

REVISTA DO
INSTITUTO DE
FILOSOFIA E TEOLOGIA

REFLEXÃO

VOLUME I
NÚMERO IV
DEZEMBRO
1976



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE
CATÓLICA DE CAMPINAS

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

GRÃO-CHANCELER

Prof. Dr. D. Antônio Maria Alves de Siqueira

MAGNÍFICO REITOR

Prof. Dr. Benedito José Barreto Fonseca

VICE-REITOR PARA ASSUNTOS ACADÊMICOS

Prof. Dr. D. Roberto Pinarello Almeida

VICE-REITOR PARA ASSUNTOS ADMINISTRATIVOS

Prof. Dr. Marino Emílio Falcão Lopes

CAPELÃO-GERAL

Monsenhor Luís Fernandes de Ábreu

PÁROCO E COORDENADOR-GERAL DA PASTORAL

Prof. Pe. José Antonio Morais Busch

INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

DIRETOR

Prof. Cônego Haroldo Niero

VICE-DIRETOR

Prof. Cônego Fernando de Godoy Moreira

COORDENADOR DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Prof. Dr. Antônio Joaquim Severino

COORDENADOR DO DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA

Prof. Côn. Haroldo Niero

SECRETÁRIA DO INSTITUTO

Vilma Pratalli

SUMÁRIO

Editorial	V
ARTIGOS	
Francisco de Paula Souza, A doutrina aristotélico-tomista da ciência	1
Carlos Lopes de Mattos, Monismo ou Pluralismo ?	89
Newton Aquiles Von Zuben, Projeto e utopismo dialógico: uma questão antropológica	93
Azael Duarte Martins, Jhering: A luta pelo direito	107
Maria Teresa Penteadó Cartolano, A filosofia na formação do professor do 2º grau	115
CRÔNICAS	
Notícias do Instituto	135
Noticiário científico-cultural	141
RESENHAS	147
BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE FILOSOFIA	155
BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE TEOLOGIA	189
REVISTA DE REVISTAS	201
ÍNDICE DE RESENHAS	212
ÍNDICE DE AUTORES	224

EXPEDIENTE

REFLEXÃO

Revista trimestral do Instituto de Filosofia e Teologia da PUCG.

Diretor Responsável: Côn. Haroldo Niero

Editor-Chefe: Antônio Joaquim Severino

Conselho Editorial: João Francisco Regis de Moraes, João Carlos Nogueira, José Antônio Moraes Busch, Tarcísio Moura, Francisco de Paula Souza, Gabriel Lomba Santiago.

Colaboradores Efetivos: André Wilson Martinelli, Antônio Teixeira Filho, Brígida Montini, Brasilino Paschoal Canoas, Constança Marcondes Cesar, Fernando Godoy Moreira, Glauco Prado Nogueira, Jamil Cury Sawaya, João Correa Machado, José Machado Couto, Lídia Maria Rodrigo, Luís Roberto Benedetti, Maria Soares de Camargo, Mario Scolari, Dom Roberto Pinarello de Almeida, Vera Irma Furlan de Faria.

Diagramação e Composição

Supervisão Geral: Anis Carlos Fares

Coordenadora: Celia Regina Fogagnoli

Equipe: Elizabeth de Souza, Maria Imaculada Ferraguti Pinto e Marilza Martinazzo Dainesi.

Desenhistas: Alcy Gomes Ribeiro e João Daniel de Araújo.

Impressão

Chefe: Benedicto Ferreira

Subchefe: Benedito Antonio Gavioli

Equipe: Ademilson Batista da Silva, Alceu Amauri Costa, Airton Roberto Anesi, Antonio Garcia, Luiz Carlos B. Grilo, Nilson José Marçola e Ricardo Maçaneiro.

Auxiliares de Administração: Vilma Pratalli e Maria Aparecida G. Mendoza

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

Assinatura anual: Cr\$100,00

Número Avulso: Cr\$ 30,00

Distribuição e vendas avulsas:

CORTEZ & MORAES LTDA.

Rua Ministro de Godoy, 1022 — tel. (011) 62-8987

05015 — São Paulo — SP

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 conceitos emitidos em artigos assinados são de exclusiva responsabilidade de seus autores.

CAMPINAS	Reflexão	Ano I	Nº 4	out./dez., 1976
----------	----------	-------	------	-----------------

APRESENTAÇÃO

“PARA SAUDAR O EMPREENDIMENTO”

Este nº 4, com que a Revista **Reflexão** encerra o 1º volume das suas publicações, deve significar a oportunidade mais amadurecida para que a Reitoria manifeste o seu regozijo e admiração pelo sério empreendimento intelectual do Instituto de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

A expressão “oportunidade mais amadurecida” nós a usamos com o significado que passamos a esclarecer.

Nos ambientes escolares, mormente nos meios universitários, são quase incontáveis os jornais e revistas que nascem e não sobrevivem. Há dificuldades as mais variadas para se arrostar, na preservação da continuidade de tais empreendimentos editoriais. Primeiramente, dificuldades econômicas, pois que a manutenção de publicações graficamente bem cuidadas é problema bem maior do que comumente se imagina; depois, como muitas vezes ocorre, vem a luta para obtenção constante de suficientes e fidedignas colaborações intelectuais (ensaios, artigos etc.); finalmente, ao que nos parece, a maior de todas as dificuldades: elaborar uma estrutura organizacional que, aquecida por ideais verdadeiros, dê andamento ótimo e pontual à empresa em pauta.

Desde o princípio dignificada com a boa vontade e o arrojo do Instituto de Filosofia e Teologia, qualidades muito bem personificadas na figura humana ímpar de seu Diretor — Cônego Haroldo Niero — a Reitoria, em atitude ponderada de observação, ia acompanhando a trajetória da Revista **Reflexão** em meio às já mencionadas dificuldades. O lançamento do seu primeiro número teve excelente repercussão em múltiplos meios dedicados à problemática humana. A qualidade do segundo número transcendeu a quaisquer expectativas. Fomos tendo uma certeza cada vez mais acentuada de que grandes homens de pensamento, amigos patrícios e estrangeiros, tomavam profundamente a sério as

II

edições em apreço, dando inclusive contribuições diretas ao conteúdo filosófico e teológico da **Reflexão**. A publicação do terceiro número deste primeiro volume, mostrou-nos que a equipe encarregada da revista, com os finos relacionamentos intelectuais que mantém, apresenta condição de garantir o ótimo nível das publicações porvindouras.

Ante todas estas agradáveis constatações, a Reitoria desta Universidade vê o nosso estabelecimento lisonjeado com a notável atividade que vem caracterizando o Instituto de Filosofia e Teologia.

Tendo notícia do elevado número de assinantes com o qual conta já nossa tão nova revista, julgamos bem razoáveis as alegrias que foram significando, para a alta Administração da PUCC, os seguidos êxitos desta publicação periódica que já teve sua existência registrada e sua qualidade louvada por importantes e tradicionais revistas filosóficas e teológicas do Brasil e do exterior.

Gostaria também, a Reitoria, de utilizar esta oportunidade em que saúda a estrutura organizacional e os colaboradores da nossa **Reflexão**, para delinear claramente sua posição ante o labor filosófico.

A consciente administração de uma Universidade abrange múltiplos aspectos, e nem todos são compreendidos pelos seus críticos naturais. Vivemos em um país que, à busca do desenvolvimento pleno, optou pela industrialização tecnificante. Nossas indústrias cada vez mais carecem de técnicos, bem como carecem, as fundações de pesquisa, de profissionais das áreas científicas. Como conseqüência óbvia de tais carências, dá-se enorme procura de vagas nos cursos de natureza científico-tecnológica que, pelas circunstâncias mesmas do país, tendem a hipertrofiar-se. Ainda que nunca se tenha extinguido também a procura às vagas dos cursos humanísticos, esta Administração nunca quis fugir ao desafio desenvolvimentista da nossa Pátria. Então, à medida em que a Filosofia e as Ciências Humanas, em anos recentes, apresentaram alguns problemas práticos de sobrevivência econômica, esta Reitoria manteve uma posição muito mais complexa do que muitos imaginam: essencialmente, sempre entendendo **impensável** uma boa estrutura universitária da qual não participasse um ativo setor de reflexão humanística; praticamente, com seu idealismo muitas vezes agredido pelas estatísticas frias, o que levou a Administração desta Casa a desafiar a tenacidade e o denodo dos diretores do setor de Humanas e Filosofia.

Entenda-se, porém, e com clareza: A Reitoria em nenhum momento deixou de crer na **necessidade** da Filosofia, pois que, tal atitude, a

levaria a negar os próprios ideais cristãos de uma Pontifícia Universidade Católica. Dir-se-ia mais: atitude como esta significaria a negação mesma da atividade docente que também exerce o Reitor, em sua cátedra da Filosofia do Direito.

Aos vinte e um dias do mês de outubro de 1976, coube à grande família universitária da PUCC o grato privilégio de ouvir a palavra penetrante do Cardeal GARRONE, que naquela oportunidade visitava a nossa Casa de Ensino. Todos os presentes ouvimos aquela grandiosa lição humanística, na qual o ilustre prelado frisou todas as excelências do filosofar, argumentando mesmo acerca da impossibilidade de que se produza uma boa Teologia sem sólida base de reflexão filosófica. Sua Eminência iniciou aquela fala advertindo que, em todos os recintos universitários, os estudantes desejam aprender como serem bons médicos, bons educadores, bons engenheiros, bons psicólogos, mas que, muito antes de tais anseios, situa-se a questão fundamental de suas almas: “Qual o sentido de minha vida ? ” Daí ser o bastante que todos se conscientizem disto, para que ninguém consiga sequer duvidar da altíssima missão da Filosofia na Universidade.

Tão sábias palavras não poderiam fugir à sua missão de deixar um rastro luminoso em nossas vidas. É com as palavras de Sua Eminência, o Cardeal GARRONE, que a Reitoria quer traduzir a admiração que sempre alimentou pelo labor filosófico. Conforme ficou dito, é preciso ter olhos de ver para que se compreenda a complexa postura do administrador.

Consignamos aqui o nosso louvor, portanto, à nova e dinâmica fase do Instituto de Filosofia e Teologia, cumprimentando-o pelo andamento inapontável do seu novo Curso de Mestrado — coordenado com perícia e honestidade pelo Prof. Dr. Antônio Joaquim Severino — como pelo reavivamento do Curso de Graduação em Filosofia (Licenciatura). Todavia, nesta ocasião, louvamos sobretudo o notável empreendimento que vem sendo acariciado por esta Reitoria, após mostras de que é sério e enérgico: a Revista **Reflexão**.

Prof. Dr. Benedito José Barreto Fonseca
Magnífico Reitor

EDITORIAL

Com este quarto número, **Reflexão** está encerrando o seu 1º volume e todo um ciclo de experiências acumuladas que, vividas por toda uma equipe de colaboradores, irão fortalecer ainda mais um esforço de criatividade, com vistas ao aperfeiçoamento e à busca da consecução dos próprios objetivos da Revista.

Este número tem feição um tanto especial: é que o Instituto está-se servindo de suas páginas para possibilitar a seu dedicado professor, Dr. Francisco de Paula Souza, a publicação da parte de sua tese de doutoramento, exigência parcial para a formalização da outorga do diploma de doutor a que fez jus, ao defender sua tese junto à Pontifícia Universidade Santo Tomás de Aquino, de Roma. Versando sobre "a doutrina aristotélico-tomista da ciência: princípios fundamentais", a publicação deste trabalho, em forma sintetizada, além de seu caráter de cumprimento de uma tarefa acadêmica, oferecerá aos nossos leitores preciosos elementos para que se estabeleça um diálogo, em termos de filosofia da ciência, entre toda uma tradição e as abordagens da epistemologia moderna.

Na sua primeira colaboração com a nossa Revista, Carlos Lopes de Mattos retoma a questão do monismo e do pluralismo, da transcendência e da imanência, quanto à relação entre Deus e as criaturas. O autor aborda este assunto, retomando uma discussão levantada por frei Pedro Secondi e pelo Côn. Ludovico Rosano sobre os termos "composição" e "dualismo", à pág. 15 da edição do dia 27/5/76, de "O Estado de São Paulo".

Newton Aquiles von Zuben aborda a questão da significação da Antropologia Filosófica que, ao ser reflexão sobre o sentido da existência humana, é também reconhecimento da exigência da realização do destino desta existência. Daí a questão antropológica articular-se, necessariamente, em seu plano ontológico, com o plano ético e a antropologia, como logos, instaura-se pela exigência interna da práxis.

Azael Duarte Martins já nos leva para o universo da filosofia do direito, seguindo, comentando, analisando e revivendo o pensamento de Jhering, em seu livro **A luta pelo direito**, numa afirmação da necessidade de uma insubstituível abordagem filosófica do direito.

Maria Teresa Penteado Cartolano traz à meditação de nossos leitores os problemas, as carências, os fundamentos antropológicos concernentes à filosofia da educação enquanto elemento básico da formação do professor preparado especificamente para o ensino no 2º grau, no contexto da realidade educacional brasileira.

Cumpre-nos, finalmente, chamar a atenção de nossos leitores para os dois índices publicados neste número. Querendo constituir-se em instrumento para o trabalho didático-científico, **Reflexão** apresenta, primeiramente, um **Índice de Resenhas**, através do qual os nossos leitores poderão tomar conhecimento de fontes em que se encontram resenhadas obras de maior importância. Dada a relevância das resenhas para o trabalho científico, são assinaladas neste Índice não apenas aquelas referentes a obras de filosofia ou teologia, mas também aquelas referentes a obras de ciências humanas em geral. Já o segundo índice, o **Índice de Autores**, indicará os autores cujas obras foram assinaladas nas BIBLIOGRAFIAS dos nºs 2 e 3 de **Reflexão**, assim como aqueles que foram objetos de estudo nestas obras assinaladas, podendo assim nossos leitores identificar, através dos autores, estas obras registradas, pelo número do respectivo registro.

ARTIGOS

PONTIFICIA STUDIORUM UNIVERSITAS
A. S. THOMA AQ. IN URBE

FRANCISCO DE PAULA SOUZA

A DOUTRINA ARISTOTÉLICO-TOMISTA DA CIÊNCIA
(Princípios Fundamentais)

Pars Dissertationis
ad Lauream
In Facultate Philosophiae
Apud Pontificiam Universitatem S. Thomae
De Urbe

ROMA
1958

Vidimus et approbavimus

Romae, apud Pont. Universitatem S. Thomae,
die 3, mense XII, anno 1958

R. P. Jesus N. ARIAS, O. P.

R. P. Vicente N. RYAN, O. P.

ÍNDICE

Prefácio	7
Capítulo I	
Introdução	13
Capítulo II	
O Realismo da Gnosiologia Aristotélico-tomista	16
1) O Realismo Imanentista de Aristóteles	16
2) A Abstração	17
3) O Conceito	21
4) O Júízo	22
Capítulo III	
A Indução	23
Capítulo IV	
Os Princípios da Ciência	28
Capítulo V	
O Raciocínio Dedutivo	38
1) O Silogismo	40
2) A Demonstração	43
Capítulo VI	
Natureza da Ciência	50
1) A Ciência — Conhecimento do Universal	51
2) A Ciência — Conhecimento do Necessário	55
3) A Ciência — Conhecimento da Causa	58
Capítulo VII	
Classificação das Ciências	65
1) Divisão das Ciências segundo Aristóteles	65
2) Divisão das Ciências segundo S. Tomás	71
Bibliografia	81

PREFÁCIO

O presente trabalho contém a redução da tese de Doutorado em Filosofia defendida publicamente pelo autor na Pontifícia Universidade de S. Tomás de Aquino, em Roma, a 3 de dezembro de 1959.

Sua elaboração nasceu da convicção, cada vez mais arraigada, do valor substancial da epistemologia aristotélico-tomista, não obstante o surpreendente desenvolvimento das ciências modernas após sua desvinculação da Filosofia, perante a qual afirmam total autonomia, e muito embora, estejamos profundamente conscientes das limitações da concepção de ciência proposta por Aristóteles e basicamente aceita por S. Tomás.

O reconhecimento dessas limitações não impede, entretanto, que se convoque a reflexão dos pensadores contemporâneos sobre pontos básicos da epistemologia desses dois insignes mestres do pensamento antigo e medieval, representantes de dois momentos da história da humanidade que antecederam ao grande surto das ciências experimentais, nascidas num clima de difusa hostilidade para com Aristóteles e, merecidamente, para com representantes de uma aristotelismo renascentista e de uma escolástica decadente que pretendiam aprisionar a liberdade de pesquisa, responsável pelo desabrochar da ciência moderna, nas malhas da autoridade de Aristóteles, no interior de uma filosofia que se propunha como único tipo realmente válido de ciência.

A busca da liberdade de pesquisa, nos instantes difíceis em que se processou o nascimento trabalhoso das ciências modernas, não se verificou sem sérios equívocos que comprometeram, na atmosfera de hostilidade que cercava Aristóteles, a apreciação objetiva da contribuição do pensamento aristotélico-tomista à epistemologia de todos os tempos.

As diversas colocações epistemológicas contemporâneas que representam, sem dúvida, preciosas contribuições para a análise inadiável das múltiplas facetas da problemática extremamente rica da ciência atual, se demonstram, entretanto, profundamente insuficientes e inadequadas, na variedade em que elas se diversificam, sintoma eloqüente dessa inadequação, para ultrapassarem os unilateralismos de suas posições e apresentarem soluções realmente válidas aos problemas fundamentais da ciência.

Uma análise fenomenológica do conhecimento humano serena e isenta de compromissos com os dualismos inconciliáveis e com os exclusivismos em que se estruturam realismo e idealismo, racionalismo e empirismo, positivismo e neopositivismo, pragmatismo, operacionismo, formalismo, logicismo, proporcionou a Aristóteles e S. Tomás, com a teoria da abstração, o instrumento absolutamente decisivo para a superação das deficiências básicas dessas diversas posições epistemológicas, oferecendo, ao mesmo tempo, as condições imprescindíveis para a construção de uma teoria da ciência que encarasse o saber científico como conhecimento objetivamente válido do homem e do universo. Numa perspectiva metafísico-gnosiológica, o que existe é o ser na sua individualidade concreta que encerra, por trás e além das dimensões sensíveis de sua realidade material, o princípio de sua mais profunda inteligibilidade, não apenas é possível um conhecimento autêntico e científico do mundo físico, mas ainda tal conhecimento permanece subordinado à capacidade do espírito humano de ultrapassar, mediante a abstração, os condicionamentos de ordem material e sensível que afetam o mundo das realidades corpóreas e ascender ao plano do universal para, na região do imutável, lançar as bases de um conhecimento verdadeiramente científico que permanece, apesar de tudo, a meta e o ideal de todo conhecimento humano.

A teoria aristotélico-tomista da abstração representa, portanto, instrumento fundamental e decisivo para a construção da epistemologia de Aristóteles e S. Tomás.

Além disso, a teoria aristotélico-tomista da abstração confere à epistemologia desses dois ilustres pensadores do passado características fisionômicas que não apenas a diversificam profundamente em relação às concepções modernas de ciência, mas que decorrem de concepções básicas que colocam a epistemologia aristotélico-tomista em condições, a nosso ver, de superar as limitações das diversas epistemologias contemporâneas.

Assim, à luz do realce conferido à importância epistemológica da teoria aristotélico-tomista da abstração, após discorrermos, na introdução de nosso trabalho, sobre as manifestações iniciais do conhecimento científico no mundo antigo, evidenciando certa fecundidade epistemológica na especulação dos pré-socráticos, focalizamos, como posição que antecede e prepara a concepção aristotélica de ciência, o transcendentalismo objetivo do ser sobre o qual Platão lança as bases de sua epistemologia. A seguir, ressaltando a extraordinária importância do pensamento de Aristóteles para a epistemologia de todos os

tempos, observamos que o Estagirita não se propõe como um inovador radical em relação à epistemologia platônica. Mantém ele a concepção platônica de ciência, oferecendo-lhe um conteúdo novo, através do realismo imanentista que informa a sua gnosiologia.

Reconhecendo a importância epistemológica do pensamento de S. Tomás, ressaltamos a dependência fundamental da sua concepção de ciência da concepção elaborada por Aristóteles, embora a epistemologia tomista adquira matizes peculiares em consequência da confrontação com o agostinismo de S. Boaventura e com o averroísmo de Siger de Brabante a que S. Tomás se vê forçado pelo momento histórico em que exerceu sua atividade científica.

No capítulo segundo, evidenciamos as linhas mestras do realismo da gnosiologia aristotélico-tomista, focalizando a superação do dualismo metafísico e gnosiológico da filosofia platônica pelo realismo imanentista de Aristóteles sobre o qual se estrutura a própria doutrina da abstração, nascida de uma análise fenomenológica do processo do conhecimento humano, à luz, evidentemente, dos princípios da metafísica aristotélica. Apontamos também os enriquecimentos que a doutrina da abstração recebe através da contribuição pessoal de S. Tomás. Na perspectiva aberta pelo realismo da gnosiologia aristotélico-tomista, definimos, a seguir, os termos da solução proposta por Aristóteles e S. Tomás ao problema da gênese e da natureza do conceito, problema que evidentemente acarreta as mais profundas implicações epistemológicas. Representando a ciência o desfecho do trabalho árduo e persistente da inteligência humana para a conquista da verdade, a epistemologia aristotélico-tomista deverá dedicar, conforme apontamos logo em seguida, importância especial à elaboração de uma teoria sobre o juízo. No pensar de Aristóteles e S. Tomás, a verdade plena, a verdade formal, só se realiza no momento em que, através do juízo, a inteligência afirma o seu equacionamento com o ser na sua realidade extramental.

No capítulo terceiro, desenvolvendo a doutrina aristotélico-tomista sobre a indução, apontamos o unilateralismo da crítica baconiana que, preocupada em dismantelar os preconceitos de uma filosofia que se apresentava como aristotélica e que, entretanto, em não poucos pontos, desfigurava a doutrina do mestre, não soube captar, com serenidade e isenção, os aspectos válidos da doutrina de Aristóteles sobre o método indutivo.

Ao focalizarmos, no capítulo quarto, os princípios da ciência, apresentamos, inicialmente, a doutrina aristotélica-tomista sobre o processo de

conhecimento dos princípios que deverá desenvolver-se através da indução e, portanto, fora de qualquer demonstração e num momento anterior à própria ciência. Quanto à sua natureza, os princípios representam fundamentalmente, tanto para Aristóteles como para S. Tomás, verdades básicas, indemonstráveis, cuja inteligibilidade se manifesta por si mesma, de forma imediata, constituindo, por conseguinte, a plataforma lógica a partir da qual se desenvolve o processo demonstrativo.

A ciência, entretanto, na epistemologia aristotélico-tomista, embora deva necessariamente partir do conhecimento dos primeiros princípios, não pode evidentemente reduzir-se ao conhecimento desses primeiros princípios que, além do mais, representa no processo cognoscitivo apenas o momento pré-científico. A ciência para Aristóteles e S. Tomás é conhecimento discursivo que se constrói, portanto, através da demonstração. Por isso, no capítulo quinto, estudamos a doutrina aristotélico-tomista sobre o raciocínio dedutivo, na sua forma típica que é o silogismo, dedicando também especial atenção à doutrina sobre a demonstração que constitui ponto fundamental e extremamente importante no contexto da epistemologia de Aristóteles e S. Tomás.

Após termos proporcionado, como esperamos, ao estudioso da epistemologia aristotélico-tomista, nos capítulos anteriores, considerável soma de elementos capazes de evidenciar as linhas mestras da concepção aristotélico-tomista da ciência, pretendemos focalizar, no capítulo sexto, de maneira mais imediata e direta, o pensamento de Aristóteles e S. Tomás sobre a natureza da ciência, mostrando, em três etapas de decisivo interesse epistemológico, que para Aristóteles e S. Tomás a ciência é conhecimento do universal, do necessário e da causa.

Finalmente, no capítulo sétimo, propomos a classificação das ciências no quadro geral da epistemologia aristotélico-tomista, focalizando a divisão das ciências segundo Aristóteles e S. Tomás.

Na exposição da doutrina aristotélico-tomista da ciência, nossa preocupação consistirá fundamentalmente em definir os aspectos puramente teóricos dessa mesma doutrina. Pretendemos colher os princípios fundamentais que Aristóteles e S. Tomás lançaram como base de sua construção epistemológica, omitindo tudo quanto se relacione diretamente com a realização concreta de suas concepções de ciência e valorizando aquelas formulações que acreditamos, não obstante as profundas deficiências intrínsecas ao pensamento epistemológico de Aristóteles e S. Tomás, conservem ainda hoje, na perenidade

de seus princípios mais fundamentais, a fecundidade necessária para enriquecer a reflexão de filósofos e cientistas na eventualidade de uma confrontação com as posições mais representativas da epistemologia contemporânea.

CAPÍTULO I

INTRODUÇÃO

O homem grego, orientado desde os albores de sua história para a visão clara e sistemática das coisas, por uma misteriosa vocação para a luz e para a harmonia da verdade (1), transmitiu às gerações que o seguiram, como parte de seu riquíssimo patrimônio de civilização e de cultura de que a humanidade lhe é reconhecida, as suas conquistas científicas e filosóficas. Na perenidade dos elementos que o tempo e o incessante caminhar do homem em busca da verdade respeitaram, tais conquistas iluminam ainda hoje, com a primitiva vivacidade as trevas que obscurecem os horizontes de nossa orgulhosa civilização.

Nas primeiras escolas filosóficas cuja especulação se concentra principalmente em torno do problema da descoberta do elemento primordial do cosmo (arquê) (2), já se delineavam, como reflexo do interesse dominante, as primeiras e sugestivas conquistas da ciência experimental e da teoria matemática (3), indício da complexidade das atitudes especulativas que a historiografia recente revela nos primeiros pensadores gregos, cujo naturalismo não absorve o conteúdo de sua especulação, mas, ao contrário, deixa transparecer elementos de caráter científico e ético (4).

A ingenuidade das primeiras sínteses filosóficas para onde conflui a pesquisa em torno do princípio fundamental das coisas, pressuposto para uma explicação total da realidade, vem progressivamente se diluindo sob os golpes da reflexão crítica que evidencia os êxitos e os insucessos das primeiras tentativas, contribuindo, assim, para a elaboração sistemática de uma teoria da ciência, de sua natureza e de seus métodos, de que Platão e especialmente Aristóteles foram os artífices geniais.

(1) Cfr. G. Faggin, L'Uomo Greco, in Storia della Filosofia, Roma, (Coletti), 1954, págs. 3 e 4

(2) Cfr. Aristóteles, in Met., I,3,983b,7 — 8, tr. Carlini.

(3) Cfr. A. Rey, La Jeunesse de la Science Grecque, Paris, 1933.

(4) Cfr. G. F. Pagallo, in Enc. Filos. — Presocratici, col. 1599.

A especulação dos pré-socráticos, de fato, não foi, de maneira alguma, epistemologicamente estéril. Ao contrário, a exigência crítica que lhe sugeria espontaneamente o controle de suas conclusões científicas e que pôde, beneficentemente, se exercer sobre essas mesmas conclusões, em consequência do íntimo relacionamento delas com os problemas filosóficos com os quais se apresentavam também mutuamente implicadas, determinou a elaboração de uma metodologia científica que, embora rudimentar, constituiu o momento inicial do processo que terminou por conduzir à doutrina aristotélica da ciência.

No âmbito da metodologia científica começa a se delinear as primeiras conquistas. A ciência assume características próprias e os processos que devem conduzir à sua elaboração, como a observação e a experiência, não se podem identificar com a simples constatação do conhecimento vulgar. E, enquanto se reconhece a exigência para o homem de ciência de não se limitar ao puro conhecimento dos sentidos, falaz e inadequado, impõe-se a necessidade de uma interpretação racional dos fenômenos que conduz a uma concepção racionalista da ciência em contraposição com o utilitarismo científico dos povos orientais, babilônios, fenícios e egípcios. Percebe-se, embora obscuramente, que a experiência científica é a experiência controlada e sustentada ativamente pela razão. Além disso, as ciências já se distribuem em ciências puramente descritivas e ciências explicativas dos fenômenos, descrição e explicação científicas precisamente porque implicam experiência racionalmente controladas em oposição ao conhecimento simples e vulgar dos fenômenos.

No âmbito das questões de caráter estritamente epistemológico, posiciona-se o problema fundamental do valor do conhecimento científico, implícito na problemática gnosiológica mais ampla da relação que intercorre entre razão e experiência, intelecto e sentido, problema que se vislumbra já no espírito que anima as doutrinas cosmológicas opostas de Parmênides e Heráclito e que se configura plenamente no racionalismo do eleata para quem "é a mesma coisa o pensar e o ser" (5) e no sensismo dos sofistas para os quais, como afirmava Protágoras, "a alma não é nada mais que sensações" e, portanto, "tudo é verdadeiro" (6).

Racionalismo e sensismo constituem daqui em diante dois pólos entre os quais oscilará constantemente na história do pensamento a solução do problema gnosiológico do conhecimento em geral e, por conseguinte, do problema epistemológico do valor do conhecimento científico.

(5) Cfr. Diels, FVS, 28 B 3; Cfr. Ibidem, 8,34

(6) Cfr. Diog. Lae., IX,60

Platão não soube evitar os escolhos dessas duas posições extremas. Desconcertado, talvez, pela fragmentariedade e contingência do mundo empírico, foi espontaneamente levado pela mentalidade objetiva do gênio grego à concepção de um mundo de realidades imutáveis de que o mundo fenomênico não passa de uma participação inadequada e de uma cópia imperfeita. Construiu assim o seu dualismo metafísico, fundamento do seu dualismo gnosiológico de ciência e opinião para o qual ciência é conhecimento da idéia, conhecimento perfeito, cujo objeto são realidades imutáveis, enquanto a opinião é conhecimento imperfeito de realidades contingentes das quais é impossível elaborar ciência. O dualismo metafísico que constitui toda a autêntica originalidade da especulação platônica condiciona o dualismo gnosiológico do grande filósofo de Atenas, tornando-se ciência e opinião os dois pólos em torno dos quais deve necessariamente gravitar a sua epistemologia.

Aristóteles não é um inovador radical em relação à epistemologia platônica. O conceito de ciência elaborado por Platão permanece válido para seu grande discípulo. A participação de Aristóteles, entretanto, se reveste da máxima importância para a epistemologia antiga. O senso preciso do real que caracteriza o gênio do Estagirita e que lhe impõe a mentalidade positiva de autêntico cientista e pesquisador infatigável do real, contribuiu para a elaboração de uma filosofia do concreto na sua realidade existencial e empírica.

Sendo antes de tudo teólogo (7), S. Tomás, por sua vez, é o primeiro a aplicar à teologia o conceito rigoroso de "ciência" elaborado por Aristóteles. Assimilando Aristóteles, purificado de suas incompatibilidades com o dogma, S. Tomás, em muitos pontos de sua construção científica, deixa transparecer poderosa originalidade de pensamento. Na filosofia natural e na doutrina da ciência, entretanto, S. Tomás é apenas o discípulo genial de Aristóteles. Nem por isso a contribuição de S. Tomás à epistemologia deixa de ser decisiva e particularmente importante.

Evitando os perigos de um agostinismo avançado e das tendências averroístas de seu tempo na solução dos problemas impostos pelo relacionamento entre razão e fé, S. Tomás, de um lado, defende a autonomia da razão perante a fé, de outro, rejeita a tese da separação radical entre a fé e a razão, implícita na doutrina averroísta das duas verdades, sustentando, ao contrário, entre ambas recíproca colaboração. Não havendo contraste entre a verdade racional e a verdade de fé, à filosofia compete demonstrar os "praeambula

(7) Phaed., 100 D

fidei". Atribui S. Tomás, assim, à filosofia uma importância em relação à teologia que nenhum teólogo anterior ousara conferir-lhe. O reconhecimento da colaboração possível entre razão e fé, conduz o Doutor Angélico à concepção da teologia como verdadeira ciência, no sentido aristotélico do termo. Na doutrina clara e decisiva sobre as relações entre filosofia e teologia, entre razão e fé, residem a importância e a originalidade da contribuição tomista à epistemologia de todos os tempos.

