finales.
- (8) **Luis Farré, Celina A. Lértora Mendoza, La filosofía en la Argentina**, Bs.As. Ed. Docencia, 1981, p. 223 ss.
- (9) Citamos, por ej. "Filosofía de los valores y axiología jurídica", Universidad, nº 16 ( 1945 ) 37 - 64; "La filosofía del derecho en la primera mitad del s. XX", **Cursos y Conferencias** 21 ( 1952 ), nºs 242 - 243 - 244, 29 - 55.
- (10) Ha publicado sobre todo en la revista **Notas de Filosofía del Derecho**, citamos: "Posibilidad de una definición en 'El Concepto de Derecho'" ( 2, 1967, nº 4, p. 11 - 14 ); "Vigencia y validez del derecho en el pensamiento de Ross", ( 1, 1964, nº 2, p. 38 - 41 ); "Los jueces crean derecho como profecía" ( 1969, nº 5, p. 34 - 37 ).
- (11) Por ej. "Del Espíritu de las Leyes", **Cursos e Conferencias** 5 ( 1949 ) nºs 211 - 212 - 213, p. 349 - 369.
- (12) Especialmente **Arte, fantasía y mundo**, Bs.As. Plus Ultra, 1975.
- (13) Escribió en la revista **Sapientia** "Reflexiones filosófico-teológicas en torno al Don Juan" ( 3, 1948, nº 8, 157 - 173 ); "La tragedia del caballero Quijote ( Esbozo Psicológico )" ( 4, 1949, nº 12, 157 - 167 ).
- (14) En **La Gaceta de Tucumán** han aparecido varios artículos, destacándose "Notas acerca de la máscara" ( 19 de noviembre de 1972 ) con referencias antropológicas; también "Teatro y filosofía", **Revista de filosofía** ( La Plata ), ( 1964 ) nº 14, 7 - 24.
- (15) Ha publicado al respecto varios artículos en periódicos y semanarios. **La Nación** de Bs.As. recoge: "Acerca de la filosofía en el ciclo secundario ( 1 de marzo de 1959 ) y "La filosofía en el ciclo secundario" ( 10 de julio de 1966 ).
- (16) En colaboración con Angela García de Bertolacci, **La filosofía en la escuela media** ( U.C.A., Cuadernos de Filosofía, nº 1, 1971 ).
- (17) En la revista **Universidad** ha publicado "Juan Luis Vives y la madurez de la conciencia pedagógica moderna" ( 1941, nº 9, p. 111 - 135 ) y "José María Torres y su pensamiento pedagógico" ( 1957, nº 34, p. 121 - 148 ).
- (18) Aunque ha sido profesora de filosofía medieval, tiene algunos estudios sobre filosofía antigua, como "Los milesios. Notas y textos para el estudio de Tales, Anaximandro y Anaxímenes" ( **Amicitia**, 1945, nº 26, p. 33 - 41 ) más bien de carácter bibliográfico y didáctico.
- (19) Dedicada especialmente a traducciones del griego, cuenta también con algunos trabajos como "Pericles y su época", **Rev. de la Universidad Nacional de Córdoba**, 5 ( 1964 ), nºs 1 - 2, 231 - 269.

- (20) También dedicada a filosofía medieval, ha incursionado en algunos temas de antigua, como el trabajo publicado en colaboración con Carlos M. Herrán, "Tres interpretaciones contemporáneas del pensamiento de Plotino", *Cuadernos de Filosofía*, 13 ( 1973 ) n° 19, 227 - 322.
- (21) También sobre Plotino, su trabajo "Materia y mal en la filosofía de Plotino", *Cuadernos de Filosofía* 10 ( 1970 ) n° 14, 353 - 364.
- (22) Sus trabajos son predominantemente didácticos, como el folleto **Introducción al estudio de la filosofía medieval**, Bs.As. Fac. de Fil. y Letras, 1972 y bibliográficos: "Contribución bibliográfica al estudio de Gregorio de Nyssa", *Stromata* 25 ( 1969 ) n° 1 - 2, p. 69 - 139, también publicado como folleto. Como investigación, su tarea se ha centrado en la figura de Gregorio de Nyssa, sobre el cual tiene varios trabajos, entre ellos: "La concepción de la libertad en el 'De hominis opificio' de Gregorio de Nyssa", *Stromata* 24 ( 1968 ) n°s 2 - 4, 243 - 264 y "El puesto del hombre en el cosmos en el 'De hominis opificio' de Gregorio de Nyssa", *Eidos* 2 ( 1970 ) 47 - 68. Su labor de profesora de seminarios dedicados a la Patrística y especialmente a Gregorio, ha dado otros trabajos, como el de María Clara Mosto, "Los obstáculos para la libertad según la doctrina de Gregorio de Nyssa", *Patrística et Mediaevalia* 1 ( 1975 ) 36 - 48.
- (23) Sus trabajos se ubican en la primera Edad Media, por ej. "El destino histórico de **Isaage**; el 'Problema de los universales' en la Edad Media", *Cuadernos de Filosofía* 13 ( 1973 ) n° 19, 199 - 226.
- (24) También integrante del grupo del Centro de Filosofía Medieval de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, que han estudiado especialmente a Gregorio de Nyssa; escribió "Los componentes de la imagen divina en el hombre según el 'De hominis opificio' de Gregorio de Nyssa", *Patrística et Mediaevalia* 1 ( 1975 ) 49 - 76.
- (25) Ha estudiado especialmente San Agustín y Santo Tomás; en colaboración con Juan Enrique Bolzán ha publicado "Santo Tomás y los capítulos generales de la Orden de los Hermanos Predicadores", *Sapientia* 29 ( 1974 ) n° 114, 263 - 278; también "El primer reconocimiento oficial de la santidad del Angélico", *ib.* 30 ( 1975 ) n° 115, 67 - 73.
- (26) Ha estudiado especialmente la Escuela de Oxford. En colaboración con J. E. Bolzán ha publicado: **Roberto Grosseteste, Suma de los ocho libros de la Física de Aristóteles**, texto latino, traducción, introducción y notas. Bs.As. Eudeba, 1972; varios artículos sobre el mismo Grosseteste, Roger Bacon, Juan Peccham y Guillermo de Ockham.
- (27) Ha estudiado la época renacentista, veremos algunos trabajos suyos también en filosofía moderna. En este aspecto "Los herejes italianos del s. XVI", *Notas y Estudios de Filosofía* ( Tucumán ) 4 ( 1953 ) n° 14, 137 - 143.
- (28) "Descartes y Galileo", en **Descartes. Homenaje en el tercer centenario del 'Discurso del Método'**, 1937, t. 1, p. 141 - 193. En esta obra colectiva encontramos otras colaboraciones femeninas: Celia Ortiz de Montoya, "Descartes en la historia de la educación y de la cultura", v. 2, p. 209 - 233; Sofía Suárez, "Descartes y Pascal - La 'gnosis'", v. 2, p. 173 - 197.
- (29) Se ocupó especialmente de Descartes: Descartes y la pedagogía", *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, 1949, t. 3, p. 1816 - 1825. y sobre todo **Descartes y su tiempo**, La Plata, Yerba Buena, 1945.
- (30) Entre sus trabajos se destacan los dedicados a Descartes: "Ensayo acerca de los valores en el cartesianismo", *Escritos en honor de Descartes. En ocasión del tercer centenario del Discurso del Método*, 1988, p. 127 - 139. En esta misma publicación Sofía Suárez colabora con un trabajo "En torno a Descartes, filósofo" ( p. 295 - 299 ).
- (31) En la misma obra colectiva citada en nota anterior, está su trabajo "Pascal e Voltaire contra Descartes" ( p. 145 - 164 ).
- (32) En la misma. "Desarrollo de algunos problemas gnoseológicos". ( De las 'Reglas para la dirección del espíritu' de Descartes, al sistema de Espinoza ), ( p. 333 - 348 ).
- (33) Se ha ocupado sobre todo de Leibniz, varios artículos y **Una metafísica del hombre; ensayo sobre la filosofía de Leibniz**, Tucumán, Imp. de la Univ., Inst. de Filosofía, 1956.
- (34) Destacamos "Acerca de la importancia histórica de Hume", *Rev. de Filosofía* ( La Plata ), 1967, n° 19, 85 - 94.
- (35) Ha trabajado sobre filosofía kantiana; **La apercepción trascendental kantiana**, Cuadernos de la Revista de Humanidades, Univ. Nac. de Córdoba, 1970; también

- "La apercepción trascendental kantiana en la interpretación de G. Martín", **Revista de Humanidades** (Córdoba) 11 - 12 (1970), nºs 11 - 12, 23 - 43.
- (36) Ha trabajado los filósofos espiritualistas franceses; por ej. "Bipolaridad: leit motiv bergsoniano", **Universidad** 1965, nº 64, 127 - 138; "La libertad según L. Lavelle", id. 1966, nº 69, 81 - 95; "Visión ontogenoseológica del problema del instante según Lavelle", **Sapientia** 22 (1967) nº 84, 127 - 130.
- (37) Ha escrito sobre fenomenología "Husserl y la razón lógica". **Cuadernos de Filosofía** 8 (1968) nº 10, 313 - 324; sobre Whitehead: "La teoría metafísica de la comunicación de Whitehead", **Aislamiento y Comunicación**, Bs.As. 1966, 40 - 45, y "Eitehead y la función de la razón", **Cuadernos de Filosofía**, 9 (1969) nº 12, 283 - 287.
- (38) Sobre Santayana "La nostalgia oculta del filósofo Jorge Santayana", **Criterio** 31 (1958) nº 1310, 450 - 451.
- (39) Se ha ocupado de Sartre en "El problema del ateísmo en Sartre", **Sapientia** 21 (1966) nº 79, 17 - 26).
- (40) Ha estudiado especialmente Heidegger; por ej. "El concepto de verdad y su discusión en M. Heidegger", **Stromata** 27 (1971) nº 3 - 4, 403 - 416.
- (41) Se ha ocupado de Bergson, "Las ideas estéticas de Bergson", **Universidad**, 1965, nº 63, 127 - 149. y del existencialismo: "En torno a la estética de Heidegger", **Cuadernos filosóficos**, 1961, nº 2, 59 - 67.
- (42) Se ha ocupado de Unamuno, Teilhard de Chardin y sobre todo Marcel, sobre el cual tiene numerosos trabajos; por ej. destacamos varios escritos en **Arbor** (Madrid): "Amor y fe en la filosofía de Gabriel Marcel", 86 (1973) nº 335, 47 - 58; "Comunicación y desarrollo humano en la filosofía de Gabriel Marcel", 81 (1972) nº 318, 61 - 66; "Reflexiones sobre un drama de Gabriel Marcel", 84 (1973) nº 327, 91 - 99.
- (43) Además de ocuparse (como Lucía Piossek) de Marcel y Chardin tiene varios trabajos sobre Simone Weil; señalamos dos de **La Gaceta**, "Presencia de Simone Weil", (20 de abril de 1958) y "Simone Weil y la filosofía" (7 de abril de 1974). De la primera época son también: "Semblanza de Simone Weil", **Semirrecta** 1 (1953) nº 3, 12 - 14; "Raíces del existir o la filosofía política de Simone Weil", **Cuadernos Americanos** 12 (1954), 166 - 173.
- (44) Además de los trabajos escritos en colaboración con Fernando Tolá, destacamos "El yoga de Patañjali", **Revista de Filosofía** (La Plata) 1972, nº 22, 76 - 89.
- (45) Entre los múltiples trabajos dedicados a la filosofía argentina del s. XIX, mencionamos los libros: **Filosofía argentina. Vico en los escritos de Sarmiento. Pasión y defensa de la libertad**, Bs.As. Imp. Chiesino, 1950; **Para la historia de las ideas argentinas**, Bs.As. Parlamento libre, 1952; **Juan Crisóstomo Lafinur**, Bs.As. Fac. Fil. y Letras, Instituto de Filosofía, 1938.
- (46) Se ocupó de filósofo argentino del s. XX en artículos de **La Gaceta**; por ej. "A cincuenta años de la muerte de José Ingenieros" (14 de diciembre de 1975) y "El 'Nietzsche' de Víctor Massuh" (7 de diciembre de 1969).
- (47) Mencionamos especialmente sus trabajos sobre el filósofo argentino Alberto Rougés: "El dualismo en el pensamiento de Rougés", **La Gaceta** (17 de octubre de 1971) y "El dualismo metafísico en la Filosofía de Alberto Rougés", **Actas del II Congreso Nacional de Filosofía**, Bs.As. Sudamericana, 1973, t. 2, p. 528 - 533.
- (48) Dos importantes trabajos son: **Filosofía práctica argentina; sus albores en el periodismo de Mayo**, Bs.As. Pedemonte, 1951; **Un lapso en la historia del pensamiento y de la cultura argentina**, Bs.As. D'Ambra, 1958.
- (49) Se ha dedicado a rescatar del olvido figuras de pedagogos argentinos: "Alejandro Carbo. La esencia de su personalidad y de su pensamiento educativo", **Universidad**, 1963, nº 57, 5 - 79; "Leopoldo Herrera, maestro ejemplar", id., 1965, nº 63, 9 - 31.
- (50) Su obra más importante es: **Positivismo y antipositivismo en la Argentina**, Bs.As. Procyon, 1952.
- (51) Se dedica especialmente a la filosofía colonial, con varios artículos y el libro **La enseñanza de la filosofía en tiempos de la Colonia. Análisis de cursos manuscritos**, Bs.As., FECIC, 1980.

## A CONTRIBUIÇÃO DA EPISTEMOLOGIA DE BACHELARD PARA A QUESTÃO DA OBJETIVIDADE HISTÓRICA

Marly Bulcão Lassance Neto  
Departamento de Filosofia — UFRJ

### INTRODUÇÃO

O pensamento de Gaston Bachelard é de grande importância no campo da Epistemologia, pois contribui com novas categorias permitindo, assim, uma compreensão mais profunda das ciências contemporâneas. Enquanto as Filosofias das Ciências tradicionais se mostravam inadequadas ao “novo espírito científico”, não conseguindo explicar as revoluções que estavam ocorrendo no seio das ciências da natureza, o pensamento bachelardiano refletia estas transformações, mostrando que o progresso das ciências se faz descontinuamente e seu desenvolvimento não pode ser regido por princípios absolutos e imutáveis.

Como Bachelard se preocupou apenas com a análise das ciências físico-químicas, não utilizando suas categorias em uma epistemologia das Ciências Humanas, consideramos que, aplicá-las à História, tentando elucidar seus problemas e o trabalho do historiador, poderia trazer importantes contribuições.

Pretendemos abordar a questão da objetividade histórica, que, como mostra W. H. Walsh, é de importância central na Filosofia Crítica da História.

Num texto publicado em 1896 para os membros do Conselho da Cambridge University Press, Acton diz:

“É uma oportunidade única registrar da maneira mais útil para o maior número, a abundância de conhecimentos que o século XIX está em vias de legar... Não podemos ter nesta geração a história definitiva, mas podemos dispor da história convencional e mostrar o ponto a que chegamos entre uma e outra, agora que todas as informações estão ao nosso alcance e que cada problema tem possibilidade de solução”.<sup>1</sup>

Quase sessenta anos depois Sir George Clark publica um artigo na mesma revista “Cambridge Modern History”, comentando a convicção de Acton de que um dia seria possível produzir “a história definitiva” e, acrescenta em seguida:

"Historiadores de uma geração posterior não parecem desejar qualquer perspectiva desse tipo. Eles esperam que seu trabalho seja superado muitas e muitas vezes. Eles consideram que o conhecimento do passado veio através de uma ou mais mentes humanas, foi "processado" por elas e portanto não pode compor-se de átomos elementares e impessoais que nada podem alterar... A pesquisa parece ser interminável, e alguns eruditos impacientes refugiam-se no ceticismo, ou pelo menos na doutrina segundo a qual, desde que todos os julgamentos históricos envolvem pessoas e pontos de vista, um é tão bom quanto o outro, e não há verdade histórica "objetiva"<sup>2</sup>.

Estes dois textos vêm demonstrar que, assim, como a História se transformou, aprimorando seus instrumentos metodológicos e precisando seu conceito, a noção de objetividade histórica também sofreu modificações, sendo necessário se repensar o problema a partir de uma nova perspectiva epistemológica.

Nosso objetivo será, portanto, repensar a questão da objetividade histórica a partir das categorias de Bachelard, tentando ver se a noção bachelardiana de objetividade seria adequada para elucidar o trabalho do historiador contemporâneo.

Como são muitas as correntes em Epistemologia da História e poderia haver o risco do trabalho se perder em generalidades resolvemos delimitá-lo, abordando a Escola dos Anais, que foi um movimento de renovação cultural no campo da crítica histórica e mais especificamente, voltando nossa análise para Fernand Braudel, que é um dos mais importantes representantes desta escola na atualidade. Sua obra orientou os historiadores para o estudo das estruturas, contribuindo para a modificação do significado da História e da postura do historiador.

Vamos portanto, analisar a noção bachelardiana de objetividade para em seguida tentar mostrar sua adequação ao campo da História, tomando como base as colocações feitas por Braudel sobre o trabalho do historiador contemporâneo.

## O PENSAMENTO DE GASTON BACHELARD

A importância de Bachelard não foi reconhecida de início, tendo seu pensamento encontrado certa resistência por parte dos intelectuais franceses da época. Conforme diz Dominique Lecourt: "A obra de Bachelard vem de uma longa noite".

Quando surgiu a epistemologia bachelardiana, três grandes correntes dominavam o ambiente intelectual francês. Havia o

espiritualismo que era uma doutrina idealista, cujo objetivo era combater o materialismo dos filósofos iluministas. Tratava-se de um idealismo filosófico que se modificava através de seus pensadores, mas cujas idéias básicas eram as mesmas; exaltava o espírito e os valores morais e via no ato espontâneo da consciência um acesso ao absoluto. Nessa época aparecia também na França o pensamento de Emile Meyerson que muita influência teve nas universidades francesas. Voltado para uma análise da atividade científica, Meyerson defendia a tese de que a razão possuía princípios absolutos segundo os quais procedia para compreender o real e sendo assim o progresso das ciências se fazia de forma contínua. Ao lado dessas filosofias havia ainda a tradição positivista, que era bem forte na ocasião. O positivismo afirmava que o único conhecimento verdadeiro era o científico, negando a validade dos conhecimentos filosóficos e teológicos. As verdades científicas eram verificáveis e objetivas, o que levava a afirmação de que o progresso da ciência se fazia por acúmulo de conhecimento, havendo uma continuidade entre o conhecimento comum e o científico, conforme ficava demonstrado pela lei dos três estados.

Numa tentativa de elaborar uma epistemologia adequada ao “novo espírito científico” que pudesse apreender as transformações que estavam ocorrendo na ciência contemporânea, Bachelard faz uma crítica ao que ele denominou de “filosofias do imobilismo”, que defendendo um progresso contínuo da ciência admitia uma razão substancialista que conservava uma estrutura invariável e evoluía baseada sempre nos mesmos princípios. Essas “filosofias do imobilismo” mostravam-se como sistemas fechados e acabados e por isso estavam impossibilitadas de compreender as transformações que ocorriam no interior do racionalismo. Através da categoria de ruptura Bachelard vai explicar o desenvolvimento e progresso das ciências, mostrando que o conhecimento científico evolui através de retificações e reorganizações do saber. Para ele todo saber é constantemente reconstruído e essa reconstrução se faz através da ruptura com o saber do passado. As novas teorias científicas vieram demonstrar que a estrutura da razão é variável e que o racionalismo evolui, criando suas próprias normas. Em “O Novo Espírito Científico” Bachelard afirma:

“A partir de Euclides e durante dois mil anos, a geometria recebe, sem dúvida, acréscimos numerosos, mas o pensamento fundamental permanece o mesmo e pode-se crer que este pensamento geométrico fundamental é o fundo da razão humana. É sobre o caráter imutável da arquitetura da geometria que Kant funda a arquitetura da razão. Se a geometria se divide, o kantismo não pode ser salvo senão inscrevendo os princípios da divisão na própria razão, senão abrindo o racionalismo”<sup>3</sup>.

É fundamental ressaltar o alcance epistemológico dessa tese bachelardiana. Como mostra G. Canguilhem em seu livro "Hommage à Gaston Bachelard", o erro passa a ter uma função positiva na epistemologia de Bachelard, onde a ignorância não é uma lacuna e o erro um acidente lamentável. A ciência se constitui pela crítica e ao longo de seu processo as verdades vão surgindo de erros retificados. Com efeito, para Bachelard a mais essencial função do sujeito é se enganar sendo o erro a mola propulsora do progresso da ciência.

É importante ressaltar ainda mais um ponto de oposição da epistemologia bachelardiana em relação às filosofias da época e onde a categoria de ruptura tem também um papel primordial. A tese de continuidade entre o conhecimento comum e o científico defendida pelo positivismo vai ser contestada por Bachelard, que afirmando a ruptura entre o saber imediato e a ciência, vai mostrar que a evidência primeira nunca é uma verdade fundamental e que o saber científico se constrói contra o imediato. Por isso em todas as circunstâncias o imediato deve dar lugar ao construído para que o conhecimento se torne mais científico.

Para uma compreensão melhor da dinâmica do racionalismo contemporâneo é fundamental a categoria bachelardiana de racionalismo aplicado. Através dessa categoria podemos compreender a relação intrínseca que Bachelard estabelece entre razão e experiência. A ciência anterior admitia que todo conhecimento científico devia ser aplicado, na medida em que só considerava válido um conhecimento que fosse experimentado. No racionalismo bachelardiano o sentido de aplicação é diferente, pois antes mesmo de serem experimentados, os conceitos devem conter as condições de sua aplicação. Como mostra Bachelard, a idéia não é sumário da experiência, ela é um programa que contém em si, as determinações de sua aplicação. Assim cada noção deve ser provada em dois sentidos: o teórico e o técnico, pois nela estão as determinações teóricas que a explicam e as determinações técnicas que a aplicam. O racionalismo aplicado supõe uma razão evolutiva, que desdobrando suas noções, modifica seus princípios básicos, fazendo progredir a ciência. Daí a importância do racionalismo aplicado para a compreensão do aspecto dinâmico e descontínuo da ciência.

Depois da exposição de algumas teses fundamentais do pensamento bachelardiano passaremos em seguida a análise da noção de objetividade, que partindo destas teses vai tomar uma configuração bastante diferente a partir de Bachelard.

## A NOÇÃO DE OBJETIVIDADE EM BACHELARD

A noção bachelardiana de objetividade se apóia em duas teses de sua epistemologia: a do aproximacionismo e a da construção do objeto científico.

Para Bachelard o conhecimento é essencialmente aproximado e a ciência se conduz através de aproximações sucessivas sem nunca atingir o real. Essa tese do aproximacionismo não era nova, tendo sido defendida por vários pensadores como, por exemplo, Duhem que a apresentava em um dos capítulos de seu livro "Teoria Física". A originalidade de Bachelard está em radicalizar essa posição, fazendo dela o eixo central e sua epistemologia. Bachelard vai mostrar que a ciência contemporânea inaugurou uma nova era, a da segunda aproximação, na medida em que retificou os conceitos das teorias anteriores e instituiu novas técnicas, chegando assim a uma nova forma de abordagem do real. A ciência anterior só conhecera a primeira aproximação e foi preciso uma mudança no corpo de determinações conceituais e técnicas para que se chegasse a uma perspectiva de segunda aproximação. Para Bachelard não há continuidade entre as duas ordens de aproximação e só se chega ao modelo da ciência contemporânea através da ruptura com a primeira ordem de aproximação que caracterizava a ciência clássica. Conforme diz Bachelard:

"O que caracteriza uma ordem de aproximação é um corpo de determinações técnicas e conceituais, materiais e ideais"<sup>4</sup>.

Essa tese do aproximacionismo é importante para a noção de objetividade em Bachelard, na medida em que leva a uma ontologia dispersa completamente diferente da ontologia absoluta que servia de fundamento à ciência clássica. Em lugar de uma única ontologia temos que distribuí-la em vários níveis conforme as ordens de aproximação.

Defendendo a tese da construção do objeto científico, Bachelard vai mostrar que a ciência atual se caracteriza por uma nova perspectiva na medida em que ela substitui a observação dos fenômenos pela elaboração de objetos de pensamento. Analisando as teorias físicas e químicas modificamos nossos juízos sobre o caráter direto e imediato do objeto e chegamos a conclusão de que o pensamento científico contemporâneo constrói o seu objeto. Isto significa dizer que para Bachelard, os fenômenos científicos não estão na natureza, sendo necessário constituí-los ou construí-los. Bachelard recorre a inúmeros exemplos para demonstrar sua tese da construção do objeto científico. O corpúsculo estudado pela microfísica, por exemplo não é um dado que está na natureza a espera de ser observado, o corpúsculo é um resultado, na medida em que só pode ser apreendido quando construímos uma experiência para isso. Não tem sentido atribuir um estatuto ontológico ao corpúsculo, pois ele é definido em uma organização racional da experiência. Diz Bachelard:

"Com efeito, não se pode verdadeiramente dizer que os corpúsculos sejam um ponto dado... Nem sequer podemos dizer que os corpúsculos são dados ocultos. Temos que inventá-los e não descobri-los"<sup>5</sup>.

A Química também dá provas da construção do seu objeto. O mundo do químico não está exposto a sua frente, sendo necessário constituí-lo. Bachelard vai mostrar que as substâncias químicas adquiriram hoje o estatuto da ontologia técnica e em lugar de se tentar classificar elementos existentes, trabalha-se sobre planos racionais, tentando multiplicar as possibilidades de criação. Conforme afirma Bachelard:

“A Química é a ciência das transformações e das criações materiais”<sup>6</sup>

E mais adiante ele acrescenta:

“É necessário existir corpos que não existem”<sup>7</sup>

As teses do conhecimento aproximado e da construção do objeto científico implicam numa retificação da noção de objetividade, pois repercutem na noção de “dado” que era o fundamento da objetividade da ciência clássica. Para o positivismo a noção de objetividade estava calcada na idéia de “dado”. O “dado” era aquilo que podia ser apreendido pela experiência e a objetividade era definida como a identidade entre o pensamento e a experiência, estando fundada, portanto na existência de uma realidade objetiva. Na epistemologia bachelardiana a noção de “dado” perdeu todo sentido. O fenômeno não é um dado e sim um resultado. Conforme mostra Bachelard:

“A noção filosófica de dado é muito imprópria para caracterizar o resultado de laboriosas determinações dos valores experimentais”<sup>8</sup>

A objetividade não pode ser mais a identidade entre pensamento e experiência. A objetividade tem que ser conquistada e só tem sentido se falar em objetividade trabalhada, em objetividade como processo. Um conhecimento objetivo é, pois, aquele que foi objetivado. Diz Bachelard:

“O objeto não pode aparecer de imediato como objetivo”<sup>9</sup>

O processo de objetivação tem início com uma psicanálise do conhecimento objetivo, que segundo Bachelard, é o meio eficaz para afastar os obstáculos epistemológicos que interferem no conhecimento científico. Como o racionalismo é essencialmente dialético, são obstáculos epistemológicos as interferências que retardam o processo evolutivo do racionalismo. Tomando como base a tese da ruptura entre o conhecimento comum e o científico, Bachelard afirma que o maior e mais prejudicial obstáculo à ciência é o saber imediato. A experiência imediata se apresenta repleta de imagens, impregnada de nossas paixões e fantasias, impedindo, assim, a objetividade do conhecimento científico.

Para Bachelard, a objetividade é um resultado do racionalismo aplicado, pois é decorrente de um processo de racionalização e técnica. Ao

contrário do positivismo a objetividade não se dá no momento da experiência e sim ao longo de todo o processo de construção do conhecimento.

Antes de terminarmos o capítulo, gostaríamos de ressaltar alguns aspectos fundamentais da noção bachelardiana de objetividade que serão importantes para a discussão desta questão na História.