CAPÍTULO II

O REALISMO DA GNOSIOLOGIA ARISTOTÉLICO-TOMISTA

1) O Realismo imanente de Aristóteles

Aristóteles, superando o dualismo metafísico de Platão, superou também o seu dualismo gnosiológico de ciência e opinião, tornando possível uma verdadeira ciência da realidade fenomênica. Negado transcendente objetivo platônico e descoberta a imanência da idéia no indivíduo concreto (tode ti), única realidade existente, a ciência do mundo real empírico não apenas era possível mas passava a constituir o ponto de partida e a condição para as mais altas expressões do conhecimento humano. O conceito de ciência herdado de Platão, como conhecimento universal e necessário permanece válido para Aristóteles (1), bastando apenas inverter o ponto de vista metafísico-gnosiológico de Platão e encarnar as idéias na realidade material, na qual "cada coisa coincide com a sua própria essência" (2). O existente é o indivíduo, a forma é imanente na matéria, embora o indivíduo não se identifique com sua quiddade pura (3), princípio de sua inteligibilidade e condição de um conhecimento autêntico do real que é um "sínolon" (4) de matéria e forma.

A inteligibilidade do mundo fenomênico, entretanto, é simplesmente potencial, restando a Aristóteles ainda a tarefa de justificar a gênese da idéia no espírito daquele que busca conhecer cientificamente as realidades do mundo.

(1) Met., III,4,999a,2, Met., III,6,1003a,12

(2) Met., VII,6,1031b,8 – 10

(3) In De An., III,lect.8,n.706 in ed. Marietti (1936)

(4) Met., XI,2,1060b,9

Ora, o primeiro ato do processo cognoscitivo, através do qual se estabelece a primeira e mais fundamental relação entre sujeito e objeto é a sensação (5), concebida como recepção pelo sujeito de formas sensíveis sem matéria (6), realizando-se a unidade atual do sujeito com o objeto sensível (7) através da elaboração de uma "imagem" também sensível e, portanto, desprovida ainda da universalidade e necessidade próprias do conhecimento científico, embora indispensável como fundamento e substrato de todo conhecimento intelectual (8).

Superando as limitações da matéria e as determinações de ordem espaço-temporal (9) que caracterizam ainda o conhecimento sensível, a inteligência tem por objeto as essências abstratas e, pela sua indeterminação e potencialidade (10), seu domínio é universal, porquanto nada existe na natureza que se apresente desprovido de sua determinação específica, de sua forma, de sua inteligibilidade. A inteligência potencial não abandona sua indeterminação e potencialidade radicais a não ser sob o impulso de um princípio ativo, existente na alma, o intelecto em ato, o qual torna atualmente inteligíveis os objetos que o eram apenas em potência.

2) Abstração

Por trás desses resultados fundamentais da gnosiologia aristotélica em busca de uma solução realista do problema da origem das idéias, oculta-se outro problema de não menor importância e, na visão aristotélica da ciência, de profundo interesse epistemológico. Trata-se de explicar o processo de desmaterialização do dado colhido pelos sentidos que torna o conteúdo do conhecimento sensível apto a se constituir como objeto do conhecimento intelectual (11). O conceito-chave para a solução do problema se exprime com o termo "abstração".

Historicamente, o relativismo e o empirismo radical da gnosiologia sofista que reduziam a verdade ao testemunho fugaz e essencialmente contingente dos sentidos, presos à singularidade e concreticidade imediata do

(5) "sensatio cognitio quaedam" (De Genrat. Anim., I,23,731a,43)

(6) De An., II,12,424a,18; Cfr. S. Tomás in De An., lect. 24, ed. Pirotta, n.553 e De Verit., q.8,a.8,c.

(7) Cfr. S. Th., I,q.85,a.2,ad 1

(8) De An., III,8,432a,3 – 10; Sec. An., I,18,81a,38 – 40 De Verit., q.10,a.6,ad 2

(9) De An., III,4,429b,10 – 22

(10) De An., III,4,229a,15 – 27

(11) S. Th., I,q.85,a.1,ad 1

objeto percebido, tornava impossível, com a negação de uma verdade universalmente válida e com o conseqüente descambar para o ceticismo, um conhecimento verdadeiramente científico da realidade.

As desastrosas conseqüências de ordem gnosiológica e ética do relativismo e ceticismo sofistas constituem a plataforma de onde Sócrates parte para a elaboração da doutrina do conceito na qual atenda à exigência de universalidade e necessidade intrínseca a todo conhecimento válido, capaz de superar as incertezas dos sentidos e reatar o diálogo do homem com o homem e do homem com as coisas, interrompido pelo isolacionismo em que confluíram as premissas da gnosiologia sofista.

O genial discípulo de Sócrates, Platão, se deixou, talvez, ofuscar pela instância profundamente válida da inovação socrática mas não soube colher as exigências legítimas da gnosiologia sofista. Não conseguiu superar o antagonismo profundo e inconciliável entre o conhecimento dos sentidos, particular, efêmero e obscuro, porque ligado às condições da matéria, e o conhecimento racional absolutamente necessário e universalmente válido. Para explicar as verdades de ordem inteligível na sua universalidade e necessidade, eternidade e transparência, postulou a intuição de realidades inteligíveis, absolutamente imateriais, necessárias e eternas, pela inteligência humana numa existência precedente à existência terrena e num mundo metempírico de idéias e formas puras do qual o mundo fenomênico não passa de pálida imagem e sombra fugaz.

Para o realismo fundamental da gnosiologia aristotélica em que o Estagirita se coloca contra o exagero sensista dos pré-socráticos e contra o transcendentismo objetivo platônico, "nada entende a alma senão nos fantasmas" (12), através dos quais o objeto realiza a sua primeira e fundamental presença na alma, inaugurando uma fase do processo cognoscitivo que já contém em si a primeira subtração do objeto do conhecimento ao incessante fluxo e à fragmentariedade característicos da realidade fenomênica (13). O fantasma, de um lado, retém as características materiais e singulares próprias do objeto externo do qual é imagem, relacionando sujeito e objeto; de outro, fornece à alma uma estrutura constante do objeto que o subtrai inicialmente, como observamos, ao fluxo incessante e à contínua mutabilidade das impressões sensoriais e o dispõe, ao menos remotamente, a se tornar objeto de conhecimento racional.

(12) De An., III,7,431a,14; De Mem., 450a,1 e seg.

(13) Sec. An., II,19,100a e seg.

Presente na alma o fantasma, inicia-se a segunda fase do processo cognoscitivo em que propriamente se realiza a abstração. Não sendo possível admitir-se ação direta e imediata do fantasma, na sua materialidade, sobre a inteligência potencial, faculdade espiritual da alma, e exigindo-se, por necessidade metafísica, a presença na alma de um princípio ativo capaz de atuar o inteligível potencial contido no fantasma, Aristóteles escogitou a doutrina do intelecto agente cuja função consiste em iluminar com sua luz espiritual o fantasma, despi-lo de sua materialidade e fazer aflorar o seu conteúdo inteligível, a idéia, a forma, na sua universalidade e necessidade. A abstração consiste nessa iluminação mediante a qual se opera a desmaterialização do fantasma e se torna possível colher nele o elemento inteligível, a forma, já imanente no indivíduo concreto singular, isto é, no sínolon, enquanto síntese de matéria e forma, e portanto, também no fantasma, embora com uma inteligibilidade puramente potencial que, através da abstração, adquire a sua plena inteligibilidade atual.

S. Tomás recolhe o patrimônio aristotélico sobre a doutrina da abstração e o desenvolve, fundamentado numa profunda e fiel inteligência do pensamento de Aristóteles, com a contribuição pessoal de seu gênio.

Na concepção de S. Tomás o conhecimento é assimilação e união do cognoscente e do objeto conhecido (14), assimilação que se realiza mediante uma representação intencional (15). Como Aristóteles, reconhece distinção fundamental entre o sensível e o inteligível, realizando-se o inteligível num plano de conhecimento que transcende essencialmente o conhecimento sensível (16). Aceita o realismo fundamental da gnosiologia aristotélica, admitindo como absolutamente válido o princípio: "nada existe na inteligência que não tenha anteriormente passado pelos sentidos" (17), princípio que assume capital importância na sua gnosiologia e mediante o qual rejeita toda forma de apriorismo inatista no plano do conhecimento (18). A inteligência não goza de intuição direta de objetos imateriais (19). Colhe o inteligível, universal e necessário, no sensível enquanto o nexa de continuidade entre essas duas ordens de conhecimento condiciona a objetividade do conhecimento humano. No conteúdo da sensação, entretanto, a idéia, a forma inteligível existe apenas

(14) C. Gent., II,77: "Omnis enim cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente".

(15) S. Th., I,q.85,a.2 ad 1: "Intellectum est in intelligente per suam similitudinem".

(16) Cfr. S. Th., I,q.50,a.1; q.57,a.1,ad 2; q.75,a.2; I – II,q.31,a.5

(17) Cfr. Arist. in Sec. An., II,19; De An., III,3; S. Th., I,q.84,a.6 e 7

(18) Cfr. De Verit., q.18,a.4

(19) S. Th., I,q.86,a.1

potencialmente, impondo-se também para S. Tomás a necessidade de admitir na alma um princípio ativo imanente, o intelecto agente, capaz de desmaterializar os fantasmas e colher neles a idéia imaterial, realizando, assim, a passagem do sensível para o inteligível, isto é, processando a abstração, única forma de atender às exigências fundamentais do realismo aristotélico integralmente perfilhado por S. Tomás. Assim, se a ciência é conhecimento do universal, a importância epistemológica da abstração é fundamental na elaboração da ciência (20) e na justificação da possibilidade de um conhecimento que tenha por objeto a realidade fenomênica mas que transcenda as vicissitudes contingentes da experiência sensível e alcance o plano de universalidade e necessidade próprias do conhecimento racional e verdadeiramente científico. A analogia entre atividade do intelecto agente sobre as imagens sensíveis e a luz que torna visíveis as cores de uma superfície não passa de uma simples analogia e representa um expediente de que Aristóteles e S. Tomás se servem para traduzir em termos humanos o mistério que o processo abstrativo envolve. (21).

Buscando penetrar mais profundamente no pensamento de S. Tomás sobre o processo abstrativo, não deixa de ser surpreendente a simplicidade da noção tomista de abstração. Abstrair, para S. Tomás é “intelligere unum nihil intelligendo de alio”, isto é, conhecer um elemento do real, a espécie inteligível, omitindo simplesmente os outros elementos, os princípios indivíduos que não pertencem à espécie (22). Além disso, em base a um critério de caráter gnosiológico, S. Tomás distingue dois tipos de abstração: “per modum compositionis et divisionis”, que se realiza mediante um juízo, e “per modum simplicitatis”, que se efetua pela simples apreensão do conteúdo cognoscitivo. A abstração “per modum compositionis et divisionis”, comportando um juízo, envolve o problema da verdade desse tipo de abstração, porquanto o juízo pode ser verdadeiro ou falso em dependência do equacionamento ou não entre o pensamento e a realidade verificado em tal juízo. A abstração “per modum simplicitatis”, limitando-se à percepção do conteúdo inteligível das coisas materiais, em condições normais de atuação, será materialmente sempre verdadeira (23).

Precisando ainda mais a sua doutrina sobre a abstração, S. Tomás menciona distintamente uma abstração pela qual “universale abstrahitur a particulari” ou “totum abstrahitur a partibus”, correspondente, talvez, à

(20) De Verit., q.10,a.6

(21) Cfr. S. Th., I,q.85,a.1,ad 3

(22) ibidem, a.1,ad 1

(23) Cfr. S. Tomás, in I Sent., d.30,q.1,a.3

abstração total de Caetano, ilustre comentarista de S. Tomás, pela qual a inteligência colhe nos indivíduos particulares, presentes nos fantasmas ou imagens sensíveis, sua essência ou natureza universal representada numa noção genérica ou específica, excluindo os princípios que a individualizam e multiplicam nos indivíduos do mundo material, incognoscíveis pela inteligência na sua individualidade, porque a matéria que os individualiza e multiplica é refratária à capacidade cognoscitiva da inteligência humana. (24) A noção específica das substâncias materiais não importa a abstração da matéria denominada sensível comum em contraposição a uma matéria sensível individual em relação à qual se opera a abstração, porquanto a matéria sensível comum pertence à própria essência das substâncias materiais. Intercorre entre a matéria sensível comum e a matéria sensível individual um nexó necessário que atesta a abertura da noção específica para o indivíduo em sua realização concreta, evidenciando também aqui a preocupação realista da filosofia de S. Tomás. A noção genérica como produto de abstração total se realiza também como passagem do mais particular, a espécie, para o mais universal, o gênero, prescindindo o intelecto das diferenças específicas que caracterizam os seres de diferentes espécies para assumir o que possuem de comum.

Outro processo de abstração distinto da abstração total é, segundo S. Tomás, a abstração pela qual “forma abstrahitur a materia” (25). Na terminologia de Caetano, recebe a denominação de abstração formal. Consiste na operação através da qual a inteligência concebe as essências ou formas independentemente do substrato material que essas essências ou formas determinam, no qual elas se realizam e do qual podem prescindir porque esse substrato não pertence à definição dessas essências, como a essência ou forma do círculo pode ser concebida independentemente do bronze que ela determina e no qual se realiza. (26).

3) O conceito

O conceito é precisamente a representação intelectual da essência ou quiddidade das coisas, liberta das constrações da matéria, realizada em ato na mente por uma faculdade espiritual, o intelecto agente. Enquanto

(24) Cfr. Met., VII,10,1036a.18 e Phys., III,6,207a

(25) S. Th., I,q.40,a.3

(26) Para outras distinções evidenciadas por Caetano, cfr. o seu comentário ao De Ente et Essentia (proêmio). Cfr. também Francisco Guil Blanes in La Distinción Cayetanista entre abstractio formalis y abstractio totalis in Sapientia, 1955, págs. 44 – 53.

representação intelectual da essência ou quiddidade das coisas, o conceito é universal em ato, necessário, eterno como as próprias essências e, como tal, representa o elemento primordial do saber científico, pois, para Aristóteles, “a ciência é conceito” (27).

Para S. Tomás e na escolástica medieval o conceito é “similitudo rei intellectae quantum ad essentiam” (28) e constitui o termo da apreensão (simplex apprehensio) da inteligência, o “verbum mentis”, em contraposição ao juízo do qual representa apenas um elemento. A coisa exterior não pode encontrar-se presente na alma na sua realidade física. Essa presença deverá realizar-se mediante uma imagem representativa da realidade exterior através da qual a inteligência conhece a própria realidade exterior. O conceito é, portanto, a imagem ou exemplar da coisa conhecida (intentio intellecta). O termo, porém, do conhecimento intelectual não é a imagem da coisa presente intencionalmente na alma, mas o objeto representado pela imagem, enquanto a imagem não é aquilo que é conhecido (id quod), mas apenas aquilo mediante o qual (id quo) o intelecto conhece o objeto (29).

Nossos conceitos, por conseguinte, não existem “a priori”, independentes da realidade das coisas exteriores, mas “a posteriori”, ou seja, dependentes da experiência das coisas reais nas quais se considera aquilo que é comum a todas e não aquilo que é particular de cada uma, pois, os sentidos alcançam, de alguma forma, também aquilo que é universal no particular. Caso contrário, seria impossível, a partir do conhecimento sensível, gerar-se em nós o conhecimento universal (30). Nenhum apriorismo, portanto na doutrina gnosiológica aristotélico-tomista que fundamenta a epistemologia de S. Tomás.

4) O juízo

A ciência representa o ponto de chegada da inteligência humana na árdua tarefa de conquista da verdade que, no conceito, encontra-se apenas em germe e de forma meramente incoativa. A verdade plena, a verdade formal, existe apenas quando a inteligência, refletindo sobre si mesma, reconhece e afirma a própria conformidade com o ser.

(27) Met., IX,2,3

(28) Cfr. C. Gent., IV,11; Cfr. também S. Th., I,q.85,a.2,c.

(29) Cfr. S. Th., I,q.85,a.2

(30) In Post. An., II, lect. 20,14

O ato específico da inteligência que comporta a afirmação da conformidade reconhecida entre o pensamento e o ser é o juízo, definido por Aristóteles como “discurso que afirma ou nega algo de alguma coisa” (31), discurso no qual apenas acontece de se dizer o verdadeiro ou o falso” (32) e que constitui uma “síntese de conceitos” (33), cujos termos, porém, têm origem na realidade ontológica. S. Tomás, reconhecendo muito embora o aspecto subjetivo do juízo que, como síntese de conceitos, se realiza apenas no intelecto, sustenta com Aristóteles a necessidade de equacionamento com a realidade objetiva na sua positividade ontológica. (34)

Reconhecendo e valorizando os elementos profundamente verdadeiros do racionalismo e do empirismo, — soluções históricas e insuficientes do problema do conhecimento do ser pelo homem — a posição contida no realismo aristotélico-tomista se configura como a única em condições de justificar uma ciência autêntica do mundo empírico. Aristóteles e S. Tomás realizaram com a doutrina da abstração — alma e centro articulador de toda a gnosilogia aristotélico-tomista — não apenas uma simples justaposição de elementos e origem racionalista com elementos de proveniência empírica, mas uma fusão íntima e vital das contribuições realmente válidas contidas nessas duas opostas orientações. Os conceitos não são o produto exclusivo da atividade espontânea do sujeito, mas representam uma síntese que implica o reconhecimento de um nexos objetivo e real existente no âmbito ontológico de ser extra-subjetivo, nexos esse descoberto na simples apreensão e afirmado no juízo.

CAPÍTULO III

A INDUÇÃO

No âmbito do realismo gnosiológico da filosofia aristotélico-tomista, o caminho para a aquisição do saber científico é duplo. O espírito procede, mediante a indução, do particular para o universal (1) e retorna, através

(31) Dell'Espressione, 6,17,a.25, tr. ital.

(32) Pr. An., I,1,24a,16 — 17

(33) De An., III,6,430a,27 — 28

(34) De Verit., q.1,a.3,c.; Cfr. S. Th., q.85,a.5; ibidem, q.16,a.2

(1) Cfr. Top., I,cc.12 e 18; Sec. An., I,c.1; Met., XIII,c.4

da dedução, do universal para o particular (2). Aristóteles estabelece contraposição fundamental entre o silogismo, em sentido técnico, e a indução (3), embora, levado pelo entusiasmo pelo silogismo que considerava sua grande descoberta, apresente a indução em termos silogísticos, comprometendo, assim, a clareza de sua doutrina em torno do processo indutivo (4).

Com Aristóteles, se opera, em relação à indução socrática que se configurava como um processo destinado a realizar uma simples universalização conceitual, um alargamento funcional da indução como método, reconhecendo e afirmando, entretanto, o caráter abstrativo fundamental do processo indutivo. Sua função, porém, não se esgota para Aristóteles na elaboração do conceito universal, alcançando também a formulação de proposições universais e representando, no processo de construção da ciência, um modo de raciocínio em que se estabelece a passagem de particulares suficientemente conhecidos e enumerados para a proposição universal (5). A importância epistemológica da indução reside, pois, na elaboração dos primeiros princípios da ciência que representam juízos universais e indemonstráveis, premissas de ulteriores silogismos (6) cujo valor demonstrativo e cuja eficácia gnosiológica tais princípios irão garantir no processo de construção da ciência, já que, para Aristóteles, são impossíveis a demonstração circular e a demonstração indefinidamente protraída.

À indução compete, portanto, na epistemologia de Aristóteles, fundamentada no realismo da gnosiologia aristotélica em que o universal não existe aprioristicamente no intelecto, suprir as deficiências do silogismo na elaboração da ciência, proporcionando o universal, ponto de partida para o processo de demonstração silogística. A indução, entretanto, não se reduz a simples abstração, embora a abstração constitua momento fundamental e implícito no próprio processo indutivo que pressupõe o conhecimento sensitivo. Enquanto a indução se fundamenta sobre proposições particulares e conduz a proposições universais, a abstração, partindo da sensação, leva o espírito à elaboração de noções universais. Além disso, de um ponto de vista psicológico, enquanto o

(2) Post. An., I, lect. 30,4

(3) Pr. An., II,23,68b,15; Top., I,12,105a,10 seg.

(4) Cfr. W. Ross, Aristotele, tr. ital. A. Spinelli, Bari, 1946, pág. 57

(5) A exigência da enumeração suficiente aparece inserta na definição aristotélica por Pedro Hispano, evidenciando um particular que se tornou comum nos tratados lógicos posteriores sobre a indução incompleta: Cfr. Sum. Logic., 5. Deve-se observar, porém, que já Aristóteles mostrara essa exigência fundamental quando nos An. Pr., I,30,46a,20 menciona uma "suficiente" observação dos fenômenos.

(6) Sec. An., I,2,72a,7 – 8

processo abstrativo que elabora o universal se realiza através da atividade original e inconsciente do espírito, a indução conduz ao juízo universal, mediante reflexão sobre conceitos singulares, indicadores de seres singulares, dos quais colhe elementos particulares e próprios. O elemento característico do processo indutivo, de fato, é “o trabalho de discriminação “pelo qual o espírito separa o que “num ser qualquer é constante e uniforme”, aquilo que representa o comportamento habitual e comum de diversos agentes singulares, daquilo que é puramente acidental, provisório e efêmero. Tal discriminação que conduz à natureza universal como raiz e causa dessa uniformidade e constância de comportamento, “não pode realizar-se, de forma geral, senão através do raciocínio, no sentido forte do termo, que implica o uso de juízos” (7).

Constituindo a indução para Aristóteles “o caminho que conduz do particular ao universal”, o particular que representa o ponto de partida do processo indutivo pode significar quer o ser individual, objeto imediato da sensação, como em *Top.*, I, 18, 108b, 10, quer a espécie, como em *Top.*, II, 2, 109b, 14 que, na opinião de Ross (8), parece representar geralmente o ponto de partida da indução aristotélica procedente da espécie para o gênero ou do menos universal para o mais universal.

Ao problema precedente, vincula-se logicamente a questão da fundamentação da validade do processo indutivo na enumeração completa ou incompleta dos particulares. Se a indução procede do particular, em sentido estrito, é óbvio que a enumeração dos particulares não tem condições de ser completa, sendo indefinido o número desses particulares. Se, porém, os particulares que representam o ponto inicial do processo indutivo são as espécies ou gêneros menos universais, o número limitado de tais espécies ou gêneros possibilita evidentemente sua completa enumeração.

Tratando da indução no capítulo vinte e três do livro segundo dos Analíticos Anteriores, Aristóteles adverte “que a indução se constitui através da totalidade dos objetos singulares”. Entretanto, não resta dúvida de que Aristóteles discorre, neste tópico, sobre a indução em termos silogísticos e, portanto, a doutrina em torno do processo indutivo aqui desenvolvida não representa o autêntico pensamento de Aristóteles sobre a indução (9). Entretanto, na suposição de que a enumeração dos particulares no silogismo indutivo deva ser completa, reveste-se de profundo interesse epistemológico a indagação sobre se

(7) Cfr. Siwek, *La Structure Logique de L'Induction*, in *Gregorianum*, 1936, pág. 235.

(8) W. D. Ross, *Aristotele*, pág. 58.

(9) Cfr. Piat, *Aristote*, pág. 233, nota.

esse tipo de silogismo constitua real contribuição para a elaboração da ciência ou se reduza, ao contrário, a simples jogo mental.

A interpretação extensionista da doutrina aristotélica da indução justificaria a segunda hipótese, porquanto, se a indução se resolvesse na passagem dos objetos singularmente enumerados para a sua totalidade puramente numérica, reduzir-se-ia a simples tautologia, de nenhum interesse epistemológico. Nesse caso, mesmo que a completa enumeração dos particulares fosse efetivamente realizada, tal enumeração ainda seria insuficiente em vista da fundamentação do conhecimento científico, pois, como observa Piat, (10) “a ciência não admite verdade de fato, mas apenas verdade de direito”.

Somente uma interpretação compreensionista apresenta condições, portanto, de conferir à teoria da indução aristotélica um real valor epistemológico, inserindo-a adequadamente no esquema geral da doutrina aristotélica da ciência. De fato, o objeto da ciência para Aristóteles é a essência universal e necessária da qual Aristóteles pensa poder deduzir silogisticamente todas as propriedades e conteúdos cognoscitivos nela implícitos para a construção de um saber que represente a explicação racional de toda realidade. À indução compete colher na multiplicidade e variedade dos objetos sensíveis o elemento essencial, necessário e universal, ponto de partida do silogismo científico, cujo valor, do ponto de vista da elaboração de um conhecimento autenticamente científico, está estritamente condicionado à enumeração completa dos particulares que, como observamos, numa interpretação compreensionista não conduz apenas à totalidade numérica dos particulares, à sua soma aritmética, mas ao contrário, ao universal, verificando-se, então, a passagem do fato à lei, da verdade contingente à verdade necessária, fundamentada na imutabilidade das essências universais (11).

Permanecendo, entretanto, no interior da concepção aristotélica da indução, é de suma relevância epistemológica inquirir sobre a admissibilidade para o Estagirita da indução a partir da enumeração parcial e incompleta dos particulares, mesmo porque, se o ponto de partida do processo indutivo fosse constituído pelos objetos imediatos do conhecimento sensível, a enumeração completa seria impossível.

O célebre comentarista de Aristóteles, Alexandre de Afrodísia, considera que a indução incompleta representa a indução por excelência (12),

(10) op. cit., pág. 234

(11) Cfr. Maritain, *Induction*, in *Petite Logique*, Paris, 1923, pág. 305 e seg.

(12) In *Top.*, Walies, 13,11

embora o pensamento de Aristóteles não pareça, a esse respeito, nem explícito nem totalmente claro, não obstante os exemplos de enumeração claramente incompleta, reconhecida suficiente para a fundamentação de uma conclusão universal. No capítulo dezenove dos Analíticos Posteriores onde, segundo parecer de especialista de real autoridade como Hamelin (13), Aristóteles apresenta sua “última palavra sobre a indução”, estudando, de um ponto de vista psicológico, o realizar-se da passagem do particular para o universal mediante o processo indutivo, não só o Estagirita não menciona a necessidade da enumeração completa dos particulares para ascender ao universal, mas, ao contrário, parece satisfeito com uma enumeração suficiente, constituída não da totalidade de impressões, mas apenas de muitas ou de uma só (14). Conclui-se, portanto, que, segundo Aristóteles, o universal pode ser alcançado prescindindo-se de uma enumeração completa que, entretanto, ele exige apenas enquanto, pretendendo enquadrar o processo indutivo dentro dos esquemas formais do silogismo, tal enumeração completa se impõe como condição do valor demonstrativo do próprio silogismo. É possível até identificar no pensamento de Aristóteles, embora nem sempre com a desejável clareza e precisão, certa oposição entre a enumeração completa, destinada à verificação, por exemplo, do caráter genérico de uma noção considerada genérica, e a indução à qual compete o papel específico de estabelecer a passagem de uma propriedade particular de um gênero para a propriedade do gênero universal, válida para todos os gêneros (15).

Numa confrontação com o silogismo, a indução representa para Aristóteles “algo de mais persuasivo, de mais claro, de mais acessível à grande maioria das pessoas”, enquanto “o silogismo possui maior força e eficácia na arte de contradizer pessoas de elevada cultura e grande capacidade intelectual” (16). A indução para Aristóteles não é propriamente demonstrativa (17), embora não se resolva num processo cientificamente inútil e tautológico, porquanto ela “revela alguma coisa” (18) e condiciona um verdadeiro progresso cognoscitivo. Além disso, Aristóteles se mostra perfeitamente consciente da imprescindibilidade da preparação ao processo indutivo quando insiste na necessidade de colher, para realizar a indução, as semelhanças existentes entre as coisas (19), o que leva Alexandre de Afrodísia, seu comentarista, a se referir, muitos séculos

(13) *Le Système d'Aristote*, pág. 258.

(14) *Sec. An.*, II,19,100a,15 e seg.

(15) *Cfr. Top.*, IV,2,122a,2 – 19

(16) *Top.*, I,12,105a,15 – 20

(17) *Sec. An.*, II,5,91b,15

(18) *Ibidem*, 91b,35

(19) *Top.*, I,18,108b,11

antes de Bacon, a uma “*venatio similitudinis*” (20). Aristóteles omitiu, porém, a elaboração cuidadosa de uma metodologia da experiência como elemento preparatório à realização do processo indutivo.

Embora tenha procurado reduzir a indução ao silogismo, não há dúvida de que o processo indutivo para Aristóteles é essencialmente irredutível ao silogismo. Se alguma redução é possível, como de fato realizou Aristóteles, tal redução interessa apenas à matéria da indução e não à forma. A raiz da oposição essencial da indução ao silogismo reside na ausência do termo médio que caracteriza a indução. Enquanto no silogismo o termo médio está sempre presente e constitui a fonte do dinamismo lógico-causal que invade e entrelaça as premissas, na indução o termo médio é substituído pela enumeração dos indivíduos particulares através da qual o espírito ascende ao universal.

A contribuição da epistemologia moderna, em seu conteúdo mais real e eficaz, não afeta o núcleo do processo indutivo no que tange à passagem dos indivíduos enumerados ao universal, à essência, à lei, núcleo em que se evidenciam as coincidências do problema indutivo com a problemática da abstração. A epistemologia moderna, a partir de Bacon e Galileu, concentra sua atenção prevalentemente sobre o problema preparatório do processo indutivo no quadro da nova metodologia científica em que a experiência sensível não mais se limita à observação passiva, à simples “*palpatio*” da natureza, mas se transforma em “*experientia litterata*”, em experimentação, através da qual a natureza é convenientemente interrogada e posta nas melhores condições para a revelação de seus segredos.

CAPÍTULO IV

OS PRINCÍPIOS DA CIÊNCIA

Em estreita conexão com a teoria da indução apresenta-se a doutrina relativa aos princípios da ciência. Aristóteles se revela perfeitamente cômico da importância epistemológica dos princípios para a elaboração da ciência, porquanto considera totalmente despojada de qualquer eficácia demonstrativa a demonstração circular. Assim, a demonstração deve fundamentar-se

(20) Cfr. Alexandre de Afrodísia, in *Top.*, Walies, 117 — 6

sobre princípios primeiros e indemonstráveis (1) para que a ciência não seja tragada no vórtice de um processo indefinido de demonstração em que nada possa ser efetivamente demonstrado e em que a ciência encontre sua própria destruição.

Os princípios, sustentáculos do edifício científico, devem ser objeto de um conhecimento que supera em necessidade e exatidão o saber construído através da demonstração. Característica do silogismo científico é a sua fundamentação sobre “premissas verdadeiras, imediatas, primeiras, melhor conhecidas do que a conclusão, anteriores a ela e da qual sejam causa” (2). O silogismo poderia subsistir sem tais premissas, mas não uma autêntica demonstração, porquanto não teria condições de concorrer para a elaboração de um conhecimento científico (3). Para S. Tomás, o homem possui um conhecimento natural e espontâneo desses princípios indemonstráveis, capazes de garantir basicamente o valor de todas as demonstrações e impedir um retrocesso indefinido na busca da demonstração última e definitiva no processo de elaboração da ciência (4). É evidente, portanto, considerada a função primordial atribuída por Aristóteles aos primeiros princípios na construção da ciência, que a doutrina aristotélica-tomista tenderá a lhes assegurar tal função mediante um processo de conhecimento que deve necessariamente desenvolver-se fora de qualquer processo demonstrativo e num momento anterior à própria ciência.

1) O Conhecimento dos Princípios

Aristóteles, no último capítulo do segundo livro dos Analíticos Posteriores, afirma, com impertubável segurança que o conhecimento dos princípios da ciência se adquire através da indução (5). Idêntica doutrina sustenta S. Tomás. (6) A ciência para Aristóteles implanta suas raízes na sensação (7). Essa complementariedade e integração entre sensível e inteligível representa ponto fundamental sobre o qual se estrutura o realismo da epistemologia aristotélica. Explicar a realização do conhecimento dos princípios através da indução significa evidenciar a complementariedade e integração dos dois momentos opostos do processo cognoscitivo. De que modo, porém, a indução conduz ao conhecimento dos princípios da ciência ?

(1) Cfr. Sec. An., I,2,71b,18; ibidem, I,3,72b,25

(2) Sec. An., I,2,71b,20 – 25

(3) Ibidem

(4) In Boet. de Trinit., q.6,a.4

(5) Sec. An., I,2,100b,3

(6) In Post. An., I, lect. 30,5

(7) Cfr. Sec. An., II,2,90a,28

No célebre capítulo vinte e três do segundo livro dos Analíticos Anteriores, Aristóteles, como vimos, não pretende apresentar seu pensamento autêntico sobre a indução. Preocupa-se, apenas, em mostrar a possibilidade do tratamento do processo indutivo em termos silogísticos, com a condição porém, de que o silogismo indutivo se fundamente sobre uma enumeração completa dos particulares. Evidentemente o silogismo indutivo, instrumento para a aquisição dos primeiros princípios da ciência, constitui aqui um raciocínio apenas aparente, pois, os primeiros princípios da ciência, verdades imediatas e indemonstráveis, precedem e fundamentam todo e qualquer raciocínio e, portanto, não podem ser obtidos mediante raciocínio algum. Por isso, realizada a enumeração completa dos particulares, a passagem para o universal se opera de modo espontâneo e irreflexo, independentemente de qualquer intermediário que da enumeração completa faça brotar a conclusão universal. Por conseguinte, no tópico em apreço, Aristóteles sustenta que o conhecimento dos primeiros princípios se obtém através do silogismo indutivo, embora, preocupado com a insuficiência da primeira explicação, se proponha no capítulo dezenove do segundo livro dos Analíticos Posteriores, dissipar as eventuais dúvidas remanescentes. (8)

Não deixa de causar certa surpresa, neste último tópico, o sensismo da explicação aristotélica, na sua primeira parte, reconhecido pelo próprio S. Tomás (9). Aristóteles parece afirmar que a sensação não apenas é a origem do universal mas é também sua fonte exclusiva, omitindo qualquer referência a uma faculdade situada num plano de conhecimento transcendente ao plano sensível, embora tal referência fosse aqui absolutamente oportuna. Durante todo o processo de elaboração do universal mediante a sensação, nada sugere a atividade do espírito que permanece passivo, simples receptáculo das impressões sensoriais.

Bruscamente, porém, a perspectiva de explicação aristotélica se modifica. Aristóteles introduz agora na explicação do conhecimento dos princípios um elemento totalmente novo. Após ter afirmado, poucas linhas atrás, que "a sensação já produz o universal", Aristóteles, com uma indiferença que surpreende, declara agora que "é a intuição que tem por objeto os princípios", introduzindo a intuição como uma exigência em base a um raciocínio que conclui a sua necessidade em plano abstrato. A intuição não surge espontaneamente

(8) Cfr. Sec. An., I, 18, 99b, 18 – 20

(9) In Post. An., II, lect. 20, 12

do dinamismo da vida psíquica que a impõe de dentro, mas é postulada, de fora, em aberta oposição com a cuidadosa análise psicológica das fases de elaboração dos princípios através da sensação, conforme se doutrinou na primeira parte do texto ora em apreço. Aristóteles conclui a necessidade de que a intuição presida à formação dos princípios como faculdade que os elabora do fato de que "não existe outro gênero de conhecimento superior à ciência, feita exceção da intuição". Ora, "os princípios são mais evidentes do que as demonstrações" e, portanto, transcendem à ciência. Logo, "é a intuição que possui como objeto os princípios." É desconcertante a calma imperturbável com que Aristóteles passa de uma perspectiva fortemente sensista para uma perspectiva claramente intelectualista. Talvez o Estagirita já dispusesse previamente dos elementos de interligação entre as extremidades opostas, capazes de vencer o abismo que as separa. Daí a sua imperturbável serenidade.

Estamos convencidos, entretanto, de que o pensamento de Aristóteles transcende à expressão imediata do texto e que, se existe nele oposição de perspectiva, não existe real contradição. Não parece possível, na verdade, justificar uma interpretação de caráter decididamente sensista da doutrina da formação dos princípios, levando-se em consideração a confutação aristotélica do sensismo contida no quarto livro da *Metafísica*, assim como a doutrina sobre as relações entre sentido e intelecto elaborada no terceiro livro do *De Anima*. Acresce, a tudo isso, o fato de que nem mesmo consideramos obrigatória a interpretação sensista do capítulo vinte e três do segundo livro dos *Analíticos Anteriores* na sua primeira parte (10).

O conhecimento intelectual é essencialmente para Aristóteles o resultado da colaboração entre sentido e inteligência. Essa onipresença do sensível é fundamental na gnosiologia aristotélica. Aristóteles, porém, na primeira parte do texto, talvez por motivos polêmicos, carregou certamente as tintas, o que não deixou, como vimos, de impressionar S. Tomás que alerta contra uma interpretação puramente sensista do texto aristotélico. A preocupação de Aristóteles parece ter sido a de enfatizar vigorosamente e imprescindibilidade da sensação para o conhecimento dos princípios da ciência. A sensação, entretanto, constitui apenas elemento inicial do processo cognoscitivo para a elaboração desses princípios. Se ela fosse suficiente para a elaboração do universal através do simples acúmulo na alma das impressões sensoriais, não se compreenderia porque apenas os animais nos quais se produz "um nexó discursivo" sejam capazes de

(10) Cfr. *Sec. An.*, especialmente o cap. 4; *Lect. VII* de S. Tomás

chegar ao conhecimento do universal. O conhecimento discursivo é apanágio dos seres racionais, dotados de capacidade cognoscitiva que transcende o puro conhecimento sensível e que os torna aptos a captar em plano abstrato as relações existentes entre as coisas. A sensação, portanto, afirma Aristóteles, “já produz... o universal”, mas apenas de forma incoativa, inicial, preparatória à participação das faculdades superiores da alma, as quais, entretanto, na primeira parte do texto, Aristóteles não menciona absolutamente, mas que, em base a doutrinas fundamentais de sua gnosiologia, devem ser necessariamente invocadas, como o faz S. Tomás (11). A sensação, captando o objeto sensível, colhe-o na sua realidade ontológica essencial e, portanto, juntamente com a matéria sensível individual, colhe também a forma ou natureza universal, porquanto o sensível no realismo ontológico aristotélico que fundamenta seu realismo gnosiológico, traz em si imanente a idéia, a natureza pela qual o real é um sínolon de matéria e forma: a essência é real apenas enquanto é, ao mesmo tempo, uma existência. A sensação, captando o objeto sensível, capta-lhe também o conteúdo inteligível. Por isso, a sensação constitui o momento preparatório indispensável para o conhecimento intelectual que isola no conteúdo da sensação o elemento inteligível, libertando-o, através da abstração, dos condicionamentos individualizantes da matéria, para colhê-lo na sua pura inteligibilidade (27).

Para Aristóteles “é evidentemente necessário que se chegue ao conhecimento dos elementos primeiros através da indução” e, ao mesmo tempo, para ele “é a intuição que tem como objeto os princípios”. É imperioso, por conseguinte, determinar em que medida indução e intuição, se identificam. Em outras palavras, importa esclarecer como na indução se realiza a passagem do conhecimento sensível para o conhecimento inteligível, ou seja, para o conhecimento dos primeiros princípios da ciência. E aqui não são poucas as dificuldades. Na verdade a deficiência básica da exposição aristotélica sobre o conhecimento dos princípios reside no fato de que Aristóteles, admitida a tese da continuidade gnosiológica entre o sensível e o inteligível, não conseguiu perceber a realização concreta no processo indutivo dessa continuidade pela qual a indução, iniciada a partir dos dados da sensação, deve terminar com o conhecimento dos princípios mediante a intuição. Não conseguindo justificar a necessidade da intuição para o conhecimento dos princípios através de uma análise psicológica que acompanhe o desenvolvimento concreto do processo indutivo e, de outro lado, permanecendo sempre a intuição necessariamente exigida pela

(11) In Post. An., II, lect. 20,12

(12) Ibidem, n.14

natureza dedutiva da ciência, a Aristóteles não resta outra alternativa senão justificar a intuição de maneira apriorística e dogmática. Em base a isso, permanece difícil colher a importância exata da intuição no processo indutivo para a elaboração dos primeiros princípios.

Entretanto, embora Aristóteles não tenha conseguido explicar plenamente como se realiza a apreensão dos primeiros princípios através da indução, permanece verdade que para Aristóteles a indução constitui sempre o processo mediante o qual se opera a passagem do particular para o universal, e que na realização desse processo, colaboram tanto o conhecimento sensível quanto a intuição. A sensação colabora proporcionando os elementos particulares, revestidos pelos condicionamentos individuantes da matéria pelos quais o espírito conserva o contacto com as coisas do mundo fenomênico na sua realidade existencial. A intuição participa colhendo nos elementos fornecidos pela sensação, despojados das características espaço-temporais e das incrustações da matéria, sua pura e abstrata inteligibilidade mediante um contacto direto apto a captar-lhes o conteúdo noético independentemente de qualquer processo demonstrativo.

Evidencia-se, portanto, a profunda analogia entre indução e abstração que Aristóteles parece urgir até ao ponto de uma real identificação, classificando-as até sob o mesmo rótulo: epagoge, passagem do particular para o geral.

A doutrina tomista sobre o conhecimento dos primeiros princípios não se afasta substancialmente do pensamento de Aristóteles, mantendo freqüentemente as mesmas incertezas. S. Tomás, entretanto, oferece à problemática indutiva elaborada por Aristóteles, uma precisão da maior importância. S. Tomás percebeu que para ascender à formulação de um princípio geral, reflexo de um comportamento constante de determinado objeto, e, portanto, para alcançar a natureza mesma de tal objeto, causa profunda da constância do seu comportamento, não é necessário enumerar todos os casos particulares em que o objeto se comporta de forma idêntica, mas é suficiente percorrer um número limitado de casos capazes, porém, de estabelecer que a constância de comportamento que neles se verifica não deve ser atribuída ao acaso, mas se fundamenta intimamente na essência do objeto que assim se comporta. (13) Além disso, a origem dos primeiros princípios não é atribuída por S. Tomás a um conhecimento de caráter apriorista, mas se explica a partir do conhecimento sensível. (14)

(13) De Verit., q.10,a.6, sed contra 2

(14) Ibidem, q.11,a.1; Cfr. Ibidem, q.8,a.15 e S. Th., I,q.84,a.6

2) Natureza dos princípios

Os princípios são, para Aristóteles como também para S. Tomás, verdades fundamentais, indemonstráveis, cuja inteligibilidade se manifesta de forma imediata, constituindo, portanto, a plataforma lógica de onde parte o processo demonstrativo. Sem eles qualquer demonstração seria impossível (14). A inteligibilidade de tais princípios é tão imediata que, para assegurá-la, é suficiente o conhecimento dos termos que exprimem o conteúdo inteligível do princípio (15).

Nem todos os princípios, porém, apresentam o mesmo grau de inteligibilidade e, por conseguinte, diferem entre si relativamente à amplitude de sua influência no processo demonstrativo. Os princípios que na epistemologia aristotélica exercem a mais vasta influência e desempenham tarefa de fundamental importância são os axiomas (*dignitates*) e as teses (*positiones*) que compreendem as definições e as hipóteses (*suppositiones*) (16).

Etimologicamente os axiomas sugerem a idéia de valor, enquanto pela certeza e indubitabilidade que oferecem, possuem um valor absoluto (17). S. Tomás salienta a vastidão da influência de tais princípios, pois, a inteligibilidade de que se revestem é tão transparente e imediata, que eles pertencem ao patrimônio intelectual de todos os homens. Segundo Aristóteles, o axioma constitui o requisito previamente necessário a todo tipo de conhecimento (18). Os primeiros princípios, denominados “comuns”, transcendem, na epistemologia do Estagirita, o âmbito das ciências particulares e são válidos para toda ciência, enquanto deles depende o valor de toda demonstração (19). Qualquer afirmação se revela inconsistente e absurda se entra em contradição com eles que, portanto, se propõem como indispensáveis tanto para quem aprende como para quem ensina, coincidindo a sua zona de influência com a vastidão interminável do real, uma vez que eles se fundamentam sobre o ser. Não aparecem explicitamente nas premissas do processo demonstrativo (*An. Post.*, I, 11, 77^a, 10), mas do alto de sua universalidade, guiam, na qualidade de leis ontológicas que as ciências recebem da metafísica, a inteligência humana na conquista da verdade.

(15) *In Post. An.*, I, lect. 7,8

(16) *Ibidem*, lect. 5,7

(17) *Ibidem*, lect. 5,6; Cfr. *In Post. An.*, I, lect. 19,2

(18) Cfr. *Sec. An.*, I,2,72a,17

(19) Cfr. *Sec. An.*, I,10,76b,14

Os axiomas desempenham no processo demonstrativo função de fundamental importância. A atribuição conclusiva do predicado ao sujeito, na demonstração, só é válida enquanto garantida pela necessidade absoluta dos princípios sobre os quais descansa o dinamismo lógico que entrelaça as premissas. (20). As teses diferem dos axiomas enquanto possuem menor amplitude e são princípios imediatos cujo valor se restringe a determinada zona do saber. Distinguem-se em hipóteses e definições. As hipóteses constituem para Aristóteles juízos de existência (21). S. Tomás, na esteira do pensamento aristotélico, afirma o significado conjectural dessa espécie de tese (22). A demonstrabilidade da proposição hipotética não lhe elimina o caráter de princípio imediato, em sentido, porém, apenas relativo, porquanto as hipóteses não apenas são consideradas verdadeiras, mas, de fato, não são demonstradas. O raciocínio fundamentado sobre princípios cujo valor é apenas hipotético, permanece enclausurado no âmbito de probabilidade das premissas sem poder ascender ao plano do saber científico que exclui a opinião para fundamentar-se num conhecimento de conteúdo necessário.

Entre as teses, as definições (23) revestem-se na teoria aristotélico-tomista da ciência de extraordinária relevância epistemológica. Aristóteles distingue claramente a hipótese da definição, enquanto a hipótese implica juízo de existência, ao passo que a definição importa determinação e clarificação dos elementos constitutivos essenciais de um conceito e, por conseguinte, de uma coisa (24).

A importância epistemológica da definição reside no fato de que ela constitui o ponto de partida, o termo médio, do silogismo demonstrativo (25). Não é propriamente um juízo, porquanto "na definição nada se diz ser ou não ser" (26). Consiste a definição no ato com o qual o pensamento analisa e distingue os elementos constitutivos do conteúdo noético de um conceito inicialmente confuso, para isolar-lhe os elementos essenciais, sintetizando-os posteriormente em um conceito complexo cientificamente claro e preciso. Entretanto, como os princípios da ciência são juízos, embora muito simples, quando Aristóteles atribui à definição a função epistemológica de princípio de uma ciência, evidentemente se refere a um juízo no qual à coisa definida é atribuída à

(20) Cfr. Sec. An., I,10,76b,23

(21) Cfr. Sec. An., I,2,72a,19

(22) In Post. An., I, lect. 5,8

(23) Cfr. Sec. An., I,2,72a,21

(24) Cfr. Ibidem, 72a,24; In Post. An., II, lect. 2,2

(25) Cfr. Sec. An., II,3,90b,24; In Post. An., I, lect. 13,3

(26) Sec. An., I,10,76b,15; Cfr. Sec. An., II,3,90b,35

definição. Além disso, porque no realismo aristotélico-tomista o sujeito do juízo implica referência a uma coisa na sua realidade existencial, a definição-juízo, não sendo apenas uma definição nominal, supõe sempre a existência da coisa definida.

Aristóteles, entretanto, não é refratário ao reconhecimento da legitimidade e da utilidade epistemológica da definição nominal (27). Tal definição revela um aspecto da realidade inteligível da coisa e constitui, portanto, uma primeira etapa na elaboração da definição real, enquanto a definição nominal conduz ao reconhecimento da existência real da coisa, base indispensável para a formulação de uma definição essencial (28). No início do sexto livro dos *Tópicos*, Aristóteles propõe as regras de uma boa definição. Deve, antes de tudo, convir a todos os objetos definidos e somente a eles. Deve, além disso, oferecer não apenas o gênero a que pertencem os objetos definidos, mas também o gênero próprio, isto é, determinado pelas diferenças específicas que o caracterizam, manifestando “a essência do objeto definido” (29) e não resolvendo-se num simples nome. (30) Os indivíduos cuja essência na sua individualidade é incognoscível enquanto mergulhada na matéria, são indefiníveis (31), não restando senão a possibilidade de aplicar-lhes um nome, porquanto nas coisas materiais “a essência pura e o indivíduo não coincidem” (32). As essências, ao contrário, são realmente definíveis e definir a essência através de uma definição que não se resolva numa pura equivalência verbal significa reconhecer e afirmar o valor objetivo do conceito. De outro lado, definir a essência não significa apenas colhê-la, intuí-la mediante a atividade abstrativa do intelecto agente, mas quer dizer, ao contrário, colher-lhe os elementos constitutivos essenciais para elaborar um conhecimento científico capaz de clarificar e explicar a própria essência. A definição da essência já pertence ao domínio da ciência (33), enquanto a intuição da essência permanece fora do saber discursivo, numa fase pré-científica. Mediante a definição o espírito realiza um progresso cognoscitivo real enquanto se move de um conceito inicialmente confuso para a sua determinação e clarificação noética, pois, o papel da definição é essencialmente de clarificação. No desempenho dessa sua função, a definição deve romper a unidade do conceito, dissolvê-lo em suas partes, cindir a natureza nos seus elementos constitutivos

(27) *In Post. An.*, II, lect. 8,6

(28) *Sec. An.*, II,8,93a,20

(29) *Cfr. Met.*, VII,4,1030a,10

(30) *Ibidem*

(31) *Cfr. Met.*, VII,4,1036a,17; *Cfr. Também ibidem*, 15,1039b,2

(32) *Ibidem*, 11,1037b,16

(33) *Cfr. Met.*, VII,15,1039b,2; 1040a,3

essenciais, para colhê-los melhor no seu exato conteúdo noético, capacitando o espírito a elaborar um conceito da coisa definida que lhe espelhe verdadeiramente a natureza sem as sombras e imprecisões do conceito inicial, obtido através da intuição abstrativa, compondo os elementos isolados na unidade de um conceito mais claro. Aliás, o momento sintético é o mais característico e fundamental na definição, porquanto a análise não possui função independente, sendo essencialmente ordenada, no desempenho de sua tarefa clarificadora, à síntese dos elementos noéticos analisados, na qual se realiza propriamente a definição (34). A definição é essencial multiplicidade unificada, em que a unidade representa o que na definição é mais característico.

Tomado pela perspectiva de uma visão fundamentalmente epistemológica pela qual a definição é considerada em função de sua inserção no processo ativo de elaboração da ciência como responsável pela passagem de um conhecimento intuitivo ainda confuso para um conhecimento mais preciso e, portanto, mais científico, Aristóteles parece dedicar maior atenção ao momento analítico, porquanto é nele que se realiza a fase clarificadora do processo definitório.

As partes constitutivas essenciais, evidenciadas pela análise no processo de elaboração da definição, em plano lógico, são o gênero e a diferença e, em plano ontológico, a matéria e a forma. O gênero representa o elemento, mediante o qual, o objeto definido se insere numa pluralidade de outros objetos que participam das mesmas características essenciais e a todos comuns. Porque comuns, as características genéricas representam o elemento essencial determinável, potencialmente disposto a receber as características diferenciais aptas a colocar o objeto definido como uma singularidade lógica diferenciada perante uma pluralidade de objetos dotados dos mesmos caracteres genéricos. Definir, de fato, é delimitar, circunscrever (35) determinado objeto dentro das fronteiras de suas características específicas. (36)

Em sede metafísica, os elementos constitutivos essenciais de um objeto, evidenciados pela análise da essência do objeto na sua representação conceitual e apresentados como base para uma definição real são a matéria e a forma. A definição formulada com base nesses dois elementos constitui para Aristóteles o tipo fundamental de definição que compete de forma exclusiva ou

(34) Cfr. *Met.*, VII,10,1034b,1; *Ibidem*, 12,1037b,4

(35) Cfr. S. Tomás in *Peri Hermeneias*, I, lect. 4,2

(36) *Top.*, VI,1,139a,29

principal à substância que, por sua vez, é definível enquanto composta de matéria e de forma (37). A definição realiza a unidade desses dois elementos essencialmente complementares.

De um lado, portanto, a definição é indemonstrável e, como tal, chamada a desempenhar importante função epistemológica como princípio da ciência; de outro, é irredutível a uma definição com a simples percepção abstrativa da essência e, como tal, já pertence, de certa maneira, ao saber científico. Assim, a definição deve a sua gênese a um processo indutivo que, entretanto, não se identifica com a indução puramente abstrativa mas que supõe um trabalho metodicamente desenvolvido, consciente, não raro bastante árduo, que requer reflexão e controle.

CAPÍTULO V

O RACIOCÍNIO DEDUTIVO

Se a ciência na filosofia aristotélica-tomista se propõe um conhecimento discursivo mediante demonstração, não é possível evidentemente reduzi-la ao conhecimento intuitivo que representa no processo cognoscitivo o momento pré-científico. Ora, essa necessidade vital para a ciência de ultrapassar o momento puramente intuitivo, embora se fundamente nele, deriva da limitação essencial do conhecimento humano que não esgota no ato de conhecer toda a inteligibilidade do objeto. (1) Se a inteligência pudesse penetrar pela intuição na profundidade de todas as essências e alcançar-lhes plenamente a inteligibilidade, a ciência, como saber discursivo, não teria mais razão de ser e se tornaria totalmente inútil.

Para superar, portanto, as limitações do conhecimento intuitivo e imediato das essências e para possibilitar um progresso muito mais rápido do conhecimento humano, a ciência se propõe como saber discursivo que, partindo dos princípios primeiros e fundamentais, gerais ou específicos de cada ciência, imediatamente alcançados na intuição intelectual, constrói laboriosamente o edifício científico segundo um dinamismo lógico-formal que se rea-

(37) Met., VIII,6,1045a,6

(1) Cfr. S. Th., I,q.85,a.3

liza no raciocínio. A atividade do raciocínio é a atividade mais característica do conhecimento humano, essencialmente analítico e progressivo (2) e representa a atividade do pensamento no seu instante efetivamente construtivo da ciência. Daí a sua importância epistemológica e a atenção especial dedicada por Aristóteles na elaboração de uma doutrina em torno do raciocínio nas suas diversas formas.

O raciocínio é "no seu significado mais amplo, sinônimo de inferência e indica o movimento da razão que parte de conhecimentos em ato (premissas) para ulteriores juízos (conclusões) que mantêm com os primeiros um nexó de derivação causal" (3). O nexó lógico de derivação é essencial para o raciocínio. Por isso, não pode considerar-se raciocínio qualquer processo do pensamento que se realize por descoberta casual ou por simples sucessão no tempo.

O raciocínio implica, portanto, movimento, passagem, dinamismo que se realiza no processo inferencial, movendo-se à razão de uma verdade atualmente possuída para a descoberta e a posse de verdades ainda não conhecidas de forma atual. Esse processo implica a atividade funcional do pensamento no seu momento mais rico de intensidade e de vida. O raciocínio não exclui o momento intuitivo, ao contrário, o envolve e não apenas como etapa inicial de onde parte a atividade da razão, mas o implica no próprio desenvolvimento do processo inferencial (4). O raciocínio, de fato, se processa em base à descoberta pela mente do nexó causal que aproxima entre si dois juízos e que lhes manifesta a implicação recíproca e a derivação de um do outro, descoberta que é posteriormente afirmada explicitamente na conclusão. Nessa afirmação se realiza formalmente o raciocínio enquanto somente nela se verifica verdadeiramente e se aperfeiçoa a passagem do antecedente ao conseqüente que fecha o ciclo do processo discursivo.

Aristóteles, no início dos Analíticos Posteriores, lança as bases da sua doutrina sobre a efetiva construção da ciência afirmando o desenvolvimento de toda doutrina fundamentada no pensamento discursivo a partir de um conhecimento preexistente. (5) Esse princípio constitui aplicação em plano epistemológico de um postulado fundamental da sua metafísica, segundo o qual "sempre se passa do ser em potência para o ser em ato em virtude de um ser em

(2) Cfr. S. Th., I, q. 79, a. 8, c.; De Verit., q. 15, a. 1

(3) Ugo Viglino, Ragionamento, Encl. Catt.; Cfr. In Post. An., I, proem. 4; Cfr. S. Th., I, q. 79, a. 8 e q. 58, a. 3

(4) Cfr. Tonquédec, La Critique de la Connaissance, Paris, 1929, pág. 276

(5) Cfr. Sec. An., I, 1, 71a, 1

ato” (6). S. Tomás, comentando a doutrina aristotélica atribui aos primeiros princípios e às intuições intelectivas imediatas o caráter de causas ativas das conclusões científicas por analogia com as causas naturais (7).

O valor heurístico do raciocínio dedutivo que fundamenta o seu valor epistemológico consiste no fato de que é possível colher nas essências conhecidas mediante a abstração nexos e relações nelas implícitos sem a necessidade de um novo recurso à experiência. Analisando detalhadamente o conteúdo objetivo do conceito é possível descobrir relações novas, verdades diferentes da verdade intuída imediatamente na representação conceitual e nela implícitas.

A dedução, portanto, como processo lógico-formal consiste essencialmente na passagem de uma verdade conhecida em ato ao conhecimento atual de outra verdade que, na anterior, se achava potencialmente ou virtualmente contida. A verdade da conclusão, entretanto, não se resolve e não se esgota no âmbito abstrato das representações puramente cognoscitivas e do dinamismo simplesmente formal da atividade dialética da razão, mas sustenta o seu valor cognoscitivo-heurístico através de sua fundamental aderência à realidade ontológica do ser sobre o qual descansa, no realismo aristotélico-tomista, toda a atividade cognoscitiva da razão humana.

2) O Silogismo

Forma típica do raciocínio dedutivo é o silogismo, cuja teoria Aristóteles por primeiro elaborou em forma sistemática, segundo testemunho do próprio Aristóteles que, com um toque profundamente humano, deixa transparecer sua complacente satisfação (8). O termo silogismo, entretanto, como expressão geral de raciocínio, ilação, inferência, já aparece em Platão (9). Aristóteles considera o silogismo como instrumento para a construção da ciência e se dispôs a elaborar um tratado profundo e sistemático sobre o silogismo o fez porque percebeu a necessidade de uma ampla e cuidadosa pesquisa sobre as condições do conhecimento científico. Ora, a ciência impõe como exigência fundamental a segurança consciente, momento por momento, sobre o valor do processo de que ela se serve para a sua progressiva realização. Para satisfazer a essa

(6) Met., IX, 8,1049b,6

(7) Cfr. In Post. An., I, lect. 3,1; ibidem, lect. 1,8

(8) Cfr. Confutaz. Sofist., 34,184b,1 seg. (tr. ital.)

(9) Cfr. Teeteto, 189 D

exigência, Aristóteles elaborou a doutrina do silogismo que permanece como monumento perene da grandiosidade do seu gênio. (10)

Aristóteles oferece uma definição genérica de silogismo (11), extensiva a toda categoria de raciocínio formal, com exclusão naturalmente do raciocínio indutivo, ao qual contrapõe o silogismo em sentido técnico, definindo o silogismo como “um discurso em que, postos alguns objetos, resulta necessariamente algo de diferente dos objetos estabelecidos” (12). No método platônico da divisão dicotômica, que representa a mais importante contribuição do platonismo no campo da lógica, Aristóteles reconhece a presença de um silogismo incipiente (13), cujas deficiências o deixam insatisfeito, porquanto falta ao método da divisão platônica a necessidade formal que constitui a condição do valor, a garantia da eficácia e da força do silogismo. “A divisão postula, diz Aristóteles, aquilo que é imprescindível provar” (14). O silogismo, ao contrário, representa um processo ideal de raciocínio, perfeitamente auto-suficiente em força de uma necessidade lógico-formal intrínseca ao próprio processo e que lhe determina o desenvolvimento independentemente da interferência contínua do pensamento que deve submeter-se a uma necessidade percebida como intrínseca ao próprio raciocínio e que, em vez de depender do espírito, lhe é imposta. Enquanto a divisão platônica só é válida por uma contínua interferência subjetiva, em que a intuição fecunda cada etapa do discurso, o silogismo vale independentemente de qualquer interferência por parte de quem o formula, porquanto, diz Aristóteles, “chamo silogismo perfeito aquele que, além daquilo que foi assumido (premissas), de nada mais precisa a fim de que se revele a necessidade da dedução” (15). A intuição representa no silogismo apenas o ponto de partida, posto o qual o resto se desenvolve necessariamente (16).

A definição aristotélica do silogismo, acima mencionada, apontando a necessidade interna determinante da articulação do processo silogístico como a sua característica fundamental, não revela ainda o aspecto mais profundo do processo silogístico, fonte da sua intrínseca necessidade, permanecendo uma definição exterior do silogismo sem permitir a descoberta do seu núcleo central.

(10) Cfr. J. M. Le Blond, *Logique et Méthode chez Aristote*, Paris, 1939, pág. 60; W. D. Ross, *Aristotele*, tr. ital. A. Spinelli, Bari, 1946, pág. 46

(11) Cfr. *Pr. An.*, II,23,68b,15; *Top.*, I,12,105a,13 onde Aristóteles contrapõe indução e silogismo em sentido técnico.

(12) *Pr. An.*, I,1,24b,18 – 19

(13) Cfr. *Pr. An.*, I,31,46a,31

(14) *Ibidem*, 46a,33

(15) *Pr. An.*, I,1,24b,22

(16) Cfr. J. M. Le Blond, *op. cit.*, pág. 66

Visto no seu mecanismo interno, o silogismo se configura essencialmente em base a relações de conveniência ou implicação lógica entre dois conceitos distribuídos cada qual numa proposição. O silogismo, portanto, não pode constar de uma proposição apenas, pois qualquer relação de inferência seria então impossível. Não são suficientes nem mesmo duas proposições se, entre si, não se estabelecem relações recíprocas, capazes de envolvê-las numa mesma unidade lógica. Requer-se, por conseguinte, que entre os dois termos, distribuídos cada um em uma das duas proposições, nasça um relacionamento pelo qual comecem a possuir em comum algo de que um e outro participe. Cabe à espontaneidade intuitiva do espírito descobrir um terceiro termo capaz de inaugurar entre os dois termos anteriores uma troca de relações recíprocas, apto a estabelecer, pelo seu caráter mediativo, as condições necessárias para o surgimento de relações lógicas recíprocas.

A escolha do termo médio constitui o momento mais empenhativo na formulação do silogismo. Realiza-se ela através de um ato de caráter intuitivo-discursivo em que se concretiza a originalidade fecunda e criadora do pensamento, mediante uma atividade que, na sua espontaneidade vital, não pode ser guiada por esquemas fixos e regras imutáveis, uma vez que transcende o esquematismo formal do silogismo.

Na invenção do termo médio reside a originalidade da descoberta aristotélica, pela qual se garante ao silogismo a necessidade de que era carente a dicotomia platônica, suspensa entre duas alternativas que podiam ser superadas unicamente através de uma escolha totalmente arbitrária (17).

Aristóteles concebe o silogismo sob um aspecto fundamentalmente quantitativo, quer pela terminologia que se compraz no uso de termos de caráter quantitativo ou, até mesmo, consagrados na matemática, quer, principalmente, pelo fato de fundamentar as relações entre os termos do silogismo em base a um critério quantitativo de conteúdo e continente e, portanto, de caráter extensionista, pelo qual o silogismo se configura não segundo uma equação de termos, mas segundo a sua subordinação. (18)

(17) Cfr. Pr. An., I, 23, 41a, 2

(18) Cfr. W. D. Ross, op. cit., pág. 49; J. M. Le Blond, op. cit., págs. 67 e seg.; E. Meyerson, Du Cheminement de la Pensée, Alcan, 1931, págs. 194 e seg.

3) A Demonstração

A demonstração, na concepção aristotélico-tomista, representa o instrumento primordial para a elaboração da ciência (19) e se identifica com o silogismo científico (20). Cumpre observar, inicialmente, que uma lógica puramente formal, enclausurada em si mesma, é estranha ao pensamento profundamente realista de Aristóteles. Se a doutrina do silogismo, desenvolvida nos Analíticos Anteriores, se estrutura em base a uma perspectiva acentuadamente formal, tal doutrina possui carácter essencialmente provisório, destinada a resolver-se e integrar-se na teoria da demonstração, da qual representa apenas um momento de preparação. O silogismo se orienta naturalmente para a demonstração e para a ciência, na qual a sua esquematicidade formal se reveste de conteúdo, adquire objetividade, através do contacto com a realidade objetiva do ser. A lógica aristotélica se propõe essencialmente como o instrumento (organon) para a elaboração da ciência, como uma metodologia.

Aristóteles oferece nos Analíticos Posteriores duas definições de demonstração. A primeira, elaborada em base a uma consideração finalista da demonstração que faz dela o instrumento para a conquista da ciência, identifica a demonstração ao "silogismo científico" que, conforme declara Aristóteles, é "o silogismo em virtude do qual, pelo fato de possuí-lo, possuímos a ciência". S. Tomás, comentando Aristóteles, sintetiza numa fórmula magistral a definição aristotélica: "Demonstratio est syllogismus scientialis, idest faciens scire" (21).