Em primeiro lugar, é importante para se chegar a objetividade científica que se dê a ruptura com o conhecimento imediato, afastando, através de uma psicanálise do conhecimento objetivo, os valores e as paixões inconscientes. Um outro ponto fundamental na discussão da questão é a relação da objetividade com a categoria de racionalismo aplicado, pois para se chegar a um conhecimento científico e objetivo é necessário que a construção do conhecimento se faça pela dialética do empírico e racional. Vimos em outra parte do trabalho que Bachelard afirma a progressividade do conhecimento científico e que o erro só aparece como erro ao longo desse processo. Daí a objetividade não aparecer nunca como definitiva. Em Bachelard, a objetividade deve ser revivida a cada instante, sendo necessário retificá-la quando o racionalismo na sua dialética constante revoluciona as teorias científicas. Por último é importante ressaltar o caráter social da objetividade. Em Bachelard o ideal de objetividade da ciência é social. Ele afirma a importância do caráter dialogado da ciência, pois é através da convergência dos espíritos, que trabalhando juntos num racionalismo vivo, num racionalismo discente e docente, conseguem chegar a um conhecimento científico e objetivo.

Podemos resumir tudo o que foi dito recorrendo a um texto de Bachelard, onde ele diz:

“Objetividade racional, objetividade técnica, objetividade social são, desde então, três caracteres fortemente ligados. Se esquecemos um só destes caracteres da cultura científica moderna, entramos no terreno da utopia”<sup>10</sup>

## A QUESTÃO DA OBJETIVIDADE HISTÓRICA

Na segunda metade do século XIX a cultura européia foi fortemente influenciada pelo positivismo e cientificismo, que exaltando as ciências da natureza, negavam a validade das outras formas de conhecimento. O surgimento da grande lei da conservação da energia e da teoria evolucionista vieram contribuir para uma visão unitária da realidade, pois demonstravam haver uma conexão recíproca entre todos os seres do universo. Desta forma os fatos humanos entravam no mundo da natureza e o conhecimento destes, seguindo uma orientação naturalista, passava a consistir na determinação de fatos, fundamentados pela experiência e na busca de leis que descrevessem a regularidade entre fenômenos.

O clima cientificista e positivista afetou também a abordagem do fato histórico, fazendo com que a História, numa tentativa de se afirmar cientificamente, seguisse metodologicamente as ciências da natureza. O trabalho do historiador tomava como base a noção de fato histórico, passando a ser comum o uso de expressões como: "Isso está apoiado na autoridade dos fatos" ou "Os fatos falam por si", que tentavam mostrar não haver interferência de subjetividade na elaboração da História. A preocupação era mostrar que a História consistia num corpo de fatos verificados e por isso era tão objetiva como a Física ou a Química.

Existiam no século XIX duas direções que, embora se identificassem na tentativa de fazer da História uma ciência objetiva, apresentavam algumas diferenças específicas. Havia a História erudita ou empírica, cuja preocupação era o estudo de pequenas seções do passado, tendo em vista coletar o maior número de fatos históricos. Baseava-se na pesquisa do documento, tendo como objetivo extrair deste o fato que aí estava e assim anular a subjetividade do trabalho do historiador. A História erudita, embora não negasse a possibilidade de se chegar a formulação de leis gerais, relegava isto para um futuro longínquo. Ao lado da História empírica havia uma outra direção que se preocupava com uma visão geral, voltando-se para a busca de leis. Um exemplo disto é o trabalho do historiador Breysig, que conseguiu encontrar 24 leis históricas.

Apesar da orientação diferente destas duas direções seguidas pelo historiador do século XIX, alguns pontos básicos permeavam suas atitudes. Em primeiro lugar aceitavam como um dado a visão de ciência difundida pelo positivismo, que só considerava como positivo o conhecimento das ciências naturais. Além disso partiam da convicção de uma unidade metodológica que obrigava o historiador a adotar o método usado pelas ciências naturais. E o que é mais importante para a discussão central do nosso trabalho, pretendiam elaborar uma História objetiva, onde toda subjetividade fosse anulada, pois só assim a História poderia ser respeitada como uma ciência realmente positiva.

A noção de objetividade que fundamentava a historiografia da segunda metade do século XIX é a noção positivista que via na experiência a garantia e a validade de todo conhecimento. Como muito bem mostra Langlois e Seignobos a verdade histórica já estava no documento e não era fruto da interpretação do historiador:

"Colecionar é um prazer sensível, não somente para as crianças, mas também para os adultos, sejam quais forem os objetos colecionados. Decifrar enigmas, resolver pequenos problemas exatamente circunscritos, é uma ocupação atraente para muitos bons espíritos. Todo achado proporciona um divertimento; ora no domínio da erudição há inúmeros

achados a se fazerem, seja a flor da terra, seja através de quádruplos obstáculos, para os que gostem ou não gostem de brincar com dificuldades”<sup>11</sup>.

Na historiografia do século passado o documento representava o empírico e o fato histórico tinha sua garantia no documento, o que fazia da História uma ciência objetiva.

No final do século XX teve início uma direção oposta, que procurava mostrar a irredutibilidade do fato histórico às ciências da natureza, propondo uma divisão entre ciências naturais e ciências culturais. Esta direção que apresentou nomes significativos como Rickert, Windelband, Riltley e Croce vai culminar no século XX numa posição anti-determinista, que é a do subjetivismo. Um de seus representantes, Collingwood coloca o historiador como referencial observador do conhecimento. Para ele os historiadores devem partir do fato ou de descrições dele, mas seu objetivo deve ser penetrar além do fato, até o pensamento que está por trás disso. Na terminologia do próprio Collingwood, os historiadores devem passar do “exterior” do acontecimento para o seu “interior”. Diz ele:

“Para a história, o objeto a ser descoberto não é o simples acontecimento, mas o pensamento nele expresso. Descobrir esse pensamento é compreendê-lo”<sup>12</sup>

Os subjetivistas da chamada “New History” que é uma posição surgida no nosso século negavam a possibilidade da História se tornar objetiva como as ciências da natureza, na medida em que o conhecimento histórico seria sempre o resultado de uma visão pessoal do historiador.

Os subjetivistas, ao negarem a redução do conhecimento histórico àquele das ciências naturais, respeitavam a especificidade do fato histórico e do trabalho do historiador mas negavam a possibilidade de se alcançar a objetividade histórica.

Tendo em vista as resoluções ocorridas nas ciências da natureza no século XX com o aparecimento da teoria da relatividade, da mecânica quântica e ondulatória e das geometrias não euclidianas e tomando como fundamento a análise epistemológica de Bachelard e sua noção de objetividade, gostaríamos de repensar a questão da objetividade histórica. Antes, porém, torna-se importante destacar uma posição na historiografia do século XX, que rejeitando a história positiva vai possibilitar a ampliação das fronteiras da objetividade histórica. Após a análise de algumas colocações da Escola dos Anais e mais especificamente se seu atual representante: Fernand Braudel, vamos discutir a questão da objetividade histórica a partir da noção bachelardiana de objetividade.

## FERNANDO BRAUDEL E UMA NOVA CONCEPÇÃO DE HISTÓRIA

Como acabamos de ver, no início do século XX dominava a historiografia uma concepção herdada do século passado denominada "história episódica que tinha por objeto estabelecer, a partir de uma crítica do documento, os fatos históricos. O papel do historiador era apreendê-los objetivamente, procurando não interferir na elaboração da ciência.

Assim como nas ciências físico-químicas, as revoluções introduzidas pelas novas teorias, vinham mostrar o surgimento de um "novo espírito científico", também em relação à história, aparecia um novo clima, na medida em que ia se tornando mais claro que a imparcialidade e a "objetividade" pretendida pelo historiador do século XIX eram um mito. A *Revue de Synthèse Historique*, fundada por Paul Lacombe e Henri Berr, veio inaugurar uma nova concepção de história que desmascarava a objetividade positivista. A mudança decisiva se deu em 1929 com a criação dos "*Annales*", que dava continuação à orientação de Berr. A Revista "*Annales*", fundada por Lucien Febvre e Marc Bloch, propunha a discussão e o debate entre historiadores e cientistas sociais, estimulando, assim, o contato da história com as demais ciências que estudavam a sociedade. Nessa nova concepção de história foram incorporadas novas temáticas e novos métodos fazendo com que a ciência da história se tornasse menos rígida e superasse a perspectiva epistemológica da história tradicional. Os "*Annales*" levaram à conscientização de que o objeto da história é construído pelo historiador, através de um processo de análise e crítica, onde o historiador elabora teorias e ao mesmo tempo recorre a documentos. As palavras de Marc Bloch testemunham o que foi dito:

"Os documentos arqueológicos, mesmo os mais claros na aparência e os mais condescendentes, só falam quando se sabe interrogá-los... Por outras palavras: a investigação histórica admite, desde os primeiros passos, que o inquirido tenha já uma direção. De início está o espírito. Nunca em ciência alguma, foi fecunda a observação passiva. Supondo aliás que seja possível"<sup>13</sup>

Após a Segunda Guerra os "*Annales*" tiveram um impulso novo como Fernand Braudel. A importância de Braudel para uma nova concepção de história foi fundamental, na medida em que orientou os historiadores para o estudo das estruturas e dos ciclos conjunturais, mostrando que a história só pode ser feita com a colaboração das demais Ciências Sociais. O seu mérito essencial está na afirmação de que o sentido do tempo é fundamental para o historiador. Diz Braudel:

“Para o historiador, tudo começa, tudo termina pelo tempo, um tempo matemático e demiurgo do qual facilmente sorriríamos, tempo como que exterior aos homens, que os impele, os constrange, arrebatando seus tempos particulares, de colorações diversas: o tempo imperioso do mundo”<sup>14</sup>

Em seu livro *“La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l’Époque de Philippe II”*, Braudel faz uma recomendação da história em planos dispostos em degraus, concedendo lugar ao tempo geográfico, ao tempo social e ao tempo individual. Na primeira parte Braudel põe em questão uma história quase imóvel, que fala da relação do homem com o meio, uma história constituída de ciclos incessantemente recomeçados, uma história de longa duração. Na segunda parte, aborda uma história lentamente ritimada, a história dos grupos sociais. E na última parte Braudel faz uma história à dimensão do indivíduo, que narra eventos, uma história de oscilações breves, rápidas e nervosas, uma história apaixonante e rica em humanidade, mas também perigosa pois se baseia em escritos repletos de paixão e dos sonhos daqueles que a descreveram. O trabalho de Braudel apresenta uma decomposição da história onde se distingue um tempo geográfico, um tempo social e um tempo individual. A história braudeliana, fundamentada na pluralidade temporal, abrange a “história episódica”, indo além desta e mostrando que o trabalho do historiador não se restringe à pura descrição de eventos, devendo chegar ao estudo das estruturas e das conjunturas que são outros níveis do conhecimento histórico. Nas colocações e na prática histórica de Braudel está presente uma nova concepção de história, que aceita a tese da construção do objeto científico e que tem, portanto, que rejeitar a noção de objetividade como identidade entre pensamento e experiência. O pensamento de Braudel, dando prosseguimento à nova direção iniciada com os *“Annales”* veio ampliar as fronteiras da objetividade histórica.

Retomando a noção bachelardiana de objetividade, poderíamos fundamentar o trabalho do historiador atual, pois só a noção de objetividade como processo poderia ser coerente com a tese da construção do objeto científico. A objetivação se faria ao longo de todo processo de construção, através da utilização de um método, pois um fato só se torna científico quando o “fazemos” científico. Para se compreender o trabalho do historiador atual é importante a categoria bachelardiana de ruptura, na medida em que o objetivo é transcender o evento, chegando a outros níveis onde a elaboração teórica se torna fundamental dando-se assim o afastamento do dado imediato. Conforme mostra Braudel:

“O inquiridor do tempo presente só alcança as finas tramas das estruturas, sob a condição de reconstruir, ele também, de antecipar hipóteses e explicações, de rejeitar o real tal como é percebido”<sup>15</sup>

A psicanálise do conhecimento constitui o primeiro passo do processo de objetivação e é através da psicanálise que o historiador fará a ruptura, afastando os dados provenientes do conhecimento imediato e iniciando o processo de racionalização.

No processo de objetivação é fundamental a dialética do docente racional e do empírico que no trabalho do historiador se manifesta sob a forma de um argumento circular, quando o historiador recorrendo a um documento, a fim de compreender certo acontecimento do passado, sente a necessidade de inserir esse mesmo documento na seqüência de acontecimentos que ele está pretendendo conhecer e para o qual consulta o documento. Isto nos leva a conclusão de que a informação que se deseja encontrar, utilizando como meio o documento é também um "a priori", que nos faz alcançar o verdadeiro sentido do documento. É, portanto, a partir dessa dialética empírica e do racional, do documento e da teoria que se elabora o fato histórico.

Em Braudel, a proposta de uma história, escalonada em degraus também supõe a dialética do empírico e do racional, pois as idéias e conclusões obtidas num dos planos seriam, muitas vezes, os "aprioris" que orientam as observações feitas nos demais planos.

Bachelard vai mostrar que a objetividade como processo é fruto de um racionalismo docente e discente que num diálogo aberto faz progredir o conhecimento. A objetividade é, portanto, fruto de "cidade científica". Braudel também se refere ao trabalho de equipe do historiador de hoje, mostrando que só assim pode ser feita uma história de peso:

"Os historiadores começam, hoje, a tomar consciência de uma história nova que tem um certo peso... Duvido que o habitual trabalho artesanal do historiador esteja a altura das nossas ambições actuais. Apesar do perigo e das dificuldades que isso implica, não existe salvação fora dos métodos de trabalho em equipe"<sup>16</sup>.

Podemos então concluir dizendo que a objetividade na história, assim como nas demais ciências, não pode ser um dado primitivo, nem definitivo. A objetividade tem que ser conquistada, através de um processo de construção. A objetividade tem que ser trabalhada. Ela é o resultado de racionalizações e observações, não sendo garantida apenas pela experiência. Como a objetividade não é definitiva, o trabalho do historiador é um eterno recomeço e o objetivo de se chegar a uma história definitiva deixou de ter sentido.

## CONCLUSÃO

A nossa pretensão foi discutir a questão da objetividade histórica sob uma nova perspectiva, tentando fundamentá-la com o pensamento bachelardiano. Não foi finalidade do trabalho esgotar a questão, procurando apenas introduzi-la, levantando algumas colocações que poderão ser aprofundadas posteriormente.

Gostaríamos de , ao finalizar, fazer uma síntese das principais características da noção de objetividade como processo, que a nosso ver, seria a noção adequada para fundamentar o trabalho do historiador. Isto facilitaria um trabalho posterior, onde aprofundaríamos mais a questão.

A noção de construção do objeto científico repudia a noção de "dado", que era o fundamento da objetividade positivista. Considerando que o historiador atual não mais se preocupa em relatar o evento, estando preocupado em torná-lo inteligível num contexto, através de um trabalho crítico de reconstrução e síntese histórica, temos que admitir que também na história a noção de "dado" perdeu seu sentido. Só a noção de objetividade como processo, que se constituiria durante todo o trabalho de elaboração do fato histórico, poderia ser adequada para fundamentar a prática do historiador.

Em primeiro lugar a objetividade como processo deve estar ligada a um método, pois ela só se faz através de um método de objetivação. Como o conhecimento é construído pelo historiador implica numa prática metódica, na qual, a própria observação e seleção de dados está fundamentada e que vai ser a garantia da objetividade.

Uma outra característica essencial da objetividade como processo é se fazer através da ruptura com o imediato. Como vimos a psicanálise do conhecimento científico vai se incumbir de fiscalizar o processo de conhecimento para que a ruptura se faça. No caso do historiador, onde a crítica é importante e a presença dos valores um dado concreto, a psicanálise do conhecimento objetivo não se preocuparia em afastar estes valores mas sim em tornar claro qual a perspectiva do historiador, para que o resultado do conhecimento não comprometa a objetividade.

A objetividade como processo, que tem início com a psicanálise do conhecimento objetivo, é o resultado de um trabalho no qual se dialetizam o empírico e o racional de forma que é impossível saber os limites de cada um. Numa dialética de razão e documento, o historiador vai no decorrer do processo garantindo a sua objetividade.

O caráter social da objetividade é muito importante, pois, como mostra Bachelard, o ideal da ciência contemporânea é social. A

ciência visa o assentimento de sábios que trabalham juntos num racionalismo dialogado: Braudel vai mostrar que o trabalho de equipe é fundamental para o historiador, ressaltando que o diálogo com as demais Ciências Sociais também é de importância capital. A convergência dos espíritos é fruto do racionalismo discente e docente.

O mais importante da noção bachelardiana de objetividade é não ser definitiva. Respeitando e exaltando a progressividade do conhecimento e a evolução do racionalismo, que jamais se fecha numa verdade, Bachelard mostra que não há distinção essencial entre verdade e erro e que somente a história faz, através da retificação dos erros passados, surgir a verdade. O trabalho do historiador também se caracteriza por um eterno recomeço, sendo necessário se reviver a todo instante o momento de objetivação. O ideal do século XIX, de se chegar à história definitiva, através do trabalho de coletar fatos históricos foi desmascarado, e a história não deixou de ser científica nem objetiva na medida em que seus resultados estão fundamentados numa nova noção de objetividade que respeita a progressividade do conhecimento científico. Nada melhor do que terminar com as palavras de Braudel, quando, falando da história de hoje, ele diz:

“Como a própria vida, a história se nos aparece como um espetáculo fugidio, movediço, feito do entrelaçamento de problemas inextrincavelmente misturado e que pode tomar alternadamente cem aspectos diversos e contraditórios”<sup>17</sup>

## BIBLIOGRAFIA

- BACHELARD, Gaston — **Essai sur la Connaissance Approchée**, 4ª ed., Paris, Vrin, 1973.
- BACHELARD, Gaston — **La Formation de l'Esprit Scientifique: Contribution à une Psychanalyse de la Connaissance Objective**, 8 ed., Paris, Vrin, 1972.
- BACHELARD, Gaston — **Le Nouvel Esprit Scientifique**”, trad. de Juvenal Hahne Junior. O Novo Espírito Científico, R. J., Edições Tempo Brasileiro, 1968.
- BACHELARD, Gaston — **L'Activité Racionaliste de la Physique Contemporaine**, trad. de Estela Canto. La Atividade Racionalista de la Física Contemporanea, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1975.
- BACHELARD, Gaston — **Le Materialismo Rationnel**, trad. de Estela Repetto de Laguzzi e Norma Martínez Castrillón. El Materialismo Racional, Buenos Aires, Paidós, 1976.

- BLOCH, Marc — **“Apologie pour l’Histoire ou Metier d’Historien”** trad. de Maria Manuel Miguel e Rui Grácio. Introdução à História, 2ª ed., Lisboa, Publicação Europa-América, 1974.
- BRAUDEL, Fernand — **“História e Ciências Sociais”**, 3ª ed., Lisboa, Editora Presença Ltda., 1981.
- BRAUDEL, Fernand — **“Ecrits sur l’Histoire”**, trad. de J. Guinsburg e Tereza Cristina Silveira da Mota. Escritos sobre a História, S.P., Editora Perspectiva, 1978.
- BRAUDEL, Fernand — **“La Mediterranée et le Monde Méditerranéen à l’Epoque de Philippe II”**, Paris, Armand Collin, 1949.
- CARR, E. H. — **“What is History ?”**, trad. de Lúcia Maurfício de Alverga. Que é História? R. J., Paz e Terra, 1978.
- COLLINGWOOD, R. G. — **“The Idea of History”**, 4ª ed., Oxford, 1951.
- FLAMARION Cardoso, C. — **“Os Métodos da História”**, 2ª ed., R. J., Editorial Grijaldo, 1979.
- WALSH, — **“An Introduction to Philosophy of History”**, trad. de Waltensir Dutra. Introdução à Filosofia da História, R. J., Zabiari, 1978.

#### NOTAS

- (1) Carr, E. H. — “Que é História? p. 11
- (2) Idem. p. 12
- (3) Bachelard, G. — “O Novo Espírito Científico”, p. 26
- (4) Bachelard, G. — “Essai sur la Connaissance Aprochée p. 126
- (5) Bachelard, G. — “La Actividad Racionalista de la Física Contemporanea p. 107
- (6) Bachelard, G. — “El Materialismo Racional” p. 39
- (7) Idem. p. 39.
- (8) Bachelard, G. — “La Actividad Racionalista de la Física Contemporanea” p. 34.
- (9) Bachelard, G. — “La Formación del Espiritu Cientifico” p. 282.
- (10) Bachelard, G. — “La Atividade de la Física Contemporanea” p. 17
- (11) Langlois, V. e Seignobos, C. — “Introduction aux Études Historiques” p. 96
- (12) Collingwood — “The Idea of History” p. 214
- (13) Bloch, M. — “Introdução à História” p. 60
- (14) Braudel, F. — “Escritos sobre a História” p. 72
- (15) Braudel, F. — “História e Ciências Sociais” p. 20.
- (16) Braudel, F. — “História e Ciências Sociais” p. 58
- (17) Braudel, F. — “Escritos sobre a História” p. 22

## A DIALÉTICA DA LIBERDADE E DA VERDADE NO JULGAMENTO DE CONSCIÊNCIA E NO ATO DE ELEIÇÃO LIVRE

Rogério Drummond Burnier P. de Mello

A Filosofia, como os bons vinhos, pede prazo para nos entregar o que tem de melhor. Se o Tempo pode desgastar, também pode amadurecer e apurar. O debate de que trata este artigo é bem atual, mal grado sua longa idade.

Ante a crescente e plurimorfa pressão sobre cada uma das nossas consciências individuais, de uma avalanche de informações e sugestões que modelam, apesar de nós mesmos, tantas opiniões, opções e aspirações que desejávamos fossem nossas, o homem de nosso século se rebela contra a massificação e atomização de sua consciência particular, e brada pelo exercício de sua liberdade de julgar por si, de ter um julgamento, propriamente seu, à propósito das coisas que mais lhe interessam. Curioso que, no passado, a falta de dados às vezes prejudicava este juízo particular, que não se sentia suficientemente informado e esclarecido. Hoje, ao contrário, padecemos da fartura, e somos como que violentados pelo excesso do que antes carecíamos. Queremos pensar por nós mesmos, optando até por errar por si, do que por acertar por outro.

Porém, antiteticamente e complementarmente, o homem de nosso século já começa a se enervar com o relativismo que esteriliza a inteligência e os corações. E se sua consciência busca a sua liberdade de pensar, ela também aspira pelo próprio termo deste pensar, isto é, pela verdade.

Porque que adianta ser livre para andar se não há para onde ir, ou se são equivalentes todos os caminhos, se não há endereço preferencial que dê sentido aos passos liberados ?

Depois de tanta pugna pela liberdade de ver por si, o homem de hoje, também desencantado de ver, quer recuperar seu encantamento e alegria de poder ver, julgar, escolher, de poder crer e amar algum ideal.

É importante poder buscar, mas igualmente, e talvez mais, ter o que se buscar, e, mesmo provisoriamente, também encontrar.

— Pois bem, é sobre esta dialética de liberdade e verdade, da consciência particular, que vamos buscar três referenciais preciosos em Santo Thomaz de Aquino.

**PRIMEIRO REFERENCIAL:** ( S. Teológica, I — II, q.19, a.5 )

“Se a vontade em desacordo com a consciência errônea é má ( se a consciência errônea obriga )”.

O título deste artigo de Santo Thomaz, pela sua formalidade e concisão, mais abriga que revela o tesouro de inteligibilidade que contém. Tanto este, quanto o segundo, são artigos contidos no Tratado dos atos humanos, na antepenúltima de suas 16 questões.

Foi o “sed contra” deste artigo que nos permitiu modificar a tradução literal, da edição da Suma Teológica da B.A.C., da expressão latina de Santo Thomaz “ratione errante”, de “razão errônea” para consciência errônea, na enunciação do referido artigo.

Com efeito, diz-nos Santo Thomaz que a consciência “não é outra coisa que a aplicação da ciência a um ato concreto, e esta ciência se acha na razão. Uma vontade em desacordo com a razão errônea é, pois, contra a consciência”.

Na resposta ou corpo deste artigo, Santo Thomaz em primeiro lugar precisa o sentido da questão; depois se refere a uma solução errada, embora bastante elaborada; por fim, distinguindo cuidadosamente entre o “ser real” e o “ser representado” do objeto especificador da vontade, ele nos libera a sua solução e a fundamentação de sua tese.

“Pois que a consciência é de algum modo o ditame da razão — é com efeito, como se disse, a aplicação da ciência ao ato — é a mesma coisa indagar se a vontade em desacordo com a razão errônea é má, ou perguntar se a consciência errônea obriga”.

— Baseado neste preâmbulo da resposta de Santo Thomaz, colocamos entre parênteses a mesma tese formulada em termos de consciência errônea, com a vantagem de uma mais nítida antítese com a tese do artigo 6 seguinte e que será o nosso segundo referencial tomista neste trabalho.

— Em seqüência, Santo Thomaz nos faz uma exposição de uma solução sedutora à primeira vista, mas que ele não aceita e qualifica mesmo de “irracional”.

Segundo este ponto de vista, os atos humanos se dividiriam em “bons”, “indiferentes” e “maus”, em seus gêneros.

Quanto aos atos bons, se são prescritos pela razão ou consciência, e, ao contrário, se são proscritos os atos maus, não há nenhum erro no ditame da razão ou consciência; mas se a razão ou consciência dita como preceito fazer-se as coisas más, em si mesmas, ou proíbe fazer-se coisas boas em si mesmas, então teremos o caso específico da consciência

errônea; por último, quanto aos atos indiferentes, mandados ou proibidos pela consciência, pode-se dar também a consciência errônea. Pois bem, segundo esta opinião, a consciência errônea se daria quer no caso dos atos maus, quer quanto aos indiferentes; porém quanto aos atos maus a consciência errônea não obrigaria, mas quanto aos indiferentes haveria obrigação.

— O que seduz à primeira vista, nesta solução, é que ela parece em perfeita consonância com a doutrina do duplo motivo do agir humano: ele é especificado pelo fim colimado — ordem da intenção — ou pelo objeto desejado — ordem do objeto.

Ora, quando o objeto é decididamente mau, obedecer ao ditame da razão que prescreve, é, por isto mesmo, objetivamente, agir mal ou pecar: logo, neste caso, a consciência errônea não obriga.

E quando o objeto é indiferente, será a intenção do sujeito agente é que irá especificar, como boa ou má, a ação concernente, subjetivamente: sua consciência obriga. Adverte-nos e nos esclarece Santo Thomaz: “Nas coisas indiferentes, a vontade que se aparta da razão ou consciência, se faz má pelo objeto, do qual depende a bondade ou malícia da vontade, não do objeto considerado na realidade, senão enquanto que por exceção, a razão o representa como mal. Como o objeto da vontade lhe é proposto pela razão, se esta apresenta um objeto como mau, a vontade ao tender a ele se faz má. E isto vale não só em matérias indiferentes, senão também nas que são em si boas ou más, pois não só o que é indiferente pode acidentalmente ser representado como bom ou mau, senão que a razão, por erro, pode estimar como bom o que é mau ou mau o que é bom”.

Assim, como regra próxima do agir, não é o bem em si mesmo, mas tal qual se acha representado na razão, é que será o objeto especificador do valor moral do agir humano.

— Esta discrepância possível entre o bem ( ou mal ) em si mesmo, e o bem ( ou mal ) para nós ( que determinam respectivamente o momento especulativo-prático da norma e o momento prático-prático do julgamento da consciência ) é de fundamental importância para a compreensão da liberdade no registro do Mal, e pretendemos em outro artigo tomá-la como tema específico junto com a questão, a ela vinculada, da ignorância como implicada no ato mau, expondo as notáveis contribuições concernentes de Jacques Maritain.

— Conclui o artigo de Santo Thomaz: “Em consequência deve-se afirmar absolutamente que toda a vontade em desacordo com a razão, seja reta, seja falsa, é sempre má”.

Logo, a consciência errônea obriga, e é pela afirmativa que se deve responder à questão posta por este artigo 5 que estamos examinando.

— Antes de passarmos ao nosso segundo referencial, apenas mais uma observação a modo de um parêntese. Santo Thomaz de Aquino, apesar de seu excepcional gênio, é recusado “a priori” por muitos, tão-só por ter sido “um medieval”, isto é, concidadão de uma época, onde não se respeitava o direito à liberdade de consciência e, muito mais que isto, havia a Inquisição e a pena de morte por heresia.

Este artigo 5, da questão 19, da parte I — II de sua Suma Teológica, onde com sua habitual precisão e a tranqüilidade e paz que lhe são habituais, a nosso ver, fulmina e Inquisição e queima a sua infame fogueira, pois que, segundo ele, se a consciência errônea obriga, ninguém por segui-la mereceria, como sujeito da ação, condenação e morte. Porém, vejamos agora outra coordenada de nosso tema.