A demonstração é, antes de tudo, um silogismo ao qual, entretanto, não pode reduzir-se, sem resíduos. O saber científico transcende a simples e impecável concatenação lógica dos conceitos para buscar uma interpretação racional da realidade, visando a adquirir um conhecimento objetivo da coisa na sua onticidade real. A demonstração acrescenta ao silogismo a aderência à realidade do ser e preenche o esquematismo formal do raciocínio silogístico com um conteúdo real, condição do valor da demonstração para a elaboração do saber científico. Característica específica da demonstração, portanto, é a sua capacidade essencial de produzir, de causar a ciência, pois a ciência (episteme), na concepção aristotélica, é conhecimento por demonstração (22).

(19) Sec. An., I,2,71b,17

(20) Cfr. Ibidem, 71b,18; na terminologia de S. Tomás: "syllogismus faciens scire" — Cfr. S. Th., I — II,q.54,a.2,3; In Post. An., I, lect. 4,9

(21) Cfr. nota 20.

(22) Ibidem

O conhecimento causal, porém, representa para Aristóteles a meta a que todo saber deve tender para que possa ser considerado verdadeiramente científico (23). Daí o surgir de outra definição, baseada numa perspectiva de conteúdo ou de “matéria” da demonstração, pela qual “é necessário que a ciência demonstrativa se constitua tendo por base premissas verdadeiras”, primeiras, imediatas, mais conhecidas do que a conclusão, anteriores a ela, e que dela sejam causa” (24). Para que a demonstração, portanto, seja um instrumento válido para a construção da ciência, não é suficiente que ela se desenvolva segundo as regras silogísticas que lhe garantem o rigor formal e implicam uma verdadeira derivação da conclusão das premissas. É absolutamente necessário, além disso, que o silogismo para que seja verdadeiramente demonstrativo e “faciens scire”, seja aplicado a uma “matéria” dotada das qualidades exigidas para a realização, mediante a argumentação silogística, da ciência.

Antes de mais nada, as premissas devem ser verdadeiras, porquanto o ser é por si mesmo verdadeiro. O falso, enquanto oposto ao verdadeiro, simplesmente não existe e, portanto, não pode ser conhecido, demonstrando-se incapaz de produzir o saber científico (25). Aristóteles sustenta, todavia, a possibilidade de se construir silogismos perfeitamente regulares nos quais o antecedente é falso e o conseqüente verdadeiro (26). S. Tomás, comentando Aristóteles, distingue entre o simples “concludere” e o “scire”, estabelecendo uma distinção que toca de perto o problema da diversidade entre silogismo e demonstração e, portanto, o problema da ciência na concepção aristotélica.

As premissas da demonstração devem ser também primeiras e indemonstráveis (27) e, por isso, imediatas (28). O conceito do imediatismo das proposições que constituem o fundamento da demonstração é um conceito que realiza em si a síntese das características das premissas expressas na exigência de prioridade e de indemonstrabilidade. A proposição imediata, por isso mesmo, é também primeira e indemonstrável (29).

As proposições imediatas, pelo seu caráter de prioridade e indemonstrabilidade constituem o ponto de partida do processo demonstrativo, que não pode prescindir delas, sem exaurir-se num processo interminável em que

(23) Cfr. Sec. An., I,2,71b,9 seg.

(24) Ibidem, 71b,19 seg.

(25) Cfr. Met., II,1,993b,6; In Post. An., I, lect. 4,13

(26) Cfr. Pr. An., II,2,53b,6

(27) Cfr. Sec. An., I,2,71b,28

(28) Cfr. Ibidem, 72a,7

(29) Cfr. In Post. An., I, lect. 5,2

toda demonstração permanece sempre provisória e apela para uma demonstração ulterior, a qual, não podendo fechar o processo, se abre para o infinito, evidenciando a falência do próprio processo demonstrativo. (30)

Além do imediatismo, Aristóteles exige também que as premissas sejam necessárias, como condição da própria validade da demonstração para a elaboração da ciência. A necessidade das premissas implica o fato de que a verdade nelas contida é irreformável, não pode ser diferente daquilo que é. Estudando o problema da necessidade das premissas, Aristóteles adverte que o predicado necessário de determinado sujeito é um predicado que a esse sujeito é atribuído “per se”, enquanto pertence à própria essência do sujeito e que, portanto, não pode deixar de convir-lhe (31). Aristóteles enumera quatro modos, segundo os quais uma proposição é “per se”. A preposição “per” possui um sentido fundamental de causalidade pelo qual, como ensina S. Tomás, pode indicar causalidade formal (*corpus vivit per animam*), causalidade de material (*corpus est coloratum per superficiem*), causalidade final e, principalmente, eficiente (*acqua calescit per ignem*) (32). Pode-se, portanto, de forma geral, afirmar, em base a esse significado fundamental de causalidade, que um atributo convém “per se” a um sujeito, quando este é causa do atributo (33).

Um primeiro modo de predicação “per se” se verifica, segundo Aristóteles, quando se atribui a um sujeito algo pertencente à sua forma, à sua essência e, em plano lógico, à sua definição (34). Assim a linha convém “per se” ao triângulo e o ponto predica “per se” da linha, enquanto pertencem à essência de triângulo e de linha, expressa na definição. Além disso, realiza-se a predicação em que um atributo é predicado de um sujeito que funciona como seu substrato de inerência. O terceiro modo de “per se” proposto por Aristóteles não indica um modo de predicar mas apenas um modo de existir. Significa, de fato, algo que existe em si independente de qualquer relação predicativa para com outro sujeito. É evidente que este terceiro modo, indicando uma substância individual, não pode fundamentar a necessidade da demonstração nem ser objeto de ciência, enquanto ciência tem por objeto o universal. É elencado por Aristóteles apenas para ser excluído.

O quarto modo de predicação “per se”, enumerado por Aristóteles, reveste-se de fundamental importância para a teoria da ciência de-

(30) Cfr. *Ibidem*, I, lect. 4,14

(31) Cfr. *Sec. An.*, I,6,74b,7 – 10; *In Post. An.*, I, lect. 13,2

(32) Cfr. *In Post. An.*, I, lect. 10,2

(33) Cfr. *Ibidem*

(34) Cfr. *In Post. An.*, I, lect. 10,3

monstrativa. Nele a predicação “per se” é considerada formalmente enquanto se baseia no relacionamento causal que intercorre entre sujeito e predicado. Tal relacionamento, como atesta S. Tomás, não se restringe à pura causalidade eficiente, mas é válido também para as outras espécies de causalidade. Neste quarto modo, o predicado constitui o efeito da ação causal do sujeito e é considerado, na sua atribuição ao sujeito, formalmente como causado por ele. O predicado, portanto, é atribuído “per se” ao sujeito, quando causado pelo sujeito (35).

A análise da noção de “per se” há pouco realizada propõe o problema de como essa noção se insere no processo demonstrativo e de como possa assegurar a necessidade e o valor do próprio processo demonstrativo. Ora, a conclusão do silogismo científico ou demonstração, conforme a terminologia aristotélica, é um juízo em que, em virtude do próprio processo demonstrativo, um predicado é atribuído a seu próprio sujeito, segundo uma predicação “per se”. O sujeito próprio, porém, não apenas deve entrar na definição do predicado, mas deve ser também causa do predicado. Por isso, como observa S. Tomás, a conclusão da demonstração implica duplo modo de predicação “per se”, o segundo e o quarto (36).

É lícito, entretanto, perguntar-se porque dos quatro modos elencados apenas o segundo e o quarto podem figurar como tipo de predicação legítima na conclusão demonstrativa. A resposta é óbvia. O terceiro modo já o tínhamos excluído oportunamente. O primeiro é incompatível com o caráter científico da conclusão demonstrativa. Caracteriza-se, de fato, pela predicação da definição do sujeito ao próprio sujeito. Ora, tal predicação não implica a atribuição propriamente dita de um predicado ao sujeito, mas ao sujeito é atribuída apenas a sua definição, o que, fundamentalmente, não representa uma verdadeira atribuição, porquanto, na realidade, nada é efetivamente atribuído ao sujeito. A ciência, ao contrário, importa verdadeira atribuição. Ela é conhecimento por demonstração e a demonstração consiste essencialmente em um processo silogístico, mediante o qual o pensamento se torna capaz de afirmar, como conclusão, a atribuição necessária de determinado predicado a um sujeito. Caso o processo demonstrativo se resolvesse na predicação da definição do sujeito ao próprio sujeito, reduzir-se-ia a um processo meramente tautológico de nenhuma utilidade para a ciência. Demonstrar significa encontrar a razão, a causa pela qual na conclusão se possa afirmar, de maneira necessária, a atribuição de um pre-

(35) Cfr. Edição Leonina do Comentário aos Analíticos Posteriores, pág. 178, cit. de M. A. Glutz in *The Manner of Demonstrating in Natural Philosophy*, Illinois, 1956, pág. 17 – 18

(36) Cfr. In Post. An., I, lect. 10,8

dicado a um sujeito (37). Essa causa é o termo médio do silogismo demonstrativo o qual, porque constitui a definição do sujeito (38), se insere no processo demonstrativo como fundamento necessário da própria atribuição. Eis por que a essência constitui para Aristóteles o princípio de toda demonstração (39). Por outro lado, se na conclusão fosse possível uma predicação "per se", segundo o primeiro modo, a conclusão equivaleria a uma simples definição, o que importaria possibilidade de demonstrar a essência. Ora, segundo Aristóteles, "não pode haver demonstração da essência" (40) e o erro dos que defendem a dicotomia platônica consistiu, precisamente, no fato de que "se esforçaram por persuadir que a demonstração da substância e da essência é algo possível" (41).

A predicação "per se" constitui, portanto, o fundamento da necessidade da predicação (42). A ciência impõe essa necessidade sem a qual não apenas fica seriamente comprometida, mas nem mesmo pode subsistir. "A doutrina do necessário reside no coração da filosofia de Aristóteles" (43) e "verdadeiro objeto da ciência não é o geral, mas o necessário, porquanto se ele é também geral, o é porque a necessidade implica a generalidade" (44).

Para captar, entretanto, o significado preciso do que Aristóteles entende por necessário, é indispensável, estabelecer uma confrontação entre necessário e "per se". Segundo Aristóteles, o necessário, como vimos, se clarifica em função do "per se". Pertencer, portanto, a uma coisa "per se" é pertencer a ela por tudo aquilo que ela é em si mesma, é pertencer à sua essência, à sua definição (45). Fundamentalmente, portanto, o pensamento aristotélico recorre, de forma evidente, ao princípio de identidade no qual se busca a justificação do caráter de necessidade do conhecimento científico. A relação "per se" resolve-se na relação de identidade que outra coisa não é senão a identidade total ou parcial de uma coisa consigo mesma. O juízo de necessidade se reduz, em última análise, a um juízo de identidade que garante a absoluta necessidade da ciência, enquanto tal juízo se apóia naquilo que existe de indefectível e eterno nas coisas, isto é, na essência imutável. É sobre esse juízo de identidade, cujo fundamento é a quiddidade da coisa e que se realiza na predicação "per se",

(37) Cfr. In Post. An., lect. 4,15

(38) Cfr. In Post. An., I, lect. 2,3

(39) Cfr. De An., I,1,402b,25; Met., XIII,4,1078b,3; Sec. An., I,8,75b,30

(40) Sec. An., II,8,93b,15 seg.

(41) Pr. An., I,31,46a,35 seg.

(42) Cfr. In Post. An., I, lect. 10,8

(43) M. Chévalier, La Notion du Nécessaire chez Aristote, Alcan, 1915, pág. 3

(44) G. Rodier, Études de Philosophie Grecque, Vrin, 1926, pág. 170

(45) Cfr. In Post. An., II, lect. 1,8

que Aristóteles pretendeu construir a sua concepção da ciência. Objeto da ciência deve ser absolutamente necessário, não pode ser diferente do que é, deve ser perfeitamente igual a si mesmo, independentemente de qualquer circunstância. Tal necessidade, radicada na identidade ontológica da coisa com a sua essência, consigo mesma, e assegurada, na ordem lógica, pelo princípio de não-contradição, constitui meta a que deve tender a demonstração que pretenda ser verdadeiramente científica.

Fundamentada na essência, a necessidade que deve informar as premissas da demonstração se resolve para Aristóteles, na universalidade. De fato, segundo Aristóteles, “as determinações universais pertencem por necessidade a seus objetos” (46). No capítulo seguinte, tentaremos determinar o valor exato que Aristóteles atribui à noção de universal, quer no seu significado extensionista de noção válida para qualquer objeto (47), quer no seu valor comprehensionista de predicado que inere na essência mesma do objeto (48), para chegar, assim, à determinação da concepção aristotélica da ciência. Por ora, pretendemos apenas acenar ao relacionamento que intercorre entre as noções de necessário e universal.

As premissas da demonstração para Aristóteles devem ser também causas da conclusão. E é essa uma exigência essencial para a ciência, dentro das perspectivas da concepção aristotélica da ciência (49). É o conhecimento da causa pela qual uma coisa existe que permite colher sua inteligibilidade profunda, enquanto nosso primeiro contacto com a realidade circundante nos revela um aspecto muito superficial da própria realidade. A própria insatisfação por esse conhecimento tão rudimentar e imperfeito, nos estimula a prosseguir em nossa pesquisa, a escavar com o pensamento a realidade para descobrir-lhe o significado profundo, a sua razão de ser, a causa reveladora de seu ser e de suas propriedades.

Ora, o instrumento fundamental para a elaboração da ciência discursiva é um silogismo no qual o termo médio é a causa (50). A presença do médio em ambas as premissas do silogismo demonstrativo faz delas verdadeiramente a causa da conclusão. A predicação que na conclusão do silogismo demonstrativo se verifica, procede efetivamente das premissas, enquanto estas

(46) Sec. An., I,4,73b,26

(47) Cfr. Sec. An., I,4,73a,28

(48) Cfr. Ibidem, 73a,35

(49) Cfr. In Post. An., lect. 4,15

(50) Cfr. Ibidem, II, lect. 1,8

contêm o médio que é causa dessa predicação. A causalidade do médio, porém, se realiza segundo as quatro causas, porquanto cada uma delas pode constituir o elemento determinante da atribuição conclusiva do predicado ao sujeito em dependência do objeto a ser demonstrado (51).

No silogismo demonstrativo, porém, o médio, causa da atribuição do predicado ao sujeito na conclusão, pode exercer o seu influxo causal de maneira mais ou menos decisiva, dando origem essa sua dupla modalidade de influxo causal, a dois tipos diferentes de demonstração que, na concepção aristotélico-tomista da ciência, se convencionou denominar demonstração “propter quid” (dioti) e “quia” (oti).

A demonstração “propter quid”, no pensamento aristotélico-tomista, é a demonstração em que o termo médio não apenas é a causa da predicação que se estabelece na conclusão, mas é também a causa primeira e imediata dessa predicação. O seu influxo causal, portanto, na demonstração “propter quid” é definitivo, na ordem ontológica como na ordem lógica, e não conduz a uma causa ulterior para a explicação adequada da conclusão. Esse tipo de demonstração, constitui para Aristóteles, o ideal da demonstração científica. Se a ciência não é uma constatação pura e simples de fenômenos e uma simples coleta de dados, mas se realiza através da descoberta de sua causa explicativa, da sua razão de ser e operar, a demonstração “propter quid” representa o instrumento por excelência para a realização do ideal científico, o único em condições de satisfazer às exigências de certeza e de verdade do saber perfeito, como o entendeu Aristóteles. E se as ciências matemáticas já desde os primórdios de sua história atraíram a simpatia dos espíritos mais cultos, que já as consideravam como o tipo de ciência realizadora do ideal do saber racional, o fizeram em consequência da certeza das demonstrações matemáticas, certeza devida ao fato de que tais demonstrações nada mais são que demonstrações “propter quid” (52).

Aristóteles, entretanto, embora para ele a demonstração “propter quid” permanecesse sempre o raciocínio ideal, a meta a ser alcançada para a explicação total da natureza, reconhece a possibilidade de outro tipo de demonstração, a demonstração “quia”. Tal demonstração, não obstante não apresente o rigor demonstrativo indispensável à realização do ideal científico

(51) Cfr. Aristóteles, Sec. An., II,10,11 com o relativo comentário de S. Tomás in Post. An., II, lect. 9,2

(52) Cfr. In Post. An., I, lect. 26,2

colimado por Aristóteles, pode constituir o momento inicial para uma demonstração “propter quid”. A demonstração “quia” permite um conhecimento da realidade que, embora não seja definitivo e perfeito, descobre um aspecto desconhecido da própria realidade (53).

Pode-se, portanto, concluir de quanto ficou precedentemente exposto, que a demonstração no seu significado mais preciso e enquanto se insere no processo de elaboração da ciência como a entende Aristóteles, se reduz a um processo de dedução de propriedades “per se” a partir de determinado sujeito. A demonstração científica coincide para Aristóteles com um raciocínio em que se estabelece a derivação necessária de um atributo da quiddidade de uma coisa. A “perseidade” do atributo não importa uma identidade deste com a essência da coisa, mas a essência é o fundamento sobre o qual se apóia, é a causa da qual o atributo lógico e necessariamente procede. Nessa derivação lógica e necessária realizada mediante o processo demonstrativo residem o valor e a continuidade progressiva da ciência.

CAPÍTULO VI

NATUREZA DA CIÊNCIA

No decurso de nossa pesquisa, acumulamos um acervo considerável de elementos aptos a evidenciar a concepção aristotélico-tomista da ciência que permanece nos capítulos precedentes o interesse dominante de nosso estudo. Neste capítulo, pretendemos focalizar de maneira mais imediata e direta os resultados recolhidos no decorrer de nossa exposição anterior. O estudo que estamos iniciando agora representa, portanto, o episódio central de nosso trabalho, o núcleo para o qual convergem os elementos precedentemente elaborados com a intenção de alcançar uma visão mais completa e profunda da ciência aristotélico-tomista. Considerada a complexidade do pensamento de Aristóteles, a tarefa de expor a doutrina aristotélica sobre a natureza da ciência não está isenta de graves dificuldades que procuraremos superar, no intuito de apresentar a doutrina aristotélica nos seus elementos fundamentais, sem descer a particularidades que poderiam obscurecer as linhas mestras do pensamento do grande Estagirita.

Para Aristóteles, todo conhecimento, conforme ficou já assentado, tem início a partir da sensação que permanece, a cada fase do processo cognoscitivo, o elemento necessário, o termo "a quo" absolutamente imprescindível. A afinidade profunda que Aristóteles estabelece entre metafísica e gnosiológica, enquanto o ser condiciona o conhecer, superando o dualismo platônico em campo metafísico, supera também o mesmo dualismo no terreno da gnosiológica. Como o composto de matéria e forma, o sínolon, representa o elemento central da metafísica e o ser real, concreto, se reduz à substância primeira, tode ti, em que tal composição se realiza, assim a sensação e a abstração constituem a plataforma da construção gnosiológica aristotélica que permite ao Estagirita realizar a integração, de que Platão foi incapaz, entre opinião e ciência como momentos complementares de um mesmo processo cognoscitivo. Como o ser não é real senão enquanto substância primeira, tode ti, assim o universal, a essência abstrata, objeto da inteligência, não é real senão no indivíduo concreto, objeto da sensação.

Para Aristóteles a ciência é conhecimento por demonstração (1) e o "conhecimento demonstrativo não pode ser alcançado através da sensação" (2), embora a sensação seja o pressuposto de todo conhecimento. A sensação pode proporcionar o conhecimento de um objeto, mas tal conhecimento será sempre conhecimento de um objeto particular, situado em certo espaço e em determinado tempo (3). Tal conhecimento, obtido mediante a sensação, jamais poderá ser universal, pois o universal "subsiste sempre em todo lugar" (4).

1) A Ciência — conhecimento do universal

Para Aristóteles, portanto, a ciência, conhecimento por demonstração, consiste em se conhecer um objeto universal (5), enquanto a sensação capta apenas o objeto particular. É evidente, por conseguinte, que para captar a noção de ciência em Aristóteles é imprescindível aprofundar o conceito universal e constatar, mediante a análise dessa noção, o sentido exato que Aristóteles lhe atribui. O próprio Aristóteles oferece uma noção clara do que ele entende por universal: "chamo universal a determinação que pertence a todo

(1) Cfr. Sec. An., I,2,71b,17

(2) Ibidem, I,31,87b,27

(3) Cfr. Ibidem, I,31,87b,29

(4) Ibidem, 87b,32

(5) Cfr. Ibidem, 87b,38

objeto indicado por um termo que pertence a seu objeto “per se” e que a ele pertence enquanto tal objeto existe” (6).

A análise dessa noção revela imediatamente sua intrínseca complexidade. A universalidade de uma noção qualquer não é entendida por Aristóteles unicamente em função da referência de tal noção a um grupo de indivíduos dotados de uma mesma propriedade ou uma mesma natureza, mas indica a natureza mesma pensada como universal enquanto pertence “per se” a seu objeto, convém-lhe essencialmente, por aquilo que ele mesmo é.

O universal, portanto, pode representar quer uma noção classificadora pela qual vários indivíduos são agrupados e reconduzidos a uma noção que exprime as características em que tais indivíduos convêm e que lhes revelam a natureza comum e universal, quer uma propriedade ou natureza como essência, independentemente de qualquer referência aos indivíduos que a possuem (7). A escolástica criou uma terminologia para significar essa distinção aristotélica. Para os escolásticos a essência, na sua pureza abstrata, independentemente de qualquer referência aos indivíduos é o “universale directum”, enquanto o universale reflexum” é a mesma essência como classe, na sua referência aos indivíduos dos quais foi abstraída.

Ora, tanto o universal como classe quanto o universal como essência estão presentes na epistemologia de Aristóteles, é lógico que, para colher a exata formulação da natureza da ciência em Aristóteles, importa decidir qual das duas concepções é para ele a mais fundamental e predominante. Caso predomine o universal como classe (universale reflexum), a ciência não passaria de uma classificação de fatos. Se, ao contrário, prevalece o universal como essência (universale directum), a ciência se propõe como um modo de conhecer pertencente ao plano das essências, das leis, independente dos fatos.

Uma análise do pensamento aristotélico revela que a ciência para Aristóteles se estrutura sobre a noção de universal como essência, embora o universal como essência fundamente, para o Estagirita, o universal como classe. Exemplificando, Aristóteles mostra que as propriedades do triângulo não derivam das diversas espécies de triângulo, mas do triângulo em si mesmo, da própria essência de triângulo. (8) Enquanto não se colhe o universal como essência, não é possível chegar-se ao universal como classe.

(6) Sec. An., I,4,73b,25

(7) Cfr. In Post. An., I, lect. 11,1 e 6

(8) Cfr. Sec. An., I,5,74a,25 seg. e I,4,73b,13 seg.

A ciência, portanto, para Aristóteles, é, antes de tudo, conhecimento da essência e, por conseguinte, do necessário, daquilo que não pode ser diferente do que é (9), porque fundamentado na imutabilidade da essência.

O universal como classe, “*universale reflexum*” dos escolásticos, embora secundário, derivado do necessário, ou seja, fundado na essência, permanece, porém, elemento integrante do objeto científico (10). A ciência não se apóia sobre conclusões de valor momentâneo e, portanto, transcende os acontecimentos históricos no seu fluir incessante. Enquanto fundamentada na essência, tem por objeto o necessário. Não, porém, o necessário “*ex suppositione*”, segundo a terminologia de S. Tomás (11), baseado na realização momentânea de um fato totalmente contingente. O necessário da ciência se fundamenta sobre a essência, cujo valor transcende os limites do tempo e do espaço para colocar-se na esfera dos valores imutáveis e eternos. “Aquilo que depende do acaso, diz Aristóteles, não é objeto de ciência demonstrativa. Na realidade, aquilo que depende do acaso não se apresenta nem como algo necessário, nem como algo que se verifica na maioria das vezes. Todo silogismo se desenvolve a partir de premissas necessárias ou mediante premissas que expressem algo que acontece na maioria das vezes (12).

Introduzido, assim, aquilo que acontece “na maioria das vezes” como participante do objeto da ciência, é óbvio que para Aristóteles o saber científico não se limita e não se esgota em colher simplesmente as essências, em penetrar as razões absolutamente necessárias das coisas e concatená-las através de um processo rigorosamente demonstrativo. Para Aristóteles, ao contrário, a ciência se estrutura também como um saber animado por profunda exigência classificadora, que busca colher na repetição e na regularidade dos fenômenos as razões unificadoras da sua multiplicidade através da sua redução a noções verdadeiramente universais, capazes de dominá-los das alturas da simplicidade conceitual (13).

A repetição, portanto, dos fenômenos, a constatação de que um fato acontece “na maioria das vezes”, que é freqüente, nos conduz, segundo Aristóteles, ao universal que, por isso, transcende a simples repetição dos fenômenos e representa a conquista, por parte do espírito, da natureza que anima cada fenômeno e se realiza em todos. A constatação da freqüente interposição da

(9) Cfr. Sec. An., I,6,74b,5

(10) Cfr. Sec. An., I,30,87b,19 – 24; Pr. An., I,3,25b,14

(11) Cfr. S. Th., I,q.19,a.3

(12) Cfr. Sec. An., I,30,87b,19 – 24; Pr. An., I,3,25b,14 e I,13,32b,10

(13) Cfr. Sec. An., I,24,86a,4 – 5 e In Post. An. I, lect. 28,n.335

terra entre a lua e o sol leva à descoberta da causa do eclipse na natureza dessa interposição e a formular, portanto, a lei universal segundo a qual, toda vez que tal interposição se verifica, acontece um eclipse de lua. (14)

A repetição de certo fenômeno, a regularidade com que ele acontece, conduz à indagação da causa dessa repetição e regularidade, leva à descoberta da natureza que impõe tal repetição e garante tal regularidade. Descoberta a natureza íntima do fenômeno, a sua essência — quer na sua pura entidade abstrata e irrelacionada, isto é, independente de qualquer relacionamento atual com os objetos dos quais foi abstraída (*universale directum*), quer no seu caráter verdadeiramente universal, capaz de reduzir à própria unidade nocional a multiplicidade empírica dos objetos nos quais se realiza univocamente (*universale reflexum — unum versus plura*) — chegamos ao conhecimento da causa que preside à verificação do próprio fenômeno (15). A repetição, portanto, introduz à ciência. Impulsiona à pesquisa da natureza dos fenômenos que se repetem para se encontrar a causa de sua repetição (16). O lugar reservado por Aristóteles à repetição, àquilo que acontece “na maioria das vezes”, àquilo que é freqüente, na sua elaboração epistemológica, deixa transparecer as suas preocupações positivistas a propósito da natureza da ciência. Aqui Aristóteles se revela o cientista que, não obstante a esquematicidade rígida de um sistema impessoal, fundamentada na necessidade absoluta das demonstrações apodícticas, desenvolvidas na região da inteligibilidade pura, manifesta profunda curiosidade e simpatia por tudo quanto acontece na natureza, mostra pronunciado senso do positivo e do concreto disposto até a sacrificar o rigor e a harmonia do sistema a fim de enquadrar nele fatos que a ele são totalmente redutíveis, satisfeito com o mínimo de inteligibilidade que tais fatos possam oferecer. Daí a complexidade do pensamento aristotélico.

Entretanto, apesar disso, a concepção dominante em Aristóteles sobre a natureza da ciência é essencialmente dogmática, fundamentada na intuição das essências, transcendente em relação às verdades de fato, desenvolvendo-se na zona da inteligibilidade pura. Os seres existentes na sua singularidade concreta são, como tais, refratários e irredutíveis à ciência aristotélica, cujo objeto é o universal, o necessário, a causa (17). As essências mais abstratas e

(14) Cfr. Sec. An., I,30,87b,39 seg.

(15) Cfr. Sec. An., I,31,88a,5

(16) Cfr. Ibidem

(17) Cfr. Sec. An., I,24,85b,26

mais simples revestem-se de maior inteligibilidade e, portanto, maior valor científico (18).

2) A Ciência — conhecimento do necessário

A análise conduzida em torno da noção de universal que desempenha na doutrina da ciência elaborada por Aristóteles função de primordial importância, pois, para Aristóteles, a ciência é conhecimento do universal, introduz automaticamente ao exame da noção de necessário, a qual desempenha também no pensamento aristotélico fundamental interesse epistemológico, porquanto para Aristóteles a ciência é também conhecimento do necessário. A essência universal é também, de fato, absolutamente necessária, pois é absurdo pensar que ela possa ser diferente do que é.

Nosso conhecimento sobre determinado objeto se eleva, segundo Aristóteles, ao plano do saber científico, em oposição ao conhecimento meramente sofista e de caráter acidental, quando revela que o objeto conhecido não pode ser diferente daquilo que é e, então, nosso conhecimento sobre tal objeto é necessário (19). A característica do saber científico pela qual ele se opõe a um saber alicerçado na opinião (dialética) é precisamente essa necessidade que garante a sua inconfundibilidade em relação a qualquer outra forma de conhecimento não necessário (20).

Qual é, entretanto, o conceito de necessário dominante na epistemologia aristotélica? É interessante notar que, enquanto Aristóteles se preocupa em declarar o que entende por universal na construção da sua doutrina da ciência, em relação à noção de necessário, embora esteja consciente da complexidade de tal noção (21), abstém-se de submetê-la a uma cuidadosa análise, adotando ora um, ora outro de seus diversos significados.

Evitando delongas no exame da noção de necessário exposta por Aristóteles no quinto livro da *Metafísica*, parece lícito afirmar que a necessidade dominante na doutrina aristotélica da ciência seja a necessidade da essência que não pode ser diferente daquilo que é, necessidade expressa no princípio de identidade e, portanto, absoluta e radical. Se Aristóteles omite nos *Analíticos* o exame dos diferentes significados que pode assumir a noção de

(18) Cfr. *Sec. An.*, I,24,85b,13; *ibidem*, 86a,12 seg.; *In Post. An.*, I, lect. 38,n.334

(19) Cfr. *Sec. An.*, I,2,71b,9 – 12; *ibidem*, 4,73a,21

(20) Cfr. *Sec. An.*, I,33,88b,30 seg.

(21) Cfr. *Met.*, V,5

necessário, o faz evidentemente porque considera tal exame inútil aqui, já que lhe parece possa ser necessidade que envolve as premissas da demonstração, através do médio, de diversos tipos, podendo o médio desempenhar a função de uma das quatro causas. Na realidade, porém, parece que a função específica é a causa formal, baseada na essência e regulada pelo princípio de identidade (22).

Precisando descartar, porque irredutível à ciência, a necessidade derivada do determinismo da matéria, necessidade irracional e cega, acidental, que preside às realizações casuais, à produção dos monstros, aos defeitos da natureza (23) e a tudo quanto não tem explicação racional, como, de outro lado, devendo renunciar à necessidade de caráter finalístico imposto pelo fim (24), pelo bem, necessidade que na exposição dos Analíticos sobre a doutrina da ciência não representa o tipo fundamental de necessidade, nossa pesquisa deve orientar-se em outras direções.

A doutrina aristotélica da ciência, de fato, é profundamente dominada pelo ideal matemático. Aristóteles no início de sua exposição sobre a natureza da ciência (25) se refere às ciências matemáticas como o protótipo das ciências discursivas, deixando transparecer suas simpatias para com tais ciências (26). As demonstrações matemáticas representam para Aristóteles o paradigma da demonstração verdadeiramente científica, o ideal a que o pensamento científico deve visar para alcançar o rigor e a necessidade demonstrativa, meta do saber autêntico, apanágio das ciências matemáticas, sobre as quais Aristóteles se inspira largamente na elaboração de sua doutrina da ciência.

Ora, segundo Aristóteles, às ciências matemáticas, contra-riamente ao que acontece na Física e especialmente na Biologia onde domina o finalismo do bem, as considerações de ordem finalista, impostas pela atração do bem, são estranhas e as demonstrações matemáticas se desenvolvem na zona do inteligível puro, das essências, dos princípios formais que asseguram à matemática a necessidade absoluta de suas conclusões. (27)

A necessidade, portanto, que permanece como fundamento da construção aristotélica da ciência é a necessidade daquilo que não pode comportar-se diferentemente de como se comporta" (28), necessidade derivada, em última análise, do valor absoluto do princípio de não-contradição, à qual não

(22) Cfr. Sec. An., II,11,94b,19

(23) Cfr. De Gen. An., IV,3,367b,14

(24) Cfr. Sec. An., II,11,94a,20 seg.

(25) Cfr. Sec. An., I,1,71a,1 seg.

(26) Cfr. In Post. An., I, lect. 1,10

(27) Cfr. In Post. An., I, lect. 4,43 bis

(28) Sec. An., I,33,87b,30 seg.

escapam nem mesmo os seres contingentes no instante de atualidade que caracteriza sua existência precária. Necessidade, porém, que constitui a característica dos seres eternos, simples e imutáveis, que abstraem do tempo e conservam pela sua simplicidade (29) sempre inalterada sua identidade essencial.

Para colher, porém, a noção aristotélica exata de necessário, como aparece nos Analíticos, é imprescindível aproximá-la da noção de "per-seidade" que caracteriza, segundo Aristóteles, a predicação essencial e representa a essência (*universale directum*) ou parte dela, já que Aristóteles concebe o necessário em função do "per se", enquanto "as determinações acidentais não são necessárias" (30) e, ao contrário, "as determinações "per se" pertencem necessariamente a seu objeto (são imanentes à essência do objeto)" (31).

A necessidade do "per se" é portanto, uma necessidade essencial, enquanto a relação "per se" é uma relação de pertinência essencial pela qual aquilo que pertence "per se" a determinada coisa pertence à essência mesma da coisa, isto é, pertence à coisa como tal. Mas, pertencer à essência de uma coisa é o mesmo que identificar-se em tudo ou em parte com a própria coisa. Por isso, como fundamento da necessidade derivada da pertinência "per se" está o princípio de identidade pelo qual o necessário sobre o qual Aristóteles estrutura a ciência se baseia sobre a identidade de um objeto consigo mesmo, identidade assegurada pelo princípio de não-contradição. O juízo de necessidade se reduz, portanto, para Aristóteles, a um juízo de identidade, juízo analítico em que o predicado pertence essencialmente ao sujeito com o qual se identifica. Concebida a ciência por Aristóteles como conhecimento do necessário, fundamentado no "per se" e, portanto, na essência, tal juízo não só é fundamental mas predominante. (32)

Afirmar que a ciência é conhecimento do necessário significa para Aristóteles que o conhecimento científico é um conhecimento absolutamente válido, enquanto a necessidade sobre o qual se apóia é uma necessidade absoluta, fundamentada na simplicidade e imutabilidade da essência, garantida pelo princípio de identidade e de não-contradição pelos quais repugna que o objeto do conhecimento científico possa ser ora verdadeiro ora falso, mas deva ser sempre e absolutamente verdadeiro.

(29) Cfr. *Met.*, V,5,1015b,6 – 7

(30) *Sec. An.*, I,6,75a,31 seg.

(31) Cfr. *Sec. An.*, I,6,74b,5 seg.

(32) *Sec. An.*, I,6,75a,18; *Sec. An.*, I,6,74b,6 seg.

3) A Ciência – conhecimento da causa

Aristóteles já no início dos Analíticos Posteriores declara que o saber científico é conhecimento através da causa (33). A noção de causa ocupa nos Analíticos Posteriores posição não apenas de relevo, mas de primária importância. Se o saber é conhecimento por demonstração, ou seja, através do silogismo científico “*faciens scire*”, como ensinam Aristóteles e S. Tomás, a noção de causa assume valor epistemológico decisivo, pois “a causa é o médio na demonstração para a construção da ciência, porquanto saber é conhecer a causa” (34).

O que significa para Aristóteles, porém, conhecer a causa ?

Não podemos deixar de reconhecer, juntamente com todos quantos aprofundaram o conhecimento da epistemologia aristotélica e constataram, em muitos pontos dela, a ilusão de uma harmonia e sistematicidade que se revelaram meramente aparentes, a complexidade da noção de causa, como, de resto, já o mencionamos em relação às noções de universal e necessário.

De modo geral, conhecer a causa de uma coisa, ou, em outros termos, conhecer uma coisa pela sua causa, é penetrar a razão profunda, a inteligibilidade dessa coisa, é adquirir dela um conhecimento pleno, científico, é conhecer, segundo a terminologia aristotélica, “porque” determinada coisa existe e não simplesmente “que” existe. “Considerar o porquê constitui, de fato, a mais peculiar entre as determinações do saber” (35).

Conhecer, entretanto, porque uma coisa existe pode revestir um duplo significado, de importância não indiferente para os reflexos que o prevalecer de um ou de outro está destinado a exercer sobre a concepção da natureza da ciência. O porquê ou a causa podem significar, quer a razão de uma coisa, o conteúdo essencial explicativo e intrínseco pelo qual, como diz Aristóteles, “conhecer a essência de um objeto se identifica com conhecer porque tal objeto existe” (36), como significa também conhecer o seu antecedente, a sua razão explicativa extrínseca.

Aristóteles salienta também outro aspecto da complexidade da noção de causa, complexidade de que ele, portanto, se mostra perfeitamente

(33) Cfr. Sec. An., I,2,71b,9 – 11; *ibidem*, 71b,31

(34) In Post. An., II, lect. 1,414

(35) Sec. An., I,14,79a,20 – 25

(36) Sec. An., II,2,90a,30 – 35

côncio. No capítulo décimo primeiro do segundo livro dos Analíticos Posteriores, Aristóteles introduz de chofre a divisão da noção de causa, dizendo simplesmente que “existem quatro tipos de causa” (37). A enumeração aristotélica das quatro causas não apresenta nos Analíticos Posteriores importância independente como na Metafísica (38), mas é aqui apresentada para integrá-la na demonstração científica, ao pretender Aristóteles demonstrar que “o médio através do qual se desenvolve uma prova será constituído, vez por vez, por todos estes tipos de causa” (39).

A afirmação de Aristóteles, segundo a qual no processo demonstrativo pode o médio representar qualquer das quatro causas enumeradas, não parece corresponder adequadamente à função que compete efetivamente ao médio desempenhar no processo demonstrativo. A análise dos exemplos apresentados por Aristóteles para confirmar a sua asserção revela, ao contrário, que, na realidade, o médio no silogismo demonstrativo funciona como causa formal, representando a essência, a definição de um dos extremos. Isso não parece ter escapado à sagacidade do Estagirita que, após ter enumerado a tese “entre os princípios imediatos” (40), estabelece a coincidência entre ele e a definição da essência (41), deixando transparecer que a verdadeira causa no processo demonstrativo é a essência, a idéia universal, o elemento formal (42).

Podemos concluir, portanto, de forma definitiva, que, — da análise dos exemplos propostos por Aristóteles, assim como do exame de alguns elementos de doutrina fundamentais na epistemologia aristotélica que aparecem nos Analíticos Posteriores onde o Estagirita se mostra particularmente empenhado na elaboração de sua doutrina da ciência — a noção aristotélica de causa que representa o elemento propulsor do processo demonstrativo e que lhe assegura validade e eficácia na construção do saber científico é a causa formal, ou seja, a essência, a definição. Não pretendemos com isso, absolutamente sustentar que Aristóteles na elaboração efetiva da ciência, tenha desconhecido outra espécie qualquer de causa que não fosse a causa formal, e que “a ciência aristotélica (seja) concebida exclusivamente segundo o modelo da Matemática, não só, mas que a idéia de causa propriamente dita, esteja ausente da ciência aris-

(37) Cfr. Sec. An., II,11,94a,20 — 25

(38) Cfr. Met., I,3,983a,1 — 5

(39) Sec. An., II,11,94a, 20 — 25

(40) Cfr. Sec. An., I,2,72a,15

(41) Cfr. Ibidem, 20 — 25

(42) Cfr. Sec. An., I,24,85b,23; Sec. An., I,13,78a,25; Sec. An., I,5,74a,39

totélica, sendo substituída pela idéia de razão," conforme tese que Tonquédec (43) lamenta ter sido defendida por Hamelin (44). Sem dúvida, Aristóteles se mostra muito preocupado com problemas meteorológicos, biológicos, astronômicos e se revela muito mais curioso a respeito do organismo animal do que dos teoremas de Euclides (45). Na Física, Aristóteles exige do físico o conhecimento das quatro causas, especialmente a material e final, como nos seus tratados de biologia prevalece a consideração teleológica, dominando, por conseguinte, a causa final.

Não podemos deixar de reconhecer, entretanto, que quando Aristóteles estuda diretamente o problema da ciência, ele oferece uma concepção do saber científico inspirada prevalentemente no ideal matemático que se configura como um tipo de conhecimento abstrato, cujo objeto é a essência na sua inteligibilidade e necessidade absolutas. A pesquisa da causa a que está condicionado o conhecimento científico se processa através de uma série de abstrações destinadas a isolar a determinação universal, específica ou genérica, capaz de proporcionar a explicação definitiva e total do objeto do conhecimento. O máximo grau de conhecimento é alcançado quando, ultrapassando, mediante um movimento ascensional do espírito, a série das sucessivas abstrações, chega-se a uma determinação abstrata além da qual não é mais possível caminhar (46). A hierarquia das formas a que o poder abstrativo do espírito reduz a realidade corresponde uma hierarquia de ciências, caracterizadas pelo grau de abstração das formas abstraídas (47).

A pesquisa sobre a noção de causa na epistemologia aristotélica conduz, portanto, à mesma conclusão a que se chega analisando as noções de universal e necessário. Como o universal e o necessário se resolvem na essência e com ela coincidem, assim também a relação causal se estrutura como uma relação essencial e o elemento fundamental, sobre o qual se apóia toda a ciência aristotélica, é uma relação de identidade. Das quatro causas enumeradas por Aristóteles a que na sua doutrina da ciência assume função predominante é, sem dúvida, a causa formal, a definição, a essência. Quando Aristóteles, portanto, afirma que o conhecimento científico de uma coisa consiste no conhecimento de sua causa, esse conhecimento da causa, na verdade, não se identifica com a descoberta das relações existentes entre o objeto do conhecimento e outra

(43) Cfr. Tonquédec, *La Critique de la Connaissance*, 3e. éd., Paris, 1929, págs. 420 — 421

(44) Cfr. Hamelin, *Le Système d'Aristote*, Paris, 1920. pág. 240

(45) Cfr. Tonquédec, *op. cit.*, *ibidem*

(46) Cfr. *Sec. An.*, I,24,85b,30 — 35

(47) Cfr. *Sec. An.*, I,24,85b,38

coisa qualquer capaz de explicá-lo apenas do exterior. Conhecer a causa de uma coisa significa para Aristóteles colher a coisa em si mesma, na sua essência profunda, para elaborar dela um conhecimento que a explique de dentro (48).

O exame do capítulo treze do primeiro livro dos Analíticos Posteriores, confirma essa perspectiva. Aristóteles, de fato, começa distinguindo “entre o saber **que** alguma coisa é e saber **porque** alguma coisa é” (49). Em terminologia escolástica isso equivale à diferença entre a “*demonstratio quia*” e a “*demonstratio propter quid*” (50).

Ambos esses modos de conhecimento revestem-se para Aristóteles de valor científico, enquanto podem “subsistir no âmbito de uma mesma ciência”. Conhecer simplesmente que uma coisa é ou, em outros termos, possuir de uma coisa um conhecimento “quia” importa, entretanto, conhecimento de valor científico inferior em relação a um conhecimento que revela porque tal coisa é, em relação, portanto, a um conhecimento “propter quid” da coisa.

A inferioridade do conhecimento “quia” em relação ao conhecimento “propter quid” deriva do fato de que o conhecimento “quia” é conclusão de um silogismo que “não se desenvolve na base de premissas imediatas, fundamentadas na causa primeira e próxima”, enquanto “a ciência do porquê se fundamenta sobre essa causa”. Além disso, — e aqui está o motivo fundamental da inferioridade do conhecimento “quia” — mesmo que o conhecimento “quia” “derivasse de premissas imediatas, esse tipo de conhecimento “deriva não da causa, mas do mais conhecido entre dois termos que se convertem”, enquanto o conhecimento “propter quid” se caracteriza pelo fato de que segue o processo inverso, partindo da causa para chegar ao efeito. Enquanto a demonstração “quia”, portanto, partindo do efeito para alcançar a causa, não assegura a necessidade absoluta indispensável a um saber verdadeiramente científico porque, como ensina Aristóteles, “subsistindo o efeito, não é necessário que se apresente tudo aquilo que lhe é causa” (51), a demonstração “propter quid”, ao contrário, implica um valor científico absoluto porque “subsistindo a causa é necessário que se apresente o efeito” (52) e o processo característico da demonstração “propter quid” é precisamente um movimento da causa enquanto

(48) Cfr. Sec. An., II,2,90a,15

(49) Sec. An., II,2,78a,22

(50) Cfr. In Post. An., I, lect. 23

(51) Sec. An., II,16,98b,30

(52) Ibidem

causa para o efeito. O termo do conhecimento é determinado objeto, mas o conhecimento desse objeto é científico apenas enquanto o conhecemos através da causa. Por isso, a causa se reduz ao médio do silogismo demonstrativo (53). A ciência é conhecimento de conclusões (54). A causa, o médio do silogismo demonstrativo, a essência enquanto se identifica com a causa e, portanto, com o médio (55), não constituem por si objeto de conclusão demonstrativa, mas representam o elemento que assegura à conclusão demonstrativa a sua necessidade e absoluto valor científico e que torna plenamente inteligível a atribuição do predicado ao próprio sujeito (56). A conclusão do silogismo aristotélico não é, portanto, a causa. Não é a causa que se pretende conhecer. O conhecimento da causa é algo de pressuposto, é aquilo pelo qual se chega necessariamente à conclusão, é o médio, portanto, do silogismo demonstrativo. Como essência e como definição, o médio representa o princípio do processo demonstrativo e não pode, como tal, ser objeto de conclusão silogística.

A demonstração “quia” conduz ao conhecimento da causa. Nela o médio não é, portanto, a causa, mas o efeito. Precisamente, porém, porque na demonstração “quia” o dinamismo lógico do processo demonstrativo não se desenvolve através da causa real, esse tipo de demonstração não assegura um conhecimento realmente científico. Acontece na demonstração “quia” uma inversão da ordem natural do processo demonstrativo pela qual este “deriva não da causa, mas do mais conhecido entre os dois termos que se convertem” (57). O plano da inteligibilidade relativo ao cognoscente prevalece na demonstração “quia” ao plano da inteligibilidade ontológica e se torna o ponto de partida da demonstração.

A demonstração “propter quid”, ao contrário, assume como ponto de partida a inteligibilidade ontológica do real e constitui um reflexo lógico da realidade ontológica. Desenvolve-se segundo um dinamismo que reflete simetricamente o dinamismo do real e nessa adequação do pensamento com a realidade se baseia o valor científico de suas conclusões. Na demonstração “propter quid” o pensamento “silogiza” imitando o silogismo da natureza. No plano ontológico é a natureza que assegura, funda e orienta o dinamismo que anima o mundo da realidade, como, no plano lógico é a essência que assegura, funda, orienta e causa o dinamismo que anima o mundo do pensamento. Como

(53) Cfr. Sec. An., II,2,90a,6 seg.

(54) Cfr. In Post. An., I, lect. 4,35

(55) Cfr. Sec. An., II,2,90a,14 – 15

(56) Cfr. Sec. An., II, cap. 2 e 3

(57) Sec. An., I,13,78a,25 – 30

fundamento, portanto, de todo processo, ontológico e lógico, se coloca o princípio de identidade pelo qual toda coisa é igual a si mesma. Porque o dinamismo da natureza se orienta exclusivamente da causa para o efeito, assim também o dinamismo lógico que caracteriza a ciência aristotélica se orienta prevalentemente da causa para o efeito, da essência para suas propriedades. Dizemos prevalentemente porque Aristóteles não ignorou absolutamente o processo inverso, fundamentado num movimento ascensional do efeito para a causa, do particular para o universal. Nos mesmos Analíticos, Aristóteles trata, de fato, do raciocínio indutivo, da pesquisa da definição, da demonstração “quia” que constituem uma inversão do movimento imposto pela ordem natural das coisas.

A concepção aristotélica da ciência deixa transparecer um ingênuo otimismo gnosiológico pelo qual Aristóteles considera alcançado um perfeito conhecimento da realidade. A ciência deveria consistir no conhecimento demonstrativo das verdades implícitas na totalidade dos elementos já conhecidos, à semelhança do que acontece nas matemáticas que permanecem sempre para Aristóteles o ideal do conhecimento científico. “O erro de Aristóteles consistiu unicamente em acreditar que a ciência de seu tempo fosse completa e pudesse ser tratada dedutivamente mediante a simples análise do conceito. Hoje somos mais modestos. A experiência nos parece indispensável, mas a consideramos como uma etapa, um meio para chegar cedo ou tarde à explicação dedutiva e racional que permanece o ideal inacessível de nosso conhecimento” (58).

O exame da concepção aristotélica da ciência deixa transparecer, todavia, uma dualidade fundamental que o gênio de Aristóteles provavelmente percebeu mas que foi incapaz de superar. Enquanto nos Analíticos Anteriores, o silogismo é tratado em termos de extensão e necessidade que o anima possui todas as características de uma necessidade material, nos Analíticos Posteriores o silogismo científico se apóia sobre a causa formal, sendo tratado segundo uma concepção compreensionista pela qual a necessidade que o domina se fundamenta sobre o princípio de identidade que atribui à ciência de que é instrumento forte caráter matemático. A própria afirmação explícita sobre a participação das quatro causas na elaboração do conhecimento científico quando, na realidade, a causa formal é chamada prevalentemente a desempenhar a função de médio na demonstração científica, constitui sinal inequívoco dessa dualidade.

(58) J. Tricot, *Traité de Logique formelle*, págs. 277 – 278

Estabelecidas naturalmente as mesmas reservas evidenciadas em relação a Aristóteles, parece que se deva admitir continue o pensamento tomista na mesma linha do pensamento aristotélico relativamente à problemática etiológica nos pontos em que esta investe questões de caráter estritamente epistemológico. S. Tomás admite, Aristóteles que “*scire simpliciter*” em oposição a “*scire secundum quid*” consiste em conhecer “*causam rei scitae*” (59). E precisamente “porque saber é conhecer a causa de uma coisa, é evidente que o médio é a causa da demonstração científica” (60). Mesmo para S. Tomás, como já para Aristóteles, o médio, causa da demonstração, pode ser uma das quatro causas enumeradas por Aristóteles (61). Além disso, o Doutor Angélico considera, Aristóteles que “o médio da demonstração é a definição” (62), isto é, uma “oração que manifesta a essência” da coisa definida. Essa essência na sua universalidade e necessidade se torna o fulcro do processo demonstrativo, da demonstração “*propter quid*”, sobre a qual repousa o saber científico na sua expressão mais autêntica. É inegável, entretanto, que em S. Tomás as causas eficiente e final adquirem maior autonomia de funcionalidade no interior do processo demonstrativo para a construção da ciência. O ideal do saber científico, a ciência na sua expressão mais pura, permanece, entretanto, fundamentada na essência, na definição essencial, num processo demonstrativo em que o médio funciona como causa formal. É esse o motivo pelo qual, como o reconhece explicitamente S. Tomás, as ciências matemáticas “pelo modo absolutamente certo de demonstração” (63), ocupam lugar de destaque na hierarquia do saber científico, enquanto o critério para a avaliação da superioridade e excelência de uma ciência consiste na certeza que dimana de suas demonstrações (64). Nas matemáticas, “*quae sunt nobilissimae et certissimae scientiae*” (65), representando o saber científico na sua mais alta expressão de certeza e necessidade demonstrativa, não se demonstra através da causa final, porquanto nelas “*non fiunt demonstrationes nisi ex principiis formalibus*” (66).

Resta, portanto, que mesmo para S. Tomás, a ciência na sua mais alta e autêntica expressão se constrói através de um processo demonstrativo, em que o médio é a essência, a definição, a razão explicativa intrínseca, absolutamente necessária e universal, a causa formal.

(59) In Post. An., I, lect. 4,4 – 5

(60) Ibidem, II, lect. 1,8

(61) Cfr. In Post. An., II, lect. 9

(62) Ibidem, I, lect. 27,9

(63) In Post. An., I, lect. 1,10

(64) Cfr. S. Th., I,q.1,a.5,c.

(65) Met., III, lect. 4,375

(66) In Post. An., I, lect. 4,16

CAPÍTULO VII

CLASSIFICAÇÃO DAS CIÊNCIAS

1) Divisão das ciências segundo Aristóteles

No livro dos Tópicos (1), Aristóteles propõe uma divisão do saber segundo a qual a ciência pode ser especulativa, prática e produtiva. A divisão aristotélica, porém, não é totalmente original enquanto uma distinção da ciência em teórica e prática já se esboça na atitude antropocêntrica dos sofistas para os quais o conhecimento da natureza se coloca ao lado do conhecimento do homem, não só, mas recebe determinadas precisões no moralismo de Sócrates e se aclara definitivamente em Platão.

Aristóteles, entretanto, confere à divisão elaborada por seus predecessores uma determinação ulterior enquanto à ciência especulativa contrapõe quer a ciência prática, como a ciência produtiva ou poética. A diferença entre essas duas categorias de ciência, a prática e a produtiva, consiste, como explica S. Tomás, no fato que as ciências práticas visam às ações imanentes do sujeito operante, enquanto as ciências produtivas concernem às ações transeuntes do sujeito operante, as quais ultrapassam as fronteiras do próprio sujeito e terminam fora dele. Ambas essas ciências, além disso, se distinguem das ciências especulativas, enquanto, como se exprime Aristóteles, "a finalidade da (ciência) teórica é a verdade; da (ciência) prática, o agir..." (2).

Cada membro dessa divisão é ulteriormente dividido tricotomicamente em três grupos de ciências das quais levaremos em consideração apenas as ciências pertencentes ao grupo das ciências especulativas ou teóricas, a física, a matemática e a metafísica, porquanto somente estas verificam plenamente a concepção aristotélica da ciência e, portanto, as ciências práticas e produtivas, considerado o objetivo de nossa pesquisa, não revestem para nós interesse epistemológico escasso e marginal. As ciências práticas e produtivas, subordinadas à

(1) Top., 6,145a,15; Cfr. também Met., VI,2,1026b,4

(2) Met., II,1,993b,4; Cfr. In Ethic. II, lect. 2,255

contingência do livre operar humano, não apresentam a necessidade absoluta que constitui uma das características fundamentais da ciência aristotélica e, portanto, sua denominação de ciência deve ser interpretada em sentido largo (3), pois uma demonstração rigorosamente científica, no âmbito de tais ciências, é impossível enquanto elas não partem da essência plenamente alcançada, absolutamente necessária, mas procedem daquilo que, para usar a terminologia aristotélica, acontece na maioria das vezes. As ciências práticas e produtivas, entretanto, merecem, segundo Aristóteles, o nome de ciência enquanto “toda ciência versa sobre o que acontece sempre ou na maioria das vezes” (4). Não podendo desenvolver-se através de uma demonstração rigorosamente científica, o conhecimento a que conduzem será apenas mais ou menos provável, aproximativo, incerto e particular, constringido a permanecer fora dos confins da ciência aristotélica no sentido pleno e absoluto (5).

As ciências teóricas, ao contrário, ocupam na epistemologia aristotélica uma posição de relevo indiscutível, enquanto, segundo testemunho expresso de Aristóteles, “entre as ciências o gênero mais excelente é o das ciências teóricas” (6). Já nas primeiras páginas da sua monumental *Metafísica*, Aristóteles consagra a superioridade das ciências teóricas, enquanto elas correspondem ao desejo incoercível do homem de conhecer a verdade das coisas, “mesmo independentemente de qualquer vantagem”, através de um conhecimento que, em analogia com a visão material dos olhos, se resolve em uma visão espiritual, em uma contemplação intelectual da verdade em si mesma (7).

Ora, segundo Aristóteles, “as ciências filosófico-especulativas são três: a matemática, a física e a teologia” (8).

As ciências físicas constituem, na classificação aristotélica das ciências, o ramo do saber especulativo que versa sobre o ser enquanto sujeito ao movimento. Como tal, a Física aristotélica se coloca em um plano diferente e superior relativamente ao plano em que se situam as ciências práticas e produtivas (9). O objeto específico e diferencial da Física perante as outras ciências especulativas é constituído “pelos acidentes e princípios dos seres enquanto sujeitos ao movimento e não enquanto seres” (10). Constituindo, porém, o

(3) *Met.* XI,7,1064a,2

(4) *Ibidem*, 1065a,4

(5) *Cfr. Met.*, II,1,993b,4

(6) *Met.*, XI,11,1064b,7

(7) *Cfr. Met.*, I,1

(8) *Met.*, VI,1,6

(9) *Met.*, VI,1,1025b,3

(10) *Met.*, XI,4,1061b,3

movimento uma característica dos seres materiais não apenas enquanto, de fato, existem atualmente na matéria, mas também enquanto tais seres são, até mesmo inconcebíveis, sem a matéria que pertence à sua própria definição, para Aristóteles, missão da Física, denominada por ele também “filosofia segunda” (11), consiste precisamente no estudo das “substâncias sensíveis”, materiais, enquanto sujeitas ao devir. Entretanto, considerando-se que o movimento no sentido geral e profundamente metafísico de passagem da potência para o ato se realiza de modo diferente conforme as categorias — substância, quantidade, qualidade, lugar — nas quais esse tipo de movimento se realiza, quatro são as espécies de movimento: geração e corrupção, crescimento e diminuição, alteração e translação (12). Tais movimentos dão origem às três partes principais em que se divide a Física aristotélica, podendo-se considerar a geração e a corrupção como casos limites da alteração. Portanto, a enciclopédia da Física aristotélica compreende o tratado geral De Coelo et Mundo (movimento local ou de translação) o De Anima (crescimento) e o De Generatione et Corruptione (alteração).

Assim colocada, a Física aristotélica apresenta um caráter decididamente filosófico em que o hilemorfismo constitui a conquista fundamental de Aristóteles e a chave de que ele se serve para a solução do maior problema apresentado pela natureza: o perpétuo devir das coisas. A contribuição de Aristóteles a uma física em sentido moderno, não obstante a mentalidade positiva marcante de pesquisador e de verdadeiro cientista inegável no Estagirita, constitui, na sua quase totalidade, a parte efêmera da sua construção, onde, de resto, Aristóteles não é original, tornando-se apenas portavoz dos resultados científicos alcançados pela ciência de seu tempo (13).

Posição intermediária entre a Física e a Metafísica na hierarquia do saber especulativo ocupa, segundo Aristóteles, a Matemática. “A Física, diz Aristóteles, estuda as coisas que têm em si mesmas o princípio do movimento. A Matemática, ao contrário, é também uma ciência especulativa sobre objetos subtraídos ao devir, mas não existentes separadamente”. “Para o ser separado e imóvel existe uma ciência diferente de ambas” (14).

A classificação aristotélica das ciências, portanto, em base à análise direta do texto do Estagirita, se processa através do afastamento progres-

(11) Cfr. Met., VII,11,1037a,11

(12) Cfr. Met., XII,2,1069b,2; Cfr. também o comentário de S. Tomás à Física, I, lect. 1

(13) Cfr. o artigo de Bartolomei: “Le Correzioni da farsi alla “fisica particolare” del tomismo conforme alle scoperte copernico-galileiane sull’eliocentrismo” in Divus Thomas, 1943, págs. 342 — 374, trabalho premiado pela Pontifícia Academia de S. Tomás de Aquino.

(14) Met., XI,7,1064a,5

sivo do objeto do conhecimento da matéria, condição do próprio devir. Subtrair ao devir equivale, a afastar da matéria. O objeto da Matemática, embora na sua existência real e concreta inclua sempre a matéria e, portanto, esteja sempre sujeito ao devir, pode, entretanto, ser separado da matéria, subtraído ao devir e pode adquirir a imobilidade que o caracteriza, colocando-o num plano diferente de conhecimento em relação ao objeto da Física. De outro lado, o objeto da Matemática se distingue do objeto da Filosofia Primeira enquanto o objeto da Matemática pode ser subtraído pelo pensamento da matéria e do devir, mas não pode existir separadamente da matéria, enquanto o objeto da Filosofia Primeira não apenas pode ser pensado separado da matéria, mas pode existir realmente de modo imaterial e imóvel. “Tal substância imóvel e separada, afirma Aristóteles, existe” (15). O objeto da Matemática, distinto, portanto, quer do objeto da Física como do objeto da Filosofia Primeira, possui características marcadamente individuais e próprias, derivadas do processo gnosiológico peculiar pelo qual é elaborado e que o tornam capaz de fundamentar a distinção da ciência que dele se ocupa perante qualquer outra forma de conhecimento. “O matemático para especular sobre as coisas, diz Aristóteles, deve antes despojá-las de todas as qualidades sensíveis, como do peso, da leveza, da dureza, dos contrários e, ainda, do calor e do frio, assim como de todas as oposições sensíveis. Ele conserva apenas a quantidade e o contínuo de uma, duas e três dimensões e estuda as propriedades destas coisas enquanto possuem uma quantidade e são contínuas e de nada mais se preocupa” (16).

A exatidão das matemáticas provém de sua separação da matéria pela qual são subtraídas ao devir a que estão sujeitas as coisas materiais. “A precisão das matemáticas não se pode exigir em todas as coisas, mas apenas naquelas isentas de matéria” (17). As ciências físicas não podem, portanto, pretender tal precisão, porquanto a natureza é dotada de matéria” (18).

Ciência que tem por objeto “a quantidade e o contínuo de uma, duas ou três dimensões” (19), a Matemática se divide, segundo Aristóteles, em dois grandes ramos: a Aritmética que “estuda o um como indivisível”, e a Geometria que estuda o seu objeto, o homem — para mantermos o exemplo de Aristóteles — “não enquanto homem, nem enquanto indivisível, mas enquanto

(15) Met., XI,7,1064a,6

(16) Met., XI,3,1061a,6

(17) Met., II,3,995a,3

(18) Ibidem

(19) Met., XI,3,1061a,6

sólido" (20). A aritmética tem por objeto, portanto, a quantidade numérica, o número; a Geometria, ao contrário, estuda a quantidade contínua de uma, duas ou três dimensões. Uma ulterior divisão da Matemática compreende, segundo Aristóteles, a astronomia, a ótica e a harmônica (21).

A posição suprema na enciclopédia do saber elaborada por Aristóteles cabe à Filosofia Primeira, denominada, após a catalogação das obras de Aristóteles efetuada por Andrônico de Rodes (I sec. a.C.), Metafísica.

Aristóteles oferece da Filosofia Primeira uma definição fundamental quando a define "a ciência que estuda o ser, enquanto ser, e suas propriedades essenciais" (22). A essa definição podem ser reconduzidas duas outras definições relativas à Filosofia Primeira. No livro primeiro de sua Metafísica (23), Aristóteles a define como "ciência que especula sobre os princípios e as causas primeiras". Aí o Estagirita coloca em evidência um aspecto da definição fundamental, precisando-lhe, ao mesmo tempo, o alcance enquanto a determina em função de uma referência à realidade das coisas, cujos princípios e causas primeiras constituem a preocupação básica da Metafísica. A outra expressão, mediante a qual a Metafísica é definida como "a ciência da verdade" (24), não constitui senão uma determinação ulterior da definição fundamental em função das relações do ser com o pensar sobre as quais se fundamenta a verdade.

Tendo por objeto "o ser enquanto ser", a Metafísica é uma ciência única, isto é, dotada de unidade intrínseca pela qual se opõe à multiplicidade das outras ciências, enquanto, não obstante a variedade indefinida das realizações do ser, essa variedade pode ser reconduzida, através do conceito de analogia que representa a mais importante conquista da Metafísica de Aristóteles, à unidade suprema do ser. "Tudo o que existe, afirma a esse propósito Aristóteles, pode ser referido a algo de comum, assim também cada uma de suas contrariedades pode ser reconduzida às diferenças e contrariedades fundamentais do ser..." (25), porquanto "em toda categoria do ser existe analogia" (26).

A Metafísica aristotélica transcende o plano do conhecimento da Física e da Matemática enquanto possui como objeto "o que existe separado

(20) Met., XIII,3,1078a,7

(21) Cfr. Met., II,2,997b,18

(22) Met., IV,1,1003a,1

(23) Cfr. Ibidem, 2,982b,13

(24) Cfr. Met., II,1,993b,4

(25) Ibidem, XI,3,1061a,3

(26) Ibidem, XIV,6,1093b,7

e imóvel” (27) e se coloca numa zona superior de universalidade e necessidade que a tornam absolutamente inconfundível em relação a qualquer outra forma de conhecimento científico-especulativo. O próprio Aristóteles, após ter atribuído à Metafísica o estudo “do ser enquanto ser”, declara expressamente essa sua inconfundibilidade. “Ela é diferente das ciências particulares porquanto nenhuma das outras ciências estuda o ser, de forma universal, enquanto ser” (28).