### **SEGUNDO REFERENCIAL: ( Suma Teológica, I — II, q.19, a.6 )**

“Se a vontade conforme a consciência errônea é boa” ( Se a consciência errônea escusa ).

Já no início da resposta, Santo Thomaz nos dá em poucas linhas um denso e luminoso resumo do formal destes dois artigos ( 5 e 6 ): “Assim como a questão precedente se identificava com a de saber-se se uma consciência errônea obriga, assim esta equivale a perguntar se a consciência errônea escusa”.

A solução da tese se baseia, na doutrina sobre a ignorância no contexto da ação voluntária, exposta no q.6, a.8, deste trabalho. Santo Thomaz aqui, nos relembra dois pontos fundamentais:

— O primeiro é que a ignorância pode causar o involuntário, e como só o voluntário é objeto da moral, tal ignorância escusa da falta.

— O segundo é que quer a ignorância propriamente voluntária ( resultante de um ato positivo da vontade ), quer a ignorância por negligência ( do que se devia saber e não se sabe ), nenhuma delas causa o involuntário, mas o voluntário, e, pois, não pode escusar quem, com ela, peca.

“Em conseqüência, nos diz Santo Thomaz, se a razão ou a consciência se equivocam por erro voluntário direto ou indireto, por ser erro do que se devia saber, este erro não escusa de que a vontade, conforme com uma razão ou consciência assim errônea, seja má”.

— Na resposta à 1ª objeção, Santo Thomaz nos fornece precioso esclarecimento adicional.

Vejamos a objeção — 1 — : “Como a vontade que se afasta da razão tende ao que esta julga mau, assim a que é conforme à razão tende ao que ela julga bom. Porém a vontade em

desacordo com a razão falsa, é má. Logo, a que se conforma com ela, ainda que errênea, é boa”.

Vejam, em seguida, a sua resposta: “Como diz Dionísio, “o bem resulta da integridade da causa, porém o mal, de qualquer defeito singular”. Por isso, para que um objeto ao qual tende a vontade passe a chamar-se mau, basta que o seja na realidade ou na apreensão da razão. Ao contrário, para chamar-se bom, é preciso que o seja nos dois aspectos”.

— Temos, em conclusão, a tese de que a consciência errônea não escusa, respondendo também pela afirmativa a questão proposta neste artigo. Passemos ao nosso último balizamento de princípios.

### TERCEIRO REFERENCIAL: ( Suma contra os Gentios, IV, 22 )

Os dois referenciais anteriores eram da ordem da inteligência, da inteligência prática, do discurso prático implicado no agir moral.

Este agora, é concernente à ordem da vontade, diz respeito diretamente à liberdade, e diz respeito também ao agir moral, mas agora no seu componente volitivo e especificamente ao exercício mesmo da eleição. Como no ato livre temos uma composição circular ou causalidade recíproca, pela qual a inteligência move a vontade apresentando-lhe o objeto ( causalidade formal ), e a vontade, por sua vez, move a inteligência, fazendo com que ela lhe determine ( causalidade eficiente ), resolvemos aproximar neste artigo nosso, de um lado, os dois referenciais da inteligência — em um binômio complementar — e, de outro lado, este atual referencial da vontade, porque só assim teríamos uma composição de princípios intelectivos e volitivos que correspondesse à realidade do agir livre ou processo deliberativo-eletivo. Este nosso último referencial é um dos textos mais lúcidos e profundos do Aquinatense, de inesgotável riqueza, mas cuja exploração por nós, aqui, se restringirá ao necessário para compor o tripé doutrinário que desejávamos esboçar para a sugestão e inspiração de uma filosofia da educação da consciência moral, de que tanto urge os nossos tempos, e cujos princípios julgamos encontrar nestes textos de Santo Thomaz.

“Ora a vontade estando de sua natureza ordenada ao que é verdadeiramente bom, quando um homem, sob a influência de uma paixão, de um vício ou de uma disposição má, se afasta do que é verdadeiramente bom, este homem, se se considera propriamente a ordem essencial da vontade, age como escravo, pois que ele se deixa então inclinar contra esta ordem por algum princípio estranho. Mas se se considera o ato de vontade segundo o qual ele está inclinado atualmente para um bem aparente, então ele age livremente quando segue ele sua paixão ou sua disposição corrompida, e ele age como escravo, se, sua vontade permanecendo assim inclinada, ele se abstém daquilo que ele deseja por medo da lei posta em sentido contrário...”

Mas, “pelo amor, ( Deus ) faz que a vontade se incline atualmente, toda ela, para aquilo mesmo que está na linha de sua aspiração a mais profunda. Ele suprime pois, a uma só vez, esta dupla escravatura: a es-

cravatura onde, servo da paixão e do pecado, o homem age contra a ordenação natural da vontade; e a escravatura, onde, servo da lei, e não seu amigo, ele age segundo a lei contra o movimento de sua vontade”.

— Postos os três referenciais, refletimos um pouco sobre a sua fecundidade doutrinária na perspectiva da filosofia da educação. De uma educação decidida e autenticamente para a liberdade. De uma educação que, acima de tudo, respeite e ame, no educando, a flor — que é a explosão de sua liberdade — e o seu fruto — que é a verdade e o bem. E que saiba, que embora tanto a flor quanto o fruto mereçam nosso incondicional amor, a primeira é para o segundo, de tal forma, que inútil terá sido o heróico sacrifício da flor de sua herança não tiver sido o fruto.

Na prática educacional, se alternam, ora legalistas — que obcecados pelo fruto, chegam praticamente a esquecer e a mutilar a flor que lhe causa — ora autonomistas — que possuídos pelo delírio da flor e seduzidos pela sua magia, antecedem o termo de sua ação e repousam no meio do caminho, sem querer, e às vezes sem saber, fazendo sua amada abortar aquilo que era a sua razão de ser.

— Em primeiro lugar, é preciso respeitar-se a consciência, venerar o colóquio nupcial da inteligência com a verdade, aceitar a sua condição itinerante, seus passos, os degraus, suas descobertas, suas vitórias, mas também suas hesitações, suas dúvidas, seus erros: aprender a amar não só a inacessível Verdade, mas o seu acesso, a sua aproximação, em busca...

Qualquer juízo de consciência, guarda a nobreza de suas origens e profetiza a dignidade de sua destinação. É com amor revestido de veneração, exultante de alegria, aquecido pela mais terna benevolência e condescendência, feito mais de esperança do que está ainda por vir, mas que já se anuncia, que pais e mestres devem assistir o e assistir ao advento extraordinário de uma inteligência humana.

— Mas também a misteriosa vontade do educando deve merecer igual amor, cujo acolhimento do que já existe se faz, muito, em termos do que ainda apenas se presente.

A educação do amor, visa, como vimos, a uma dupla libertação: da paixão e da lei.

Parece-me que é a segunda escravatura que pode prematura e desastrosamente pesar no educando. A segunda, ele a conhecerá mais tarde, primordialmente na adolescência.

A prática educacional de todos os dias nos mostra, um processo de desumanização, pela dupla mutilação da inteligência ( particularmente desta inteligência prática que é a consciência individual ) e da vontade, desrespeitando-se mormente seu ritmo natural de crescimento, suas habituais crises, sua margem de riscos, negando-se a aceitar seu saldo negativo, suas frustrações, suas metamorfoses.

Em segundo lugar, complementarmente e dialeticamente é preciso, quanto à inteligência prática ou consciência, a partir do primeiro gesto de aceitação do que ela é, de tantas situações em que ela ainda é uma cons-

ciência errônea ( mesmo atentando-se para a idade ), fornecer a ela subsídios para que complete sua evolução, e que caminhe para exercitar a sua liberdade e responsabilidade, não só e predominantemente no engano, na ignorância e erro, mas cada vez mais, no acerto, na sabedoria e na verdade.

Porque, evidentemente, no binômio de nossos dois primeiros referenciais, se a consciência errônea obriga, ela não escusa, e pertence às aspirações as mais profundas da inteligência ( teórica ou prática ) as núpcias com a verdade e não com o erro. No respeito ( ela obriga ), caminhar-se para uma progressiva abertura à sabedoria ( mas não escusa ), de uma consciência errônea à uma consciência esclarecida e reta.

Também quanto à vontade, só o seu crescimento no amor pode libertá-la da dupla escravatura que a mutila: a da lei e a da paixão. Que a decisão seja do educando ( primeira condição da liberdade e responsabilidade ), mas que ela seja progressivamente conaturalizada com o bem, no enriquecimento de sua retidão nativa, adquirida e doada ( fruto da natureza, da liberdade e da graça ).

Aqui é preciso enfatizar-se não só a importância em si mesma da educação da vontade, mas a situação de fato da infravalência na qual ela se encontra, mormente em nossos tempos tecnicistas. É como se a genial descoberta de Aristóteles, do conhecimento, por inclinação ou conaturalização, e da verdade prática ( que é filha de uma inteligência que adivinha e de uma vontade retamente constituída ) ainda que fosse ensombreada pela ilusão de Sócrates de uma virtude moral filha apenas do saber...

E o sistema educacional, no seu binômio "lar-escola", trabalha ainda no pressuposto socrático, fazendo com que se assista, atônito e desesperado, cada vez mais técnica na mão de homens que cada vez menos sabem amar.

Pensamos que só trabalhando ao nível de ideais que magnetizem e façam jorrar as fontes ocultas de nossa generosidade, é que se poderá estimular a infinita capacidade de amor do jovem.

É evidente que esta dialética deliberativa-eletiva que exercita a liberdade, busca a verdade e o bem, não se processa nas nuvens, e não se extingue e se estiola nas fronteiras de nossa individualidade. É um processo que nasce dentro de nós, mas que exige e não dispensa ultrapassar as nossas fronteiras e nossos muros para florescer e frutificar na História, dentro da comunidade humana.

É no confronto histórico com o outro, com o mal e a miséria e toda a problemática existencial dos concidadãos — e de suas classes, seu trabalho e seu pão, seu lazer — que esta liberdade de que falamos pode frutificar na verdade e no bem. Num bem que não é dado e que urge conquistar-se, vencendo progressivamente o mal que nosso egoísmo injeta na História. E num movimento recorrente, de imanência e transcendência na História, testemunharmos o nosso amor a um Deus que simultaneamente é Jahvé ( Aquele que é, em sua transcendência ) e Emanuel ( que está conosco em sua imanência ).

## DAS ESTRUTURAS SIGNIFICATIVAS DO SER: ESPAÇO E TEMPO

Maria Helena Zilberberg

Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Doutoranda em Filosofia pela UFRJ

### I – INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo a pesquisa através de documentos, artigos, obras filosóficas e literárias, da problemática tão discutida pela interrogação filosófica acerca das relações entre o Espaço, o Tempo e o homem como ser-no-mundo. Como essas relações se dão, como se integram, quais os seus entrelaçamentos, essa é a questão colocada. Quais as perspectivas apontadas pela filosofia da Existência, que se opõem frontalmente às tomadas de posição clássicas do problema como é o caso para Descartes e seu espaço geometrizado. Para o citado filósofo, por exemplo, "é uma evidência que não se pode pintar senão as coisas existentes, que a sua existência é de ser extensão, e que o desenho torna possível a pintura, tornando possível a representação da extensão"<sup>1</sup>. Por isso mesmo, o espaço cartesiano repousa absolutamente em si, é sempre igual, homogêneo, tendo suas dimensões substituíveis. Seu equilíbrio deve-se à articulação mecânica que há entre as coisas, como as peças de uma engrenagem.

Serão também abordados, neste trabalho, o problema dos diversos níveis do espaço, tais como o espaço objetivo, claro, translúcido, e o espaço subjetivo, escuro, opressor que é o espaço vivido pelo esquizofrênico, os espaços do sonho e da fantasia, o infantil, o da arte e muitos outros possíveis.

Com relação ao problema do tempo, seja ele conceituado pela filosofia ou vivenciado através da consciência inata da morte, a experiência da juventude e do envelhecimento, a irreversibilidade do passado, a imprevisibilidade do futuro, a repartição cotidiana do nosso tempo, a planificação do trabalho, há sempre uma controvérsia de teses e de antíteses.

É por isso que essa problemática assume a interrogação angustiada de Sto. Agostinho: "O que é o tempo? Se ninguém me perguntar, eu o sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei"<sup>2</sup>.

O nosso posicionamento é não acadêmico e se situa dentro de um ponto de vista existencial. Podemos dizer que assumimos as teses

Marleau-Pontianas explicitadas em **O Visível e O Invisível** e estendidas ao **O Olho e O Espírito**. "Cada percepção é mutável e somente provável; se o quisermos pode ser somente uma opinião; mas o que não é, o que cada percepção mesmo falsa, verifica, é o pertencimento de cada experiência ao mesmo mundo, seu igual poder de o manifestar, a título de manifestações do mesmo mundo. Se uma toma tão bem o lugar da outra é precisamente porque elas não são hipóteses sucessivas tocando um ser desconhecido, mas sim perspectivas sobre o mesmo ser familiar do qual nós sabemos que ele não pode excluir uma sem incluir a outra, e que em todo estado de causa ele próprio está fora de contexto. E é porque a fragilidade mesma de tal percepção, atestada pela sua manifestação e a substituição de uma outra percepção, longe de nos autorizar a apagar nelas todo o indício de "realidade", nos obriga a lhes conceder a todas, a reconhecer em todas elas as variantes do mesmo mundo, e enfim a considerá-las não como todas falsas, mas como "todas verdadeiras", não como insucessos repetidos na determinação do mundo, mas como aproximações progressivas"<sup>3</sup>.

Colocadas essas premissas, abordaremos os vários enfoques espaço-temporais tomando o homem como um centro de re-orientação.

Esse mesmo homem pode analisar o tempo em 3 instâncias: a biológica, a psicológica e a metafísica. Consideramos, por exemplo, a "durée" bergsoniana, heterogênea, qualitativa, apenas verificável pela intensidade dos estados de consciência, dentro de uma apreensão psicológica do tempo.

A análise agostiniana também se atém apenas ao aspecto psicológico conforme verificamos no presente texto: "Em que espaço medimos o tempo que está para passar? Será no futuro, donde parte? Mas nós não podemos medir o que ainda não existe! Será no presente, por onde parte? Mas nós não medimos o que não tem nenhuma extensão! Será no passado, por onde parte? Mas para nós, não é mensurável o que já não existe!"<sup>4</sup>.

Por outro lado Heidegger, na sua obra **O Ser e o Tempo**, parte de uma análise metafísica, considerando a temporalidade como uma "forma primitiva" do tempo, diferenciando-a do tempo psicológico subjetivo e fazendo-a uma das principais categorias da existência. "É preciso estabelecer uma explicitação autêntica do tempo como horizonte da compreensão do ser, a partir da temporalidade como componente do ser"<sup>5</sup>.

Para finalizar, cabe enfatizar, na nossa ótica a importância do corpo em toda a construção espaço-temporal. Como o atestam as palavras de Paul Valéry, "O pintor traz seu corpo"<sup>6</sup> isto é, é somente através do corpo que podemos captar o mundo e sermos por ele captados; é também por seu intermédio que nos expressamos, que amamos ou odiamos, que

sentimos as coisas e as transformamos em vivências íntimas. Conforme Bachelard: “se eu levanto os olhos do livro para olhar o candeeiro, em lugar de estudar, eu sonho”<sup>7</sup>. Arrisco então a pergunta: Quem olha não são esses meus olhos, os olhos deste corpo tão conhecido que me é próprio ?

Dessa profunda experiência entre corpo e mundo temos o testemunho maravilhoso de Merleau-Ponty: “As idéias com as quais nós falamos não seriam melhor conhecidas de nós se não tivéssemos corpo e sensibilidade, é então que elas nos seriam inacessíveis; “a pequena frase”, a noção de luz, não mais que uma “idéia da inteligência, não são esgotadas pelas suas manifestações, não saberiam como idéias nos ser dadas senão numa experiência carnal”<sup>8</sup>.

## II – O PROBLEMA DO TEMPO

Ao abordarmos um problema tão difícil e delicado como é o da temporalidade, devemos delimitar a nossa questão a dois tipos de posicionamentos: o primeiro de que se faz porta-voz a filosofia analítica, reduz o tempo a um “minimum” conceitual e, portanto, mensurável; a segunda estabelece o tempo ao nível de uma vivência experienciada. Nesse caso, a experiência do tempo é elevada a seu “maximum” espiritual.

No primeiro caso, relações e atributos constituem o esqueleto racional do nosso discurso sobre o tempo. Duas hipóteses são possíveis, desde que o problema seja focado sob um ponto de vista formal ou material. Do ponto de vista formal, analisam-se as relações entre os seus três principais termos, a saber, antes durante e após e suas concomitantes implicações. Do ponto de vista material o tempo tem uma realidade objetiva que lhe é conferida pela matéria em movimento; a erosão mostra a passagem do tempo. A eternidade seria a existência contínua do mundo material, ausência de começo e de fim do movimento.

A esse respeito, tomo a liberdade de citar o filósofo materialista Jakov Askin: “Inerentes à eternidade são os dois traços fundamentais do tempo: a duração e a sucessão”<sup>9</sup>.

Diante dessa perspectiva de trabalho eu colocaria as seguintes questões:

1ª – Que é duração objetiva, se somos nós que a sentimos ?

2ª – Que é sucessão objetiva, se somos nós que a percebemos ?

O problema do tempo está intimamente relacionado ao problema da cultura humana. A consciência do tempo é uma estrutura simbólica cultural. Cada cultura tem a sua, como por exemplo temos na cultura grega uma concepção do tempo cíclica e na tradição hebraico-cristã uma concepção linear.

A experiência temporal da humanidade é muito diversificada, não havendo unidimensionalidade temporal. Do mesmo modo, também há diferenças temporais inter-culturais e intra-culturais.

A universalização do tempo, o tempo absoluto não existe, porque suporia a não simbolização, a não interpretação. Sabemos que nenhuma sociedade é colocada diretamente em face do seu próprio vivido, logo cada uma lê seu próprio "devir" em função do seu código cultural. Esses códigos culturais são para o homem o que são os códigos genéticos para as espécies animais: modelos organizadores da experiência.

Desse ponto de vista, mesmo as sociedades industriais contemporâneas, cujo tempo é matematizado, centrado sobre o econômico, repousam sobre uma escolha axiológica e conseqüente construção.

Pelo mesmo raciocínio, o tempo mítico, o "Eterno Retorno" de que nos fala Mircea Eliade, estabelecendo formas de vida próximas aos ritmos naturais (estações do ano, colheitas, etc...) é também um tempo interpretado, simbolizado. Jung já nos mostrou, nas suas pesquisas, as estruturas simbólicas desta experiência fundamental que se encontram relatadas nos contos, lendas, fórmulas mágicas etc. formando o que ele chamou de inconsciente coletivo, "o lastro comum da humanidade".

Sabemos que a festa é a medida do tempo, ela tem por função suspender o tempo e através da repetição amenizar suas ameaças. Mas através dos rituais já captamos uma pré-mensuração do tempo.

Todo rito é, segundo Jean Cazeneuve, uma regra que tem por finalidade proteger o homem da angústia e da ameaça do desconhecido. O primitivo percebe a regularidade dos fenômenos físicos na natureza, ele tem consciência de que está submetido ao mesmo "devir", à velhice, à morte, enfim, à passagem do tempo. A fim de se preservar psicologicamente da desagregação e da insegurança que esta gera, ele cria os ritos num afã de estabilidade. Conforme suas próprias palavras: "O primitivo, procura se fechar em um sistema de regras que possa definir para ele uma condição humana sem angústia e, de algum modo, em um ideal de inércia. A bem dizer, a variedade de situações que ele pode encontrar o obriga a fracionar este conjunto de regras em vários sistemas. Ora, a mudança, nós já vimos, se traduz freqüentemente pela "passagem" de um sistema a outro. A entrada e a saída de um elemento móvel em cada sistema constituem, para ele, um verdadeiro traumatismo (...) mas, repetindo-os simbolicamente, o primitivo pode dar-se a ilusão de que os domina. Agindo dessa forma, ele anula os efeitos inquietantes, os transfigura. Assim, imitando ele mesmo esta passagem a torna suportável"<sup>10</sup>.

Entretanto, como toda regra supõe divisão, hierarquia, cronologia, pressupomos que ela já contém em si os elementos primitivos

da mensuração. Fazemos, porém, uma ressalva no que diz respeito aos ritmos próprios do corpo também presentes na natureza. Esses, são espontâneos e se opõem às regras que são sempre criadas, portanto, artificiais.

O tempo é simbolizado e interpretado porque é valorizado. Porém essa valorização sempre pressupõe, como já acima mencionamos, categorias culturais, mesmo no que diz respeito ao vivido da criança, uma vez que esta é fruto de estruturas sócio-culturais. Também as experiências não verbais, como é o caso na loucura, passam pela mediação simbólica. A alucinação, sendo originada como consequência de uma desagregação na estrutura do eu, implica que o eu já tenha sido anteriormente estruturado. Na realidade, o eu é um complexo consciente como outros tantos não conscientes. Sua articulação se dá em diferentes níveis, o que é conseguido através do jogo de assimilação e projeção entre o real e o imaginário, estruturando a fala na função simbólica.

No entanto, devemos admitir a existência de um entrecruzamento entre o que é mensurável espontaneamente, o mensurável matematizável e o puro vivido. Há sempre uma permuta variável entre esses três termos que estruturam as dimensões não só do tempo como também do espaço em que nos movemos. O problema do espaço será tratado, a seguir, numa perspectiva similar à do tempo.

Quando pensamos o tempo, discernimos, além do tempo subjetivo, aquilo que sentimos passar em nós mesmos, o tempo social, exteriormente construído.

No tempo social verificamos uma fragmentação muito grande, em parte devida à aceleração do tempo histórico que se vem desenvolvendo desde a revolução industrial e que culmina na sociedade técnico-científica dos nossos dias. O trabalho moderno, com suas sofisticadas máquinas, multiplica os intermediários entre o homem e a natureza tornando-se abstrato. Há, conseqüentemente, o deslocamento de um tempo concreto e vivido, como o que existia nas sociedades agrárias, para um tempo exterior e abstrato, um tempo imposto.

A planificação do tempo nas sociedades contemporâneas se exerce de modo ordenado e mensurável na repartição das tarefas. O cálculo do tempo se exprime na exatidão dos horários e dos calendários. Segundo Abel Jeannière, "Separado dos ritmos biológicos e cósmicos, o tempo é de alguma forma exteriorizado; ele é apenas a medida das nossas atividades, uma medida suscetível de todas as rupturas"<sup>11</sup>.

O ser humano, constituindo-se nessa dimensão temporal, perde aquela solidez de outrora. A bem dizer, ele jamais poderá responder como o fez Bachelard na sua poética: "Sim, é na minha mesa de existência que

eu conheci a existência máxima, a existência em tensão — em tensão para adiante, para mais adiante, para cima. Tudo em volta de mim é repouso, é tranquilidade; meu ser só, meu ser que procura o ser é dirigido na inverossímil necessidade de ser um outro ser, um além do ser. E é assim que com o Nada, com os Devaneios, se crê que poder-se-á fazer livros”<sup>12</sup>.

### III — A SUBVERSÃO DO ESPAÇO

Na conceituação do espaço, Cassirer utiliza a seguinte citação: “O lugar é uma parte do ser”<sup>13</sup>.

Como nos situamos com relação a esse posicionamento? Não terá ele conseqüências profundamente transformadoras em toda a dimensão do existir humano?

Na realidade, há muito que o espaço cartesiano foi subvertido. Desde o Séc. XIX, como as chamadas geometrias não — euclidianas de Riemann, Bolyai e Lobatchevsky, que partem da negação do postulado de Euclides, postulou-se um espaço n-dimensional em contraposição ao espaço tridimensional vigente. Como sabemos, o postulado V de Euclides, anunciado aproximadamente no ano 285 a.C., em seus **Elementos** (I Escola de Alexandria) admite que: “Por um ponto de plano, não pertencente a uma determinada reta, pode-se traçar uma, e somente uma, paralela a essa reta”<sup>14</sup>.

A partir daquele feito, toda a noção do espaço alterou-se. Não se trata mais do espaço físico, determinado em função das posições que os objetos ocupam no espaço nem das relações entre eles, estejam à frente, atrás, longe ou perto, acima ou abaixo. O que importa agora é a movimentação do meu corpo nas áreas mundanas e suas trocas significativas.

Por isso mesmo, o **Dasein** Heideggeriano inclui o mundo como espaço. O espaço para Heideggeriano “só poder ser compreendido a partir do mundo”<sup>15</sup>.

O espaço é criado a partir do meu corpo e tudo à minha volta passa a fazer parte de mim — é o meu mundo, ou espaço próprio. Esse corpo que é o meu é aquele que impõe um limite aos objetos, fazendo com que o eu se destaque como sujeito e assuma a alteridade. Sem o corpo como limite, nós ficaríamos mergulhados nas coisas, na indiferenciação do eu e do não-eu.

A esse respeito, cita Merleau-Ponty: “O espaço não é mais aquela falada na **Dioptrique**, rede de relações entre objetos, tal como o veria um terceiro testemunho da minha visão, ou um geômetra que o reconstruiu e o sobrevoa, é um espaço contado a partir de mim como ponto ou grau zero da espacialidade. Eu não o vejo segundo seu envoltório

exterior, eu o vi de dentro, eu estou englobado nele. Afinal, o mundo está em volta de mim, não diante de mim"<sup>16</sup>.

O espaço sendo extensão do corpo é vivenciado como parte integrante da unidade corpórea e, como tal, não pode ser invadido, pois é condição de sobrevivência. Cita Jaspers: "Curioso é o fato de nossa consciência corpórea não se restringir aos limites do nosso corpo (...). O espaço de nosso corpo anatômico se estende até onde vai esta sensação de unidade conosco. Assim o carro que dirijo..."<sup>17</sup>.

A noção de espaço próprio, tão cara à psicologia, se estende ao que Minkowski chama de espaço primitivo: "Tenho à frente a minha faculdade de percorrer o espaço, um espaço que nada tem de geométrico nem quantitativo, é verdade, mas que nem por isso deixa de estender-se, massa sombria, a meu redor, e que me sinto capaz de percorrer em todas as direções, sem ver nele nada preciso, salvo esta faculdade de percorrê-lo e nele construir algo"<sup>18</sup>.

Observamos a invasão do espaço próprio nos processos patológicos, na velhice e na doença, quando as pessoas são isoladas do seu meio-ambiente e marginalizadas em instituições psiquiátricas, asilos e hospitais, apresentando conseqüentes sinais de depressão e despersonalização. O mesmo acontece às plantas e nos animais quando fora do seu habitat. Nas crianças, é comum observarmos o mesmo fato quando chega mais um irmãozinho na família. A criança torna-se agressiva, desconfiada, ciumenta, apresentando sinais de regressão aos estágios mais infantis da fixação da libido, a fim de chamar não só a atenção dos pais sobre si, mas também como um meio de gritar pela usurpação do seu espaço vital. A melhor forma de contornar a situação é, na medida do possível, abrir um outro espaço para ela, por exemplo, dar-lhe uma cama nova, um novo quarto, ou mesmo uma escrivaninha, um armário, etc.

Por essa mesma razão, o espaço humano não é um dado a priori: é sempre construído, podendo sofrer todo o tipo de transformação. Testemunha disso é o processo de desagregação psíquica na esquizofrenia, como o atestam as palavras de Renée: "Eu diria que a minha percepção do mundo me fazia sentir de uma maneira mais aguda a estranheza das coisas no silêncio e na imensidão, cada objeto cortado à faca, destacado no vazio, no ilimitado, separado dos outros objetos. A força de estar só, sem nenhum elo com a circunstância, ele se punha a existir. Ele estava lá, diante de mim, e ele me fazia um medo enorme. Então eu dizia: a cadeira ri de mim, ela me atormenta"<sup>19</sup>.

A bem dizer, Renée se sentia, como ela mesma o definia, na "bela irrealidade". E embora lutando desesperadamente contra o sentimento de perda do real, vivia em uma atmosfera vazia, artificial, indiferente, marcada pela falta de afeição e de calor.

O trabalho executado pela psicanalista Mme. Sechehaye, mundialmente conhecido, teve como objetivo primordial a reconstrução e conseqüente recuperação do eu da paciente. A esquizofrenia é uma doença do eu à diferença de outros tipos de psicose. Contudo, a reconstrução das noções de espaço-tempo ocupam lugar de destaque na terapia, uma vez que nessa doença essas dimensões estruturais são de imediato perturbadas. Um exemplo disso é a **Petrificação**, isto é, parada no tempo e no espaço. Alteram-se, também, as proporções relativas entre os objetos e o cenário. Cita Renée: "Malgrado minhas dificuldades, eu consegui ser uma boa aluna. Mas o desenho, a costura e o canto tornaram-se minhas atividades "negras" (...). Eu tinha perdido completamente o sentido da perspectiva"<sup>20</sup>

Para a Dra. Nise da Silveira, psiquiatra brasileira que fundou o museu de Imagens do Inconsciente, "as imagens surgidas no atelier do hospital revelam diferentes vivências do espaço — viagens através de espaços desconhecidos, sofridas vivências do bouleversamento do espaço cotidiano, luta tenaz para recuperá-lo"<sup>21</sup>

Nada mais denunciador a esse respeito do que o espaço artístico, onde as superposições de planos e cores se alternam numa caótica desintegração. Em Chagall vemos até, nas imagens flutuantes, a negação das leis da gravitação. Cita Paul Klee: "Quanto a nós, nosso coração bate para nos levar até as profundezas... Essas estranhezas tornar-se-ão... realidades... Porque em lugar de se limitar à restituição diversamente intensa do visível, elas anexam ainda a parte do invisível ocultamente percebido"<sup>22</sup>.

O espaço imaginário e o espaço da realidade estão estreitamente interligados porém é o primeiro que estrutura o segundo. Disso já nos deu provas Piaget com suas teses sobre a formação do real na criança. O jogo simbólico implica na busca feita pela criança, de uma adequação cada vez maior à realidade, num processo que se utiliza de tentativas e erros. Assim, a construção do espaço cotidiano acompanha a construção do ego.

Na **Poética do Espaço**, Bachelard nos excita a imaginação, levando-nos através das mansões, dos quartos, das gavetas, dos cantos, dos ninhos, às vivências do morar. E nos lembra de que é por seu intermédio que nós aprendemos a "morar" em nós mesmos, pois a alma é uma mansão: a nossa mansão interior. Os espaços da nossa intimidade são, por esse motivo, mais importantes do que os espaços sociais (datas, pontos de encontro, etc. ). São eles que nos permitem estar tão próximos à infância e ao mesmo tempo tão longe, tão próximos às pessoas e ao mesmo tempo tão distantes. A casa sendo um meio de comunicação entre o eu e o mundo exterior é um refúgio do ser.

#### IV — CONCLUSÃO

O que a autora deste trabalho pretende demonstrar, nesta breve exposição é a multiplicidade de perspectiva e de posicionamentos

que hoje nos assaltam com relação ao problema do espaço e do tempo. No mundo atual, esse questionamento toma dimensões extraordinárias, uma vez que nada é postulado de modo absoluto. Desde a física einsteiniana, vivemos numa abertura muito grande para a relatividade.

O nosso universo tornou-se apenas o horizonte do provável, o mesmo se estendendo às nossas vivências e, conseqüentemente, à arte. São vivências do momento, relativizadas e dicotomizadas pelas aberturas do ser. Cita Paul Klee: "A relatividade do visual tornou-se uma evidência e já se concorda em ver nas coisas reais apenas um aspecto particular da totalidade do universo, onde existem inumeráveis verdades latentes"<sup>23</sup>.

O mesmo podemos dizer dos espaços da imaginação. A imaginação é uma faculdade tão real quanto a percepção. A primeira capta valores e a segunda capta fatos. Porém, os fatos não explicam os valores, e eles valem! Acompanhamos a pergunta de Bachelard: "Onde está o real: no céu, ou no fundo das águas?" E respondemos com ele: "O infinito, em nossos sonhos, é tão profundo no firmamento quanto sob as ondas. Não poderíamos jamais esgotar estas duplas imagens como a de ilha — estrela numa psicologia da imaginação"<sup>24</sup>.

Sabemos que psicologicamente as coisas mais simples são, talvez, as mais complexas pois nada há de insignificante na psique humana. É esse o significado das palavras do poeta: "nós não atingimos jamais o fundo do cofre"<sup>25</sup>, o que vem confirmar o fato de que a imensidão não está nas coisas, mas em nós. Por isso a imagem é sempre mais profunda, mais significativa e mais verdadeira do que a realidade.

Tem por isso razão Bachelard ao afirmar: "a imensidão é o movimento do homem imóvel"<sup>26</sup>.

Este trabalho não poderia ser dado como terminado se não se fizesse alusão aos espaços do sonho. Mais do que a realidade, o sonho nos permite o acesso a um universo ilimitado de possibilidades pois é um espaço dotado de grande flexibilidade, conseguida através da liberação da censura do ego, o que só se verifica quando se dá uma ruptura com o estado de vigília, ou seja, durante o sono.

Para Jung, o sonho "é o teatro onde o sonhador é ao mesmo tempo o ator, o palco, o ponto, o regente, o autor, o público e o crítico"<sup>27</sup>. Porém à diferença de Freud, o sonho não é uma fachada, o seu sentido não está oculto e dissimulado precisando ser interpretado; ele diz a realidade ambígua e existencial do sujeito e por isso ele é sempre verdadeiro. Os personagens que nele aparecem são considerados como personificações do próprio sonhador, tendo sido denominados por Jung "imagens arquetípicas", conteúdos que assomam do inconsciente coletivo interpenetrados das vivências individuais.

No sonho temos, então, a dimensão do outro que nos habita, o duplo, ou a sombra como a chamou Jung. E Morin nos chama a atenção

para esse fato: "Encontramos, no âmago do problema do eu, as duas raízes de todas as antropocosmologias mágicas: o duplo e a metamorfose. De um lado, a dualidade primeva, a alteridade geradora de estrutura, o poder divisor; do outro lado, o poder metamórfico, seja por *mimesis*, seja por *poiesis*"<sup>28</sup>.

Reconhecendo a multiplicidade como componente da unidade do ser, constatamos que para perceber o outro é preciso que nos aceitemos também como outro.

Sabemos, contudo, que nada há no universo que não esteja em perpétua transformação. Daí reconhecermos a existência do outro como promessa para as metamorfoses surgidas no interior do próprio ser. O outro é o espelho da alma. Sem ele, na solidão, ficaríamos petrificados, parados no tempo-espaço das escuras vivências esquizofrênicas; toda a sua luta abraça uma esperança para estabelecer um contato com o exterior, sua única salvação.

Na intimidade das nossas vivências, nas viagens que fazemos para nos adentrarmos no ser, experienciamos a metamorfose como modos do ser-no-mundo. Na linguagem poética, essa experiência é contada de muitas maneiras, tantas quantas as poesias que existem. Lembro-me agora do Poema II que faz parte das poesias inéditas de Cecília Meirelles, ainda há pouco descobertas por sua filha e muito recentemente divulgadas: "Não sejas o de hoje. Não suspires por ontens... não queiras ser o de amanhã. Faze-te sem limites no tempo. Vê a tua vida em todas as origens. Em todas as existências. Em todas as mortes. E sabe que serás assim para sempre. Não queiras marcar a tua passagem. Ela prossegue: É a passagem que se continua. É a tua eternidade. É a eternidade. És tu"<sup>29</sup>.

## V – REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1) Merleau – Ponty, M. – *L'Oeil et L'Esprit*, Paris, Gallimard, 1979, p. 44.
- (2) Agostinho, Sto. – *Confissões*, Porto, 1981, Cap. XI, p. 304.
- (3) Merleau – Ponty, M. – *Le Visible et L'Invisible*, Paris, Gallimard, 1979, p. 64 – 5.
- (4) Agostinho, Sto. – *Opus cit.*, p. 310.
- (5) Heidegger, M. – *L'Etre et le Temps*, Paris, Gallimard, 1965, p. 34.
- (6) Merleau – Ponty, M. – *L'Oeil et L'Esprit*, p. 16.
- (7) Bachelard, G. – *La Flamme d'une Chandelle*, Paris, P.U.F., 1975, p. 55.
- (8) Merleau – Ponty, M. – *Le Visible et L'Invisible*, p. 196 – 197.
- (9) Askin, I. F. – *Le Temps et les Philosophies*, article "Le Concept Philosophique de Temps", Payot, Unesco, 1978, p. 135.
- (10) Cazeneuve, J. – *La Sociologie du Rite*, Paris, P.U.F., 1971, p. 124 – 5.
- (11) Jeannerie, A. – *Le Temps et les Philosophies*, article "les Structures Pathogènes du Temps dans les Sociétés Modernes", Payot, Unesco, 1978, p. 109.
- (12) Bachelard, G. – *Opus cit.*, p. 111.
- (13) Cassirer, E. – Citado por Augras, Monique, In: – *O Ser da Compreensão*, Petrópolis, Vozes, 1978, p. 38.
- (14) Heath, T. L. – "The Thirteen Books of Euclid's Elements", Dover Publications, inc., N. Lorque, s/d ( 3 vols. ).

- (15) Heidegger, M. — **Opus cit.**, p. 143.
- (16) Merleau — Ponty, M. — **L'Oeil et L'Esprit**, p. 59.
- (17) Jaspers, K. — citado por Augras, Monique. In: — **O Ser da Compreensão**, p. 40.
- (18) Minkowski, E., citado por Augras, Monique, **opus cit.**, p. 41.
- (19) Sechehaye, M. A. — **Journal d'une Schizophrène**, Paris, P.U.F., 1978 p. 58.
- (20) Sechehaye, M. A. — **Opus cit.**, p. 21.
- (21) Silveira, N. — **Imagens do Inconsciente**, R. J., Alhambra, 1981, p. 32.
- (22) Klee, P. — Conférence d'Iéna, 1924, d'après Grohmann, Klee, p. 365, citado por Merleau-Ponty, **L'Oeil et L'Esprit**, p. 85.
- (23) Klee, P. — **Theorie de L' Art Moderne**, Genève, Gonthier, 1964, p. 39.
- (24) Bachelard, G. — **L'Eau et les Rêves**, Paris, José Corti, 1976, p. 67.
- (25) Richard, J. P. — citado por Bachelard, In: — **La Poétique de L'Espace**, Paris, P.U.F., 1974, p. 89.
- (26) Bachelard, G. — **Opus cit.**, p. 169.
- (27) Jung, C.G. — citado por Da Silveira, Nise, **Jung, vida e obra**, Rio de Janeiro, J. Álvaro, 1968, p. 104.
- (28) Morin, E. — citado por Augras, Monique, In: **O Ser da Compreensão**, p. 73.
- (29) Meirelles, C. — **Poemas Inéditos**.

## A ORIENTAÇÃO EDUCACIONAL E A ORIENTAÇÃO EDUCACIONAL ESCOLAR

**Maria Aparecida Viggiani Bicudo**

Universidade Estadual Paulista

"Campus" de Rio Claro

A Orientação Educacional, como o próprio nome indica, significa uma orientação que se pretende imprimir na trajetória do acontecer do projeto educacional da vida da pessoa.

Para que essa afirmativa fique clara é preciso que se entenda o próprio significado da Educação. Na tentativa de compreender esse fenômeno, abordar-se-á Educação e Cultura enfocando-se, primordialmente, a relação entre ambas. Como parte constitutiva dessa relação aparecem o **fazer humano, o seu produto, a sua transmissão.**

O fazer do homem, ou seja, a sua praxis, é uma atividade geradora. Gera sempre alguma modificação. O ser humano, ao defrontar com problemas, procura resolvê-los. Essa solução é dada através da sua ação a qual, uma vez efetuada, apresenta-se, como conseqüência, uma mudança. Quando a resposta ao problema percebido pelo ser humano se volta para o exterior, ela se objetiva e apresenta-se como algo por ele criado. Possui, portanto, características peculiares a ele e perpetua-se através da sua linguagem, que é o seu meio de expressão. Essa Linguagem pode assumir diferentes conotações e apresentar-se como falada, escrita, científica, religiosa, mitológica, artística. Uma vez perpetuada, a sua ação permanece como algo material, ou seja, como um produto pronto para ser usado por aqueles que o entenderem e que dele queiram lançar mão. Permanecerá, assim, como parte do mundo<sup>1</sup> no qual o homem vive e no qual virá a perceber novas situações. Deste modo, o produto do próprio fazer humano — que é o que se denomina Cultura — atinge o ser da pessoa e, num movimento dialético, tem-se uma inter-influência sem fim... homem-mundo-homem... A Cultura exerce, portanto, uma influência essencial sobre o ser do homem, a qual é manifestada de muitos modos, dentro os quais, a transmissão de conhecimentos, que, por sua vez, não deixa de ser transmissão de cultura.

A atividade humana que transmite conhecimentos é a educadora. A Educação chega mesmo a ser definida, muitas vezes, como transmissora de conhecimentos. Nesse aspecto, Educação e Cultura se

aproximam, pois o homem se humaniza ao partilhar a Cultura do mundo no qual vive. Esse partilhar é viabilizado na medida em que conhecimentos concernentes ao seu contexto sócio-cultural lhe são transmitidos. Essa transmissão é feita, assim, via Educação.

Buscando-se uma resposta ontológica para o ser da Educação, pergunta-se: "o seu ser se esgotaria na transmissão de Cultura?" e "qual a essência do seu ser?". Embora um dos modos da Educação se revelar seja através da humanização do homem, transmitindo Cultura, ela não se esgota nesse ato. Isso porque essa humanização exige uma atividade interna realizada pelo próprio homem que se humaniza. Exige que ele atribua o significado àquilo que lhe foi transmitido e que possa vir a ampliar ou a reformular a sua compreensão sobre si e sobre o mundo que o cerca. Essa atividade interna, esse fazer que se volta sobre si próprio, também gera, portanto mudanças. Mudança no seu modo de entender as coisas e de ser.

Tem-se, assim,, que mundo e pessoa são inseparáveis, uma vez que ela é chamada a ser na medida em que é desafiada a agir ( transformar e transformar-se ) ao perceber a realidade do mesmo Mas, os horizontes de possibilidades do mundo que chegam a ela são infinitas Não se pode dizer, antecipadamente, o que irá chamar a sua atenção, pois isso depende da própria intenção que a move e que a faz perceber e interessar-se por certos aspectos do mundo no qual se encontra, e não por outros. Em princípio, todos os acontecimentos que ocorrem à volta da pessoa podem educá-la, pois podem vir a despertar o seu interesse ou vir ao encontro dele. É nesse sentido que se pode falar que o mundo educa.

Entretanto, esse ser "educação", que é tão simples quanto aceite enquanto transformação da pessoa mediante o seu próprio fazer o qual, por sua vez, é influenciado por ocorrências percebidas no mundo que a cerca, torna-se muito complexo quando se pretende, deliberadamente, orientá-lo. Isso porque tal orientação exige que aquele que pretende educar escolha o que julga importante para o acontecer do ser da outra pessoa. É nessa escolha que se encontra a grande dificuldade do educador. Perguntas como: "como educar da melhor forma?", "quem é esse ser que pretendo educar?", "tenho o direito de educar?", permeiam o seu caminho e lançam dúvidas sobre aquilo que faz, chegando mesmo a abalar a sua crença no valor da educação. Mas, também, são elas que dirigem o pensar do educador, indicando a direção do seu refletir e fazendo com que ele possa se tornar um ser consciente do seu fazer.

A Orientação Educacional aparece, essencialmente, como essa preocupação em auxiliar o acontecer da outra pessoa. Nesse sentido ela é muito abrangente, pois está sempre presente quando alguém,

deliberadamente, quer "educar" o outro. Assim, por exemplo, aparece na preocupação dos psicólogos, dos pais, dos psiquiatras, dos padres, dos professores ao tentarem educar as pessoas que estão sob o seu cuidado. Nessa afirmativa não está implícita a de que "sempre aquele que exerce a ação educadora está consciente daquilo que faz ao ser do outro". Mas, quando a profissão é ser educador, não se pode admitir que tal ação não seja consciente. O educador consciente enfrenta, no seu dia-a-dia, o peso da preocupação e a angústia gerada pelo risco da escolha do "melhor" para o ser do outro.

Assim, compreende-se porque, ao ser questionada a função da Orientação Educacional os especialistas concentram-se e ainda se concentram, na diferenciação do psicólogo e do orientador educacional. Para detectarem essa diferença, focalizam questões como o treinamento do profissional, o tipo de cliente com o qual trabalham, o local no qual desempenham suas funções, os objetivos almejados pelas suas ações. Não se detêm, porém, na essência da sua função e, assim, não percebem que há uma base do seu fazer a qual, também, é comum ao fazer do psiquiatra, do professor, do padre e dos pais. Essa base comum diz respeito à preocupação que têm para com o auxílio que possam prestar ao acontecer da outra pessoa. O que diferencia o fazer daquelas pessoas é a maneira de trabalhar, pois lidam com aspectos diferentes do ser da educação e posicionam-se de modo diverso frente à que procuram auxiliar.

Quando se quer conscientemente imprimir uma orientação à trajetória do projeto de vida de alguém, há uma linha diretriz subjacente a todas as escolhas referentes às ações intencionalmente educadoras, unificando-as e conferindo-lhes significado. Essa linha representa as razões que fundamentam as escolhas efetuadas e não se encontram à superfície do que é feito, sendo que muitas vezes pode se enfraquecer. Pode ocorrer que as atividades educadoras percam o seu significado, gerando dispersão de esforços. Para que isso não ocorra é preciso que haja um esforço consciente e contínuo do educador para captar aquela unidade, para entender o sentido do seu fazer cotidiano e para compreender o sentido da sua escolha.

O fazer do educador, por sua vez, está voltado para o acontecer do ser do educando, que continuamente se modifica e que se educa. Assim, para que o educando perceba o significado de si mesmo enquanto ser humano, precisa apreender a linha diretriz do seu próprio acontecer. E isso só é possível mediante um grande esforço no sentido de voltar-se sobre si mesmo e perceber aquilo que faz, que conhece, que sente, que valora. E o auxílio que o educador presta ao acontecer da pessoa do educando é ajudá-lo nesse auto-conhecimento.

Como esse auxílio é prestado? Esse é um tema aberto e que tem sido estudado pela Educação, Psiquiatria, Psicologia, Filosofia, Sociologia e Religião. Essa pergunta merece toda atenção, mas agora, aqui, ela não aparece como o enfoque primordial. Esse se centraliza no ser da Orientação Educacional Escolar. É dela que os parágrafos seguintes tratarão.

A Orientação Educacional Escolar se diferencia da Orientação Educacional na medida em que ela tem por objetivo a Orientação da Escola e não a da pessoa do estudante, diretamente. Assim, a escola é que é vista como uma entidade. Ao se fazer essa diferenciação, o ser da Orientação Educacional Escolar se esclarece. Ele aparece como o auxílio dado ao projeto educacional que ocorre na escola. Isso significa que o seu fazer se concretiza no auxílio que presta para que a equipe educadora aprenda a unidade das atividades realizadas por todos aqueles que têm a incumbência de educar. O seu fazer se efetua nas sínteses que auxilia aquela equipe a realizar e isso, no fluir da realidade escolar, atinge a própria pessoa do estudante. Quanto mais consciente for a equipe educadora a respeito daquilo que faz, a respeito do mundo — no qual trabalha, maior a possibilidade de auxiliar convenientemente o vir-a-ser do estudante.

Do que foi exposto, não se deve concluir que a Orientação Educacional Escolar não possa trabalhar diretamente com o estudante. Pode e tal trabalho deve ocorrer sempre que o estudante precisar refletir sobre o significado dos acontecimentos que o envolvem e que são relevantes para ele, pois assim pode vir a realizar sínteses a respeito das linhas mestras que dirigem o seu acontecer. Nisso a Orientação Educacional Escolar pode auxiliar, encontrando-se com o educando individualmente ou em conjunto com o seu grupo. A sua atenção está voltada, portanto, para a escola, para a unidade das suas atividades educadoras e para a unidade do ser do educando.

Para que o fazer da Orientação Educacional Escolar se esclareça é conveniente que se procure enfocá-lo no dia-a-dia da escola, abordando alguns aspectos dessa realidade que são básicos e que exigem reflexão, entendimento e apreensão do seu significado.

Na escola encontram-se, pelo menos, os professores, os estudantes, a administração e a direção que podem ser vistos como setores da realidade considerada. Cada setor permanece na sua esfera de ação e interliga-se aos outros em certos momentos. Todos, em princípio, estão voltados para o estudante, pois ele seria o elemento mais importante da escola, desde que ela existe por ele e para ele. Mas já num primeiro olhar, pode-se perceber possíveis discrepâncias entre aqueles setores quanto ao modo de ver o estudo e às suas necessidades.

Assim, o setor da direção fica entre os reclamos dos professores, dos alunos e da administração. A administração, pela sua própria função, necessita organizar e pôr em funcionamento a instituição escolar, observando as leis que regulamentam suas atividades. De um modo geral, a sua tendência é fazer valer a lei, ou seja, tende a vê-la como apontando um fim para as atividades educadoras. Pode-se imaginar o que essa atitude

acarreta em termos de desentendimentos e de frustrações, quando se considera a realidade viva e palpitante dos professores e estudantes. Mas esses, quando vistos cada um como um setor separado, apresentam suas próprias necessidades, expectativas, objetivos, modo de encarar o mundo. Os professores, por exemplo, são profissionais adultos que ali estão para participar do evento "educação", também transmitindo conhecimentos concernentes a uma área específica do saber humano. Considerados sob esse prisma, apresentam suas dúvidas quanto ao que fazem e ao que ensinam e sofrem pressões relativas às suas necessidades materiais geradas pelas condições sócio-econômicas da sua classe enquanto trabalhadores. Por outro lado, há os alunos que ali aparecem com uma realidade viva, transbordantes de energia, plenos de expectativas, de esperança, horizontes abertos de possibilidades. Entre essas forças, que em certos momentos aparecem como antagônicas, em outros, como convergentes, está a direção que necessita ouvir a todos. Precisa ouvir a lei, para que a instituição se mantenha e precisa, também, e principalmente, ouvir e entender as exigências e necessidades dos professores e alunos.

Ao se pensar nessa realidade já se pode perceber que um entrosamento harmonioso entre, pelo menos, aqueles setores não é fácil e torna-se ainda mais difícil quando se considera a influência que a família e a sociedade ( com sua ideologia, orientação política, sistema econômico, estrutura social ) exercem sobre a mesma.

É nesse contexto de várias influências e tendências que o ser da Orientação Educacional Escolar se revela ao tentar auxiliar a unificação das mesmas. Se não houver um esforço consciente para captar as características essenciais das atividades que são desenvolvidas na escola e apreender aquelas que podem ajudar o acontecer do estudante, há possibilidade de haver dispersão no fazer dos vários setores escolares e, com isso, de ser perdido o sentido da ação educadora.

A Orientação Educacional Escolar pode contribuir para que haja harmonia na realidade da escola e para que a linha diretriz das atividades aí desenvolvidas seja captada. Para tanto, deve se propor a auxiliar aqueles que agem nessa realidade a pensarem sobre o seu fazer, na tentativa de compreenderem o significado do mesmo. Isso não quer dizer que ela já tenha, aprioristicamente, claro, para si, tal significado. Não, pois esse se revela na concretidade da situação presente. À Orientação Educacional Escolar compete chamar a equipe educadora para, juntamente com ela, pensar o sentido da sua ação. São momentos importantes de reflexão, de ponderação, de transmissão de conhecimentos, de troca de informações que permitem uma visão de conjunto e que tornam possível a transcendência da situação concreta imediata. Tornam viável o avançar no caminho do entendimento do fazer do educador e conferem a amplitude ética que lhe é própria.

As questões a serem discutidas e estudadas nesses encontros são inúmeras uma vez que surgem no cotidiano da vida escolar. Entretanto, algumas delas talvez possam ser apontadas aqui, pois aparecem estar sempre presentes àquela realidade, mostrando-se como fundamentais para o fazer do educador.

Dentre elas encontram-se a questão concernente à intenção de educar. O entendimento do significado dessa intenção traz à consciência daqueles que trabalham na escola, a responsabilidade que têm para com o acontecer do ser que educam. Quando isso fica claro, surge a vontade de entender a realidade daquele ser e de saber algo sobre ele. É nesse momento que estudos e discussões sobre o ser do homem, sobre o que é humano e o que afasta o homem da sua humanidade, são importantes. Eles lançam luz sobre o próprio fazer do professor, o qual se constitui em outra questão para ser tratada pela equipe educadora.

A compreensão que o professor possa vir a ter sobre o seu fazer é um dos dados mais importantes para a percepção clara que ele possa vir a ter sobre si próprio, enquanto professor. Tal compreensão depende de um pensar profundo sobre aquilo que faz o que, por sua vez, já é fruto de uma pré-ocupação, ou seja, de uma preocupação prévia. Isso quer dizer que esse pensar é gerado pela não aceitação da situação tal como ela se apresenta, do dado, a qual, se manifesta através dos seus descontentamentos, das suas frustrações, dúvidas, da vontade que tem de acertar, do comprometimento que sente em relação àquilo que faz, da responsabilidade que assume para com a aprendizagem e para com a vida do aluno. Essa compreensão exige abertura daquele que procura entender. Para tanto, é preciso, uma vez mais, que o cotidiano do seu fazer seja enfocado e estudado por ele e por seus colegas com a intenção de esclarecer o que permanece constante, invariável, e que pode ser entendido como visando, essencialmente, à educação do estudante.

É preciso que o professor perceba as possibilidades que possui no que concerne ao auxílio que pode prestar ao acontecer do estudante. Dentro da escola, é ele que tem a oportunidade de influenciar o aluno, de modo marcante, pois é ele que no cotidiano trabalha diretamente com o mesmo. Assim, polariza as ansiedades, as angústias, as expectativas do estudante, bem como, convive com a sua alegria, o seu sentimento de realização, as suas esperanças, os seus sonhos e percebe as suas dificuldades. É ele que se encontra na situação de avaliá-lo e de auxiliá-lo na compreensão do conteúdo da disciplina que ensina e no modo que ele se vê e age.

Outra questão que parece significativa para a compreensão do professor sobre o ato de ensinar diz respeito à importância que a disciplina que leciona tem para o conhecimento humano em geral e para a sua cultura em particular. É essa importância que justifica a presença da

disciplina no currículo escolar. Assim, ao discuti-la, estará esclarecendo, ao mesmo tempo, a expressão do fazer do homem ao gerar conhecimento e a conexão dessa área específica do saber humano com as demais. Ao discutir o sentido do conteúdo da sua disciplina, quer seja com os outros professores que também a ensinam, ou com os professores das demais disciplinas do currículo escolar, tem a oportunidade de sair do círculo estreito das suas percepções e compreensões individuais e alcançar a amplitude das percepções conseguidas pela sua comunidade que luta no mesmo sentido que ele. Essas discussões são muito ricas. Com elas podem ser obtidos novos "insights" e aprofundando o entendimento daquilo que se conhece e que se faz. Elas tornam viáveis as ligações inter-disciplinares e, com isso, enriquecem-se as atividades desenvolvidas com os alunos.

Para que a intenção educadora seja trazida ao nível da consciência dos educadores, é preciso, também, que eles reflitam sobre a influência que a sociedade, em geral, e as famílias, em particular, exercem sobre o estudante. As expectativas das famílias não podem ser deixadas de lado, pois elas fluem nos valores dos alunos, mostrando-se no modo que eles valorizam a escola, os professores, as profissões e a si mesmos. Assim, para que a percepção do professor sobre o seu fazer aumente, é importante que aquelas expectativas sejam analisadas no contexto concreto. Isso requer um estudo do meio sócio-cultural que circunda a escola.

Também devem ser enfocadas as ideologias que fluem na sociedade e que atingem a escola, mascarando as suas atividades. As ideologias que subjazem às leis que regulamentam as ações da escola, precisam ser detectadas e entendidas, bem como os componentes políticos e econômicos que envolvem as mesmas.

O trabalho do orientador Educacional Escolar é árduo, demorado e necessário à própria atividade educadora do professor. Tal trabalho exige intenção, esforço, abertura de toda a equipe que tem por finalidade educar. Mas, exige que a escola dê condições para que ele seja efetuado. O mínimo que esse trabalho exige para poder começar, além da disponibilidade psicológica dos membros daquela equipe, é de um espaço. Espaço esse constituído por um lugar concreto onde os educadores possam se reunir e de um tempo específico em que o encontro possa ocorrer e as discussões possam se efetuar.