Estruturada em base a uma gnosologia profundamente realista, de um realismo que, em oposição ao realismo transcendentista de Platão, não hesitamos em considerar imanentista, a Metafísica aristotélica é a ciência dos princípios e das causas das coisas que existem realmente em torno de nós e pertencem efetivamente ao mundo de nossa experiência fundamental. É ridículo, segundo Aristóteles, e até mesmo absurdo (29) pretender conhecer e explicar realidades subsistentes além do mundo da experiência, construindo um universo imaginário de seres quando, na realidade somente através do sensível é possível ascender ao inteligível (30). A originalidade do realismo aristotélico em relação ao transcendentismo platônico reside não já na renúncia ao intelectualismo característico da especulação platônica enquanto também para Aristóteles tal intelectualismo, consistente na afirmação do primado do intelecto sobre os sentidos, permeia e sustenta, como salientamos quase a cada página de nosso trabalho, toda a doutrina aristotélica da ciência pela qual é o inteligível que conduz ao conhecimento das coisas e a ciência é conhecimento do universal e necessário, como para Platão. Aristóteles é original no seu realismo, porém, enquanto, contra Platão, afirma decididamente, em campo gnosiológico, a dependência fundamental do intelecto em relação ao sentido e, em campo metafísico, a imanência do inteligível no sensível, da forma na matéria, sendo que “a coisa e a sua essência pura coincidem” (31). Aristóteles realiza assim a integração e a complementariedade entre sentido e intelecto e, em terreno gnosiológico, entre indução e dedução, coisas que Platão demonstrou ser incapaz de integrar e complementar.

O ser de que se ocupa a Metafísica aristotélica é, portanto, o ser real, o ser na sua realização existencial, o singular, o indivíduo, o ente que, analogicamente, se realiza nas categorias em que se estrutura o real (32). A Metafísica, porém, considera o ser de um ponto de vista que transcende a mobili-

(27) Ibidem, VI,1,1026a,5

(28) Ibidem, VI,1,1003a,1

(29) Cfr. Met., VII,6,1031b,12

(30) Cfr. De An., III,8,432a,4

(31) Met., VII,6,1031b,6 – 10

(32) Cfr. Ibidem, V,7,1017a,4

dade empírica dos seres materiais, em plano de pura inteligibilidade, buscando individualizar os princípios supremos e as causas primeiras do real. Sustentado, momento por momento, pelo princípio de não-contradição (33) que garante a verdade e a não contraditoriedade do real que estabelece as condições para uma ascensão racional e justificada para o Absoluto transcendente, a pesquisa metafísica transforma-se em Teologia (34), ciência divina (35), ciência do ser separado e imóvel (36). Como pano de fundo da Metafísica aristotélica permanece a constatação da contingência do mundo empírico e da transcendência do Absoluto a que chegara a especulação platônica, porquanto a mudança contínua das coisas que nos circundam remete necessariamente a algo eternamente imóvel em que reside a explicação última e total da verdade das coisas. De fato, ensina Aristóteles, “é evidente que existe um princípio e que as causas dos seres não são, nem pela série nem pela espécie, infinitas” (37). Aristóteles, entretanto, jamais chegou a uma elaboração crítica completa do conceito de transcendência, embora tenha lançado as bases gnosiológico-metafísicas para a formulação de uma doutrina da transcendência, que nos surpreende quando consideramos as alturas alcançadas pelo seu pensamento que vislumbrou a necessidade de elevar-se, para a explicação adequada da realidade do ser em toda sua extensão, a “algo que move não movido, eterno, substância e ato (38), ser vivo e perfeito” (39). Lamentavelmente, somos forçados a reconhecer que, não obstante uma concepção tão elevada do ser transcendente, Aristóteles permanece sufocado no emaranhado de uma concepção genérica do Divino juntamente com os céus e as Inteligências motrizes (40).

2) Divisão das ciências segundo S. Tomás

Não pretendeu S. Tomás afastar-se da divisão das ciências proposta por Aristóteles e, portanto, também para S. Tomás, as ciências se dividem em especulativas, práticas e produtivas (41). Representando a ciência um processo de conhecimento que implica o movimento dinâmico do pensamento, deve ela receber a sua primeira especificação do fim a que tende. Para as ciências

(33) Cfr. *Ibidem*, IV,3,1005b,6

(34) Cfr. *Ibidem*, VI,6,1026a,6; XI,7,1064b,7

(35) Cfr. *Ibidem*, I,2,983a,20

(36) Cfr. *Ibidem*, XI,7,1064a,6

(37) *Met.*, II,2,994a,1

(38) *Ibidem*, XII,7,1072a,1

(39) *Ibidem*, cap. 9,1074b,5

(40) Cfr. *De Cael.*, II,3,289a,10; *Met.*, XII,8

(41) Cfr. *In Met.*, VI, lect. 1,1155; *In Boet. de Trinit.*, q.5,a.1

especulativas esse fim é a contemplação da verdade. Para as ciências práticas é a ação imanente no sujeito operante ou transeunte para um objeto exterior ao próprio sujeito (42). S. Tomás, além disso, justifica a distinção aristotélica entre ciências práticas e ciências produtivas, enquanto como fundamento dessa distinção se encontram duas expressões diversas do sujeito inteligente e livre: o agir e o fazer (43). As ciências práticas e produtivas, porém, assumem o caráter de verdadeiras ciências, apenas enquanto os seus princípios particulares assumidos a partir daquilo que acontece, "na maioria das vezes", se fundamentam sobre o valor universal dos supremos princípios metafísicos, entre os quais sobressai o princípio de não-contradição (44). As ciências práticas e produtivas, portanto, enquanto voltadas para a consideração das inúmeras circunstâncias particulares que acompanham o operar livre do homem, são, como observa S. Tomás, extremamente incertas (45). Somente são ciências enquanto fundamentam a justificação do valor dos próprios princípios na Metafísica, a mais alta expressão do saber especulativo (46). O homem que possui a ciência prática se distingue, segundo Aristóteles e S. Tomás, de especulativo. Tem este como finalidade exclusiva de sua pesquisa científica a contemplação pura da verdade, enquanto o cientista prático, moralista ou técnico, orienta o conhecimento da verdade para a realização de seus objetivos práticos, para a ação (47).

É evidente que em tal colocação as ciências especulativas gozam de posição absolutamente privilegiada na enciclopédia da ciência aristotélico-tomista. Somente elas verificam plenamente o conceito de ciência elaborado por Aristóteles. As ciências práticas, como adverte S. Tomás, fundamentadas sobre demonstrações baseadas no que acontece "na maioria das vezes" (*ut in pluribus*) (48) não podem alcançar a absoluta necessidade que é apanágio das ciências especulativas e, portanto, "*speculativae sunt magis scientiae quam activae*". (49)

Mesmo em relação às ciências especulativas, S. Tomás aceita a divisão proposta por Aristóteles em Física, Matemática e Metafísica e busca oferecer a sua contribuição à divisão aristotélica mediante a descoberta e a determinação das razões profundas capazes de justificar essa divisão. Entre os

(42) Cfr. In Boet. de Trinit. loc. cit

(43) Cfr. In Met., IV, lect. 1,1152

(44) Cfr. ibidem, IV, lect. 17,736

(45) Cfr. ibidem, I, lect. 2,47

(46) Cfr. In Ethic., VI, lect. 6,1184

(47) Cfr. In Boet. de Trinit., q.5,a.1

(48) Cfr. In Met., VI, lect. 1,1146

(49) Ibidem, I, lect. 1,35

vários textos das obras de S. Tomás em que ele estuda o problema da divisão do saber especulativo, sobressai, sem dúvida, o texto da questão quinta do comentário ao *De Trinitate* de Boécio, onde o problema é enfrentado de maneira direta e amplamente discutido.

No artigo primeiro da referida questão, S. Tomás focalizando de uma perspectiva geral o problema, discute a conveniência dessa divisão, colocando uma solução de caráter decididamente objetivo. A divisão é justificada não em base às diversas atividades do espírito na elaboração do objeto próprio de cada ciência, mas em base às características do próprio objeto, a seu grau de abstração.

O objeto das ciências especulativas deve, então, reproduzir em si, de um lado, as características da atividade intelectual e, portanto, possuir certa imaterialidade como é imaterial o intelecto que o elabora; de outro, as características do saber científico e, portanto, dever ser necessário, pois a ciência é conhecimento do necessário. O que é necessário, porém, deve ser imóvel, isto é, não sujeito às alternativas impostas pelo movimento em sentido geral de mudança. O objeto das ciências especulativas, por conseguinte, deve caracterizar-se por certa separação da matéria e, portanto, do movimento. Alguns objetos, portanto, do saber especulativo não apenas não podem existir sem a matéria, mas não são susceptíveis nem mesmo de serem pensados sem a matéria que pertence à sua definição (50) e, portanto, na terminologia de S. Tomás, dependem da matéria “*secundum esse et intellectum*”. Tais objetos, independentes da matéria sensível individual (51) — condição indispensável para a própria possibilidade do saber científico enquanto a ciência não diz respeito ao particular — não dependem da matéria sensível comum pertencente à sua própria definição. Desses objetos se ocupa a Física, pois possuem eles o menor grau de imaterialidade. Outros objetos são susceptíveis de uma existência real apenas enquanto unidos à matéria, mas podem ser concebidos sem a matéria sensível que não lhes pertence à definição. Desses objetos trata a Matemática. Alguns objetos, finalmente, não dependem para existir realmente da matéria ou porque são absolutamente imateriais enquanto não existem nunca em união com a matéria, como Deus, ou porque podem existir na matéria ou independentemente dela, como a potência e o ato, o um e o múltiplo, a alma humana.

Da análise do artigo primeiro da questão quinta do *De Trinitate* de Boécio, resulta que, segundo S. Tomás, a divisão aristotélica das

(50) Cfr. *In Physic.*, I, lect. 1

(51) Cfr. *S. Th.*, I, q.85,a.1,ad 2

ciências especulativas deve fundamentar-se na diversidade de seus objetos formais. Essa diversidade é imposta pela maior ou menor independência de tais objetos em relação à matéria. Nenhuma alusão aí se encontra sobre a atividade desmaterializante do espírito, exceto uma genérica afirmação de participação do objeto na imaterialidade própria do intelecto. É essa imaterialidade, porém, necessária ao objeto da ciência especulativa que introduz a uma consideração de caráter mais psicológico na tentativa de individualizar as operações desencadeadas pelo espírito no processo de elaboração do objeto do conhecimento científico, já que nem todos os objetos gozam de absoluta imaterialidade, mas muitos devem conquistá-la no conhecimento mediante a ação do intelecto.

A escolástica elaborou, especialmente com a contribuição do Cardeal Caetano, a doutrina que se tornou tradicional dos três graus de abstração em função dos quais se justifica a divisão aristotélica das ciências especulativas em Física, Matemática e Metafísica, conforme os respectivos objetos são progressivamente desmaterializados pela atividade desmaterializante do espírito. Entretanto, o critério da divisão das ciências especulativas mediante a doutrina dos três graus de abstração, não obstante a simplicidade esquemática com que se apresenta, não apenas não coincide com o autêntico pensamento de S. Tomás, **mas apresenta dificuldades que ele quis cuidadosamente evitar.**

A doutrina de S. Tomás, sobre a qual, de um ponto de vista subjetivo, se assenta a sua contribuição pessoal à classificação aristotélica das ciências especulativas é elaborada mais explicitamente no artigo terceiro da questão quinta do De Trinitate relativa à Matemática.

Antes de tudo, convém observar que o mencionado artigo é fruto, como o demonstra Geiger (52), de uma tríplice redação em que o pensamento e a terminologia de S. Tomás vão-se precisando aos poucos até alcançar na terceira edição a forma definitiva.

S. Tomás inicia evidenciando a dupla operação do intelecto sobre que anteriormente já discorremos (53). Uma dessas operações, denominada por S. Tomás de "intelligentia indivisibilium", consiste na atividade pela qual o intelecto capta a quiddidade das coisas, sua natureza, pela qual cada coisa possui

(52) Cfr. Geiger, "Abstraction et séparation d'après S. Thomas", in *Rév. des Sciences Philos. et Théol.*, 1947, págs. 3 — 40. Como confirmação da evolução da terminologia de S. Tomás no sentido de uma formulação mais precisa da diferença entre "abstractio" e "separatio", deve-se notar que na frase: "quod ens et substantia dicuntur esse separata a materia et a motu" (In de Trinit. Boet., q.5,a.4,ad 5) no lugar de "separata" o Doutor Angélico havia precedentemente escrito "abstractio".

(53) Cfr. o texto da S. Teológica, I,q.85,a.1,ad 1 por nós precedentemente citado.

lugar determinado e inconfundível na hierarquia dos seres. A outra operação consiste na atividade do intelecto pela qual ele “componit et dividit” através de um juízo afirmativo ou negativo sobre o ser da coisa. Na primeira operação a adequação do intelecto com o ser não é criticada e, portanto, não é afirmada ou negada mediante o juízo e a atividade do intelecto se desenvolve na impossibilidade de qualquer erro, supondo-se o funcionamento normal da própria atividade cognoscitiva. Na segunda operação, que envolve um juízo sobre a adequação ou não do intelecto com o ser, põe-se o problema da verdade ou falsidade dessa operação. Conseqüentemente, mediante o juízo negativo de separação, possível nessa segunda operação do intelecto, este não pode separar aquilo que na realidade não está separado. Tal separação implicaria falsidade, isto é, a afirmação de uma separação real inexistente. O juízo negativo de separação pode separar somente aquilo que na realidade está separado. Na operação, denominada “*intelligentia indivisibilium*” ou simples apreensão, na terminologia escolástica, o intelecto pode efetuar a separação mesmo daquilo que na realidade não está separado. Esse tipo de operação não implica um juízo sobre a adequação ou não do intelecto com o ser e, por conseguinte, permanece estranha às preocupações relativas à verdade ou falsidade dessa operação cognoscitiva.

S. Tomás designa com o termo “*distinctio*” esses dois tipos de operação exercida pelo intelecto. Entretanto, a distinção realizada pela simples apreensão pela qual o intelecto “*distinguit unum ab alio, dum intelligit quid est hoc, nihil intelligendo de alio*”, S. Tomás a denomina propriamente “*abstractio*”, com a condição, porém, de que as coisas que assim são distintas se encontrem unidas na realidade. Essa união real dos elementos constitutivos da coisa, condição para que sobre ela se exerça a atividade abstrativa do espírito, se verifica, porém, segundo duas maneiras diversas: uma pela qual a forma é abstraída da matéria, a outra pela qual o todo é abstraído das partes.

A distinção efetuada pelo juízo negativo que afirma uma separação efetivamente existente na realidade, S. Tomás a denomina “*separatio*”.

Abstração e separação representam, portanto, atividades profundamente diversas. Precisamente porque alguns pensadores não entenderam essa diversidade, afirma S. Tomás, deixaram-se levar pelas exagerações fantásticas de um realismo transcendente (54), como fizeram pitagóricos e platônicos.

A raiz de profunda diversidade entre abstração e separação reside no fato de que elas se realizam mediante operações diversas como a

(54) Cfr. De Trinit. Boet., q.5,a.3,c. in fine

simples apreensão ou “*intelligentia indivisibilium*” para a abstração e o juízo para a separação, conduzindo cada uma delas a resultados totalmente diferentes.

Mediante a abstração, o espírito opera a cisão de elementos que, unidos no âmbito existencial, não estão unidos em plano essencial enquanto a definição de um não inclui o outro, sendo, portanto, possível a consideração de um independentemente da consideração do outro. É possível, por exemplo, considerar a forma sem a matéria. Isso não é possível, porém, em relação ao ser. Pela sua absoluta transcendentalidade o ser não se pode destacar de algo que não seja ser, porquanto tudo quanto existe necessariamente é ser. O pensamento, portanto, não pode considerar o ser prescindindo daquilo que não é ser, porquanto prescindir do que não é ser equivale a prescindir de nada. É possível conhecer o ente através de separação, mas não é possível conhecê-lo através de abstração. O processo cognoscitivo que conduz ao objeto da Metafísica é um processo totalmente peculiar, denominado, por S. Tomás, “*separatio*”. A abstração, porém, conduz, sempre segundo S. Tomás, ao objeto da Física e da Matemática.

A Física, como já ensinava Aristóteles, tem por objeto o ente móvel, isto é, sujeito ao movimento, à mudança. Esse objeto, segundo S. Tomás, é alcançado mediante um processo abstrativo em que o universal é abstraído do particular. O realismo da epistemologia aristotélico-tomista, de fato, se de um lado rejeita o transcendentismo platônico (55), de outro, se esquia a uma colocação epistemológica de caráter puramente empirista sustentando a capacidade abstrativa do espírito como processo através do qual o objeto da ciência adquire a universalidade e necessidade atuais que o elevam à categoria de objeto de conhecimento científico. Em relação ao objeto da Física, deve ele ser despojado mediante a abstração da matéria sensível individual. Mediante essa abstração o intelecto realiza a condição fundamental para a elevação do objeto do conhecimento sensitivo ao plano do conhecimento científico, porquanto a ciência não se preocupa com o particular e contingente, mas busca o universal e necessário. Mediante esse processo abstrativo o intelecto consegue libertar do emaranhado das determinações individuais espaço-temporais, pelas quais o indivíduo concreto permanece aprisionado, a natureza universal de que se ocupa a ciência. Essa natureza, porém, representando a quiddidade de seres materiais não pode prescindir totalmente da matéria, isto é, não pode prescindir da matéria sensível comum (56) que faz parte de sua própria definição. Os objetos da Física, por-

(55) Cfr. *Ibidem*, a.2,c.

(56) Cfr. S. Th., I,q.85,a.1,ad 2

tanto, dependem da matéria “secundum esse et intellectum”, porquanto não podem ser entendidos “sem, a matéria sensível” (57). O processo abstrativo que os alcança não pode ultrapassar a abstração da matéria sensível individual, podendo-se, portanto, usando uma terminologia que, porém, não é de S. Tomás, falar de um primeiro grau de abstração correspondente à atividade do espírito mediante a qual se realiza a primeira fase da independência do objeto dos condicionamentos da matéria sensível. E porque o objeto da Física, precisando conservar a matéria sensível comum, não pode ser despojado de toda e qualquer matéria, S. Tomás observa que a abstração que está na base da Física não é a abstração pela qual a forma é abstraída da matéria, mas a abstração pela qual o universal é abstraído do particular. (58)

A Matemática requer maior independência da matéria e, portanto, supõe uma atividade abstrativa de repercussões mais profundas. Os objetos matemáticos, embora na sua realização existencial e empírica comportem sempre a matéria, podem, porém, ser concebidos independentemente de qualquer matéria sensível que não pertence à sua definição (59). Impõe-se, por isso, para os objetos matemáticos por parte do intelecto uma atividade abstrativa mais eficaz e penetrante, capaz de conferir-lhes maior independência da matéria.

Segundo S. Tomás, a atividade do intelecto que fornece o objeto da Matemática é uma abstração denominada “abstractio formae a materia sensibili”, abstração esta profundamente diferente da “abstractio totius” que fornece o objeto da Física. Mediante a abstração formal o intelecto abstrai, como indica a terminologia, uma forma da matéria sensível. Tal abstração é possível, porém, apenas em relação a uma forma ou determinação que em si mesma não seja essencialmente dependente de determinada matéria.

Em base a essa observação, que S. Tomás tem o cuidado de antecipar, abstrair a forma da matéria não significa abstrair a quantidade da substância. Tal abstração é impossível, de fato, enquanto o acidente depende da substância e, na definição de acidente é necessário incluir a definição de substância (60). Não se abstrai, portanto, a quantidade da substância, mas dos acidentes que, na sua inerência na substância, se sobrepõem à quantidade e tornam sensível

(57) Cfr. In De Trinit. Boet., q.5,a.1,c.

(58) Cfr. ibidem, a.2,c.

(59) Cfr. ibidem, a.1,c.

(60) Cfr. Met., VII, lect. 1,1258; Cfr. ibidem, XII, lect. 1,2419

a substância material. A quantidade é abstraída daquilo pelo qual a substância se torna matéria sensível, isto é, dos acidentes que sobrevêm à quantidade. Isso explica a terminologia “*Abstractio formae a materia sensibili*”.

Como se processa, porém, a abstração do objeto da Matemática? As determinações acidentais, explica S. Tomás, sobrevêm à substância segundo determinada ordem. Primeiramente sobrevêm a quantidade à qual se sobrepõem as outras determinações acidentais. Ora, isto posto, “a quantidade pode ser entendida na substância antes que nela se entendam as qualidades sensíveis pelas quais a substância se constitui como matéria sensível”. A abstração matemática consiste, portanto, em conhecer a quantidade na substância antes e independentemente das outras determinações acidentais. Estas pela sua inerência na substância pressupõem a quantidade e conferem à substância quantificada as características de substância material sensível pela qual ela se torna capaz de agir em nossos sentidos (61). Entretanto, porque não é da substância que a quantidade é abstraída, mas das determinações que a tornam sensível, isto é, da “matéria sensível”, o objeto da Matemática conserva a “matéria inteligível” da qual continua a depender. Conserva, portanto, a substância isenta das determinações que a tornavam sensível. Tal substância não pode agora ser alcançada senão pelo intelecto e, portanto, o objeto da Matemática não depende da matéria sensível, mas apenas da matéria inteligível (62).

O objeto da Metafísica, ao contrário, é elaborado através de processo totalmente particular, diferente do processo abstrativo que está na base das ciências físicas e matemáticas e que, na terminologia de S. Tomás, denomina-se “*separatio*”.

Em que consiste a “*separatio*”? O que fundamentalmente a distingue das operações responsáveis pela elaboração do objeto da Física e da Matemática é o fato de que a “*separatio*” situa-se no âmbito da atividade judicial do intelecto e, portanto, pertence, segundo a terminologia da lógica escolástica, à segunda operação do intelecto “pela qual o intelecto compõe e divide”, entendendo “*aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo*” (63). As outras duas operações, ao invés, permanecem no âmbito da primeira operação do intelecto, da simples apreensão, mediante a qual “*intelligimus unum nihil intelligendo de alio*” (64).

(61) Cfr. *Met.*, I, lect. 8,127

(62) Cfr. *In De Trinit. Boet.*, q.5,a.3,c.

(63) *S. Th.*, I,q.85,a.1,ad 2

(64) Cfr. *ibidem*

O objeto da Metafísica, “ens in quantum ens” não pode ser alcançado através da atividade abstrativa do intelecto, conforme observamos anteriormente. Por isso, a Metafísica, no pensamento de S. Tomás, ocupa lugar totalmente especial na enciclopédia da ciência aristotélico-tomista.

De fato, o ser, objeto da Metafísica, pela sua absoluta transcendentalidade, não pode ser alcançado pela atividade abstrativa que implicaria assumir o ser prescindindo de algo que não é ser. Isso implicaria a negação da transcendentalidade do ser.

Por conseguinte, o objeto da Metafísica, o ser enquanto ser, não é alcançado pela abstração, mas pela separação que se realiza mediante a segunda operação do intelecto, o juízo, pelo qual o intelecto compõe ou divide conceitos, afirmando ou negando suas relações recíprocas. O juízo, porém, mediante o qual se realiza a separação não é um juízo qualquer. A separação se realiza através de um juízo negativo pelo qual o intelecto nega a recíproca conveniência de dois elementos ou, em última análise, sustenta-lhes a separação. Em relação ao ser material, com o qual estamos continuamente em contacto, o intelecto pela separação nega que ao ser enquanto ser pertença a matéria, como, em relação ao ser imaterial, nega que ao ser enquanto ser pertença a imaterialidade.

Como o juízo, entretanto, envolve o problema da verdade enquanto por ele o intelecto sustenta uma atitude crítica, judicativa, em relação à realidade, o intelecto só pode separar o que efetivamente se encontra separado na realidade (65). Enquanto para a abstração é imprescindível a unidade real dos elementos sobre os quais ela se exerce, para a separação é indispensável a sua real separação (66).

De quanto precede, portanto, resulta que não apenas a possibilidade de um juízo negativo de separação verdadeiro em relação ao ser, mas até mesmo a própria Metafísica, como ciência do ser enquanto ser, permanecem condicionados à existência ou não do ser imaterial, do ser que existe efetivamente separado da matéria. Com isso não pretendemos afirmar que o objeto da Metafísica seja apenas o ser imaterial. Ao contrário, na filosofia aristotélico-tomista a Metafísica tem como objeto o ser enquanto ser, o ser em toda a sua extensão e transcendentalidade. Mas, se na hierarquia dos seres, ao lado dos seres materiais do mundo empírico, existem seres reais absolutamente imateriais, isso significa que ao ser enquanto tal, objeto da Metafísica, não pertencem

(65) Cfr. In De Trinit. Boet., q.5,a.3,c

(66) Cfr. ibidem

exclusivamente nem a matéria nem a imaterialidade, porquanto o ser transcende as suas realizações materiais e imateriais. Nisso consiste o sentido profundo do juízo negativo de separação que S. Tomás colocou na base da Metafísica e que constitui o único modo de salvar a transcendentalidade absoluta do ser. O ser da Metafísica não é o ser abstrato do conceito, mas o ser real que, enquanto ser, não se limita às suas realizações materiais ou imateriais, permanecendo, portanto, aberto e indiferente a ambas essas formas de realização, sem nada perder de sua absoluta transcendentalidade.

É possível, porém, em relação ao ser, esse juízo negativo de separação verdadeiro? É admissível uma Metafísica fundamentada sobre esse juízo? Em última análise, existe verdadeiramente o ser real separado da matéria?

Já Aristóteles respondia afirmativamente, enquanto para sustentar a existência de uma ciência diferente da Física e da Matemática, cujo objeto fosse o "ser separado e imóvel", afirmava a existência real desse tal ser (67). Além disso, polemizando com alguns que sustentavam a existência apenas de realidades materiais, Aristóteles condena-lhes o erro, afirmando, ao contrário, a existência de seres incorpóreos e imateriais. (68)

Perfilhando o pensamento de Aristóteles, S. Tomás faz referência ao *De Anima* e se reporta a um ser, a alma humana, que ele, superando as incertezas de Aristóteles que a concebe como "algo de divino e (que) vem de fora" (69), pensa como um ser imaterial (70).

O ser imaterial, portanto, para Aristóteles e S. Tomás, existe. A sua existência revela inequivocamente que o ser não se limita apenas às suas realizações materiais ou imateriais, mas atesta que ele enquanto ser as transcende. O fato de ele se realizar na matéria ou separado dela não toca o ser enquanto ser, mas representa apenas modos diversos de realização do ser. O juízo negativo de separação sobre o qual se fundamenta a imaterialidade do objeto da Metafísica é, portanto, possível e o seu valor objetivo repousa na demonstração da existência do ser imaterial que assegura a transcendentalidade do ser além dos limites de suas realizações materiais, tornando possível a Metafísica como ciência do ser enquanto ser, distinta da Física e da Matemática. A Metafísica se apre-

(67) Cfr. *Met.*, XI,7,1064a,6

(68) Cfr. *Met.*, I,8,988b,1

(69) *De Generat. et Corrupt.*, II,3,736b,27 seg.

(70) Cfr. *S. Th.*, I,q.75,a.5,c.

senta, então, como a ciência suprema, a sabedoria, capaz de enfrentar a problemática do ser em toda a sua extensão e profundidade (71).

BIBLIOGRAFIA

Como fontes diretas nos servimos das traduções italianas da Lógica e da Metafísica de Aristóteles, confrontadas em alguns pontos com o texto grego, uma vez que o trabalho foi originalmente escrito em italiano.

ORGANON, Introduzione, traduzione e note di G. Colli, 1955, G. Einaudi Editore, Torino.

METAFISICA, Traduzione e Commento di A. Carlini, 2ª ed., Bari, 1950, Editori Laterza.

De Anima, texto em língua latina.

Utilizamos também os textos dos *Analytica Posteriora* Gerardo Cremonensi interprete, ed. L. Minio-Paluello, Bruges-Paris, 1954.

Como texto grego nos servimos para algumas confrontações ocasionais da *Opera Omnia* da Academia das Ciências de Berlim aos cuidados de Bekker.

Para os textos de S. Tomás utilizamos:

Summa Theologica, ed. Marietti, 1932, Taurini.

In *Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, Marietti, 1950.

In *Aristotelis Libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum Expositio*, Marietti, 1955.

In *Aristotelis Librum De Anima*, Marietti, 1936.

In *Libros Ethicorum Expositio*, Marietti, 1949.

Outros textos citados foram colhidos nas *Sancti Thomae Opera Omnia*, 25 vol., Fiaccadori, Parma, 1852 – 1873.

(71) Cfr. *Met.*, XI, lect. 3,2194. Interpreta muito bem essa doutrina Mariano De Andrea no seu artigo: "Soggetto e oggetto della metafisica secondo S. Tommaso" in *Angelicum*, 1950, pág. 188

Estudos sobre Aristóteles de que nos servimos:

Hamelin, Le Systéme d'Aristote, Alcan, 1920.

A. Mansion, Introduction à la Physique Aristotelique, Louvain, 1947.

—————, Le Jugement d'Existence chez Aristote, Louvain, 1946.

Piat, Aristote, Paris, 1912.

W. D. Ross, Aristotele, tr. it., Bari, 1946.

Le Blond, Logique et Méthode chez Aristote, Vrin, 1939.

C. A. Viano, La Logica di Aristotele, Taylor, Torino, 1955.

G. Calogero, I Fondamenti, della Logica Aristotelica, Firenze, 1927.

Tricot, Traité de Logique Formelle, Paris, 1930.

S. TOMÁS – BIBLIOGRAFIA GERAL

S. Horvate, La Sintesi Scientifica di S. Tommaso d'Aquino, tr. it., Torino, 1932.

C. Giacon, L'Anima del Tomismo, in Riv. Filos. Neosc., 1941, págs. 262 – 86.

—————, L'Attualità di S. Tommaso, in L'Attualità dei Filosofi Classici, Milano, 1942.

E. Gilson, Le Thomisme, Introduction à la Philosophie de St. Thomas D'Aquin, 5ª ed., Paris, 1948.

—————, La Philosophie au Moyen Âge, Paris, 1922.

S. Vanni – Rovighi in La Filosofia Patristica e Medievale no vol. Storia della Filosofia a cura di C. Fabro, Roma, 1954.

De Wulf, Histoire de La Philosophie Médievale, Louvain, 5e. éd., 1934.

M. Grabman, Il Concetto di Scienza secondo S. Tommaso... in Riv. Filos. Neosc., 1934, págs. 127 – 155.

G. M. Manser, La Essencia del Tomismo, tr. espanhola, Madrid, 1947.

M. D. Chenu, Introduction à l'Étude de St. Thomas d'Aquin, 2e. éd., Paris, 1954.

Frederick Copleston, A History of Philosophy, London, 1950.

- A. D. Sertillanges, S. Thomas d'Aquin, 2 vol., Paris, 1955.
- J. De Tonquedec, Le Principes de la Philosophie Thomiste — La Critique de la Connaissance, Paris, 1929.
- J. Marechal, Le Point de Départ de la Métaphysique, V: Le Thomisme devant la Philosophie Critique, 2e. éd. Bruxelles, 1949.

BIBLIOGRAFIA ESPECIAL

- Franco Amerio, Epistemologia, Brescia, 1948.
- F. Selvaggi, Filosofia delle Scienze, ed. Civ. Catt., Roma, 1953.
- _____ , Valore e Metodo della Scienza, Roma, 1952.
- _____ , Problemi della Fisica Moderna, Brescia, 1953.
- _____ , Discussione sulla Natura della Scienza, in Gregorianum, 1954, págs. 664 — 676.
- A. Rey, La Jeunesse, La Maturité, L'Apogée de la Science Grecque, 3 vol., Paris, 1935 — 1946.
- P. Duhem, Systéme du Monde, 5 vol., Paris, 1913 — 1917.
- C. Giacon, Scienze e Filosofia, Como, 1946.
- Atas do Congresso de Gallarate, Brescia, 1954.
- Hoenen, La Théorie Thomiste du Jugement, Roma, 1946.
- A. Mansion, Le Jugement d'Existence chez Aristote, Louvain, 1946 Maréchal, op. cit., vol V, págs. 281 — 315.

INDUÇÃO

- M. D. Roland — Cosellin, L'Induction chez Aristote, in Rév. des Sciences Philos. et Théol., 1910, págs. 39 — 48.
- A. Mansion, L'Induction chez Albert le Grand, in Rév. Néosc. de Phil., 1906, págs. 115 — 34.