A Orientação Educacional Escolar poderá auxiliar a efetivação daqueles encontros, coordená-los, fornecer informações, detectar as várias tendências presentes na escola, perceber os seus pontos básicos e trazê-los para a equipe estudar. Essas discussões possibilitam a ocorrência de **momentos de síntese**, quando a unidade das atividades educadoras é captada e percebida de modo claro.

Essa mesma atividade que realiza com a equipe educadora é sua função, também, realizar com os estudantes. E isso poderá ser efetuado ao captar os acontecimentos escolares significativos para eles que exigem compreensão. Para tanto, poderá coordenar encontros, fornecer informações, ampliar o horizonte de possibilidades do aluno, auxiliar a percepção do que é importante para ele. O fazer da Orientação Educacional Escolar aparece, nesse sentido, como o auxílio prestado ao estudante nos momentos em que elabora uma síntese concernente aos aspectos mais significativos da sua vida e que percebe a unidade dos mesmos.

Os momentos de síntese, vividos tanto pela equipe educadora como pelos estudantes, conferem significado à ação educadora e constituem-se no objetivo central da Orientação Educacional Escolar.

### BIBLIOGRAFIA

BICUDO, Maria Aparecida Viggiani — **Fundamentos Teóricos da Orientação Educacional**. São Paulo. Saraiva Editores, 1978.

BICUDO, Maria Aparecida Viggiani — **Fundamentos Éticos da Educação**. São Paulo. Editores Associados e Cortez, 1982.

BEAUVOIR, Simone de — **Moral da Ambiguidade**. Rio de Janeiro. Editora Paz e Terra, 1970.

MARTINS, Joel e BICUDO, Maria Aparecida Viggiani — **Três Estudos sobre Fenomenologia, Existencialismo e Educação**. São Paulo. Moraes Editor ( no prelo ).

## DEBATES

CONSIDERACIONES A PROPOSITO DE  
"EL SUJETO DE LA HISTORIA"José Aparecido Gomes Moreira  
México, febrero de 1985

La lectura del reciente libro *El sujeto de la historia* de Carlos Pereyra, autor mexicano, profesor de Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México, nos despertó el interés en torno a la "polémica" teórica del sujeto de la historia. Por desconocer el hecho de que la obra es parte de una "vieja" polémica, nos encontramos desde entonces en la tarea de conocer un poco más a fondo el pensamiento althusseriano, el de sus principales críticas y al mismo Marx.

La peculiar lectura de Marx que hace Althusser, su "ruptura epistemológica", dicotomía ideología/ciencia y la cuestión del humanismo, es lo que continúa ofreciendo argumentos a Pereyra (P.) en su tarea presente de contestar la "afirmación tradicional marxista" de que "los hombres (o las masas) hacen la historia", contraponiendo a la de que "la historia es un proceso sin sujeto".

Leeremos aquí la presente obra de P. a partir de las inquietudes suscitadas por la misma, su referencia en especial al marxismo althusseriano, y a la luz que a nuestro ver nos aporta algunos textos de Marx, para quién la historia tiene un sentido profundamente ético y por ello no puede ser sino fruto de la actividad libre y creadora de los hombres constituidos en sujetos.

## I — PRESENTACIÓN CRÍTICA DE LAS TESIS PRINCIPALES DE PEREYRA

El capítulo titulado como el libro "El sujeto de la historia" nos presenta una síntesis apretada del pensamiento de P. sobre el tema que nos ha interesado reflexionar. El autor, yendo en contra de la misma "tradición" marxista, pretende discutir los "problemas" que la formulación "los hombres hacen la historia" presenta, cuando se quiere ir más allá de la "evidencia" y buscar una "fundamentación científica".

Con ese objetivo empieza por cuestionar primero el hecho mismo de un "hacer" la historia, pasando al "quienes" "hacen" la historia. La tercera parte la ocupa discutiendo la cuestión de la **unidad** sujeto/objeto que según él estaría en la raíz de la concepción de un sujeto escindido de su objeto que es la historia misma. Su conclusión tiene que ser, "necesariamente", una afirmación de la "necesidad del proceso" sin la cual no habría ciencia de la historia posible.

El "proceso histórico", en suma, más o menos determinado por sus "necesidades" internas, y nunca desde "fuera", sería lo único que puede dar la racionalidad que se busca en la historia, su "cientificidad".

Al negar el sujeto, se niega también una **finalidad**, **intencionalidad** que ese sujeto humano impone a sus acciones, aunque los resultados pueden no ser muchas veces las propuestas. Se niega también una responsabilidad individual, ya que los individuos, identificados aquí con la palabra "hombre", no tienen importancia ni significación histórica alguna (al menos a nivel de "teoría"), pues todo individuo es más **determinado** por las "condiciones objetivas" (social, política, económica, cultura, etc...) que **determinante**.

Procurando salvar la "unidad" sujeto/objeto, P. termina más bien afirmando el "objeto" en contra del "sujeto" que, invirtiendo la supuesta posición "subjetivista", no logra evitar una especie de "objetivismo" muy a su manera en la

tesis del "proceso histórico necesario" a la vez impersonal e inconsecuente. Y ese "proceso", aunque quizás no pretende serlo, pasa a ser "necesariamente" una especie de **determinante absoluto** de todos los hechos que ocurren, en los cuales los hombres no son más que simples "ejecutores" pasivos, en su calidad de puros "agentes" pero incapaces de cualquier determinación personal.

La fuerza del "proceso" suena como una "fuerza del destino", eliminando la posibilidad, aún la mínima, de que el "sujeto" pueda decir sí o no, actuar de una u otra manera, optar de acuerdo a una intención o voluntad personal, ya que el sujeto (= individuo) se encuentra, por más que se lo busque, **totalmente** determinado por circunstancias en las que su individualidad se encuentra subsumida en la totalidad social.

Eliminar el hombre como sujeto, significa negar cualquier responsabilidad histórica, acercándose, pues, a las tesis conductivistas, para las que todo "agente" reaccionaría de la misma manera en las mismas circunstancias, y por lo tanto no hay acción humana alguna libre ni emisión de juicio a nadie por sus actos.

Las consecuencias éticas y políticas de la concepción de un proceso indefinido y necesario sin sujeto (o sujetos), — sin posibilidad de objetivación en personas concretas de carne y hueso, una clase o grupo social, etc. —, son inimaginables, pero desconsideradas totalmente por P. simplemente por pertenecer al orden de las "evidencias".

## 2 — AFIRMACIÓN DEL HOMBRE, COMO AFIRMACIÓN DE LA NOVEDAD POSIBLE EN LA HISTORIA

Al contrario de lo que entiende P., afirmar el **hombre sujeto** no es afirmar la determinación absoluta del individuo y su "autonomía" respecto a las "circunstancias históricas". No es tampoco afirmar la primacía de una voluntad y libertad absolutas, inherentes a los "agentes sociales".

Para imponer sus tesis P. tiene que hacer violencia con la realidad, y no solo superar el horizonte de las "evidencias". Su afán **teoricista** — como critica A. Sánchez Vázquez por el mismo motivo a Althusser<sup>3</sup> — lo lleva a despreciar lo ideológico y circunstancial, ya que para él "el énfasis en el papel del 'factor subjetivo' observable en la mayor parte de la literatura marxista no está tan vinculado a esa cuestión ontológica (el estatuto de la objetividad) como a **polémicas ideológicas circunstanciales**"<sup>4</sup>.

La contraposición idealista althusseriana ciencia x ideología, se encuentra en el fondo de las argumentaciones de P., ya que para él la misma proposición "los hombres hacen la historia" se encuentra "en el interior de una polémica ideológica": "la oposición a los planteamientos providencialista y teológicos sobre la historia". Además, "ello ocurre siempre con todas las proposiciones teóricas que careciendo de fundamentación científica, su validez depende del enfrentamiento ideológico circunstancial"<sup>5</sup>.

Nos parecen muy claras y transparentes en estos textos, las intenciones idealistas-teoricistas de nuestro autor, ya que su criterio de "validez" es la "fundamentación científica" y no lo "ideológico circunstancial" que queda relegado a un segundo plano por encontrarse en el ámbito de las "polémicas" y del "enfrentamiento" propio del terreno extremadamente movido de la dinámica de la historia.

La presencia del **hombre** aquí le parece algo molesto, que viene a perturbar la racionalidad que pretende haber logrado evadiéndose del campo de las evidencias y de lo ideológico circunstancial. En ese sentido expresa su indignación al

analizar la distinción que A. Sánchez Vázquez hace de la **forma social** y **forma individual** del comportamiento, ya que aceptando también la última, significaría aceptar sin más "una actividad intencional de un sujeto dotado de conciencia y voluntad", irreductible a la forma social del comportamiento que sí estaría sujeta a leyes de la estructura, y por ello haría falta "además de una teoría de la sociedad", "una teoría del individuo para explicar la historia"<sup>6</sup>.

Lo que desconcierta a P. es, en el fondo, de que aceptar un "sujeto" en la historia sería negar la concepción de la historia como un "proceso necesario" y perfectamente estructurado de acuerdo a leyes determinadas; pues i como compaginar eso con la intencionalidad, voluntad, conciencia, creatividad, etc. del individuo?

El "teoricismo" de P., influenciado por Althusser, no lo dejará ver que afirmar el **sujeto** no es caer en el pecado del "subjetivismo", sino justamente concibir algo que puede estar más allá del todo estructurado del sistema. El sujeto como individuo se encuentra, en realidad, como parte del proceso histórico estructurado como totalidad, pero no se reduce a ello. Por su misma caracterización de ser dotado de voluntad e intencionalidad, aun actuando en el interior de una sociedad determinada con su proceso y sus leyes, tiende a trascender la misma con su "utopía" de una sociedad que puede ser otra que la actual, que no necesariamente tiene que ser como es porque una lógica interna de su "proceso" lo determina.

Afirmar el sujeto es, pues, afirmar una **novedad posible** en la historia, cualitativamente diferente de la existente, porque es posible haber creación, no mera repetición eterna de lo mismo.

Negar la existencia del sujeto creador, con intención y voluntad, es negar la posibilidad de una transformación revolucionaria de las actuales circunstancias históricas dominadas por la explotación de clases. Nada más extraño, pues, al pensamiento de Marx, para quién el **hombre**, no el "proceso histórico" (por más "científico" que sea ese concepto), es el sujeto de las transformaciones históricas porque es el único **creador** (Schopfer).

### 3 - CRÍTICA A PEREYRA DESDE MARX

Creemos que remitirnos al "mismo" Marx, por ejemplo en los textos del **Capital**, no sea postular un marxismo ortodoxo como pretendem algunos. Nuestro intento aquí es el de acercarnos sin prejuicios a las palabras de Marx, sin muchas interferencias. Además, nuestra lectura quiere ser ante todo una lectura ética, porque el sujeto de todo el proceso del capital no es otra cosa que el hombre real e histórico.

Para Marx, el hombre es la persona, el individuo concreto antes que todo. Alguien muy real, de "carne y hueso". La "fuerza de trabajo" o "capacidad de trabajo", no es una entidad impersonal sino "el conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad, en la **personalidad viva** de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole"<sup>7</sup>.

Pero lo que P. está preocupado no es tanto con el hecho de que los hombres sean los agentes activos en la historia. Esto es un "hecho", una "evidencia". Para él "no hay duda de que los agentes toman decisiones y eligen entre diferentes opciones. Sin embargo, "las decisiones se efectúan siempre desde cierta formación ideológica, con los elementos proporcionados por la tradición político-cultural en la que se está inscrito, bajo la influencia de experiencias anteriores, con el bagaje constituido por las elaboraciones teóricas y las creencias generales en las cuales se da la educación de los agentes"<sup>8</sup>. En otras palabras: "si bien los hombres son los únicos actores de la historia y todo lo que en ella ocurre es producto... de su actividad..., se trata siempre de actores **determinados** por las relaciones sociales"<sup>9</sup>.

El "problema" es de si al hombre le queda o no algún margen de libertad o instancia desde la cual puede decidir su acción, elegir dentro de varias opciones realmente posibles, y por lo mismo darle una intención hacia algún fin preconcebido. Para P., ya hemos visto, como nada escapa a los determinaciones del proceso<sup>10</sup>, no hay libertad humana posible, lo mismo que sus intenciones no pueden dirigirse hacia ninguna finalidad, pues esto sería "idealismo"<sup>11</sup> y "subjetivismo"<sup>12</sup>.

Consideramos, sin embargo, que Marx no ha tenido jamás una posición semejante. Al contrario, la **libertad** del hombre (libertad del individuo, de la persona) es para él, más que una categoría abstracta un hecho fundamental. Ella no puede de ninguna manera estar alienada a otros hombres (ni mucho menos a la impersonalidad de un proceso considerado como "señor" absoluto, un "fetiche" por excelencia).

El hombre a quién le pertenece la fuerza de trabajo, para poder venderla como mercancía tiene que ser un "propietario libre de su capacidad de trabajo, de su persona"<sup>13</sup> y "la venta siempre por un tiempo determinado, y nada más, ya que si la vende toda junta, de una vez para siempre, se vende a sí mismo, se transforma de hombre libre en esclavo, de poseedor de mercancía a simple mercancía"<sup>14</sup>. Marx cita aquí a Hegel<sup>15</sup> en su *Filosofía del Derecho*: "Mediante la enajenación de todo mi tiempo concreto por el trabajo y de la totalidad de mi producción, yo convertiría en la propiedad de otro lo sustancial de los mismos, mi actividad y realidad universales, mi personalidad." Es decir, la libertad del hombre es esencial. Sin ella el hombre pasaría a ser todo él, simplemente una mercancía, ya no solo su fuerza de trabajo.

Marx siente la necesidad de "investigar el proceso de trabajo prescindiendo de la forma social determinada que asuma"<sup>16</sup> para entender, posteriormente, como se da la producción del plusvalor absoluto<sup>17</sup>. Eso porque solo el trabajo del hombre tiene "la peculiar propiedad de ser fuente de valor... creación de valor"<sup>18</sup>. El hecho de ser fuente (Quelle), creación (Schöpfung), está indicando algo más que una determinación de un proceso histórico considerado como la totalidad social misma, en el caso la sociedad actual capitalista.

Después de considerar el **proceso de trabajo** prescindiendo de la **forma social determinada** que puede asumir a lo largo de la historia, Marx vuelve a su análisis del proceso de trabajo en el sistema capitalista.

Con ese método Marx no quiere indicar que él concibe "el trabajo una forma en la cual pertenece exclusivamente al hombre"<sup>19</sup>. La fuerza de trabajo del obrero que enfrenta al capitalista en el contrato desigual de la venta de su capacidad de trabajo, no es una mercancía cualquiera que se incorpora como todas las demás en la actividad laboral. Es ante todo un "fermento vivo", "trabajo vivo" que "despierta a las demás mercancías del mundo de los muertos" para "transformarlas de valores de uso potenciales en valores de uso efectivos y operantes"<sup>20</sup>. El trabajo vivo es, por lo tanto, fuente y creación de valor desde la nada (ex nihilo como gusta decir Marx) del capital.

Pero además, "al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la imaginación del obrero, o sea idealmente"<sup>21</sup>. La finalidad, "la voluntad orientada a un fin"<sup>22</sup> también está presente en el proceso de trabajo, aunque la voluntad del obrero no sea necesariamente la misma que la del capitalista interesado en poner en el mercado determinadas mercancías y no otras. Pero esa coyuntura se da en la sociedad dominada por el capital, pues en el estudio de Marx sobre "el proceso de trabajo prescindiendo de la forma social determinada que asuma", los elementos simples del proceso laboral son

"siempre" actividad orientada a un fin, en la que la subjetividad del hombre, — el obrero productor — es considerada en su totalidad como ser vivo que es, con todas sus "fuerzas físicas y espirituales"<sup>23</sup>.

Así considerado, el hombre, el trabajador, el libre voluntad creadora hacia un fin, dueño y señor de sí mismo, aunque en el sistema capitalista se encuentre dominado por el dueño del capital. "El otrora poseedor de dinero abre la marcha como capitalista; el poseedor de fuerza de trabajo lo sigue como su obrero; el uno, significativamente, sonrío con ínfulas y avanza impetuoso; el otro lo hace con recelo, reluctante, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: que se lo curtan"<sup>24</sup>.

Sin embargo, como exterior (Hussere) al capital y fuera (ausser) de él, el trabajador es siempre fuente de valor (Wertsquelle), precisamente por ser trabajo vivo, corporeidad (Leiblichkeit) viva.

Concebir al hombre como creador (Schöpfer), es afirmar su libertad que no se reduce a la "libertad" que le ofrece el sistema capitalista de ser "propietario libre de su capacidad de trabajo", pero que la tiene que vender al capitalista poseedor de dinero, iniciando así su dramática lucha por la existencia.

No toda capacidad de trabajo es subsumida y necesariamente incorporada al capital y al movimiento "autónomo" de éste. "Es sólo desde la afirmación de la positividad del trabajo vivo como no-subsumido en el capital, como afirmación de la alteridad, como autoposición de la exterioridad, que la negación de la negación (o liberación de la alienación del trabajo subsumido o determinado por el capital) es posible"<sup>25</sup>.

Afirmar la determinación absoluta del hombre por el proceso histórico, la ausencia total de libertad respecto a éste, es hacer una afirmación corriente y trascendencia, enmarcada en los estrechos límites de la totalidad social existente, y cerrar además la posibilidad de existencia de una exterioridad crítica, un "äussere" desde donde se pueda elaborar un proyecto utópico de superación de una totalidad histórica determinada.

## BIBLIOGRAFIA

El presente trabajo es fruto de un estudio que por su característica nos llevó a leer las principales obras de Althusser, A. Sánchez Vázquez, E. P. Thompson, Lucien Sève, E. Dussel, P. Vilar, y buena parte de El Capital de Marx.

Aunque no todas esas lecturas aparecen en nuestro escrito, ellas entraron, oportunamente, a hacer parte de la visión que asumimos. En este sentido las relacionaré aquí junto al libro de C. Pereyra.

PEREYRA, Carlos, El sujeto de la historia, Alianza, Madrid, 1984.

ALTHUSSER, Louis, La Revolución teórica de Marx, Siglo XXI, 10ª ed., México, 1974.

Idem, Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

Idem, Elementos de autocrítica, Laia, Barcelona, Distribuciones fontanamara, México, 1975.

Idem, Crítica a la exposición de los principios marxistas, Cuervo, Buenos Aires, 1976.

Idem, Lenin y la filosofía, Era, México, 3ª ed., 1981.

Idem, Nuevos escritos, La crisis del movimiento comunista internacional frente a la teoría marxista, Laia, Barcelona, 1978.

- ALTHUSSER, Louis, SEMPRUN, Jorge, SIMON, Michel, VERRET, Michel, **Polémica sobre marxismo y humanismo, Siglo XXI, México, 4ª ed. 1973. Colección mínima 13.**
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, **Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser, Alianza, Madrid, 1978.**
- SÈVE, Lucien, **Marxisme et théorie de la personnalité, Éditions sociales, Paris, 4ª edición, 1975.**
- THOMPSON, E. P., **Miseria de la teoría, Editorial Crítica, Barcelona, 1981.**
- VILAR, Pierre, **Historia marxista historia en construcción. Ensayo de diálogo con Althusser, Anagrama, Barcelona, 2ª ed., 1975.**
- DUSSEL, E., "La exterioridad en el discurso, crítico de Marx", artículo inédito ( próximamente a aparecer en *El Buscon*, México ), enero de 1985.
- MARX, K., **El Capital, Tomo I, Vol. I, Libro primero, Siglo XXI, México, 13ª ed., 1983.**

#### NOTAS

- (1) PEREYRA, Carlos, **El sujeto de la historia, Alianza, Madrid, 1984, p. 9.**
- (2) *Idem.* pp. 9 – 11.
- (3) SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, **Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser, Alianza, Madrid, 1978, pp. 111 – 121.**
- (4) PEREYRA, Carlos, *op. cit.*, p. 67. El subrayado es nuestro.
- (5) *Idem.*, p. 11. Subrayado nuestro.
- (6) *Idem.*, p. 43.
- (7) MARX, K., **El Capital, Tomo I, Vol. I, Libro primero, Siglo XXI, México, 13ª ed., 1983, p. 203. Subrayado nuestro.**
- (8) PEREYRA, Carlos, *op. cit.*, p. 70.
- (9) *Idem.*, p. 69. Subrayado nuestro.
- (10) *Idem.*, p. 71.
- (11) *Idem.*, p. 69.
- (12) Por ej., p. 71. Pereyra entiende aquí que darle al sujeto, a la persona humana, un margen cualquiera de autonomía, o sea, de libertad con relación a las "determinaciones de las formas de existencia histórica de las relaciones sociales de producción y reproducción" ( citando él a L. Althusser en **Para una crítica de la práctica teórica**, p. 76; p. 69 del libro de Pereyra ), es **subjetivismo**, y defender una concepción **idealista** de la historia.
- (13) MARX, K., *op. cit.*, p. 204. El subrayado es nuestro.
- (14) *Idem.*, p. 204.
- (15) **Philosophie des Rechts**, Berlín, 1840, § 67, p. 104, es la edición consultada por Marx. ( Cf. Cita de pie de página, p. 205 de la edición que utilizamos ). El subrayado es del texto de Hegel.
- (16) MARX, K., *op. cit.*, p. 215. El subrayado es de Marx.
- (17) *Idem.* pp. 215 – 223.
- (18) *Idem.* p. 203.
- (19) *Idem.* p. 216.
- (20) *Idem.* pp. 225 y 222.
- (21) *Idem.* p. 216.
- (22) *Idem.* p. 216.
- (23) *Idem.* p. 216.
- (24) *Idem.* p. 214.
- (25) DUSSEL, E., "La 'exterioridad' en el discurso crítico de Marx", artículo inédito ( próximamente a aparecer en *El Buscon*, México ), enero de 1985, p. 67 ( Publicado no presente número de *Reflexão*, N.E. )

## A PROPÓSITO DE "A EDUCAÇÃO CONTRA A EDUCAÇÃO"\*

Claude Pantillon  
Universidade de Genebra (Suíça)

Sabe-se que Kierkegaard bateu-se durante toda sua vida contra a Igreja oficial de seu país e recusou todo compromisso com ela. Quando ele morreu, porém, a Igreja lhe fez um belo enterro e pronunciou algumas belas palavras sobre sua tumba.

O caso não seria de nenhuma importância se no meio desta cerimônia um homem estranho talvez doente, não tivesse gritado repentinamente: "Pega ladrão ! Pega ladrão..."

Sem dúvida, há muitas coisas a retomar, a analisar, a dissecar na tese de Moacir Gadotti, mas tudo isso não obriga ninguém desta assembléia a gritar "pega ladrão ! Pega ladrão ! "roubaram do Moacir suas perguntas, suas exigências, suas interpelações.

Hoje, uma educação verdadeira, preocupada com os homens, exige uma luta contra a educação, contra a educação permanente, portanto, não somente uma luta contra a ausência de educação para educar mais, mas ao mesmo tempo, uma luta contra ela, pois educar, quer dizer tudo, nada dizer e ao mesmo tempo significa a inversão completa da educação; não, uma liberação, o acesso a um papel de sujeito, mas um fechamento, um esmagamento, um rebaixamento sistemático ao papel de objeto. Em consequência, a educação permanente exige a suspeita e a vigilância.

Observo paralelos numerosos: a supressão de um mal supõe uma luta contra a medicina e não somente contra a doença, a justiça, uma luta contra a injustiça e a justiça, a fé uma luta contra a religião, etc. etc... Ao mesmo tempo, compreende-se os males entendidos que situações deste gênero não podem deixar de provocar. Nós nos confrontamos aqui com um problema de linguagem. Nós não temos palavras para significar a verdadeira educação, a verdadeira medicina, a verdadeira justiça, a verdadeira lei, e aliás, se elas existissem em outro lugar, elas não serviriam para nada pois ninguém usaria os termos corretamente. Este problema de linguagem é uma das raízes ideológicas que surgiu como possibilidade, com o nascimento de toda a palavra.

O estudo da educação permanente nos seus discursos oficiais dominantes, revela uma falsa linguagem, desenraizada, distorcida, um pensamento mole, sem vergonha, pois fala-se para esconder, para seduzir e para desconversar.

Tal é a conclusão bastante melancólica do recenseamento dos textos dominantes feito pelo Moacir. E quando o escrito torna-se ideologia, instrumento de manipulação, mesmo as palavras autênticas e verdadeiras podem servir a esta manipulação, pois torna-se difícil distinguir as ovelhas dos bodes. Quer queira quer não, a educação permanente é daqui para diante uma armadilha, é necessário então arriscar-se com precaução. Tanto mais que o que os discursos testemunham parece se verificar ao nível do fenômeno e das realizações. Eu pergunto simplesmente: o que é que foi verdadeiramente cumprido neste amontoado de promessas feitas pela educação permanente ? Entretanto, não se trata, bem que isto não esteja sempre muito claro na tese de Moacir, de acusar os homens, os atores da educação. Neste

(\*) Palavras proferidas na abertura da sessão pública de defesa de tese de Moacir Gadotti, "A educação contra a educação", na Universidade de Genebra, dia 05 de março de 1977 ( tradução do francês de Áurea Maria Guimarães - PUCCAMP ).

nível, há promessas, tensões, gestações, combatentes autênticos, verdadeiros guerrilheiros, e não somente gerais falantes e trapaceiros.

Mas porque é assim ?

A escalada educativa atesta um novo interesse pela educação porque é necessário que os homens saibam, aprendam certas coisas para serem bons instrumentos, bons consumidores; porque o "recurso humano" como o estudo do mercado na organização científica das empresas, tornou-se o objeto de uma observação atenta, calculista e interesseira. Aliás, não é também um bom mercado a explorar, um bom negócio ?

Por outro lado, é assim porque, graças principalmente à escolarização obrigatória, que os países em vias de desenvolvimento e seus dirigentes invejam (evidentemente!), nós dispomos hoje de aparelhos educativos sofisticados que oferecem possibilidades imensas de controle, de repressão; é tentador então explorá-los contra os homens. Não nos esqueçamos que um dos mais belos aparelhos educativos do século foi montado por Hitler.

Em conseqüência, Moacir tem razão de nos alertar contra a imensa ameaça ligada ao aumento de nossos poderes e dos nossos aparelhos educativos, ameaça que aumenta com uma educação permanente numa escala planetária. O que ele não diz, ou diz muito pouco, entretanto, é que estes poderes e seus aparelhos poderiam conter também promessas se os homens se propuserem a lutar para tirar partido deles convivialmente. A meu ver a libertação dos homens deve igualmente passar por eles.

Refiro-me agora ao problema da ideologia.

Quando Moacir se refere à Marx como mestre da suspeita e coloca então em evidência, com toda razão, a função ideológica da Educação permanente e da Educação, ele não leva a crítica até o fim, a meu ver. Após Marx não somente, é claro, por causa dele, a tentação ideológica acentuou-se, consideravelmente, Marx, reduzindo o pensamento, a linguagem, assim como a Ética, o Direito, a Arte, a Religião, à uma função ideológica, à superestrutura ideológicas e nada mais, prepara o nascimento de um pensamento e de uma linguagem prostituídas, subjugadas aos padrões de hoje ou aos tiranos de amanhã. Graças a esta redução, a linguagem e o pensamento são relegados ao nível da prostituição, promoção secretamente sustentada e encorajada por um outro reducionismo mais profundo ainda: o materialismo. O avanço materialista prepara o caminho ao modo industrial de produção, ao consumo, assim como à educação como manipulação permanente pura e simples. Enfim, no reino do unidimensional, característica do leste como do oeste; num mundo esvaziado de qualquer transcendência não há mais lugar para uma educação preocupada com o humano e se combatendo por ele. Então, sim, a educação pode tornar-se acima de tudo instrumento de morte !

A meu ver, "a educação contra a educação" implica também uma luta contra Marx e seus inumeráveis herdeiros.

Todas estas questões devem estar presentes em nossa memória na Universidade, nesta Faculdade, na nossa Seção, se nós quisermos trazer uma verdadeira contribuição à educação. O que implica afrontar nosso presente à luz dessas interpelações; este afrontamento passará notadamente por uma reflexão e uma pesquisa quanto às finalidades da educação, isto é, por uma luta contra este esquecimento da educação que persegue e ameaça constantemente a educação como ela é e como ela vai.