- F. Chovet, Des Rapports de l'Induction et de la Dédution, in *Rév. de Phil.*, 1908, págs. 575 – 586.
- Tonquédec, op. cit., págs. 247 – 78.
- P. Hoenen, De Origine Primorum Principiorum, in *Gregorianum*, 1933, págs. 153 – 184.
- Maritain, *Eléments de Philosophie*, II, 1, Petite Logique, 11e. éd., Paris, 1933, págs. 305 – 334.
- S. Vanni-Rovighi, Concezione Aristotelico-tomista e Concezioni moderne dell'Induzione, in *Riv. di Filos. Neosc.*, 1934, págs. 578 – 93.
- P. Siwek, La Structure Logique de l'Induction, in *Gregorianum*, 1936, págs. 224 – 53.
- C. Fabro, *Percezione e Pensiero*, Milano, 1941, págs. 226 – 49 (sobre a indução aristotélico-tomista).
- C. A. Viano, *La Logica di Aristotele*, Torino, 1955.

SILOGISMO

- Tonquédec, op. cit., págs. 375 – 435.
- Calogero, *I Fondamenti della Logica Aristotelica*, Firenze, 1927, págs. 209 – 47.
- W. D. Ross, *Aristotele*, tr. it. de S. Spinelli, Bari, 1946, págs. 45 – 72.
- Della Seta, *La Dottrina della Logica Aristotelica...* Roma, 1911.
- P. Hoenen, *Recherches de Logique Formelle, La Structure des Syllogismes et des Sorites*, parte I, Roma, 1947.
- W. D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford, 1949.
- L. M. Bochenski, *Ancient Formal Logic*, Amsterdam, 1951.
- C. A. Viano, *Sillogismo ed Esperienza nella Logica Aristotelica*, in *Riv. Crit. St. Filosof.*, 1954, págs. 433 – 55.
- _____ , *La Logica di Aristotele*, Torino, 1955.
- Maritain, *Les Degrés du Savoir*, Paris, 1932.
- _____ , *La Philosophie de la Nature*, Paris, 1935.

- Renoirte, *Eléments de Critique des Sciences et de Cosmologie*, Louvain, 1947.
- D. Salman, *La Conception Scholastique de la Physique*, in *Rév. Néosc. Philos.*, 1936, págs. 27 – 50.
- C. Paris, *Física y Filosofía*, Madrid, 1952.
- V. Tonini, *Epistemologia della Fisica Moderna*, Milano – Roma, 1953.

CONHECIMENTO

- Marechal, *Le Point de Départ de la Métaphysique*, I – IV, (amplo estudo histórico).
- Tonquédec, *La Critique de la Connaissance*, 2e. éd., Paris, 1929.
- Bogliolo, *Saggio sulla Metafisica Tomista del Conoscere*, in *Salesianum*, 1955, págs. 3 – 57.

ABSTRAÇÃO

- Caetano, *Comentario al De Ente et Essentia*.
- Maréchal, *op. cit.*, vol. V.
- C. Giacon, *La Seconda Scolastica*, I – II, Milano, 1944 – 47.
- G. Van Riet, *La Théorie Thomiste de l'Abstraction*, in *Rév. Phil. Louvain*, 1952, págs. 353 – 393.
- F. Guil Blanes, *La Distinction Cayetanista entre "abstractio formalis" y "abstractio totalis"*, in *Spientia*, 1955, págs. 44 – 53.
- Horvath, *La Sintesi Scientifica di S. Tommaso d'Aquino*, Marietti, 1932, págs. 56 seg., 148 seg., e especialmente 153 seg.
- G. B. Geiger, *Abstraction et Séparation d'après S. Thomas*, in *Rev. des Sciences Philosophiques et Théolog.*, 1947, págs. 3 – 40.

CONCEITO

K. Plantl, *Storia della Logica*.

Maréchal, *op. cit.*, vol. V.

E. Cassirer, *Storia della Filosofia Moderna*, 3 Vol. tr. it., Torino, 1952 – 1956.

Tonquédec, *op. cit.*, págs. 133 – 178.

JUIZO

Comentário de S. Tomás ao *De Interpretatione* de Aristóteles

Plantl, *op. cit.*

Tonquédec, *op. cit.*, págs. 179 – 218 (com farta referència à doutrina de Aristóteles e S. Tomás).

DEMONSTRAÇÃO

Le Blond, *Logique et Méthode chez Aristote*, Paris, 1939.

Labastida, *Experiencia y deducción*, México, 1955.

J. Herbrand, *Recherches sur la Théorie de la Démonstratio*, Paris, 1930.

Maquart, *Elementa philosophiae*, I vol., Parisiis, 1937.

Tonquédec, *op. cit.*, págs. 408 – 29.

Revue Internationale de Philosophie, 1954, nn. 27 – 28 dedicados à teoria da prova.

M. A. Glutz, *The Manner of Demonstrating in Natural Philosophy*, Illinois, 1956.

CLASSIFICAÇÃO DAS CIÊNCIAS

J. D. Robert, *La Métaphysique, Science Distincte de Toute Autre Discipline Philosophique, selon St. Thomas d'Aquin*, in *Divus Thomas*, 1947, págs. 206 – 76.

- G. B. Geiger, *Abstraction et Séparation d'après St. Thomas*, in *Rév. des Sciences Philos. et Théol.*, 1947, págs. 3 – 40.
- S. Vanni – Rovighi, *Fisica, Filosofia della natura e Metafisica*, in *Riv. di Filos. Neosc.*, 1949, págs. 77 – 90.
- Masi, *Física, Matemática, Metafísica*, *ibidem*, 1952, págs. 109 – 136.
- Mariano de Andrea, *Soggetto e Oggetto della Metafisica secondo S. Tommaso*, in *Angelicum*, 1950, págs. 165 – 195.
- , *Incidenza dell'Astrazione sulla Conoscenza Intellettuale Umana dei Singolari Materiali*, *ibidem*, 1956, págs. 3 – 36.

MONISMO OU PLURALISMO ?

Carlos Lopes de Matos *

Numa confrontação, a propósito de um artigo de Gustavo Corção, entre frei Pedro Secondi e o cônego Ludovico Rosano, discutiram-se os termos "composição" e "dualismo" (cf. "O Estado de S. Paulo", 27 - 5 - 76, pág. 15). Negava o primeiro a legitimidade da aplicação do conceito "dualismo", enquanto que o segundo procurava justificá-lo, em parte, com textos de Zigliara e S. Tomás.

Sem entrarmos em pormenores sobre os vários dualismos apontados na cosmologia e na doutrina da natureza humana (chegando Ludovico Rosano a falar "da escolástica e do tomismo imortais, onde se encontram as respostas para todos os problemas", o que equivaleria a dizer que tais sistemas não são filosóficos), queremos focalizar aqui apenas a questão do monismo ou pluralismo, transcendência ou imanência, quanto à relação entre Deus e as criaturas.

Ao expor as concepções metafísicas, costumamos distinguir o monismo absoluto ou o relativo, e o pluralismo absoluto ou o relativo. O monismo absoluto seria o que proclamasse a unidade de todos os seres, reduzidos a um único: Deus, o todo (panteísmo absoluto). O pluralismo seria o que pregasse a multiplicidade pura e simples dentro da realidade, um pouco conforme certa interpretação de Heráclito, por oposição ao eleatismo. A posição moderada seria tanto um monismo como um pluralismo relativos, que se identificariam na admissão de certa unidade dentro de seres múltiplos até certo ponto.

No problema de Deus e das criaturas não se poderia defender o monismo absoluto, pois o limitado, o finito, não se coadunaria com a noção de um ser simplesmente. Tampouco o pluralismo absoluto teria cabimento, pois não

*Doutor em Filosofia pela Universidade Católica de Louvain; membro do Inst. Bras. de Filosofia.

se concebe que o ser que é todo o ser deixasse de conter de algum modo o ser de todos os seres. Só será permitido dizer que o ser finito é de certo modo igual ao ser simplesmente, mas também é de certo modo diverso: “*partim diversum, partim idem*”. Ou seja, trata-se de realidades “*diversa simul ac eadem*”.

Os tomistas, recorrendo à analogia, tentam racionalizar sua teoria ao dizer que a essência da criatura está para a sua existência como a essência divina está para a sua existência. Entretanto, a essência divina é idêntica à existência (*idem*), ao passo que nas criaturas existe uma diferença real (*diversum*). Dentro dos próprios termos da comparação teríamos o “*partim idem*” e “*partim diversum*”, sendo que as duas espécies de seres realizariam também essa identidade e diversidade parciais.

Opondo-se à analogia, Duns Scoto, não aceitando a distinção real entre a essência e a existência nos seres finitos, professa que o ser é unívoco. Distinguir-se-ia em Deus e nas criaturas apenas pelas modalidades de infinitude e finitude. Assim, a diferença entre Deus e o ser finito já deixa de ser ôntica, passando de certo modo a ser secundária.

Aí começa a aparecer a dificuldade de uma exata conceituação monista ou dualista a respeito de Deus. Não se pode acentuar, como dissemos, a diferença entre o Criador e as criaturas, porque estas perderiam quase por completo seu valor de ser; com efeito, se não participassem, de pleno direito, da realidade do ser em si e por si, não se veria como pudessem ser chamadas verdadeiramente seres. Mas, por outro lado, também afirmamos que, se aproximássemos demais Deus e as criaturas, reduziríamos de certo modo o ser necessário à contingência do que é por natureza limitado.

Cumprido, portanto, manter um meio-termo, que é difícil, mas que ficará sempre distante de todo monismo ou pluralismo radicais. Eis por que, em nosso *O Pensamento de Farias Brito* (São Paulo, Herder, 1962), escrevamos na nota da pág. 129: “De resto, é um dos pontos mais delicados da metafísica ou da teologia racional o estabelecimento dos limites entre a transcendência e a imanência de Deus, entre a causalidade e a participação. Um escolástico atilado, p. ex., recusaria um sistema que exagerasse o aspecto da transcendência, por ver nisso um dualismo inadmissível”. Foi baseado nisso que neguei, numa veemente oposição a Leonel Franca, o pretense panteísmo de Farias Brito na última de suas obras, *O Mundo Interior* (1914).

E S. Tomás concedia (*Sum. Theol.*, I, q. 4, a. 3, ad 4) que, de certo modo, se pode dizer que a criatura é semelhante a Deus (ou seja, seu ser é

participação do ser divino), mas de forma alguma se poderá dizer que Deus é semelhante à criatura (ou seja, que o ser divino participe do ser finito). Diz mais S. Tomás: Deus está intimamente presente em tudo (*Ibid.*, q. 8, a. 1, c), ou antes, está em toda criatura pela essência, pela presença e pela potência (*Sentenças*, I, dist. 37, q. 1).

Na *Enciclopedia Filosofica* de Gallarate (Veneza – Roma, 1957), Giovanni Di Napoli afirma: “A tese da participação, não levada aos limites do panteísmo, proclama um liame ontológico radical entre o Ser e os seres”. E estabelece uma compresença de Deus em toda a natureza, compresença que se poderia até designar imanência, visto que a transcendência necessária de Deus só quer dizer que ele é **distinto**, mas não **distante**, valendo a frase do poeta, retomada por S. Paulo e outros: “*in Ipso vivimus, movemur et sumus*” (*verbete Immanenza*).

Em vista disso, um escolástico tradicionalista como era meu velho amigo J. Gredt, depois de estabelecer a transcendência de Deus, dizia em seu latim: “Entretanto, Deus, como primeira causa eficiente, é também, em sumo grau, imanente ao mundo, na medida em que está intimamente presente a tudo, mantendo tudo no ser. E esse é o verdadeiro monismo: nada existe senão dependentemente de Deus”. (*Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, ed. 11, Friburgo – Barcelona, 1956, § 816, n. 3).

*
* *
*

Dentro de nossa filosofia da projeção, dizemos que Deus é o aproblemático, o atirante, ao passo que os seres particulares são “problemáticos”, atirados, dardos (como diz a palavra grega **blēma**, que significa **dardo**): somos, pois, projetados, cada um em sua trajetória, mas sempre como parte de um feixe de dardos, com influência mútua. O aproblemático e os “problemas”, temos assim uma diferença ontológica entre Deus e as criaturas. Há, porém, certo monismo da ação. Com efeito, não existe atirante sem atirado, nem atirado sem atirante. O aproblemático poderia não ser projetante, mas quis (não se sabe por que motivo, e nisto está o dualismo) efetuar a projeção de seres que seguem sua carreira e se entrecruzam numa realização que só se pode mover dentro da aproblematicidade e para ela, pois nada pode ficar fora (monismo da ação). Cada projetado é o projetante que se realiza de certo modo.

Esse apromático que, se quisesse, não seria projetante, a teologia cristã no-lo revela como tripo na unidade, numa vida interior una e múltipla, quase que projetado dentro de si mesmo em três personalidades. Isso faz com que a projeção para fora, uma vez realizada, adquira para o cristão o sentido da realização de uma vida interior tripla. Eis a razão pela qual o cristão é batizado em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, ou seja, é projetado em nome do Deus trino, para ser uma realização finita da Trindade infinita. Ilustrando o mistério da vida interior tripla, S. Agostinho tomava o exemplo da memória, da inteligência e da vontade, pois cada uma delas supõe as outras duas, como em Deus cada pessoa implica as outras duas. Estamos aí em pleno mistério, sobre o qual se poderia dizer tudo, mas sobre o qual também pouco adiantariam nossos raciocínios. A propósito do mistério seria indicado aplicar nossa memória, nossa inteligência e nossa vontade, mas nunca atingiríamos o núcleo do mistério em si.

PROJETO E UTOPISMO DIALÓGICO: UMA QUESTÃO ANTROPOLÓGICA *

Newton Aquiles von Zuben **

Ao afirmar que se trata de uma questão antropológica nós nos colocamos no âmbito de uma reflexão filosófica sobre o sentido da existência humana, ao mesmo tempo em que reconhecemos a exigência de realização do destino desta existência. O que está sendo questionado determina a característica desta questão.

A característica específica desta questão como questão antropológica implica uma interrogação compromissada com aquilo que ela questiona. A interrogação engloba não só o sentido da existência humana através de um dos elementos que constitui a sua estrutura ontológica, mas também determina a própria questão como abordagem filosófica, que não é de ordem puramente intelectual, mas de ordem existencial conivente e coexistente com a própria realização desta existência; é por isso que a abordagem do tema é antropológica. O sentido da existência humana como projeto a ser realizado na instância do diálogo está correlacionado com o próprio significado e com a característica própria da questão, por ser uma questão antropológica.

Nosso estudo, como questão antropológica, se situa, pois, num plano ontológico, no plano do sentido da existência humana, que se articula com um plano ético, já que este questionar encerra em seu seio uma responsabilidade para com a própria efetivação do sentido de existência em sua concretude e historicidade. Só terá sentido um discurso (logos) sobre a existência humana — antropologia — na medida em que estiver dialeticamente correlacionada com uma realização existencial (práxis) — uma antropopraxis.

* Este texto retoma, com algumas modificações, a comunicação apresentada na III Semana Internacional de Filosofia, em Salvador, julho de 1976.

** * Doutor em Filosofia pela Universidade Católica de Louvain, Professor da Fac. de Educação da UNICAMP.

Podemos, então, afirmar que é uma questão envolvente e envolvida ao mesmo tempo. O seu ponto de partida é ela mesma. É uma questão radical já que envolve não só o logos como entendimento em seu esforço esclarecedor ou razão como instância hermenêutica, mas também a práxis como realização (efetivação) dinâmica da própria existencialidade que é essencialmente questionadora de seu ser. A questão antropológica é radical, ainda, porque exige um compromisso radical, no seu emergir, da reflexão filosófica com a experiência de vida, experiência originária de presença no mundo. Embora diferentes em sua natureza, tanto a reflexão filosófica quanto a experiência de vida guardam o sentido de existência. É por isso que ambas exigem a instauração desse compromisso radical, anterior à própria filosofia, com a práxis, a experiência de presença que, justamente um logos sobre a existência humana.

“A filosofia se define menos pelo sistema que ela propõe do que pelo ato originário que ela requer. Ela é saber, porém, um saber enraizado (engolfado) na vida. Ela se vive tanto quanto se reflete; ela é ao mesmo tempo contemplação e ação”. (Jaspers)

A contemplação é a pré-compreensão pela qual o ser se dá ao homem, à consciência como intencionalidade. Esta doação do ser antecede ao conhecimento. A atitude do homem não é cognoscitiva mas ontológica, é um tornar-se presente ao Ser, com o Ser. Tratando-se do sentido da existência humana, a antropologia filosófica não é uma atitude reflexiva diante de um problema, isto é, diante de um princípio objetivo de dedução, que, após sucessivas abordagens, nos daria a conhecer um conceito “a priori” de homem. Este não se define como se fora um objeto ou essência, mas, por aquilo que ele faz de sua existência. Se houver uma definição, esta só pode ser humana; esta definição, enquanto humana, não é dada para que se possa realizá-lo. A questão antropológica se apresenta na sua radicalidade como uma questão existencial e existencial. Existencial porque a questão do sentido da existência se instaura numa mesma unidade de intenção como sentido de ser. Existencial porque encerra em seu seio, como fator de seu próprio desenvolvimento, ao mesmo tempo um mistério e uma esperança. Mistério porque o sentido da existência é escondido por debaixo das ambigüidades que lhe são essenciais: a ambigüidade de sua constituição ontológica como ser imanente — transcendente (o traço de união significando uma relação dialética que une separando as duas dimensões da existência); finito — e aberto ao infinito, fechado em sua organização e aberto intencionalmente (a intencionalidade é abertura) ao mundo e ao outro; o seu

estatuto como ser-para-si e ser para o outro, preso pelo fascínio de sua realização no inter-humano (o si mesmo face ao outro). Estas ambigüidades instauram uma necessidade de interrogação sobre o seu sentido no âmbito da existência do homem como ser de relação, ser de projeto, de possibilidades, de esperança. Esperança como constitutivo do próprio projeto, na medida em que o homem crê, aspira, movido pela esperança de sentido para o existir. Há a possibilidade de, apesar de constantes adversidades manifestadas tanto na instância da racionalidade como na instância do trágico do irracional, se abrir um caminho no desenrolar de seu destino, através de uma articulação constante entre o racional e o trágico.

Para tanto, a razão — o logos — necessita ser fecundada e amadurecida pela práxis, para poder reconhecer, no aumento de problemas e questões, aquelas que na verdade interessam ao homem. O conselho, vindo de Delfos, “conhece-te a ti mesmo” encerra inúmeras possibilidades. Sem dúvida, não se espera muito de uma filosofia, cujo único interesse seja o prazer da especulação; o seu nome seria “erudição vã”. A filosofia deve estar comprometida pela interrogação cujo interesse é o próprio homem. Este não é só um sentido a ser esclarecido, mas sobretudo uma liberdade a realizar. O homem se torna questão para si, isto é, um princípio subjetivo de orientação e realização, na medida em que o seu existir, como ser-ao-mundo representa para ele um desafio pelo qual ele é responsável. E o trágico da questão é que este desafio é para ele como a questão da Esfinge: “responde ou serás devorado”. Enquanto houver respostas a este desafio, há esperança para o sentido de projeto humano. A angústia do homem aparece diante da incerteza possível face a estes desafios, pois o Homem pode apresentar ou não respostas. Há, então, segundo Ricoeur, sono e despertar, renascimento e decadência, restaurações e resistências, invenções e sobrevivências. O que sustenta porém, não é o resultado final, mas a própria possibilidade de escolha. Se o homem é para si o seu próprio fim, este fim não exige ser conquistado cognoscitivamente, mas ser conseguido pelos atos que o homem realiza.

A antropologia responsável por esta “questão” é um discurso, logos recuperador, uma volta ao ser do homem, discurso que permanece desde o início enraizado na experiência de presença ao mundo (práxis). A antropologia tem por tarefa apreender o sentido da existência em ato, isto é, na plenitude de seu ser na ação, (como intencionalidade operante, como conjunto de significações vividas) pois a práxis é o lugar ontológico da presença humana como experiência. O sentido envolve a questão do destino humano. O destino que se

desvenda no devir da existência é precisamente o da ética (Ladrrière). A antropologia prolonga-se então numa ética. Notamos aqui um enriquecimento do conceito experiência que deixa de ser uma noção teórica de experiência interna ou externa. A abordagem filosófica da questão antropológica não é uma simples descrição de estados de espírito, ou análise de um ser objetivável. Se o homem não passasse de uma coisa entre coisas, classificável e descritível, estaríamos aceitando a posição de concepções dicotômicas do ser humano. Correlativamente, a abordagem da antropologia também se bifurcaria, como descrição, entre a dimensão puramente interior do homem (estado de espírito) ao qual se acrescentaria, por justaposição, o puramente exterior (o comportamento). Toda relação por justaposição não pode conduzir à totalidade. E a experiência humana é justamente a totalidade onde se envolvem dialeticamente as dimensões de facticidade e de transcendência. Esta experiência como totalidade instaura a verdadeira manifestação da conduta como agir no mundo, como revelação de sentido, como transformação.

A antropologia, como abordagem da questão antropológica, engloba na sua radicalidade o sentido crítico do questionar e o ser questionado que, nesse caso, é o próprio questionador. Ela exige uma atitude inédita, isto é, a tomada de posição como um ato vital, pois o próprio ser interrogado está em questão.

Esta interrogação, na reflexão sobre o seu ser, atinge certo nível no qual se crê ter perdido o conhecimento de si mesmo. Para haver recuperação é necessária uma perda, pois, enquanto o interrogador se possui como a um objeto, não poderá apreender o sentido da existência humana senão como um fato objetivável e experienciável. A totalidade do ser a ser abordada e conquistada não se encontra aí. Ela se torna presente, apreensível somente quando não se é mais do que um ser que existe. Esclarece-se, então, a relação anotada acima que une a filosofia à experiência existencial — filosofar para Kierkegaard era existir — no sentido em que a filosofia não se submete à experiência mas deve ela compreender — se a partir da existência. O homem é sujeito de reflexão porque ele é essencialmente manifestação, logos, palavra e ele se reflete como homem, como existente. A antropologia se vincula dialeticamente a uma antropopraxis.

Assim como a antropologia, como logos, instaura-se pela existência interna de um vínculo originário (pré-compreensão) com a práxis (a existência), assim também a antropopraxis como experiência de presença ao

mundo, na dinâmica da existência como ser-ao-mundo, implica uma exigência de antecipação do devir, de realização do telos que manifesta o eschaton.

A questão sobre o princípio, arché, se encontra aqui com a questão sobre o fim, telos. A arqueologia se vincula com a teleologia e a escatologia. Isso nos leva à consideração do sentido da existência humana, intencionalidade operante, como projeto; ao sentido do ser do homem como poder-ser. O ser do homem se apresenta em certo sentido como uma intotalização, um movimento para a totalização. Este poder-ser, como este inacabamento, denota uma finitude essencial. Como caracterizar esta finitude? A própria reflexão nos oferece a possibilidade de compreensão do nosso existir como finitude. É a reflexão mesma que nos faz ver a nossa finitude, ao mesmo tempo que a transcendência, a ultrapassagem desta finitude, já que, para retomá-la, devemos tê-la abandonado de algum modo. A reflexão como intenção de significar é, em certo sentido, transgressão.

A reflexão, no âmbito da questão antropológica, designa a intenção de significação, a superação de meu ser-limitado. O homem visa a ultrapassar o seu ser para o poder-ser. A transcendência como lugar de emergência do projeto é força de superação do abismo existente entre o ser e o poder-ser.

“A experiência específica de finitude se apresenta ao mesmo tempo e imediatamente como uma experiência correlativa de limitação e superação do limite” (Ricoeur — *Histoire et vérité* pág. 309). Embora apresente uma estrutura paradoxal, trata-se de um só e mesmo ato. Não se trata de uma análise descritiva seguida de uma superação do existir. Por outro lado, o ato de existir denuncia finitude, facticidade e transcendência dialeticamente relacionadas. Atribuir ao homem como ser-ao-mundo um ser de relação ao outro é afirmá-lo como finitude. Sendo esta relação a própria transcendência, podemos afirmar que a transcendência é ou instaura a finitude.

A atitude do homem face ao mundo, sua abertura essencial, mostra a finitude do existir. O mundo é o horizonte de minha finitude. A minha abertura instaura nessa relação originária como o mundo, instaura-o como meu correlato e não como meu objeto. Enquanto que os seres intramundanos são finitos, o modo fundamental do homem é a finitude. Com a finitude, devemos reconhecer ao mesmo tempo a participação ao infinito, não como duas propriedades justapostas, mas como uma dualidade de processos pela qual, e somente por ela, se torna possível reconhecer a existência humana (Buber).

Se a reflexão pode ser considerada como um ponto de partida para a consciência de nossa finitude, ao mesmo tempo que a superação desta finitude, não podemos compreendê-la, no entanto, unicamente como uma possibilidade de compreensão teórica, mas como perspectiva, como ponto de vista. Toda perspectiva é necessariamente parcial, unilateral e, portanto, finita. Ela apela, no entanto, para uma totalidade, pois o sentido do objeto implica o desenrolar de outras perspectivas. A perspectiva instaura uma inadequação essencial, pois o que ela nos dá não é o objeto propriamente dito, embora inaugure o caminho para outros pontos de vista, se ultrapasse, se transcenda como uma perspectiva em direção a outras. O próprio reconhecimento da perspectiva como finitude é a afirmação de sua ultrapassagem, pois tal reconhecimento implica, se fundamenta, por sua vez, outra perspectiva. Do mesmo modo o ser do homem não se reconhece simplesmente como “ser-ao-mundo”, experiência originária de presença, à maneira de uma inserção total. Há a possibilidade do recuo reflexivo operado pelo discurso, pela reflexão interrogadora. Vemos, mais uma vez, o logos se unindo dialeticamente à práxis. Existir se revela no sentido de “ser-limitado” ao mesmo tempo como ato-limitador, como reflexão, como antropologia. E a existência como abertura, como desejo de plenitude se efetiva pelo poder-ser. O poder-ser é o horizonte existencial que ilumina e indica as possibilidades do ser, do existir. O poder-ser como horizonte de possibilidades está presente na sua própria ausência. O poder-ser como projeto, na sua dimensão de realização de possibilidades, define o ad-vir do homem como verdadeiro “telos”; ele se manifesta como uma atração para a esperança de realização.

Há, de algum modo, um desdobramento que faz parte da própria estrutura ontológica do existir. A finitude aparece como um elemento propulsor — pro-jeto do ser em direção ao poder-ser. Esta projeção, mais que uma força ativa da parte do sujeito “em direção a”, é uma atração exercida por um “telos”. O homem não é (por força deste inacabamento essencial) dado uma vez por todas. O poder-ser é o por-vir, ele se instaura num devir, por isso ele é pro-jeto. Não se pode compreender o existir na totalidade de seus momentos de abertura, sem compreendermos o existenciário que os determinã — a temporalidade. Esta é o que nos constitui como abertura. Nós vamos para (ad-vir) outra situação (por-vir) que se realiza em um de-vir. Eu sou o poder-ser (telos) desde já; o que me impulsiona para ele é como uma “entelêcheia”. Há uma espontaneidade e uma passividade inerentes nesse processo.

O projetar o ser como poder-ser é a sua abertura originária. Esta abertura não é temática, cognoscitiva mas existencial. O projeto é futuro.

Como questão, o projeto deve ser realizado. Iremos então questionar a contribuição para a realização da existência como projeto, apresentado por aquilo que chamamos utopismo dialógico.

Por que utopismo? Porque a utopia aspira a totalidade de sentido e a utopia se porta em direção a uma totalidade de sentido, como nos afirma Jean Ladrière. Por si mesma ela é plena de significado; como relação a um horizonte último, ela instaura uma estrutura essencial da existência humana, a saber, o projeto, a auto-superação em direção ao “telos”, como vimos. O verdadeiro “telos” se revela como eschaton, horizonte último, fonte de sentido.

Devemos tomar cuidado em não identificar utopismo, utopia com as utopias que estabelecem e circunscrevem um além, um futuro sem vínculo ou referência com o “aqui e agora”. Utopia não é um “não-lugar” ou um “não tempo”. A utopia é um “não-lugar” na medida em que não-lugar significa o contraposto de lugares anônimos, circunscritos e portanto neutralizados pelo saber, onde nada se passa senão o previsível, onde impera unicamente a representação sem lugar algum à imaginação criadora. Utopia não se refere a “outro” lugar diferente daquele que habitamos atualmente; ela é o próprio lugar onde existimos onde o desejo tenta efetivar-se. O presente como presença é o não-temporal na medida em que este não é considerado como simples momento ek-stático entre o passado e o futuro. Embora a utopia se realize no discurso, não se trata, porém de um discurso vazio, mas pleno, que é dia-logos, uma palavra que instaura a ação comprometida. A parte de imaginação que o utopismo dialógico comporta se vincula radicalmente à realidade, é exercida a partir da ação no real. A utopia dispõe, anima, não teoriza. Questões como a relação entre utopia e desejo, utopia e o real; a distinção entre utopia e teoria, utopia e ideologia; o sentido da “alteridade” manifestada pela utopia, são questões que permanecem abertas, pois não é nossa intenção, aliás: o limite deste estudo não nos permite uma abordagem mais longa e menos ainda exaustiva deste vasto e rico campo de profundo interesse para a antropologia filosófica. Consagraremos, em outra ocasião, um estudo a este respeito.

O “ucronos” não é o tempo permanentemente ausente, sempre-por- vir, nunca atingível. O ucronos é o presente, como presença que é essencialmente apelo ao meu existir. A utopia não é um quadro formal onde se deverá inserir determinada situação existencial não existente no momento. A sua verdade é o prenúncio do fim, mas aqui e agora. Não o fim como término, o já-realizado-uma-vez-por-todas, mas tarefas, telos como eschaton. É o cons-

tantemente presente, como presença, pois cada etapa realizada instaura a abertura, é o ponto de apoio para novas possibilidades de realização.

Dialógico porque é no diálogo, no encontro dialógico, na esfera do inter-humano, que emergirá a existência do homem. Nesta esfera, a palavra não é mais logos, puramente anunciador, mas fundamenta a existência; ela transpõe o reino da subjetividade, inaugurando uma dimensão ontológica – o inter-humano.

Atribuir ao diálogo um sentido de elemento construtivo na estrutura fundamental (ontológica) da existência humana, colocamo-nos mais uma vez em um plano ontológico e ao mesmo tempo ético.

Ele não só serve como chave de abordagem para a apreensão filosófica da existência humana – ele é uma categoria antropológica – mas, sobretudo mais que um logos como manifestação, ele instaura uma dimensão de comprometimento para com a sorte, o destino do homem. A esfera do diálogo determina a palavra como interação entre humanos na responsabilidade e na confirmação essenciais. O diálogo, categoria antropológica, instaura o desvelamento da esfera do entre-dois do inter-humano. Mais uma vez o logos não é simplesmente razão, princípio de ordem, mas em virtude de seu vínculo essencial com a práxis, ele é palavra responsável pelo desvendar da existência humana como co-existência. O humano se realiza no inter-humano.

Uma antropologia do diálogo, do encontro dialógico, comprometida com uma ética do diálogo deve fundamentar-se sobre uma ontologia da relação.

Consideremos brevemente estes três planos.

Inegavelmente, quem mais contribuiu para esta concepção do existir humano com base numa ontologia da relação foi Martin Buber.

O homem como ser-ao-mundo não é um ser-em-si mas essencialmente uma abertura. Ele é abertura graças à palavra originária. Dizer que o homem é ser-ao-mundo, linguagem (palavra) e revelador de sentido do mundo e de si mesmo é a mesma coisa. O homem instaura o emergir dinâmico de sua existência pela palavra. Como manifestação do “si mesmo”, o logos torna-se uma abertura ao outro, dia-logos. Há basicamente dois tipos de palavras que traduzem dois modos de abertura ao mundo, ao mesmo tempo que inauguram diferentes níveis de sentido do mundo como pólo oposto à abertura do homem. Há uma atitude de relação, uma contemplação, do homem diante do mundo. Esta relação

poderia caracterizar-se como uma doação ontológica, pré-reflexiva, existencial. Não se trata de uma empatia, ou simpatia, é algo originário. A objetivação, o relacionamento cognoscitivo viria como que empobrecer esta vivência originária. Há uma interação na imediatez da presença. O presente desta relação não é o ponto abstrato entre passado e futuro indicador de algo que “está acontecendo”, mas a total presença. O Eu está na presença do outro e este outro realmente na presença do Eu. Não se trata de sentimentos, pois, estes a gente os possui; não estão presentes entre um Eu e um Tu.