Sim, Moacir nos oferece aqui uma boa tese, boa como um pão que nutre e fortifica, e graças ao qual caminha-se, porque esta tese dá a pensar e, mais ainda, a compreender o mundo onde nós estamos; uma verdadeira tese, isto é, um acontecimento, porque quando se leu, se entendeu, se compreendeu, então vê-se a educação permanente de outro modo. Por que ? E de fato o que se vê ? Que a educação permanente é fundamentalmente um monstro, isto é, seja ao mesmo tempo uma ilusão, uma ficção, um moinho de vento, seja uma mistificação eficaz e então um moinho do diabo. De fato, a educação permanente não é somente "muito ruído por nada", mas a colocação em escala progressiva de uma trama envolvendo todo o

planeta. A educação permanente seria esse complô que se inicia na infância e muito eficaz contra a educação, ou seja, contra a vida, contra o homem-sujeito e a forma do homem-objeto.

Certamente, neste país, como em outros, surgem atos educativos autênticos: mulheres se associam para estudar e lutar contra o consumo, isso dá a Federação das Consumidoras; os homens se inquietam com o meio ambiente e se colocam a estudar problemas energéticos para conduzir finalmente uma luta contra a central nuclear de Verbois; outros decididos a salientar o desafio da violência e do ódio fazem "objeção de consciência"; criam-se as "Lojas do Mundo"; doentes se associam para enfrentar juntos a doença, etc... Tudo isso são atos educativos verdadeiros, passos verdadeiros que não se pode minimizar, lutas verdadeiras para homens-sujeitos, combates empreendidos igualmente por numerosos professores. Mas nós sabemos agora que há abuso de linguagem ao se colocar esses atos educativos sob a etiqueta falsa e perigosa da Educação Permanente pois isto veicula outra coisa.

Sim, a educação verdadeira que poderíamos chamar "Permanente" no sentido que a Educação Permanente nunca entende e quando o emprega é para deturpá-lo, não é "a escola por toda a vida", a vida classificada nas escolas, a escolarização planificada. Pois a verdadeira educação deve ser, se fazer, se apegar à vida, porque é a própria vida que deve ser nossa escola permanente, porque educar-se é viver verdadeiramente, é viver e habitar bem a vida, é nascer quotidianamente juntos na vida, toda a vida. E tudo isso que se deve pedir às escolas, aos aparelhos educativos, aos mestres é que eles ajudem a tornar a vida um lugar educativo. Isso não se faz sem luta, porque, hoje de muitas formas a vida faz dos homens objetos.

Há sete anos, no mês de março eu defendia minha tese em Paris, eu terminava minha formação universitária. Nos dias que se seguiram à doença\* pousou opressivamente sua mão sobre mim. Então começou, ou melhor, continuou minha educação permanente, aquela que nenhuma outra escola a não ser a vida seria capaz, aquela onde se aprende a ser, isto é, a nascer quando se tem a chance de poder caminhar na vida com outros.

---

(\*) Doença que o levou à morte no dia 07 de fevereiro de 1980, depois de lutar 10 anos contra ela. ( Nota da tradutora )

## MOVIMENTO ESTUDANTIL

## A UNE NA RESISTÊNCIA AO GOLPE DE 64 — CONCLUSÃO

José Luís Sanfelipe

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

## III

## A UNE À ESQUERDA

Torna-se necessário, agora, fazer algumas considerações mais gerais sobre a sociedade brasileira para, na seqüência, situar, um pouco melhor, a UNE e o Movimento Estudantil no âmbito dessa sociedade.

Para o primeiro propósito, ficam alinhados os aspectos básicos que se seguem, relacionados à percepção já generalizada de que no Brasil ocorreu um desenvolvimento econômico, social e político, cuja expressão mais acentuada se deu no período que se estende da Primeira Guerra Mundial ao Golpe de Estado de 1964. Tal desenvolvimento se caracterizou por uma industrialização acelerada e foi conseqüência tanto de fatores econômicos e políticos internos como externos. Acompanharam esse processo uma certa democratização das relações políticas e sociais, uma certa expansão do sistema educacional, a conquista de alguns direitos políticos e benefícios sociais por parte das camadas médias e da classe operária e também transformações institucionais<sup>1</sup>. No processo de transição para uma economia industrial, o padrão que se delineou de organização política e de sustentação de poder foi a chamada "política de massas", um dos fundamentos da "democracia populista" que, por sua vez, viabilizou atividades políticas e culturais, como também o funcionamento de organizações de esquerda, mesmo que da maneira às vezes precária.

Houve uma transição, na realidade brasileira, de quatro séculos de civilização agrária — com atividades voltadas para o exterior e as relações políticas restritas à "aristocracia" agrária e à "elite" dos letrados — para, no século XX, uma civilização acentuadamente urbano — industrial na qual as camadas médias e o proletariado começam a crescer como categorias políticas. Essa transição evidenciou tensões, golpes políticos, fluxos e refluxos que até 1945 estiveram vinculados à necessidade que

os setores urbanos — camadas médias, burocracia civil e militar, incipientes grupos de empresários industriais e proletariado nascente — tinham de reduzir o poder político e econômico dos setores agrário-exportadores e importadores, vinculados à cafeicultura como atividade básica. Dos conflitos mais relevantes que se delinearão, destaca-se o ocorrido entre as oligarquias tradicionais e o conjunto de setores sociais urbanos nascentes, bem como seu reflexo no âmbito político, quando as novas forças passaram a forjar diferentes projetos de modernização, democratização e desenvolvimento econômico da sociedade brasileira.

No período de 1945 a 1964, ocorreu uma complexificação do quadro acima porque o processo político brasileiro passou a abranger os operários, as massas assalariadas em geral, os setores médios da sociedade e os grupos de trabalhadores agrícolas, entrando em jogo as aspirações de bem-estar social do proletariado cada vez mais numeroso, das camadas médias crescentes, e as reivindicações dos trabalhadores rurais. Concomitantemente desenvolveram-se os grupos políticos de esquerda, enquanto a juventude universitária buscou apresentar-se como força política ativa e organizada.

Do ponto de vista externo, a transição da civilização agrária para urbano-industrial manifestou também os conflitos de interesses que transcederam o âmbito nacional na medida em que as transformações internas não realizaram rupturas com o capitalismo do mundial, mas refletiram, e de certa maneira se beneficiaram, das flutuações desse mesmo capitalismo. Enquanto não se decidiu a disputa entre as grandes potências e enquanto os Estados Unidos não consolidaram o seu predomínio, abriram-se perspectivas às nações dependentes, dentre as quais o Brasil, que entraram numa fase decisiva da sua industrialização.

O relevante a se perceber é que no conjunto das transformações, novas exigências de prática econômica e de organização da sociedade nacional ocasionaram a estruturação de outros modelos de desenvolvimento, sustentados pelas novas forças sociais, e diversos do tradicional modelo exportador, cuja hegemonia havia se dado através do domínio do setor agrícola. Foi desta maneira que, aos poucos, impôs-se o modelo substituição de importações, sem provocar rupturas traumáticas com o setor tradicional, contando com o dirigismo estatal e buscando atender às exigências de investimentos destinados ao mercado interno. No novo modelo político-econômico consubstanciou-se o que se denominou de democracia populista: uma certa combinação controlada de interesses econômicos e políticos do proletariado e das camadas médias, sob a liderança da burguesia industrial, com o objetivo de favorecer a criação e o crescimento do setor industrial e de serviços. O que efetivamente estava em causa era conseguir o rompimento com o setor tradicional e desestabilizar sua hegemonia. Para este fim, a burguesia industrial não só buscou aliados, como

produziu o núcleo ideológico do seu modelo de desenvolvimento configurado no nacional-desenvolvimentismo, com a qual envolveram-se militares, civis, liberais, esquerdistas, assalariados e estudantes universitários. Em tal contexto, o peleguismo sindical, a composição rural-urbana do proletariado industrial, em formação, viabilizaram uma política de massas que funcionasse como técnica de organização, controle e utilização da força política das classes assalariadas, particularmente do proletariado, em função do desenvolvimento industrial.

A crise do modelo acima delineou-se já a partir do governo de J. Kubitschek ( 1956 – 60 ). Ali começou a se estruturar a passagem para um terceiro modelo econômico que, na verdade, vinha sendo produzido concomitante ao modelo substituição de importações e que reivindicava o desenvolvimento, a organização da economia com a associação de capitais, interesses político-militares nacionais e os dos estrangeiros: modelo de desenvolvimento associado. No governo de JK buscou-se associar a política de massas do modelo anterior com os compromissos relacionados ao capital externo, o que veio criar condições para o fim do modelo de desenvolvimento nacionalista. No modelo que tomava impulso, a internacionalização do setor industrial e agrário tradicional foi inevitável, restaurando, de certa maneira, um padrão colonial, agora, modernizado. Foram se tornando necessárias, também, a contenção da democracia populista e a redefinição da ideologia e prática de independência econômica e política. Os rumos do modelo substituição de importações tiveram que ser redefinidos ou abandonados porque, como estavam postos, criavam expectativas ou perspectivas de um progresso econômico que poderia conduzir o Brasil a uma condição de potência independente face ao chamado terceiro mundo, o que não interessava ao capitalismo internacional e principalmente aos Estados Unidos. Para a execução da nova tarefa, houve plena adesão da burguesia local. Esta sentiu, na democracia populista, fundada na política de massas e em um nacionalismo esquerdizante, uma ameaça a seu poder político. Por isso, na ótica da elite, a democracia populista precisava ser controlada, redefinida ou reorientada.

O governo JK, que com certeza não foi a instauração de nenhuma ditadura política, portou-se como conciliador: enquanto manteve e apoiou a política de massas, realizou um programa de desenvolvimento econômico baseado na internacionalização dos novos investimentos, tornando-se, assim, paradoxal. JK usou de uma sustentação política que havia se desenvolvido no modelo substituição de importações e economicamente incentivou o modelo associado. Os governos de Jânio Quadros e João Goulart já se depararam com o quadro político-econômico numa situação de impasse porque a conciliação obtida por JK não podia ser mantida por muito tempo, tal a sua dicotomia<sup>2</sup>.

Considere-se também, face ao que se acaba de expor, que no início da década de sessenta, principalmente após a posse de João Goulart

na presidência, o Brasil vivia um momento de definição quanto aos rumos do seu modelo de desenvolvimento. Além do mais, apesar de todas as limitações históricas, ocorria, dentro de certos limites, uma ascensão política da massa popular o que, sem dúvida, é um dos seus componentes da luta de classe. Não foram raras as greves econômicas e políticas do proletariado e a questão agrária apareceu com um potencial revolucionário. Os camponeses, por exemplo, realizaram o seu I Congresso Nacional, em Belo Horizonte, de 15 a 17 de novembro de 1961, exigindo: "Reforma Agrária já. Reforma Agrária na lei ou na marra". Os líderes sindicais formaram o "Comando Geral dos Trabalhadores" ( CGT ) e o "Pacto da Unidade e Ação" ( PUA ) o que, de alguma maneira, era um avanço da organização sindical.

No início da década de sessenta, portanto, cada vez se tornou mais evidente que se durante alguns anos "os empresariados nacional e internacional, as classes médias, o operariado e as forças de esquerda se uniram em torno da bandeira da industrialização, as razões que os levaram a isso eram divergentes. Assim, enquanto para a burguesia e para as classes médias a industrialização era um fim em si mesma, para o operariado e as forças de esquerda ela era apenas uma etapa. Por isso, atingida a meta, enquanto a burguesia busca consolidar seu poder, as forças de esquerda levantam nova bandeira: trata-se da nacionalização das empresas estrangeiras, controle de remessa de lucros, de dividendos e as reformas de base ( reformas tributária, financeira, agrária, educacional, etc. ). Tais objetivos eram uma decorrência da ideologia política do nacionalismo desenvolvimentista que, entretanto, entram em conflito com o modelo econômico vigente. Daí a alternativa: ajustar a ideologia política ao modelo econômico ou vice-versa"<sup>3</sup>.

O impasse do governo Goulart, portanto, decorreu da contradição acima. As forças sociais sobre ele, contra ele ou a favor dele estavam buscando garantir o conjunto diferenciado dos seus próprios interesses. A luta pela legalidade que havia assegurado a sua tomada de posse, a instituição do parlamentarismo, a atribulada política do período parlamentar, a mobilização pelo pebiscito nacional, a volta ao presidencialismo, são ações integrantes do conflito das forças sociais e dos interesses representados pelos partidos políticos<sup>4</sup>, das ideologias de que estes eram portadores na realidade brasileira e dos diferentes modelos de desenvolvimento que haviam sido formulados pelas classes sociais.

Se, de um lado, o movimento de massa cresceu durante o governo João Goulart, isso não significou, por outro lado, que a reação conservadora e de direita não estivesse se articulando. Empresários brasileiros aliados a grupos estrangeiros incentivaram movimentos de resistência ao governo sob a alegação de que era preciso combater o perigo comunista. Hoje, está abundantemente comprovado como o empresariado, apoiado por outros grupos, preparou e deflagrou o golpe que derrubou o Presidente

da República. Entidades como o Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais-IPES e o Instituto Brasileiro de Ação Democrática-IBAD, assistidos diretamente pela CIA, tiveram função relevante estimulação do radicalismo de direita. O IPES, por exemplo, investiu muitos recursos para convencer militares e setores da classe dominante de que o perigo comunista era eminente; aliou generais e exerceu grande influência sobre os meios de comunicação. As empresas estrangeiras concederam significativos recursos para o IPES enquanto o IBAD, financiado pela CIA, subvencionou a candidatura de parlamentares reacionários que assumiram o compromisso de defender o capital estrangeiro, condenar a reforma agrária e a política externa independente do Governo brasileiro. O próprio governo norte-americano, através de sua Embaixada aqui, colocou muito dinheiro na articulação da reação que se tentou estender a todos os segmentos da sociedade brasileira, desde uma atuação parlamentar até a penetração no Movimento Estudantil e no proletariado<sup>5</sup>. Não era, entretanto, só de fora do País que vinham recursos para a reação. As empresas estrangeiras aqui instaladas, na sua maioria, e empresas nacionais também muito contribuíram para que se montasse o golpe da direita.

Em decorrência do quadro acima pode-se afirmar que, no começo da década de sessenta, o visível confronto de caráter ideológico que se delineou, possuía raízes bem mais profundas do que as divergências públicas e as discordâncias políticas. Naquele momento, aflorou a contradição que acompanhou o processo de industrialização brasileira pós-45, ou seja, esgotado o modelo substituição de importações, tornou-se inviável a vigência da ideologia política nacional-desenvolvimentista<sup>6</sup>. Para além desta contradição, entretanto, revela-se o conteúdo fundamental, que estava subjacente a todo o conflito, e que girava, em torno da decisão de se privilegiar a defesa do capital ou do trabalho, segundo modelos político-econômicos historicamente disponíveis<sup>7</sup>. De fato, na medida em que no contexto brasileiro aguçou-se a contradição entre capital e trabalho, o que também é a contradição entre a burguesia e o proletariado, o possível antagonismo entre a burguesia nacional e a burguesia externa foi revelando-se irreal. Empresários nacionalistas, políticos liberais-democráticos e alguns reformistas, mas todos defensores do capital e da propriedade privada sobre os meios de produção, gradativamente foram engrossando as fileiras conservadoras apoiadas pela burguesia externa do maior centro capitalista. Os princípios do nacionalismo, do liberalismo democrático e as propostas reformistas, cada vez mais, passaram a ser empunhados por setores proletários, camponeses, estudantis e intelectuais, apoiados por alguns segmentos das classes médias. Mesmo assim é preciso que se diga que no limite, a aliança ideológica que amendrontou a burguesia, com excessão da esquerda revolucionária, não condenou claramente o capitalismo. A contradição entre capital e trabalho, naquele momento histórico brasileiro, viabilizou mais evidentemente uma crítica ao que se considerou ser apenas um mau

capitalismo. De qualquer forma, havia alguma perspectiva de que o capital e a propriedade, da burguesia local ou de fora, fossem de algum modo atingidos caso a burguesia não se impusesse com seu projeto específico de classe. A chamada "Revolução de 64" veio a ser uma tomada de posição mais sólida da burguesia que, assim, evitou, fossem articuladas possíveis alterações no modelo econômico associado ao capital estrangeiro que vinha se delineando e, ao mesmo tempo, disse um não às propostas nacionalistas e/ou reformistas. Procurou-se garantir o **status quo** econômico evitando-se assim, com a implantação do governo militar, que as massas populares pudessem alterá-lo com a ajuda ou não de João Goulart. Mantido o modelo econômico, redefiniu-se a ideologia nacional-desenvolvimentista numa doutrina de interdependência elaborada pela Escola Superior de Guerra<sup>8</sup>, enquanto o Estado, sem os impecilhos institucionais da democracia populista, tornava-se mais declaradamente comprometido com os interesses da burguesia, ou melhor dizendo, o Estado só da burguesia<sup>9</sup>.

Com os elementos acima presentes na análise, parte-se agora para o segundo propósito anunciado no início deste artigo. Relembre-se, em primeiro lugar, que se estabeleceu como referência para a investigação sobre a UNE, a data de 1956, embora, de fato, não se tenha feito um aprofundamento sobre aqueles anos do final da década de cinquenta. De qualquer maneira, observe-se que a data coincide com o início do governo de Juscelino Kubitschek, já identificado como um momento crítico do modelo econômico substituição de importações. Ocorre, porém, que ideologicamente o nacionalismo-desenvolvimentista era ainda, de forma acentuada, predominante, comportando no seu interior vertentes neocapitalistas, liberais, nacionalistas, sindicalistas, desenvolvimentistas e marxistas<sup>10</sup>. A UNE, resultante do contexto histórico no qual estava inserida, reflete de forma mais ou menos clara, a complexidade ideológica acima.

A data de 1956, portanto, indica apenas que de uma maneira mais direta e explícita compuseram-se na UNE, a partir de então, atitudes políticas e manifestações de pensamento que refletiam, à maneira estudantil, o complexo quadro ideológico que vinha se desenvolvendo em diferentes setores da sociedade brasileira. O período da história da UNE iniciado em 1956, portanto distingue-se da fase de controle hegemônico direitista — 1950 — 56 — quando as atitudes políticas e manifestações de pensamento mais recentes, ainda não se apresentavam dominantes na entidades<sup>11</sup>. De forma crescente e radicalizada, a UNE permanecerá com as mesmas características ideológicas adquiridas no final da década de cinquenta, durante os primeiros anos da década de sessenta.

Apesar da afirmação acima, entende-se aqui ser impossível uma caracterização rigorosa da ideologia da UNE ou do Movimento Estudantil que ela liderou, mesmo referindo-se apenas a um período específico da sua história. Tem que se levar em conta, por exemplo, que a entidade dos

estudantes não era um partido político formado em torno de determinados princípios e orientações. Não era também uma instituição religiosa, mas tão somente uma entidade que, de forma diversa de outras instituições, reunia indivíduos que se encontravam na situação de estudantes universitários que, em decorrência dessa situação passageira, por pouco tempo podiam vincular-se a ela. Além do mais é preciso admitir-se que a UNE, até por uma questão de subsistência, sempre precisou fazer, internamente, conciliações entre alguns pontos comuns existentes em ideologias que se faziam presentes no Movimento Estudantil como um todo. Também não é possível uma caracterização da ideologia da UNE e automaticamente estendê-la às UEEs, por exemplo, ou ao Movimento Estudantil que se configurou em cada estabelecimento de ensino superior. Da mesma forma, a hegemonia de uma tendência ideológica durante uma determinada gestão na entidade, não significou nunca o desaparecimento das demais. Por fim, é ainda preciso que se leve em conta que a UNE não foi nunca, ela mesma, a geradora de suas ideologias. Foi, isto sim, portadora de ideologias que resultaram de um todo social muito mais complexo do que a entidade estudantil particularizada e que eram absorvidas pelos estudantes dentro dos limites dos seus próprios condicionantes histórico-sociais.

Ocorre, entretanto, apesar de todas as ressalvas feitas, que levando-se em conta o conjunto de reivindicações, posicionamentos teóricos e atividades políticas da UNE, apresentados anteriormente, não é impróprio localizar as tendências ideológicas da entidade, no período de 1956 a 1964, como genericamente situadas à esquerda. Concretamente isso se traduziu, segundo o entendimento que se tem do material já apresentado nos dois artigos anteriores, numa oscilação da UNE em torno de confusas e interligadas posturas teóricas e práticas baseadas no nacionalismo, no desenvolvimentismo, no legalismo, no reformismo, no socialismo, na justiça social cristã e, às vezes até mesmo, numa visão revolucionária. Note-se que o que ocorreu no interior da UNE, de forma hegemônica, foi a manifestação das ideologias vinculadas aos modelos de desenvolvimento "substituição de importações" e "socialista", presentes na sociedade brasileira da época. Num momento em que o modelo associado estava se viabilizando historicamente, a UNE e outras forças sociais orientavam-se pela ideologia de um modelo esgotado para os interesses da burguesia, ou segundo um modelo socialista que ainda se colocava apenas no limiar dos anseios de outros segmentos da sociedade. Em decorrência disso, a UNE e o Movimento Estudantil por ela liderado, chamaram contra si aquelas forças que articulavam o modelo de desenvolvimento associado mesmo que, como já se disse, os estudantes não fossem o alvo principal a ser atingido porque, enquanto estudantes, não representavam ainda força de trabalho efetiva e nem constituíam uma classe social, como eles mesmo chegaram a pensar em alguns momentos. A ideologia genericamente à esquerda da UNE, entretanto, precisava ser combatida por aqueles que se empenharam no movi-

mento golpista de 64, uma vez que eles representavam exatamente os interesses burgueses e, na busca de preservação do modelo de desenvolvimento associado, sentiam necessidade de impor a ideologia condizente com esse mesmo modelo.

Embora se tenha dito que se considera inviável uma rigorosa identificação da ideologia da UNE, evidencia-se, entretanto, que ela não esteve isenta de ideologias. Nos documentos apresentados, misturam-se concepções dos socialistas, comunistas, católicos da Juventude Universitária Católica e da Ação Popular, com predomínio de enfoques, concepções, prioridades políticas ora de uns, ora de outros. As posições teóricas e políticas da UNE, que não se propôs analisar do ponto de vista da sua cientificidade, rigor ou coerência, resultam de acomodações entre as tendências de esquerda ou assim consideradas naquele momento. Aliás, que socialistas e comunistas<sup>12</sup> estivessem ideologicamente à esquerda, não é, do ponto de vista histórico, uma especificidade da realidade brasileira. É preciso levar em conta, porém, que entre os próprios comunistas não ocorria grande unidade. O Partido Comunista Brasileiro, por exemplo, dividiu-se em 1962 dando origem à dissidência que formou o Partido Comunista do Brasil. O Partido Comunista Brasileiro, na verdade, vivia grave crise interna desde 1956, o que provocou o afastamento de boa parte da intelectualidade, já no ano de 1958, das linhas do Partido. A cisão do ano de 1962 foi apenas a primeira de um processo que resultaria, nos anos seguintes, numa grande fragmentação das organizações de esquerda<sup>13</sup>.

A presença da liderança católica no Movimento Estudantil e na UNE, entretanto, pelas posições históricas conservadoras da Igreja no Brasil<sup>14</sup>, merece esclarecimento, mesmo que sinteticamente, com as seguintes observações.

a) A Ação Católica foi a organização da Igreja no meio leigo e como tal há muitos anos vinha se firmando na ampliação da sua influência e na sua capacidade de mobilização de adeptos. A organização denominada Juventude Universitária Católica — JUC — foi a expressão da Ação Católica no meio estudantil universitário, assim como outras assemelhadas surgiram para os demais setores da sociedade<sup>15</sup>.

b) A JUC do final da década de 50 e início da década de 60 passou por uma evolução que, de certa forma, acompanhou a convulsão vivida pela América Latina e as transformações da própria Igreja a partir do papado de João XIII. A JUC procurou orientar-se pelo pensamento dos católicos mais progressistas e participou da movimentação política estudantil. Debatendo os problemas da sociedade brasileira e as diferentes soluções apontadas pelas várias tendências políticas, a JUC chegou a despertar-se para a questão da Revolução Brasileira. Em seu Congresso dos 10 anos, realizado no Rio de Janeiro em 1960, aprovou o documento "Diretrizes Mínimas para o ideal histórico do povo brasileiro", optando por

um "socialismo democrático". Era a vitória da corrente progressista que passou a exercer razoável influência no Movimento Estudantil<sup>16</sup>.

c) No XXIV Congresso da UNE, realizado em Niterói no ano de 1961, a JUC compareceu como força política organizada e através de uma aliança com grupos de militantes comunistas conseguiu eleger o jucista Aldo Arantes para a presidência da entidade dos estudantes. Na época, a aliança com os comunistas provocou sérias críticas de parte do clero e preocupou a hierarquia da Igreja<sup>17</sup>. Em quase todos os Estados, entretanto, a influência da JUC cresceu rapidamente.

d) O crescimento da JUC foi acompanhado de um aumento constante de manifestações da hierarquia da Igreja Católica, desaprovando posições teóricas e compromissos políticos assumidos pelos jucistas. Em episódio não muito esclarecido o presidente da UNE Aldo Arantes, membro da JC, deixou a organização católica em decorrência de atritos com o Cardeal Jaime de Barros Câmara<sup>18</sup>. Em seguida surgiu a proibição para que os dirigentes jucistas não concorressem a cargos eletivos dos organismos da política estudantil e, dessa maneira, provocou-se a ruptura de quadros da JUC com a hierarquia católica.

Observe-se que militantes da JUC, principalmente aqueles que formavam a sua tendência mais progressista — já em 1960 falava-se de uma 'esquerda cristã' — exigiam da organização um papel que não era aceito pela hierarquia religiosa. Com frequência os estudantes jucistas se indagavam se não seria o caso de se ter outro instrumento de ação política que não a JUC. Gradativamente foi crescendo na organização católica, e tomando forma estruturada em alguns locais, a tendência de esquerda da qual saíram muitos militantes da Ação Popular ( AP ) e da Política Operária ( POLOP ).

e) Aos poucos, surgiu a Ação Popular. "As necessidades crescentes de uma direção pronta e eficaz para o movimento estudantil criaram as condições para o surgimento do chamado 'grupão', agrupamento político que superava os limites da JUC. Porém o próprio 'grupão', fase de transição entre a JUC e a AP, não correspondia às necessidades de direção exigidas pelo movimento estudantil. A UNE-Volante foi o movimento encontrado para um novo passo, a articulação nacional da Ação Popular. No ano da 'Greve do 1/3', em decorrência do papel de direção que desempenhou nesse movimento, a AP, em fase de gestação, ganhou força política. Sua influência passou a ser tão grande no movimento estudantil, que os seis candidatos à Presidência da UNE surgidos no XXV e XXVI Congressos foram todos da Ação Popular"<sup>19</sup>.

f) Assim como alguns fatores haviam contribuído para a ascensão católica no Movimento Estudantil, dentre eles a divisão do Partido Comunista Brasileiro, outros fatores colocaram a JUC a reboque das necessidades políticas de certos grupos de estudantes universitários. Numa ava-

liação, Haroldo LIMA e Aldo ARANTES<sup>20</sup> afirmam que a JUC não unia em função da política, mas sim em função da religião. O conservadorismo da Igreja e da hierarquia católica, com uma postura sempre fechada para com os socialistas e comunistas, dificultava alianças políticas. O autoritarismo dos bispos católicos face ao movimento leigo discontentava os estudantes. A Igreja temia, a exemplo do que estava acontecendo com a burguesia, que a pressão mais radical do Movimento Estudantil, somada a outras forças sociais, contribuísse para a transformação mais profunda da sociedade. O surgimento da Ação Popular, entretanto, não significou o desaparecimento imediato da JUC<sup>21</sup>, mas o seu papel no Movimento Estudantil estava esgotado. De início, foram muitos os universitários que passaram a ter atuação nas duas organizações e embora a AP contasse com um grande número de cristãos nas suas fileiras, ela mesma não era confessional nem restrita aos cristãos.

g) Quanto ao surgimento propriamente dito da AP, como já se disse, a articulação nacional foi feita no curso da UNE – Volante. Em princípio do ano de 1962, realizou-se em São Paulo uma reunião que aprovou o documento chamado “Estatuto Ideológico”. Os participantes se autodeterminaram Grupo de Ação Popular – GAP – e um dos núcleos presentes, sediado em Minas Gerais, lançou em seguida o jornal “Ação Popular” de cunho socialista. Em Belo Horizonte, ainda quando a ‘Greve do 1/3’ estava em curso no ano de 1962, realizou-se uma segunda reunião que contou com representantes de vários Estados, líderes estudantis, padres, profissionais e intelectuais. Os participantes assumiram de forma definitiva o nome de Ação Popular e a Sigla AP; aprovaram também o “Esboço do Estatuto Ideológico” e elegeram a coordenação nacional. Já como AP a organização apresentou-se ao XXV Congresso da UNE, em julho de 1962, com três candidatos ligados à AP concorrendo à presidência daquela entidade. Efetivamente, Vinicius Caldeira Brandt, antigo jucista cujos depoimentos foram citados nos artigos anteriores, foi eleito para substituir Aldo Arantes. Naquelas circunstâncias do XXV Congresso, a UNE passou a ter, internamente, a absoluta hegemonia de uma frente das forças de esquerda do Movimento Estudantil: Ação Popular, Juventude Comunista, Política Operária e estudantes considerados independentes. A intervenção da JUC retraiu-se com uma atuação restrita àquela que seus membros, também filiados a AP, desempenhavam. Com tal configuração, a UNE, passou a ser chamada de entidade comunista, célula vermelha ou de organização subjugada. A acusação partia de setores da Igreja Católica, de parte da imprensa burguesa e de políticos de direita<sup>22</sup>.

Em março de 1963, realizou-se em Salvador um Encontro Nacional da AP, o seu I Congresso ou Congresso de Fundação. A organização, que havia tido seu surgimento no interior da JUC, viu seu nome de Ação Popular consagrado. Na mesma oportunidade aprovou-se o ‘Documento Base’. A partir daí passou a ocorrer um distanciamento

cada vez maior entre a JUC e a AP. Em julho de 1963, novamente um líder estudantil vinculado à AP foi eleito presidente da UNE, ou seja, José Serra, o último presidente da entidade estudantil antes do golpe de 1964.

h) No "Documento Base"<sup>23</sup> a Ação Popular se definiu como "... a expressão de uma geração que traduz em ação revolucionária as opções fundamentais que assumiu como resposta ao desafio da nossa realidade e como decorrência de uma análise realista do processo social brasileiro na hora histórica em que nos é dado viver". Com uma crítica genérica ao capitalismo indicou-se a "...convergência de linhas da história moderna para o momento atual", ou seja, "... a perspectiva do socialismo como humanismo, enquanto crítica da alienação capitalista e movimento real da sua superação...".

Toda a visão teórica expressa no "Documento Base", bastante idealista, está no seu item II intitulado "Perspectiva Filosófica: O homem e a história humana". Ali, a AP manifestou uma concepção abstrata da consciência que "nunca pode ser pensada em termos de mundo" porque ela "se pensa a si mesma como instauradora radical de qualquer sentido a ser dado ao mundo". A AP disse rejeitar as concepções materialistas e idealistas, todas alienantes do homem; reivindicou para si, uma perspectiva realista: "... colocamos face a face a consciência e o mundo, o homem e a natureza. Sua articulação, entretanto, não é estática, mas dinâmica. É uma articulação dialética: pela consciência, o homem compreende a natureza, estrutura-a em mundo; mas esta compreensão não é só pensamento: é ação e transformação. Ela constrói o mundo humano, o mundo-para-o homem, e molda o homem segundo o conteúdo da realidade do seu mundo. Assim, humanizando o mundo, o homem se humaniza a si mesmo; e a consciência é o núcleo dinâmico desse processo"<sup>24</sup>.

O mesmo 'Documento Base', em seguida, fez uma apresentação das experiências socialistas que vinham ocorrendo para afirmar como alternativa, ao mundo subdesenvolvido, a integração na corrente socialista, mas indicando também a necessidade de se guardar uma atitude crítica em relação àquelas experiências. Por fim apresentou-se uma análise da "Evolução da Realidade Brasileira" em decorrência da qual a Ação Popular optou "... por uma política de preparação revolucionária", que deveria consistir "numa mobilização do povo, na base de desenvolvimento de seus níveis de consciência e organização..." A Ação Popular se propunha "... a tarefa de elaborar com o povo, na base da contribuição deste, a nova sociedade. (... ) A prioridade do nosso trabalho referir-se-á às organizações operárias e camponesas"<sup>25</sup>.

Apenas no seu final o "Documento Base" fez uma leve menção ao Movimento Estudantil: "O movimento estudantil tem-se fundado gradualmente na linha de aliança com as classes populares e da remoção de

obstáculos à criação de uma consciência revolucionária na intelectualidade. O próprio fato da radicalização de suas perspectivas é útil para demonstrar a possibilidade de avanços na condução das organizações estudantis como órgãos de pressão e agitação política<sup>26</sup>.

Em consequência da visão acima, e pela crescente presença que a Ação Popular passou a ter, o Movimento Estudantil sofreu alterações substanciais. Aos poucos, por exemplo, ele perdeu a bandeira da "Reforma Universitária" em consequência de uma dispersão de energias que enfraquecia a luta que os estudantes haviam reconhecido, em alguns dos documentos da UNE, ser a principal para eles. A Ação Popular, entretanto, não parece ter surgido como respostas específicas ao Movimento Estudantil e seus problemas. Os ideais da AP, de forma utópica, estavam colocados bem além.

Fundadores e militantes da AP<sup>27</sup>, em uma revisão crítica, reconhecem que a hipotética terceira posição em que a organização disse situar-se, definindo-se pela consciência histórica como aquela que descobre para os homens o sentido de suas tarefas concretas, era uma postura idealista. Acreditam que recusando a concepção marxista, a organização recusou, na verdade, apenas uma imagem que conhecia daquela proposta através da propaganda anticomunista e de marxistas primários, segundo eles, aqueles que não compreendiam o papel ativo da consciência sobre os aspectos objetivos, a interação entre o fator objetivo e o subjetivo, e o retorno da consciência sobre o dado material. Apesar de uma opção pelo socialismo e pela socialização dos meios de produção, a postura idealista, porém, teria impedido a Ação Popular de ver o socialismo como resultado da luta da classe operária à frente das outras classes exploradas e oprimidas. A organização teria admitido em tese, mas criticado em essência, o tipo de Estado necessário à construção do socialismo, ou seja, a ditadura do proletariado.

Os ex-militantes<sup>28</sup> da Ação Popular afirmam mesmo que a organização resvalou para a defesa de um socialismo utópico porque não conhecia a doutrina "científica, marxista, do Estado". Seu "humanismo" teria refletido a compreensão elementar que tinha da luta de classe, admitida, mas não assimilada em suas leis. Falava-se de revolução, revolução socialista, mas sem apresentar uma proposição sobre como realizar essa revolução. Enfim, apesar de algumas formulações avançadas, teria predominado na Ação Popular uma linha reformista e sem uma estratégia claramente delineada. Estava-se longe da idéia de um partido proletário para a direção do processo revolucionário. Sumariamente, ter-se-ia negado a existência de um partido de vanguarda e criticado a esquerda brasileira pela sua dependência da burguesia. Na sua origem, portanto, a Ação Popular seria a expressão típica de uma intelectualidade idealista debatendo-se entre várias concepções, mas que sentia a necessidade de transformações sociais, ou seja: uma organização democrático-reformista, representativa da pequena burguesia

radicalizada, composta fundamentalmente de estudantes e outros intelectuais, mas também de operários e camponeses<sup>29</sup>.

Acredita-se que os esclarecimentos que se acaba de apresentar sobre a JUC e a AP, justificam melhor a afirmação de que a UNE e o Movimento Estudantil por ela estiveram genericamente à esquerda no contexto brasileiro do início da década de sessenta. Socialistas, comunistas e católicos progressistas — jucistas ou seguidores da Ação Popular — apesar de algumas divergências insuperáveis entre si, mantiveram, no Movimento Estudantil liderado pela UNE, alianças e conchavos, em nome de uma unidade que, na prática, teve como resultado evitar que os estudantes de direita recuperassem sua hegemonia na entidade.

A unidade interna da UNE, entretanto, foi necessariamente superficial. O conjunto dos estudantes envolvidos no Movimento Estudantil estava dividido entre os partidos e as organizações que apresentavam, de maneira adequada ou não, respostas mais gerais para as exigências daquelas jovens da sociedade brasileira. Com isso, tornou-se impossível que a UNE não fosse instrumentalizada por aqueles partidos ou organizações. Pode-se pensar que a UNE efetivamente liderou e conseguiu mobilizar o Movimento Estudantil, quando captou e expressou o comum entre as várias tendências progressistas. De forma mais radical dir-se-fa que a UNE conseguiu liderar e mobilizar, principalmente quando captou e expressou aquilo que era mais comum entre os próprios estudantes universitários, ou seja, os problemas da Universidade Brasileira. A nível mais geral, porém, no contexto do início da década de sessenta, o problema prático era que os estudantes, através dos seus problemas mais específicos, estavam chegando à tomada de consciência dos problemas sociais e estruturais da sociedade. Nos depoimentos de José Serra, o último presidente da UNE antes do golpe de 64, ficaram as seguintes observações: "O que exasperava a direita no Brasil, inclusive a grande imprensa conservadora, não era tanto que a UNE e o Movimento Estudantil assumissem posições políticas. Era que assumissem **determinadas** posições políticas. Mas, publicamente, isto não era apresentado assim. A direita se mostrava como sendo contrária a que o estudante fizesse política. Não se conformava que os filhos da classe média para cima, que eram os que realmente ingressavam na universidade, assumissem posições tão críticas em relação à ordem de coisas estabelecidas"<sup>30</sup>.

De fato, com os documentos da UNE deixam transparecer, seu posicionamento ideológico naquele momento, quando a burguesia nacional aprofundava sua aliança com os setores econômicos externos, em nada convinha aos interesses das elites locais. Além disso, a UNE havia dado demonstrações de que, à sua maneira, procuraria resistir ao golpe que estava se delineando durante todo o governo de João Goulart. Como forças sociais avançaram nas suas reivindicações, a UNE procurou acompanhá-las.

Moniz BANDEIRA<sup>31</sup> indaga se é possível dizer, como a direita da época tanto divulgava, que se estava caminhando para o comunismo. Sua resposta, com a qual se pode concordar, é: "evidentemente que não". Continua: "Havia soviets no Rio de Janeiro ou em São Paulo? Não Goulart se propunha a abolir a propriedade privada dos meios de produção? Não". O que se considerou comunismo era, por exemplo, a CGT, "esforço de organização e unificação do movimento sindical, que as classes dominantes, pretendendo comprimir os salários, queriam interceptar. Era a sindicalização rural. Era a reforma agrária. Era a lei que limitava as remessas de lucros. Era tudo o que contrariava os interesses do imperialismo norte-americano, dos latifundiários e do empresariado. O comunismo era, enfim, a própria democracia que, com a presença de Goulart na Presidência da República, possibilitava a emergência política dos trabalhadores". A UNE, entretanto, incomodava porque havia se manifestado e comprometido com aquelas idéias, princípios e reivindicações que questionavam os projetos econômicos e sociais, principalmente da burguesia<sup>32</sup>.

Para encerrar estas considerações, pode-se dizer que a UNE, como outros segmentos da esquerda brasileira, chegou a perceber o conjunto das transformações pelas quais vinha passando a estrutura sócio-econômica do Brasil. Face aos modelos de desenvolvimento que haviam sido forjados ou encampados pelos setores da classe dominante (exportador, substituição e associado), a esquerda brasileira buscou criar, por sua vez, uma concepção de progresso socialista que em primeiro lugar vinha das tradições teóricas e práticas do marxismo-leninismo, como solução revolucionária. Ocorreu que tal concepção, nas condições locais, transformou-se em um projeto reformista que se apoiou, por exemplo, no modelo substituição de importações, principalmente após 1945, sob o argumento de tratar-se de um artifício tático. Com o reformismo que então predominou, destacou-se como orientação para a política interna a primazia dada à luta contra o imperialismo norte-americano que estaria apoiado, aqui, no latifúndio. Dessa maneira passou-se a entender que a luta pelas reformas de base constituía-se no caminho mais eficaz para combater os interesses dos latifundiários, de setores da burguesia comercial e dos próprios imperialistas. O Partido Comunista Brasileiro, por exemplo, estabeleceu a necessidade da aliança entre operários, setores da classe média, estudantes universitários, intelectuais, políticos populistas, militares e setores da burguesia nacional. Numa interpretação do desenvolvimento nacionalista, os comunistas entenderam que setores da burguesia industrial, interessados no mercado interno, estariam em antagonismo com os grupos latifundiários, importadores e imperialistas. Seria também a aliança da esquerda com a burguesia que poderia conduzir a luta pelo progresso econômico, pela democratização e pelas conquistas da classe operária<sup>33</sup>. Decorre daí a adoção tática, por parte da maioria das esquerdas brasileiras, do modelo substituição de importações, considerado necessário no processo revolucionário brasileiro.

Pois bem, segundo a apresentação que se fez nos dois artigos anteriores, é impossível não perceber que a UNE esteve fortemente marcada pela posição política acima. A rigor, como já se disse, não se pode falar de uma UNE claramente socialista, comunista, jucista ou apista. Todas as principais tendências de esquerda estavam lá representadas e os documentos da UNE, quase sempre, adquirem, uma linguagem conciliadora. A UNE à esquerda viveu e se definiu com as incertezas e limites históricos da própria esquerda, mas com a complexidade suplementar de não se constituir em um partido político ou organismo de classe. Como entidade, apenas e tão somente dos estudantes universitários, uma minoria privilegiada da sociedade brasileira, a UNE, e as esquerdas em geral, não conseguiram fazer com que sua compreensão da situação ganhasse profundamente o proletariado urbano e muito menos o agrícola, embora discursassem e às vezes agissem nesse sentido. Também não se conseguiu evitar o envolvimento com a política de massas, que como princípio da democracia populista, não se transformou em luta de classe, mas limitou tanto as condições de politização como da atuação política do proletariado, dos setores das classes médias e conseqüentemente dos próprios estudantes. As esquerdas, a UNE e o Movimento Estudantil por ela liderado, oscilaram então entre as lembranças do marxismo e as exigências da democracia populista conduzida pelo setores mais modernos da política de industrialização, sem que conseguissem elaborar uma interpretação alternativa que correspondesse às possibilidades histórico-estruturais da sociedade brasileira. Fizeram, em verdade, uma síntese da política populista com a política da esquerda numa combinação do modelo substituição de importações com as reformas de base, em nome do desenvolvimento nacionalista. Estiveram no mesmo caminho os Partidos: Comunista Brasileiro, Comunista do Brasil, Socialista Brasileiro, Trabalhista Brasileiro; a Frente Parlamentar Nacionalista, a Frente de Libertação Nacional, A Ação Popular, a Política Operária, a Confederação Geral dos Trabalhadores, as Ligas Camponesas e a União Nacional dos Estudantes. Uns mais radicalizados à esquerda, outros menos, tanto na produção teórica que tiveram, quanto na prática política que desenvolveram<sup>34</sup>.

Por fim, apenas o registro de uma última constatação: para a UNE, pelo menos de acordo com os documentos aos quais se teve acesso, o conceito de luta de classe era algo extremamente diluído. Em decorrência das raras colocações mais aguçadas em torno da questão, fica, de maneira muito mais acentuada, a percepção de que se entendia a revolução brasileira como uma seqüência principalmente da vontade e do desejo. É possível que a origem social privilegiada dos estudantes universitários<sup>35</sup>, como eles mesmos reconheciam, dificultasse compreender o antagonismo radical entre a burguesia e o proletariado. Pertencendo em sua maioria às classes médias e à elite, como eles também detectaram, estiveram condicionados a se colocarem como intermediários do confronto. Criticavam,

a seu modo, a burguesia, o poder econômico, o imperialismo, o desenvolvimento capitalista e se elegiam, com muita freqüência, em porta-vozes dos oprimidos. É surpreendente como a UNE, na sua prática, se autoproclamou com um papel que, enquanto entidade representativa apenas de uma minoria de pessoas, efetivamente não podia desempenhar. Em muitas ocasiões, as palavras de ordem e as conclamações políticas da União Nacional dos Estudantes se apresentaram como diretivas para amplos setores da sociedade, aos proletários urbanos e rurais principalmente, como se a UNE estivesse no comando do processo histórico. De fato, como a própria história demonstrou, não estava.

### BIBLIOGRAFIA

- AÇÃO POPULAR. Documento Base. In: LIMA, Gonzaga de S. **Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil**; hipóteses para uma interpretação. Petrópolis, Vozes, 1979.
- ARANTES, A. S.. A UNE no período 61/62. **Cadernos de Opinião**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, Jul. de 1979, p. 10 – 14.
- BANDEIRA, M. **O governo João Goulart**; as lutas sociais no Brasil: 1961 – 1964. 3ª ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978, 187p.
- BRASIL, MEC/INEP. **Caracterização sócio-econômica do estudante universitário**. Rio de Janeiro, Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, 1968, 440p.
- BUFFA, E. **Ideologias em conflito**; escola pública e escola privada. São Paulo, Cortez e Moraes, 1979, 130p.
- CURY, Carlos R. J. **Ideologia e Educação brasileira; católicos e liberais**. São Paulo, Cortez e Moraes, 1978, 201p.
- FORACCHI, M.M. **O estudante e a transformação da sociedade brasileira**. São Paulo, Nacional, 1965, 313p.
- . **A juventude na sociedade brasileira**. São Paulo, Pioneira, 1972, 172p.
- GORENDER, J. **A burguesia brasileira**. São Paulo, Brasiliense, 181, 116p.
- IANNI, Octávio. **O colapso do populismo no Brasil**. 4ª ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978, 223p.
- LIMA, H. & ARANTES, A. **História da Ação Popular**; da UNE do PC do B. São Paulo, Alfa-Omega, 1984, 176p.
- MOTA, Carlos G. **Ideologia da Cultura Brasileira; 1933-1974**. 4ª ed., São Paulo, Ática, 1980, 303p.

- POERNER, A. J. **Opoder jovem**; história da participação política dos estudantes brasileiros, 2ª ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979, 381p.
- RIBEIRO, Maria Luísa S. **História da educação brasileira; a organização escolar**. 4ª ed., São Paulo, Moraes, 1982, 166p.
- ROMAGNOLI, L. H. e GONÇALVES, T. **A volta da UNE**, de Ibiúna a Salvador. São Paulo, Alfa-Omega, 1979, 95p.
- SAVIANI, Demerval. Análise crítica da organização escolar brasileira através das Leis 5540/68 e 5692/71. In: GARCIA, W. E. ( org. ) **Educação brasileira contemporânea; organização e funcionamento**. São Paulo, McGraw Hill do Brasil, 1976, p. 174 – 94.
- SIGRIST, J. L. **A JUC no Brasil; evolução e impasse de uma ideologia**. São Paulo, Cortez Editora e Editora UNIMEP, 1982, 74p.
- SOARES, Gláucio A. D. **Sociedade e política no Brasil**. São Paulo, Difel, 1975, 237p.
- SOUZA, Maria I. S. de. **Os empresários e a educação; o IPES e a política educacional após 1964**. Petrópolis, Vozes, 1981. 211p.
- SOUZA, Luiz A. G. de. **A JUC; os estudantes católicos e a política**. Petrópolis, Vozes, 1984, 259p.
- VÁRIOS. **História da UNE; depoimentos de ex-dirigentes**. São Paulo, Editorial Livramento, 1980, 128p.
- VINHAS, Moisés. **O partido; a luta por um partido de massas: 1922-1924**. São Paulo, Hucitec, 1982, 268p.

#### NOTAS

(1) Gláucio A. D. SOARES, **Sociedade e política no Brasil**, passim; Maria L. S. Ribeiro, **História da educação brasileira**, p. 139-49.

(2) Cf. Octávio IANNI, **O colapso do populismo no Brasil**, p. 1-72.

(3) Dermeval SAVIANI, Análise crítica da organização escolar brasileira através das Leis 5.540/68 e 5.692/71. In: Walter E. GARCIA ( org. ), **Educação brasileira contemporânea: organização e funcionamento**, p. 183.

(4) Principalmente a União Democrática Nacional — UDN —, identificada com interesses externos americanos e com bases políticas resultantes da aglutinação, no seu interior, de círculos vinculados às altas finanças, banqueiros, diretores, advogados, homens ligados às empresas internacionais e alguns segmentos das classes médias; o Partido Social Democrático — PSD —, grosso modo o partido da burguesia nacional e o Partido Trabalhista Brasileiro — PTB —, catalizador dos votos do proletariado. O crescimento do Partido Comunista Brasileiro — PCB —, apesar de ilegal, também era uma realidade. As alianças entre PSD e PTB, no período compreendido entre 1945 e 1964, na vigência do modelo nacional-desenvolvimentista, haviam garantido um certo predomínio das suas plataformas políticas. Daí a UDN ter se comportado na oposição a eles. Na medida, entretanto, que os interesses da burguesia nacional aproximaram-se dos interesses da burguesia internacional, o PDS cada vez aliou-se mais à UDN e o

PTB viu-se empurrado à esquerda. Cf. Dermeval SAVIANI, op. cit., p. 179-81.

(5) Maria I. S. de SOUZA, *Os empresários e a educação*, passim.

(6) Dermeval SAVIANI, op. cit., p. 174-94; Maria L. S. RIBEIRO, *História da educação brasileira* — a organização escolar, p. 139-43.

(7) É necessário dizer que além dos três modelos aos quais este artigo já se referiu, é possível admitir a existência de um modelo de desenvolvimento nacionalista — socialista. O IANNI a ele se refere da seguinte maneira: "Resulta dos confrontos e antagonismos entre as classes e grupos sociais. Em certo grau, esse padrão constitui-se em concomitância com o modelo substituição. Em certas ocasiões estiveram mesmo confundidos, ou associados taticamente. Essa identificação decorria do fato de que ambos eram, realmente, ainda que em gradações diversas, negações possíveis dos outros dois; isto é, implicavam na negação dos modelos tradicionais de exportação e de associação internacional. Muitas vezes, o intervencionismo estatal, as tentativas de planificação econômica, as práticas da política de massas, o reformismo, o florescimento cultural e político, etc, foram encarados como pré-requisitos ou mesmo conquistas de tipo socialista". *O colapso do populismo no Brasil*. p. 55. Note-se também que a expressão "nacional-socialista", denominação de um possível quarto modelo de desenvolvimento, não tem aqui relação com a mesma expressão utilizada no contexto do Nazismo.

(8) Dermeval SAVIANI, op. cit., p. 183.

(9) Moniz BANDEIRA, *O governo João Goulart*, passim; Jacob GORENDER, *A burguesia brasileira*, passim.

(10) Cf. Carlos G. MOTA, *Ideologia da Cultura Brasileira*, p. 156.

(11) Alguns exemplos da atuação política da UNE no período: em 1956 a União Metropolitana de Estudantes, sob a presidência de José B. de Oliveira Jr., faz a campanha contra o aumento no preço das passagens dos bondes do Rio de Janeiro. Os estudantes conseguem enorme prestígio e surge a União Operária Estudantil Contra a Carestia, uma aliança feita com sindicatos daquela cidade. Há repressão policial e a sede da UNE é invadida. Os estudantes negociam com o Prefeito do Distrito Federal, Negrão de Lima, e com o Ministro da Educação, Clóvis Salgado, conseguindo parcialmente seus objetivos. Prestigiado, José B. de Oliveira Jr. é eleito presidente da UNE.

Os Estados Unidos enviam ao Brasil a estudante Glória May com a proposta de intercâmbio de experiências culturais e estudantis visando inserir o anticomunismo como plataforma básica das atividades dos estudantes brasileiros. A sugestão é rejeitada pelos diretores da UNE.

O sucessor de José Batista de Oliveira Júnior foi Marcos Heusi que, como presidente da entidade em 1957, liderou a campanha contra a **American Can** empresa norte-americana que ameaçava destruir a indústria brasileira de lata.

O presidente da UNE em 1958, Raimundo Eirado, desenvolveu a campanha contra a negociação, pelo Brasil, do Acordo de Roboré que implicava na aplicação de recursos da PETROBRÁS no altiplano da Bolívia, para atender interesses da Gulf. Roberto Campos, da Superintendência do Banco Nacional do Desenvolvimento Econômico, defensor ferrenho do acordo, contestado pelos estudantes, acaba demitido pelo Presidente da República.

João Manuel Conrado foi o presidente da UNE em 1959 e deu continuidade à campanha contra a execução do Acordo de Roboré e contra a American Can. Contribuiu também para que se constituísse uma Comissão Parlamentar de Inquérito sobre a Shell e a Esso. Cf. José POERNER, *O poder jovem*, p. 184-93.

(12) A posição básica do PCB em 1956, quando ainda o Partido se chamava Partido Comunista do Brasil, era a seguinte:

"O Comitê Central, após examinar nossa própria experiência e a situação de nosso país que evolui e se modifica com rapidez, e levando em conta ainda a nova situação mundial conclui que a orientação política de nosso Partido deve ser a mais ampla,

flexível e audaz. Nossa atividade deve ser orientada de modo a fazer avançar a unidade de todos os patriotas e democratas em torno de objetivos comuns, tais como:

1. Defesa da soberania nacional, por uma política externa de paz, pelo comércio livre e relações amistosas com todos os povos. Defesa e exploração das riquezas naturais. Defesa da indústria nacional, pelo desenvolvimento independente da economia brasileira.

2. Defesa das liberdades democráticas consagradas na Constituição, abolição das discriminações ideológicas e políticas, revogação das leis que ferem as franquias constitucionais. Extensão do voto aos analfabetos, soldados e marinheiros.

3. Melhoria das condições de vida dos trabalhadores das cidades e do campo. Medidas contra a inflação e a carestia da vida. Medidas eficazes de reforma agrária, que favoreçam a posse da terra e meios de trabalho aos camponeses. Redução das taxas de arrendamento da terra; extensão da legislação social ao campo. Melhorias para os municípios e as populações do interior.

Para levar adiante esta orientação política, o Partido Comunista do Brasil deve estabelecer entendimentos e acordos com todas as forças, correntes de opinião e partidos políticos. Estamos prontos a colaborar com todos os brasileiros que assumam atitude favorável a todas, a algumas ou a uma só das proposições que ora apresentamos. Com este mesmo propósito, estendemos a mão aos dirigentes e adeptos dos diversos partidos políticos. Estamos convencidos de que juntos encontraremos a melhor maneira de afastar os obstáculos que separam brasileiros de brasileiros. O essencial é nos unirmos. As forças patrióticas e democráticas unidas têm condições de fazer prevalecer sua vontade". PCB — PROJETO DE RESOLUÇÃO SOBRE O XX CONGRESSO (1956). Apud, Moisés VINHAS, *O Partidão — A luta por um partido de massas: 1922-1974*, p. 165.

(13) Cf. Moisés VINHAS, *O Partidão — A luta por um partido de massas: 1922-1974*, p. 176-96.

(14) Cf. Carlos Roberto Jamil CURY, *Ideologia e educação brasileira*, e Ester BUFFA, *Ideologias em conflito: escola pública e escola privada*.

(15) Para um acompanhamento mais detalhado da história da organização Juventude Universitária Católica, consultar: Luiz A. G. de SOUZA, *A JUC: os estudantes católicos e a política* e José L. SIGRIST, *A JUC no Brasil: evolução e impasse de uma ideologia*.

(16) Luiz A GÓMES DE SOUZA, entende que naquele momento o movimento jucista tomou consciência mais clara de sua força e de suas reais possibilidades de influência. Teria sido o início de um processo em que a JUC se reconheceu capaz de desempenhar um papel de primeira linha na Igreja, na Universidade e mesmo na sociedade. Analisando documentos da organização, relacionados ao seu Congresso dos 10 anos, ele detecta uma opção pelo desenvolvimento entendido como superação do capitalismo, e observa que é uma das raras ocasiões em que elementos da análise marxista foram utilizados em textos da JUC. No conjunto sua avaliação é a de que as posições tomadas pela organização católica, colocava-a em ligação com os princípios de uma esquerda democrática da época e que isto representava um tom renovador da Ação Católica. O mesmo autor não deixa de indicar também os reparos que a equipe nacional da JUC fez a documentos considerados portadores de formulações novas, avançadas e polêmicas. A parte original do documento do Congresso dos 10 anos, por exemplo, que falava de um desenvolvimento socialista como real opção para o País, não foi transcrita no Boletim Nacional da organização. Cf. *A JUC: os estudantes católicos e a política*, p. 159-65.

(17) Luiz A. GÓMEZ DE SOUZA, op. cit., p. 165-89, documenta fartamente o crescimento das tensões entre parte da hierarquia da Igreja Católica e os rumos do movimento jucista nos anos de 60-61.

(18) Haroldo LIMA e Aldo ARANTES, *História da Ação Popular — da JUC ao PC do B*, p. 31, falam em expulsão. Luiz A. GÓMES DE SOUZA, op. cit., p. 187-88,

- refere-se a um dilema colocado por D. Jaime Câmara a Aldo Arantes: "a presidência da UNE ou a participação na JUC". Cita ainda a documentação em que uma Comissão Parlamentar de Inquérito pergunta ao presidente da JUC se A. Arantes havia sido expulso e qual teria sido o motivo? A resposta foi indefinida e fala em afastamento.
- (19) Haroldo LIMA e Aldo ARANTES, *História da Ação Popular — da JUC ao PC do B*, p. 31.
- (20) Op. cit., p. 34.
- (21) Informações complementares sobre os últimos anos da história da JUC podem ser encontradas em Luiz A. GÓMEZ DE SOUZA, op. cit., p. 202 em diante.
- (22) Haroldo LIMA e Aldo ARANTES, op. cit., p. 35-36.
- (23) AÇÃO POPULAR. Documento Base. In: Gonzaga de Souza LIMA, *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil — hipóteses para uma interpretação*, p. 118-44.
- (24) AÇÃO POPULAR. Documento Base. In: Gonzaga de Souza LIMA, *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil — hipóteses para uma interpretação*, p. 129.
- (25) AÇÃO POPULAR. Documento Base. In: Gonzaga de Souza LIMA, *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil — hipóteses para uma interpretação*, p. 142.
- (26) Ibid., p. 143.
- (27) Haroldo LIMA e Aldo ARANTES, op. cit., p. 36-40.
- (28) Haroldo LIMA e Aldo ARANTES, op. cit., p. 36-40.
- (29) O registro da presente crítica tem a finalidade de indicar o que se entende ser um depoimento. O objetivo não é cobrar das organizações políticas do passado aquilo que historicamente não viabilizaram. A apresentação de elementos para observar seus limites, entretanto, é válido.
- (30) VÁRIOS, *História da UNE*, p. 29.
- (31) *O governo João Goulart — as lutas sociais no Brasil: 1961-1964*, p. 178.
- (32) Aldo S. ARANTES, *A UNE no período 61/62. Cadernos de Opinião*, jul. de 1979, p. 10-14; VÁRIOS, *História da UNE*, p. 14-21; Luiz H. ROMAGNOLI e Tânia GONÇALVES, *A volta da UNE — de Ibiúna a Salvador. História Imediata*, nº 5, 1979, p. 83-91.
- (33) PCB. RESOLUÇÃO POLÍTICA DA CONFERÊNCIA NACIONAL DE 1962. In: Moisés VINHAS, *O Partidão — a luta por um partido de massas: 1922-1974*, p. 197-206.
- (34) Octavio IANNI, *O colapso do populismo no Brasil*, p. 91-115.
- (35) Para uma visualização da origem social dos estudantes universitários brasileiros, na década de sessenta, conferir: Brasil. MEC/INEP. *Caracterização sócio-econômica do estudante universitário*. Rio de Janeiro, Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, 1968, 440 p. Para um enfoque sociológico do Movimento Estudantil e da ação estudantil na sociedade brasileira, conferir os trabalhos de Marialice M. FORACCHI, *O estudante e a transformação da sociedade brasileira*. São Paulo, Nacional, 1965, 313 p. e *A juventude na sociedade brasileira*. São Paulo, Pioneira, 1972, 172 p.

## RESENHAS

Faculdade de Teologia N. Sra. da Assunção.

### **Moral Social**

Série Teologia em Diálogo

Edições Paulinas, S. Paulo, 1984

A coletânea "Teologia em Diálogo" com a temática Moral Social, vem proporcionar aos leitores dez artigos abrangendo estudos teológico-pastorais numa perspectiva interdisciplinar.

Apresentando pistas para superar as perspectivas existencialista e personalista, até então desenvolvidas pelo pensamento teológico moral, o artigo de Mons. José Maria Frutuoso Braga discorre sobre o "novo modo" de se fazer teologia moral hoje, com o povo tomando parte como sujeito de sua história e de sua libertação. Com este escrito, de maneira simples e objetiva o autor encaminha com profundidade e perspicácia os passos de uma moral em perspectiva libertadora.

Numa sociedade onde o trabalho vem sofrendo mudanças profundas, onde também as diferentes profissões vêm perdendo quase sempre seu caráter ético em detrimento da sobrevivência humana, a reflexão apresentada por Pe. Dr. Beni dos Santos nos leva aos pontos fundamentais que devem ser observados no campo da moral profissional.

Há muito ainda a ser recuperado pela sociedade humana quanto aos sentidos originais e originantes do trabalho. No artigo de Mons. Dr. Roberto M. Roxo encontramos um contributo substancial sobre alguns pontos relevantes contidos na encíclica *Laborem Exercens* atinentes ao trabalho desenvolvido pelo homem.

Tendo ainda como referência a encíclica *Laborem Exercens*, de modo particular seu capítulo III, o pe. Dr. José Pegoraro explicita o conflito que na atualidade envolve o trabalho e o capital. Com a análise de tal conflito, o autor proporciona um contributo importante apontando para os princípios éticos fundamentais da vivência cristã.

Sintonizado ainda com o mundo do trabalho, o artigo de Pe. Antonio Aparecido da Silva mostra claramente a situação discriminatória do negro nos diferentes modos de trabalho, discriminação esta que perpassa a história do povo brasileiro, com grande incidência nos dias atuais.

Com dois artigos de cunho pastoral, Cardeal Paulo Evaristo Arns nos apresenta diversos contributos para um crescimento dialogal com os não-crentes, tendo por alicerce comum os valores éticos da pessoa humana, e, a partir desses valores, desenvolve uma reflexão sobre Política e Pastoral relacionando a problemática da evangelização como se apresenta hoje e a necessidade constante de uma formação política dos diferentes agentes pastorais.

Dentre os temas fundamentais da teologia moral está a tratativa da presença do mal no mundo e o pecado do homem. Pablo Richard apresenta com grande objetividade a problemática do pecado social, explicitado nas raízes idolátricas dos povos que atuaram no cenário do Antigo Testamento.

Esta coletânea apresenta ainda o leitor com uma minuciosa tratativa da violência, onde o autor, Fr. Dr. Bernardino Leers, descortina uma panorâmica dos mecanismos que semeiam, cultivam, desenvolvem e colhem as mais variadas formas de

violência no canteiro conturbado na sociedade atual. A seguir, partindo de tal panorâmica, a temática da reconciliação é proposta em suas múltiplas facetas como possível caminho para uma nova sociedade.

Em suas páginas finais, esta obra apresenta uma bibliografia atualizada sobre o Trabalho, envolvendo citações nas áreas da filosofia, história, pedagogia e sociologia, como contributo de Antonio José Romera Valverde.

Sem dúvida, com esta coletânea de artigos no campo da moral social, os leitores poderão contar com reflexões atualizadas e com estudos mais pertinentes sobre alguns problemas candentes que questionam as aspirações humanitárias dos homens de hoje.

pe. **Alquermes Valvasori**  
I.T.C.R. — PUCCAMP

KUJAWSKI, Gilberto de Mello.

**Discurso sobre a violência e outros temas.**

São Paulo, Soma, 1985.

O livro de Gilberto de Mello Kujawski reúne diversos ensaios. O que abre o livro envolve a discussão sobre as relações entre **história, sociedade, ação e violência**, terminando pela apresentação de uma **fenomenologia da violência**.

Os demais ensaios e artigos tratam de enfocar as relações do Brasil com a Espanha e a Hispanoamérica, do ponto de vista de uma meditação sobre o ser do brasileiro, do espanhol e do hispanoamericano, mostrando seus denominadores comuns.

O autor apresenta-se como um discípulo de Ortega. E na linha dessa meditação que vincula o pensamento brasileiro ao espanhol, dois ensaios, em homenagem ao grande pensador europeu, abordam o conceito de experiência ( "**a experiência é minha provação no perigo do mundo, por amor à perfeição**", diz Kujawski, à p. 88 ) e **Saber e sabor em Ortega**, tratando da razão vital, que entrelaça Eros, Drama e Logos.

A reflexão primorosa de Gilberto em torno de São Paulo, nos ensaios e artigos que traçam "A personalidade regional paulista", mostrando seu papel depois de 30; sua importância política na Revolução Constitucionalista de 32, cujo caráter nosso autor recupera na integral pureza: luta em prol da liberdade e da democracia ( "O Caso Paulista"; seus pensadores exponenciais: Vicente Ferreira da Silva, Heraldo Barbuy e o grupo de intelectuais que os circundava. O mito bandeirante está presente aí, expresso através da significativa atuação do povo paulista no cenário nacional, exposta por Kujawski.

Uma palavra ainda acerca dos ensaios a propósito de Ferreira da Silva e Barbuy, dos quais nosso autor foi amigo: os textos são depoimentos que revivem a intensidade e a afervescência da criação intelectual de toda uma época.

Estudos sobre Álvares de Azevedo, Pedro Nava, **A Guerra do Fim do Mundo de Lhosa**, Sábato, Malraux, põem à luz a aguda penetração com que Gilberto faz a leitura poética do homem, evidente também nos escritos sobre cinema, em que aborda obras de Rosi, Kurosawa e Herzog.

Leitura obrigatória para todos os que se interessam pelo Brasil contemporâneo, seus poetas e seus filósofos. E pela compreensão de nosso tempo, magicamente iluminado por um excelente escritor.

Constança Marcondes Cesar.

**WEFFORT, Francisco Corrêa,**  
**Por Que Democracia ?**  
2ª edição, São Paulo, Brasiliense, 1984.

O professor Francisco Corrêa Weffort dispensa maiores apresentações. Titular de Ciência Política da Universidade de São Paulo, é bastante conhecido no Brasil e no exterior por suas colaborações em revistas, livros e atividade docente.

Sem esconder sua militância política partidária, nesta obra ele toma posição e lança questionamentos sobre socialismo, social-democracia, representação democrática e outros temas polêmicos e atuais. Quanto à democracia, mais que análises, faz uma profissão de fé no seu valor.

Conforme afirma na apresentação, este livro é um trabalho breve e simples, ensaio político que quer ser um argumento pela democracia e ao mesmo tempo suscitar o debate da questão junto a um público mais amplo que o das universidades. Esses objetivos determinam as características principais da obra, bem como seu valor e seus limites.

O autor inicia o livro comentando um encontro que teve com um assessor da Embaixada dos EUA, em que se viu diante de perguntas que poderiam bem ser as de qualquer estrangeiro, ou mesmo as de qualquer brasileiro.

O diplomata se vê atormentado diante de um aparente paradoxo: os números da crise brasileira pareciam sugerir-lhe — e igualmente a muitos setores liberais — a possibilidade de uma convulsão social, uma possível “volta ao espírito de 68”; não obstante, todos, até mesmo a esquerda, falam em democracia. Ao autor, que se inclui na esquerda, o diplomata propõe a questão: “por que democracia?”, que deve ser entendida como “por que não revolução como tentativa de solução para a situação brasileira, se as condições parecem contribuir para isso?”

Ao leitor é adiantada, já na Introdução, a tese a ser desenvolvida no livro: ainda que o atual processo de transição não resulte na democracia que todos esperam; ou, ainda que a situação econômica possa sugerir a hipótese de outros caminhos para a solução da crise que experimentamos, os brasileiros, tanto à direita quanto à esquerda, têm mostrado acreditar numa esperança nova e indefinida que compreende democracia. Não obstante o pouco tempo decorrido desde 1968, com o Brasil os brasileiros mudaram. Conservando seus valores fundamentais, mudaram a maneira de concebê-los e às relações entre eles. Em outras palavras, mudou o papel atribuído à democracia, que hoje é vista como via melhor para a solução desta crise profunda.

Tanto a tese quanto a pergunta são continuamente retomados no correr do livro, construído de maneira a ir aprofundando, em seus vários aspectos, a resposta contida na tese e mesmo a pergunta.

A obra divide-se em três partes. Na primeira, o autor mostra que os brasileiros somos herdeiros de uma tradição política marcadamente conservadora à qual pertencem noções equivocadas de Política, realismo político e de poder. A Política entre nós costuma ser entendida como aquilo que se faz em vista da conquista ou manutenção do poder; este é entendido como realizado unicamente no Estado ou em seus cargos e posições.

Essas noções equivocadas se ligam a um falso realismo político, que vê a prática política como sujeita a exigências inelutáveis impostas pelas circunstâncias históricas. Esse realismo, pretensamente inspirado em Maquiavel, é equivocado, diz o autor, porque não vê os acontecimentos como “cose a fare”, nem a Política como uma prática de liberdade, ainda que exercida em situações dadas. Pelo contrário, é sutil justificação de um conservadorismo, pois oculta ao protagonista o caráter de esco-

Iha que acompanha suas decisões políticas que, se tomadas como respostas a exigências inelutáveis, absolvem antecipadamente o protagonista de sua responsabilidade.

A tradição política brasileira legou-nos também certo cinismo e ambigüidade com respeito à democracia e suas relações com o autoritarismo, o que permite aquilo que o autor chama de "uma concepção autoritária de democracia", que a reduz à condição de instrumento do autoritarismo conservador. O esvaziamento do seu significado nessa tradição, permite que alguns pretendam ser ao mesmo tempo democratas e autoritários.

Por sua vez, a esquerda, muitas vezes acusada por liberais e conservadores de gerar essas idéias, endossou-as freqüentemente; a hegemonia conservadora, nunca quebrada na história política brasileira, é profunda a ponto de, por muito tempo, ter imposto as idéias da tradição até mesmo aos que a queriam combater: em certa medida, a esquerda brasileira é tributária da mesma tradição.

Weffort contesta, nesse ponto, a noção bastante comum na esquerda, de que a democracia é a forma por excelência da dominação burguesa. Afirmá-lo é menosprezar as conquistas dos trabalhadores, que aprofundaram e estenderam a todos os homens direitos e instituições democráticas, como por exemplo o "habeas corpus". Mais adiante dirá que, tal como a democracia foi instrumento da aristocracia contra o absolutismo monárquico e instrumento da burguesia contra a aristocracia, hoje pode ser e tem sido instrumento do operariado e das massas populares contra a burguesia. Mas, ao ser estendida a todos os homens, passa a se constituir num valor universal. Weffort não esconde seus pressupostos: o proletariado é classe revolucionária universal.

Argumenta também que as condições políticas da Europa, que motivaram em Marx tal afirmação diante de democracias visceralmente burguesas que eram ditaduras sobre o proletariado (o sufrágio universal, por exemplo, não existia) não existem mais, o que é reconhecido por Engels no prefácio a "As lutas de classe na França". Sobre as modernas democracias européias, o autor as qualifica de "democracias sob hegemonia burguesa", para que não se empobrecem as lutas e conquistas dos trabalhadores, que contribuíram significativamente para atual conformação dessas democracias.

Tratando ainda de tradição, a mesma atitude cínica e ambígua que adúltera a democracia atinge também o direito, de cuja adulteração o golpe é o exemplo típico, a que é também reduzida a noção de revolução. Esse desvirtuamento foi tantas vezes praticado na história brasileira que se espalhou por todos os domínios da política, vindo a constituir parte significativa da nossa tradição.

Todos esses equívocos marcam uma cultura política que não é capaz de conceber a democracia como um fim em si mesmo, mas tão somente como um instrumento do arbítrio e do privilégio.

A segunda parte do livro é dedicada ao comentário de aspectos do processo de transição que começou em 1974 e prosseguirá por alguns anos mais, até o pleno restabelecimento da democracia.

No período que vai de 1964 a 1974 o sistema político brasileiro, até então frágil, é completamente desestruturado, principalmente a partir de 1968, vítima da ação desenfreada do Estado em reprimir com violência desmesurada a resistência também violenta das esquerdas armadas. Impõe-se uma situação que o autor chama de "terror de Estado", em que a violência era exercida em grandes proporções por um Estado que, contudo, não estava sob o controle de um governo capaz de governar. Ao contrário, os aparatos do Estado eram utilizados arbitrariamente por força de autoridades espalhadas, desarticuladas e, por isso mesmo, incontroláveis. Por sua vez, a so-

cidade também não tinha condições de controlar o governo, que já perdia o apoio das forças civis que apoiaram o golpe militar de 31 de Março de 1964.

Contrariando a visão corrente a partir dos anos trinta, quando o Estado era visto como um verdadeiro "demiurgo" a organizar e amparar a sociedade, nesse período em que o arbítrio chegou ao máximo experimenta-se nos meios civis uma grande desilusão em relação ao papel do Estado, tanto da parte daqueles que apoiaram o golpe, quanto daqueles que se lhe opuseram.

Nos seus embates contra o Estado, a sociedade brasileira percebe que o espaço da Política não se reduzia ao do Estado; percebe também o valor insubestimável da democracia e da sociedade civil para deter a ação incontrolada do Estado e recuperar a liberdade e o Estado de Direito. Aqui situa-se o que o autor chama de "inverossímil" no processo de transição: nos momentos de menor liberdade política, o surgimento da crença na democracia como um valor em si mesmo, insubestimável e insubstituível.

O governo Geisel assume para restabelecer a ordem nas Forças Armadas, recuperando prerrogativas presidenciais e organizando um governo detentor de imenso poder, a fim de reorganizar um Estado em processo de autofagia. Chamando a isso de "Política de Distensão", os detentores do poder tomam a iniciativa do processo de transição.

Aos liberais e alguns setores da burguesia, que haviam sido os primeiros a reclamar a volta da democracia e do Estado de Direito, juntam-se remanescentes das esquerdas armadas de 1968 que, após o esmagamento de suas lutas ( que não conseguiram ir além da resistência ao poder militar ), passaram a buscar a democracia como forma de resistência ao regime e consecução dos seus objetivos de pôr fim à ditadura.

Em que pesem o valor apenas retórico da democracia para os setores ligados ao governo Geisel, ou as divergências sobre o seu sentido nos setores oposicionistas, é notório que a democracia vai se tornando campo de luta política o que, pela contrapartida, significa que a democracia vai se tornando um valor de aceitação geral.

Hoje trava-se uma luta pelo poder e pela hegemonia dentro da democracia que se aproxima, que vem tomando traços conservadores devido à predominância liberal e conservadora nas oposições e o controle sobre o ingresso dos movimentos operários e populares a esses cenários. Vale ressaltar que a iniciativa dos detentores do poder e a predominância dos liberais e conservadores na oposição assegurou os interesses das classes dominantes, o que evitou rupturas. Contudo, no seu ressurgimento, o movimento operário cresceu em número e em capacidade de organização, tendendo a emergir e fazer-se ouvir no cenário político.

A terceira e última parte do livro é o que podemos chamar de uma "via curta" para a resposta ao diplomata, ou seja, um outro caminho que, entretanto, não se sobrepõe, mas completa o caminho percorrido nas outras duas partes.

Nesse momento, o autor se dedica a demonstrar que democracia e revolução não são realidades excludentes, como pressupunha a pergunta do diplomata ou como levam a supor alguns preconceitos da nossa tradição, levantando como problema central a possibilidade de os socialistas continuarem democratas e revolucionários.

Ao desfazer alguns equívocos acerca das duas noções, o autor afirma a revolução como dotada de um caráter inequivocamente democrático e não essencialmente violento, dependendo da medida da participação popular na direção do processo revolucionário a probabilidade de aprofundamento da revolução, o caráter do regime posterior e a redução da violência.

Trabalhando um preconceito da esquerda acerca dessa participação, Weffort enuncia algumas dificuldades e riscos das democracias direta e representa-

tiva, concluindo que a exclusão de qualquer dos dois princípios compromete o caráter democrático de um regime.

Alicerçado nas duas partes anteriores, o autor conclui a sua resposta e a completa com a afirmação desafiadora de que o sentido da ação revolucionária, no Brasil, está em criar uma democracia que não seja mais mero instrumento, mas que promova a participação de todas as parcelas da população, criando um pluralismo partidário, institucional e social (o que, no Brasil, equivale a uma verdadeira revolução), dentro da qual os trabalhadores, que têm aumentado progressivamente sua participação na política, apresentarão suas propostas de transformação e lutarão pela conquista da hegemonia nessa sociedade, lançando-se à construção do socialismo.

A obra em questão, ao pretender ser um ensaio e um argumento, opta por abordar um tema bastante amplo sob uma variedade de aspectos, a fim de oferecer ao leitor comum uma pequena mas rica coleção de temas da política brasileira, tais como social-democracia, representação democrática, revolução, hegemonia, movimentos de esquerda armada de 1968 etc, sem deixar de mencionar autores como Rosa Luxemburgo ou Max Weber, de maneira sempre clara e breve.

Sem fazer uma obra de história, também não deixa faltar menções a ela, o que torna mais compreensíveis e instrutivas as suas análises, cuja função propedêutica, dados os objetivos da obra, impede maior aprofundamento. Isso não faz do livro um manual, nem compromete o desenvolvimento do tema central, embora o raciocínio fique um pouco tortuoso por causa dessas inclusões.

Menos cientista social que ensaísta em debate, Weffort constrói, referindo-se à pergunta do diplomata, uma resposta simples baseada em argumentos simples, sem preocupação com os números da crise ou da democracia, estatísticas que, aliás, rejeita como explicação bastante já na Introdução. O autor prefere fundamentar suas análises na observação dos acontecimentos do processo de transição, chegando mesmo a enunciar, acerca de seus procedimentos metodológicos, a dificuldade de reconhecimento da valorização da democracia por se tratar de processo ainda em curso, bem como a fragilidade da relação que estabelece entre democracia e revolução, por falta de exemplos históricos.

Vale ressaltar, também, que no tratamento das relações entre democracia burguesa e democracia revolucionária (ou seja, acerca das noções conflituosas de democracia), o autor não foi além dos prolegômenos, evitando tocar claramente em temas como a ditadura do proletariado.

Essa indeterminação no tratamento da noção não instrumental de democracia não é casual. O texto quer provocar dois tipos de debate: um debate do tema a nível de sociedade, principalmente fora dos círculos acadêmicos, e um debate do autor com o leitor comum, com os de esquerda e de direita; por isso não faz uso de eufemismos, lançando idéias questionadoras e desafiadoras, no intento do diálogo.

Herdeiros de uma tradição cheia de equívocos, o fato de nunca termos experimentado uma democracia plena e sólida torna pouco legítimos quaisquer sentidos que grupos e partidos dêem à palavra, uma vez que a democracia se tornou, nesta transição, campo da luta pelo poder e pela hegemonia. Somente num amplo debate em que participem todos os setores da sociedade poderemos descobrir o sentido legítimo da democracia no Brasil.

Nessa perspectiva, o livro de Weffort não é tese nem tratado sobre a transição ou sobre o sentido de democracia, mas é permanentemente incompleto e novo, uma obra que se faz, como sugere Umberto Eco, ao ser participada e co-elabo-

rada pelo leitor que com ela medita, "obra aberta", um convite a descobrirmos, no debate, o sentido e o valor da democracia que queremos.

**Paulo Moacir Godoy Pozzebon**

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

LEPARGNEUR, Hubert.

**Antropologia do Sofrimento.**

Aparecida, Ed. Santuário, 1985.

Primeiro de uma trilogia ( **Antropologia do Prazer, do Sofrimento e da Morte** ), o livro de Lepargneur aborda a história do sentido da dor no ocidente cristão.

O tema do sofrimento aparece relacionado ao questionamento metafísico do mal e da liberdade e à interrogação antropológica-filosófica sobre a velhice, a doença e a morte.

O alívio da dor, entendido como tarefa da compaixão que envolve as ordens religiosas e os médicos, é estudado numa perspectiva histórica.

Recorrendo a Sartre e a Teilhard de Chardin, o trabalho culmina na estruturação de uma antropologia do sofrimento.

Nesse texto importante pelo enfoque inédito que apresenta do assunto, pouco estudado entre nós de modo tão abrangente, Lepargneur propõe-se a compreender e harmonizar a dor.

Tendo sido capelão do Hospital das Clínicas em São Paulo durante anos, nosso autor testemunha, em sua obra, uma profunda vivência do sofrimento alheio e a inquietação solidária de amenizá-lo.

O caráter interdisciplinar dos temas em questão tornam **Antropologia do Sofrimento** leitura obrigatória para filósofos, teólogos, profissionais da saúde e serviço social.

**Constança Marcondes Cesar**

## **DISTRIBUIDORES:**

### **CAMPINAS**

Papirus — Livraria-Editora  
R. Barreto Leme, 1178  
13100 — Campinas — SP  
Tel. ( 0192 ) 32-7268

### **RIO DE JANEIRO**

Aurélío Valverde Filho  
Rua Evaristo da Veiga, 47 — 3º andar — Sala 302 — Tel. (021) 240-2366  
20031 — RIO DE JANEIRO — RJ

### **SÃO PAULO**

Brasilivros Editora e Distribuidora Ltda.  
Rua Conselheiro Ramalho, 701 — Bela Vista  
Tels. (011) 284-3685 — 251-1160 — 251-0438 — 284-5253  
01325 — SÃO PAULO — SP

### **SALVADOR**

Conhecimento Distribuidora de Livros Ltda.  
Rua Carlos Gomes, 49 — Tel. (071) 242-0401  
40000 — SALVADOR — BA

### **SÃO PAULO**

Editora e Livraria Continente Ltda.  
Rua Fortaleza, 35 — Bela Vista  
Tels. (011) 255-9266 — 255-9420 — 255-9627 — 255-9805 — 255-9603  
01325 — SÃO PAULO — SP

### **PORTO ALEGRE**

Diálogo Distribuidora de Livros e Revistas Ltda.  
Rua Riachuelo, 1271 — Conj. 22 — Tel. (0512) 21-6642  
90000 — PORTO ALEGRE — RS

### **BELO HORIZONTE**

Distribuidora KLS Ltda.  
Rua Tupinambás, 1045 — Conj. 303 — Tel. (031) 201-9221  
30000 — BELO HORIZONTE — MG

### **BRASÍLIA**

J. Quinderé Livros Ltda.  
SCRN 702/03 — Bloco G — Entrada 20 — Sala 101 — Tel. (061) 274-8506  
70000 — BRASÍLIA — DF

### **NATAL**

Potylivros Distribuidora Ltda.  
Rua Coronel Estevam, 1420 — A — Alecrim  
59000 — NATAL — RN

### **BELÉM**

R. A. Jinkings & Cia. Ltda.  
Rua Tamoio, 1592 — Tels. (091) 222-7286 — 223-6528  
66000 — BELÉM — PA

**OS DEMAIS ESTADOS E TERRITÓRIOS PODERÃO SER ATENDIDOS PELO NOSSO DISTRIBUIDOR MAIS PRÓXIMO.**

**Hubert Lepargneur**

Filosofia e crítica social

**Enrique Dussel**

La "exterioridad" en el discurso critico de Marx

**Nady Moreira Domingues da Silva**

Considerações acerca da sociedade industrial contemporânea

**Gisela Anna Büttner Lermen**

Mulher e controle social na Igreja Católica

**Celina A. Lértora Mendoza**

La actividad filosofica femenina en Argentina atual

**Marly Bulcão Lassance Neto**

A contribuição da Epistemologia de Bachelard para a questão da objetividade histórica

**Rogério Drummond Burnier P. de Mello**

A dialética da liberdade e da verdade no julgamento de consciência e no ato de eleição livre

**Maria Helena Zilberberg**

Das estruturas significativas do ser: espaço e tempo

**Maria Aparecida Viggiani Bicudo**

A orientação educacional e a orientação educacional escolar

## **DEBATES**

**José Aparecido Gomes Moreira**

Consideraciones a proposito de "El sujeto de la Historia"

**Claude Pantillon**

A propósito de "A educação contra a educação"

## **ESTUDOS**

**José Luís Sanfelice**

Movimento estudantil: a UNE na resistência ao Golpe de 64 — Conclusão

## **RESENHAS**

---