O conhecimento nesta esfera ontológica não se situa no pólo subjetivo ou no pólo objetivo, no emocional ou no racional, mas entre-dois, na relação recíproca de seres em sua totalidade e atividade. Esta ação é essencial e recíproca; trata-se de uma interação. A ação se passa entre o Eu e o Tu. Esta relação não pode ser explicada (por paradoxal que possa ser esta afirmação) mas só indicada, pois ela não conhece coerência no seu espaço e no seu tempo. Há um recanto secreto onde o que se passa é inefável. A própria linguagem não é capaz de recuperar a experiência existencial na sua totalidade e clareza.

Outra atitude se revela pela palavra da separação. Aqui o Eu não veria o outro, o mundo, o ser, senão como uma coisa, coerente no espaço e no tempo. Esta atitude inaugura a divisão entre sujeito — objeto, característico do relacionamento cognoscitivo.

O homem nesta esfera é um sujeito de utilização e experimentação. Esta esfera é, por sua vez, coerente no espaço e no tempo. Este fato não conhece a presença autêntica; esta deveria ser mútua, enquanto o que se passa entre sujeito e objeto não é determinado pela mutualidade. Se o objeto está na presença do sujeito, este não está realmente na presença do objeto. Se houver algum tipo de interação, ela se passa ou em um pólo ou em outro, mas não se passa **entre** eles. O Eu deste relacionamento torna-se consciente de si como sujeito de experiência e utilização.

Nestas duas atitudes, se o Eu recebe dois sentidos, não devemos concluir que se trata de dois “eus”. Trata-se, antes, de duas possibilidades de ser-homem. A existência no seu emergir é transformação e se desenvolve numa constante alternância destas duas atitudes. Uma é o reino da relação da proximidade, outra, o reino da separação, quando muito da aproximação. A história se passa entre estas duas dimensões da existência. O Eu da relação é uma pessoa; é o Eu da separação um ser-isolado.

Consideremos, agora, o plano da antropologia do diálogo.

Na medida em que ela se passa entre dois seres humanos, a relação é um autêntico encontro dialógico. O critério de autenticidade é o maior grau de reciprocidade, de mutualidade entre os dois parceiros relacionados pela imediatez da palavra que instaura presença.

Aqui a realização pessoal não é mais uma tarefa individual ou mero produto social, mas função de relação, de encontro. Embora tenhamos nascido “indivíduos”, no sentido de sermos diferentes de outros entes, não nascemos pessoas. Nossa personalidade — realização da existência como pessoa — é chamada ao ser através daquele que entra em relação com ela. O homem assume seu ser como pessoa na medida em que aceita a promoção do encontro com o Tu. A relação dialógica é o fundamento ontológico para o homem e seu parceiro no face a face, como pessoas. Esta esfera do “entre-dois” fundamenta a efetivação do inter-humano, isto é, a ação recíproca essencial entre dois seres humanos.

Ação essencial, isto é, inerente à totalidade do ser, e recíproca significa responsabilidade. Se na relação existe uma doação ontológica de um Tu a um Eu, o evento do encontro não será autêntico se não houver a possibilidade de resposta. E responsabilidade é esta resposta ao apelo do evento de relação. Liberdade e destino estão intimamente relacionados a esta responsabilidade mútua.

A esfera do relacionamento cognoscitivo, onde o homem como sujeito deste contato tem diante de si um objeto de experiência e utilização, não determina ontologicamente a existência humana. Embora não possa desenvolver sua existência num estado permanente de encontro dialógico, a força de relação está sempre presente no humano como possibilidade de presença. A existência humana realiza-se na alternância das duas situações: no diálogo e no monólogo.

No plano ético as implicações desta antropologia do diálogo levam à consideração da existência comovida no dialógico. Confirmação e decisão são suas características essenciais.

O homem que aceita, pela responsabilidade na mutualidade do encontro, a presença do outro em sua alteridade, confirma-o em seu ser. Percebendo à dimensão ontológica da relação, a confirmação exige também a reciprocidade. Assim, o confirmar implica o ser confirmado. A relação não depende exclusivamente do Eu nem do Tu embora ambos sejam essenciais para que

o evento de presença se realize. Os três elementos, o Eu o Tu e a própria relação se auto-implicam para que o encontro dialógico seja autêntico inter-humano. Mais uma vez sentimentos não têm lugar nesta esfera. A confirmação significa experienciar o outro lado, tornar o outro presente. A decisão é exatamente o engajamento, o comprometimento, na liberdade, diante do apelo do outro, uma tomada de posição existencial cujo nome é responsabilidade.

Assim, só aquele que tomar esta decisão, proferir a palavra da relação, poderá fundar o reino do “nós essencial”, do autêntico inter-humano. O projeto do poder-ser é profundamente existencial e, como tal, está submisso à concretude da existência que se desenvolve num contínuo ritmo alternativo das duas atitudes do homem. Na existência está presente a contínua dialética entre liberdade – causalidade, necessidade – espontaneidade, fatalidade – destino, arbitrariedade – decisão pessoal. O inter-humano é uma categoria diferente do social. Esta pode levar a uma concepção em que o homem é objetivado em relacionamentos abstratos e anônimos da vida hodierna.

Aproximação, contatos, experiências e reações comuns definem o social; este implica um estar-um-ao-lado-do-outro, enquanto que proximidade, relação dialógica, responsabilidade, decisão, liberdade, presença no face-a-face definem o inter-humano que é um estar-junto-com-o-outro. A passagem do social ao inter-humano pode entender-se, em termos de Ricoeur, como passagem do sócio ao próximo.

Sem dúvida, há épocas em que o homem se caracterizará mais como um sujeito de objetivação, construindo sistemas de objetos, instituições, épocas em que predominam as instituições, o poder de objetivação do homem, o social em detrimento do inter-humano, do encontro dialógico. Sempre haverá, sem dúvida, em contrapartida, a possibilidade de denunciar este estado de coisas em direção a um sentido vindouro (utopismo).

A qualquer homem cabe ainda a força de relação, pois esta não é um privilégio. Se aquilo que provém da liberdade, como nos diz o Prof. Lardrière, só a liberdade pode dizê-lo, mesmo que a linguagem da liberdade seja uma palavra escondida, ela permanece, apesar de tudo, palavra.

Nossas preocupações estão longe de ser esclarecidas e as dificuldades resolvidas. Tentaremos, à guisa de conclusão circunscrever apenas uma destas preocupações levantadas em nosso estudo. Ela é fundamentalmente de ordem epistemológica: o estatuto da interrogação sobre o sentido da existência humana, ou, a especificidade do discurso próprio da Antropologia Filosófica.

Acreditamos que este tipo de interrogação não se enquadra no âmbito das “ciências humanas” embora esteja preocupado, como estas, com o problema da reintegração, onde o projeto interdisciplinar toma seu verdadeiro sentido e impulso.

Com efeito, a “condição humana” manifesta-se como uma gama de situações relevando daquilo que se pode chamar fatos de consciência e fatos objetivos, não apresentando esta distinção nenhum reconhecimento tácito ou implícito de uma visão dualista da realidade humana. Acreditamos que se apresentam corpo e consciência como duas dimensões de uma única realidade, a existência. Vemos que não é pelo recurso a tipos de abordagem e estudo próprios do tratamento do assim chamado puramente objetivo, que se chegará à existência humana naquilo que ela tem de específico e originário. Embora possa parecer válido perguntar, no caso das ciências humanas, se é possível a aplicação de um tipo de inteligibilidade empírico-formal que obteve sucesso na ciência física, por exemplo, não cremos, no entanto, seja plausível tal aplicação no caso da abordagem estritamente filosófica da antropologia filosófica. Mesmo que se reconheça que, na ciência física, exista dois componentes: um teórico, de natureza formal, e outro experimental, de natureza empírica, de um e de outro lado que a ciência física se refere a um objeto exterior dado na experiência empírica devemos reconhecer, do mesmo modo, que a realidade abordada pela antropologia filosófica não se coaduna simplesmente à natureza empírica do dado observável. Com efeito, aqui, a realidade que provoca e dá origem à questão, envolve não só a existência humana como realidade concreta, mas também o sentido desta realidade. Deve, então, integrar este esforço esclarecedor uma dimensão hermenêutica. O sentido da existência só pode ser abordado através de uma tarefa de compreensão que o sujeito desenvolve, compreensão essa que está envolvida e determinada pelo conjunto da situação que se revela na “condição humana”, e mais, esta compreensão está comprometida com esta condição. Além disso, a realidade humana é essencialmente dinâmica, isto é, o sentido da existência humana se transforma à medida que avança o esforço interpretativo-compreensivo do qual ela é objeto. E, correlativamente, a própria compreensão se modifica visto que o objeto determina a característica da abordagem, determina a especificidade da questão. Há como que uma circularidade inerente a esta questão por ser questão antropológica. O sentido aí visado é um sentido vivido. Porém, não será um modo de abordagem subjetivo e relativo? Qual é, exatamente, o estatuto desta “compreensão” utilizada pela antropologia filosófica? e qual o seu vínculo com o tipo de interpretação empregada? Até que ponto o

autoquestionamento elaborado pela reflexão na antropologia filosófica, deve englobar um estudo crítico sobre os fundamentos e princípios, sobre os quais, o sujeito se baseia na elaboração de seu saber, sem que esta idéia da necessidade ou não de fundação, acarrete uma deturpação da especificidade antropológica da questão que se centraliza sobre a existência humana, como foco de significação vividas? Assiste ao discurso da antropologia filosófica alguma espécie de privilégio? Por acaso, não se apresenta ele como irredutível a qualquer discurso, devendo assim abandonar critérios de fecundidade ou operacionalidade, pretensões científicas próprias a outros discursos? Se os critérios de fecundidade de uma teoria são relacionados com o maior ou menor grau de entendimento que ela nos fornece para a explicação de determinado objeto de conhecimento, para a antropologia filosófica ela não se apresenta como teoria, estes critérios se revelam como de outra natureza. Além disso a finalidade que ela se propõe não é exclusivamente de ordem cognoscitiva mas sobretudo ontológica e ética, isto é, trata-se de uma antropologia comprometida com uma antropológico-práxis. Qual seria então o critério de fecundidade de tal discurso? Não poderia ser encontrado na força de comprometimento alcançado na realização da intencionalidade operante na "condição humana"? Mas ainda permanece uma questão crucial na qual culminam todas as outras e que, de algum modo, sustenta todas as demais. É a de saber, nos diz J. Ladrière, como se pode voltar ao concreto depois de termos dele distanciado?

Tais as questões suscitadas a partir de nosso estudo, e que ainda aguardam, apesar de tudo, uma resposta. Só assim podemos, quem sabe? compreender o sentido e a tarefa de uma antropologia filosófica. Uma coisa é certa, nossa reflexão deve continuar.

fundamentos da educação

método e técnicas

ciência e educação

experimentos

pesquisas

atualidades

habilitações do educador

entrevistas

estes e outros assuntos referentes à educação em nosso País, são tratados pelos melhores especialistas em

didata
a revista do educador

ASSINATURA (4 números)

escreva para Rua CARDOSO DE ALMEIDA, 654 — apto. 181b, CEP 05013
informando-nos nome e endereço.

anexar cheque nominal a favor de Arlette D'Antola, no valor de Cr\$ 80,00

(oitenta cruzeiros), pagável em São Paulo.

TELEFONES: 262-6679

71-1957

JHERING (1818 – 1892) – A LUTA PELO DIREITO

Azael Duarte Martins *

Conta-nos a História que Boabdil, tendo perdido o trono de Granada para os reis católicos, quando se retirava para a África, deteve-se por um instante no alto de uma colina e dali, em prantos, contemplou a cidade. Então ouviu de sua mãe as seguintes palavras: “fazes bem, meu filho, em chorar como mulher, já que não tiveste valor para defender-te como homem”. O brado de Jhering é um brado de luta; de luta incessante, inexorável. Há mais: esta luta não é apenas uma necessidade, mas até um dever. Aqueles que por amor à comodidade ou falta de idealismo se subtraem à luta, deixando esvaír seus direitos (não importa sua medida, pois todos são valiosos), se vierem a chorar mais tarde tal perda não terão outro consolo que a histórica frase de Ayescha.

O pequeno livro de Jhering é ameno, incisivo, penetrante; qualquer leitor, jurista ou não, o lerá com inusitado prazer da primeira à última página, sem se aperceber, muitas vezes, de que está sendo guindado aos páramos da Filosofia do Direito. Laveleye apelidou-o “Bíblia da humanidade civilizada”.

Revivamos o pensamento do grande jurista tedesco, respigando algumas páginas de “A Luta pelo Direito”, obra que não só reavivou a já (não diremos morta, porque o que está morto não evolui) bruxuleante chama do pensamento filosófico, bem como abriu novas perspectivas para a interpretação dos fenômenos jurídicos. Curioso haver o destino reservado a esse homem tal feito, posto que a crítica não lhe reconhece uma formação filosófica profunda. Mas não é só. Tendo dedicado sua longa vida ao trabalho, deixou incompletas suas duas principais obras: a que ora focalizamos e aquela outra, “O Fim do Direito”.

*Acadêmico de Direito da PUCC.

Formado à sombra do historicismo sob a influência direta de Savigny (1779 – 1861), dele desvinculou-se, ao mesmo passo que se colocou além do positivismo. Eis suas palavras:

“Refiro-me à teoria da origem do direito de Savigny e Puchta.....

“Segundo essa teoria, a formação do direito se daria quase inadvertidamente e sem esforço nenhum, tal como ocorre com a língua. Não seriam, portanto, necessárias agitações, nem árduas lutas e muito menos elucubrações, já que a força da verdade emerge tranquilamente...

Semelhante maneira de conceber o direito não me foi inteiramente estranha. Era, inclusive, minha própria convicção ao deixar a Universidade. Durante anos me vi submetido à sua influência.....

A este respeito é preciso repelir categoricamente o paralelo estabelecido por Savigny e que rapidamente ganhou autoridade, entre o direito de um lado e a linguagem de outro... Falso, ainda que inócua, como opinião teórica; como máxima política, porém, alimenta uma doutrina capaz das mais graves conseqüências.” Jhering, obra cit. passim.

H. Antunes

Espírito arguto, não se deixou prender no círculo de ferro do positivismo que não explicava o que “deve ser” direito, nem o que “é” direito. Difícil, senão impossível, valorar o positivo sem ir buscar nos escombros do velho edifício do direito natural os princípios metafísicos, vigorosamente combatidos, não só pelo positivismo, como também pelo historicismo, hegelianismo e materialismo. Compreendeu, desde logo, a imperiosa necessidade de uma fundamentação filosófica e sociológica para a elaboração de uma Teoria do Direito.

A profunda influência que sobre Jhering exerceu o utilitarismo anglosaxão não o impediu de ver na idéia de “fim” o elemento informador do direito.

Volvamos à primavera do ano de 1872 e ouçamos mais algumas das palavras pronunciadas por Jhering na Sociedade Jurídica de Viena:

“O direito é uma idéia prática, isto é, designa um fim, e, como toda idéia de tendência é essencialmente dupla porque contém em si uma antítese, o fim e o meio. Não é suficiente investigar o fim, deve-se também saber o caminho que a ele conduz.

Eis duas questões para as quais o direito deve sempre procurar uma solução, podendo-se dizer que o direito não é, no seu conjunto e em cada uma de suas divisões, mais que uma resposta constante a essa dupla questão... Mas o meio, por mais variado que seja, reduz-se sempre à luta contra a injustiça. A idéia do direito encerra uma antítese que se origina desta idéia, da qual jamais se pode, absolutamente, separar: a luta e a paz; a paz é o termo do direito, a luta é o meio de obtê-lo. Poder-se-á objetar que a luta e a discórdia são precisamente o que o direito se propõe evitar, porquanto semelhante estado de coisas implica uma perturbação, uma negação da ordem legal e não uma condição necessária de sua existência. A objeção seria procedente se se tratasse da luta da injustiça contra o direito; ao contrário, trata-se aqui da luta do direito contra a injustiça. Se, neste caso, o direito não lutasse, isto é, se não resistisse vigorosamente contra ela, renegar-se-ia a si mesmo. Esta luta perdurará tanto como o mundo, porque o direito terá de precaver-se sempre contra os ataques da injustiça.

A luta não é, pois, um elemento estranho ao direito, mas sim, uma parte integrante de sua natureza e uma condição de sua idéia. Todo o direito no mundo foi adquirido pela luta; esses princípios de direito que estão hoje em vigor, foi indispensável impô-los pela luta àqueles que os não aceitavam; assim todo o direito, tanto de um povo, como o de um indivíduo, pressupõe que estão o indivíduo e o povo dispostos a defendê-lo.

O direito não é uma idéia lógica, porém uma idéia de força; é a razão por que a justiça, que sustenta em uma das mãos uma balança em que pesa o direito, empunha na outra a espada que serve para fazê-lo valer. A espada sem a balança é a força bruta; a balança sem a espada é o direito impotente; completam-se mutuamente. Na realidade o direito só reina quando a força despendida pela justiça para empunhar a espada, corresponde à habilidade que emprega em manejar a balança.' Jhering obra cit. passim.

H. Antunes

W. Sauer (obra cit., pág. 19) analisa com as seguintes palavras a contribuição de Jhering: "viu, não obstante, com genial intuição na idéia de "fim" o elemento "criador" do direito, preparando assim a direção Teleológica

no estudo do direito — em sua dúplici orientação, para a Sociologia e para a Filosofia da Cultura — acentuando a sua missão prática, que é servir de proteção aos interesses vitais do homem; porém não compreendeu o “fim” no sentido de uma idéia para a formação do direito, mas no sentido do historicismo, como o realizado; no sentido do positivismo, como fato, e no sentido do naturalismo, como causa psíquica.”

Não obstante, reconhece o autor o esforço de Jhering para superar essas correntes. Na verdade, Jhering realizou e ultrapassou o programa da Escola Histórica, na medida em que contrapôs àquelas forças instintivas e obscuras de Savigny, a vontade humana consciente de seus fins na formação do direito; ao irracionalismo, um novo racionalismo, como doutrina histórico-sociológica.

Postou-se além do positivismo, como já dissemos, embora não conseguisse ultrapassar o empirismo, porque o “fim”, por ele considerado a força criadora do direito, não chegou à idéia de uma oposição entre o ideal e a realidade; não o colocou como uma idéia meta-empírica à luz da qual o direito é contemplado. Chegou aos lindes que separam a Sociologia da Filosofia do Direito, não dando, porém, o passo final para cruzá-los. Contudo, não retém o direito no círculo exíguo que lhe traçaram os adeptos da Teoria Geral do Direito e do Estado. Muito menos o concebe como Kant: “o conjunto das condições que limitam as liberdades para tornar possível o seu acordo”, pois para Jhering, o direito antes de ser força limitativa, negativa, é força que desenvolve e afirma. É força concebida como energia ativa e fecunda que, comunicando-se a cada indivíduo, se eleva através das diversas esferas sociais até ao Estado, de onde se irradia para toda a humanidade.

São palavras do autor:

“Aquele que for atacado em seu direito deve resistir; é um dever para consigo mesmo. A conservação da existência é a suprema lei da criação animada, porquanto ela se manifesta instintivamente em todas as criaturas; porém a vida material não constitui toda a vida do homem; tem ainda que defender sua existência moral, que tem por condição necessária o direito..... O homem sem direito desce ao nível dos brutos... Temos, pois, o dever de defender nosso direito, porque nossa existência moral está direta e essencialmente ligada a sua conservação... O covarde que abandona o campo de batalha, salva o que os outros oferecem, a vida, porém salva-a à custa de sua honra. A resistência que os outros continuam fazendo é que o co-

loca, bem como à sociedade, ao abrigo das conseqüências que forçosamente apareceriam se todos, pensando como ele, de modo idêntico procedessem. O mesmo se pode dizer daquele que abandona seu direito, porém, isto como ato isolado, não tem conseqüência; entretanto se se tornasse em máxima de conduta — o que seria do direito ? ... A atitude de um homem ou de um povo em presença de um atentado contra o seu direito é a pedra de toque mais segura para julgá-los...

Trataremos de provar agora que a defesa do direito é um dever que temos para com a sociedade. Para fazê-lo, devemos primeiramente mostrar a relação que existe entre o direito objetivo e o subjetivo. Mas qual será ela ? Segundo o nosso modo de ver, é o contrário do que nos diz a teoria hoje mais aceita e que afirma que o primeiro supõe o segundo. Um direito concreto não pode originar-se senão da reunião das condições que o princípio do direito abstrato liga a sua existência.

Eis aí tudo quanto nos diz a teoria dominante, das suas relações; e como se vê, é apenas um lado da questão. Tal teoria faz exclusivamente sobressair a dependência do direito concreto com relação ao direito abstrato e não diz absolutamente coisa alguma dessa relação que existe também no sentido inverso. O direito concreto restitui ao abstrato a vida e a força que recebe; e como está na natureza do direito que se realiza praticamente, um princípio legal que jamais esteve em vigor ou que perdeu sua força, não merece tal nome; é uma roda gasta que para coisa alguma serve no mecanismo do direito e que se pode destruir sem nada alterar na marcha geral... Se estes móveis não são suficientes, se o sentimento se extingue, se o interesse não é bastante poderoso para sobrepujar o amor à comodidade, vencer a aversão contra a disputa e a luta, para dominar o recuo ante um processo, será o mesmo que se o princípio legal não vigorasse. Mas dir-se-á — o que importa ? O lesado não está só na causa ? Ele recolherá os maus frutos. Relembremo-nos do indivíduo que foge do campo de batalha. Se mil soldados entram em ação, pode perfeitamente suceder que não se note a falta de um só; porém se, cem deles abandonam a sua bandeira, a posição dos que permanecem fiéis será mais crítica, porque todo o peso da luta cairá sobre eles. Em verdade, trata-se no terreno do direito privado de uma luta do direito

contra a injustiça, de um combate comum de toda a nação na qual todos devem achar-se estreitamente unidos.

Desertar em semelhante caso, é também trair a causa comum, porque é engrossar as forças do inimigo, aumentando sua ousadia e audácia.

Quando a arbitrariedade, a ilegalidade ousam levantar descomedida e imprudentemente a cabeça, pode reconhecer-se por este sinal que aqueles que eram chamados a defender a lei não cumpriram o seu dever...

O homem luta, pois, pelo direito inteiro, defendendo o seu direito pessoal no estreito espaço em que ele se exerce...

Se o que temos dito é verdade, se está estabelecido que defendendo o indivíduo o seu direito defende a lei e na lei a ordem estabelecida como indispensável para o bem público — quem ousará afirmar que ele não cumpre ao mesmo tempo um dever para com a sociedade ? ...

O direito pessoal não pode ser sacrificado sem que a lei o seja também... A verdade é sempre a verdade, ainda que, contra ela, o indivíduo não a reconheça e não a defenda, mais do que no estreito ponto de vista do seu interesse pessoal. É o espírito de vingança e o ódio que impelem Shylock a pedir ao tribunal a autorização para cortar a sua libra de carne das entranhas de Antônio; mas as palavras que o poeta põe em seus lábios são tão verdadeiras como em quaisquer outros.

É a linguagem que o sentimento do direito lesado falará sempre.

A libra de carne que eu reclamo — lhe faz dizer Shakespeare
 Eu a paguei caro, ela é minha e eu a quero.
 Se vós m'a recusais, onde vossa justiça ?
 O direito de Veneza ficará sem força alguma.
 Essa é a lei que eu represento.

O poeta, nestas quatro palavras — “eu represento a lei” — determinou a verdadeira relação do direito sob o ponto de vista objetivo e subjetivo e a significação de sua luta pela sua defesa melhor do que poderia fazê-lo qualquer filósofo. Não é o judeu que reclama a sua libra de carne, mas a própria lei veneziana que assoma à barra do tribunal, porque o seu direito e o direito de Veneza são apenas um; o primeiro não pode perecer sem perecer o segundo...

Tiraremos, entretanto, a conseqüência de tudo o que temos dito. Esta resume-se em uma frase bem simples: — não existe, para o Estado que quer ser considerado forte no exterior, bem mais digno de conservação e de estima que o sentimento de direito na Nação.” Jhering obra cit. passim.

H. Antunes.

Tivemos por escopo reviver o pensamento de Jhering transcrevendo algumas páginas de “A Luta pelo Direito.” Entretanto, a falta de unidade resultante da necessidade de colher aqui e acolá textos que se nos afiguraram mais expressivos, sempre nos obrigou a entretecê-lo com outros que, sendo nossos, muito mais são dos autores nos quais nos abeberamos. Isto posto, julgamos oportunas algumas considerações finais.

É evidente que as diversas escolas filosóficas que no século passado marcaram a reação contra o direito natural, não se sucederam cronologicamente, como a erguer-se uma sobre as ruínas da outra. Não ! Elas coexistiram, como coexistem ainda hoje, tendo mesmo o direito natural ganho novo alento através da pena de eminentes escritores católicos.

O que se pode verificar é que em Jhering aglutinaram-se e debateram-se todas as tendências e pontos de vista da época, com o conseqüente revigoreamento da Filosofia e início da revisão dos métodos jurídicos. (Radbruch, obra cit. pág. 74). Não é por outra razão que Stammler o considera “ o iniciador da moderna filosofia do direito”. (Tristão de Athayde, obra cit. pág. 286).

É bem verdade que as bases desta revisão vamos encontrar em outro escrito de Jhering, “O Espírito do Direito Romano”. Até então, o desenrolar do tempo e o surgir empiricamente material do Direito Romano, constituíram o único alvo das pesquisas dos juristas.

Com a “Luta pelo Direito” Jhering continua seu esforço para reconduzir, e de fato reconduz, o pensamento para os princípios ideais em que aquele direito se inspirara.

Por certo que o conceito fundamental desta obra, conceber o direito como uma luta, como energia laboriosa a promover o progresso da humanidade, não é inteiramente novo. Ah ! o Eclesiastes: “nihil sub sole novum”. Imprimiu-lhe, porém, o escritor, o cunho de sua personalidade, ampliou-o com o vigor de sua mente, enriqueceu-o com sua exuberante cultura, em suma, deu-lhe nova existência.

É o trabalho que traz a marca do gênio, como também o é detectar aquelas parcelas de verdade integral que se encontram em todas as correntes de pensamento, mas que o partidarismo exagerado acaba por obliterar.

BIBLIOGRAFIA

ATHAYDE, Tristão de, **Introdução ao Direito Moderno**, Rio de Janeiro, 1933, 1^o vol.

JHERING, R. von, **La Lucha por el Derecho**, Buenos Aires, Editorial Atlantida, 1954, Edição Brasileira: **Luta pelo Direito**, Rio de Janeiro, Livr. H. Antunes, 1936.

RADBRUCH, G., **Filosofia do Direito**, Armênio Amado Ed., 5^a Ed., 1974.

SAUER, W., **Filosofia Jurídica Y Social**, Editorial Labor, 1933.

A FILOSOFIA NA FORMAÇÃO DE PROFESSORES PARA O 2º GRAU

Maria Teresa Penteadó Cartolano*

1. INTRODUÇÃO

Os cursos de formação de professores para o ensino de 2º grau, ou seja, as Licenciaturas, têm constantemente se constituído como “problema” nos meios educacionais. O conteúdo de tais cursos está organizado em conjuntos “interdisciplinares”, ou seja, a parte comum do currículo, a parte diversificada e a de formação pedagógica. O presente trabalho pretende refletir, especificamente, sobre o conteúdo que integra a “parte pedagógica” desses cursos.

O conteúdo de “educação” nos currículos plenos das Licenciaturas restringe-se às seguintes disciplinas: Psicologia do Desenvolvimento, Psicologia da Aprendizagem, Ensino de 1º e 2º graus (correspondendo à Estrutura e Funcionamento do Ensino), Metodologia do Ensino de 1º e 2º graus (correspondendo à Didática e Prática de Ensino). (1) Neste rol de disciplinas, constata-se clara e concretamente, a ausência de qualquer reflexão mais rigorosa e fundamental, sobre os problemas do Homem e da Educação, e, neste sentido, constata-se a inexistência da Filosofia.

Por que não existe Filosofia no rol das disciplinas pedagógicas obrigatórias que constituem o currículo pleno dos cursos de Licenciatura ?

Eis a questão em que o educador se coloca, freqüentemente, educador esse, que está engajado na realidade concreta e, de algum modo, preo-

* Mestranda em Filosofia da Educação na PUCSP; Professora da Faculdade de Educação da UNICAMP.

(1) conforme Indicação nº 68/75 do C.F.E., homologada pelo Excelentíssimo Ministro da Educação.

cupado com o estatuto da Educação. Desta preocupação, nasce a necessidade de se pensar filosoficamente o Homem, e os problemas de sua educação. Daí a origem deste trabalho.

1.1 Origens do Problema

A presença ou ausência da Filosofia como disciplina obrigatória, integrante da parte de "formação pedagógica" das Licenciaturas, está vinculada, direta ou indiretamente, a causas culturais, econômicas, políticas e sociais.

Quando se fala em "Filosofia" ou "Filosofias" vem, imediatamente, à consciência, a questão de seu significado e importância, dentro da realidade brasileira. Pensando-se em termos de São Paulo, por exemplo, é possível afirmar que existe uma realidade cultural e econômica em franco desenvolvimento. Neste Estado, as técnicas e as tecnologias vêm sendo utilizadas em grande escala, condicionando uma economia sempre mais industrializada e criando novos valores para orientar o modo de conduta do ser humano. Estas transformações produzidas pelo próprio homem influenciam seu agir e pensar que, paulatinamente, vão-se automatizando e se limitando a um universo cada vez mais restrito e especializado do conhecimento.

Por outro lado, agora em termos de Brasil, a tendência é a de supervalorização das profissões técnicas e liberais, deixando em segundo plano aquelas que tratam com o homem — as "ditas" ciências humanas. Humanismo e tecnologia, apesar das tentativas em contrário, permanecem realidades dicotômicas. O "tecnicismo" domina toda ação do Governo e contribui para uma crise de significação, no homem.

Quanto ao aspecto social do problema da Filosofia, decorrente e ao mesmo tempo concomitante aos anteriores, ou seja, ao político, econômico e cultural, ele se manifesta, essencialmente, nas relações do homem com seus semelhantes. É a sociedade, como um grupo de pessoas com padrões culturais semelhantes, que tem influências mais diretas sobre o homem, já que está presente nele, desde o seu nascimento.

Da família, as influências estendem-se à comunidade e às instituições, que sempre têm sua hierarquia de valores morais e intelectuais. É do ponto de vista deles que se valorizará, ou menos, ou nada, uma ou outra "formação" profissional das pessoas. E mais concretamente: a sociedade brasileira tende

a marginalizar, aqueles homens que se apresentam como “filósofos”. A justificativa de tal posição talvez esteja no fato de o Brasil não ter percebido, ainda, a Filosofia como problema.

1.2 Delimitação do Problema

Constituir-se-ia uma pretensão, se o presente trabalho tivesse a intenção de analisar em toda a realidade brasileira, até seus limites geográficos, o problema da Filosofia nos cursos de formação de professores para o 2º grau. Assim sendo, ter-se-á como ponto de partida a Indicação nº 68/75 do Conselho Federal de Educação, aprovada em 4 de dezembro de 1975, que define a parte de formação pedagógica da nova Licenciatura.

O trabalho aqui proposto, não pretende analisar o texto legal em sua totalidade, mas se deter, especialmente, no item referente à listagem das disciplinas que compõem a parte da “formação pedagógica”. Partir-se-á da inexistência da Filosofia, — fato evidente no documento — , na formação do educador, e a seguir, procurará justificar a sua presença e necessidade na vida de qualquer ser humano, inclusive na do educador, assim como para concepção de educação.

2. A FILOSOFIA

2.1 Sua inexistência no currículo

Muito se tem falado sobre a filosofia, e diversos são os sentidos que ela tem assumido para o homem contemporâneo. Fala-se de filosofia, por exemplo, quando se quer referir a uma atitude acerca das atividades práticas (a filosofia de vendas do José ou a filosofia de governo do presidente Geisel); fala-se também em “filosofia de vida”, quando se quer referir ao conjunto pessoal de valores que orientam a vida de um sujeito em seu meio. Em ambos os casos, contudo, a orientação seguida é fornecida pelo ambiente em que a pessoa vive; constitui o modo natural, espontâneo, pré-refletido, pré-crítico, de o homem orientar-se na vida do dia-a-dia. Portanto, pode-se afirmar que a presença da filosofia não se vincula necessariamente, à existência de filósofos. Ela se faz presente, mesmo nos homens comuns, no cidadão, no político ou no cientista.

A filosofia está, neste sentido, ausente, só formalmente, na parte de formação pedagógica. Quando se admite que são “subjetividades” que põem em ação tal conteúdo, não se pode negar que, pelo menos implicitamente, encontram-se filosofias de vida, nestes conteúdos. Mas, permanecer em orientações pré-críticas e pessoais não pode constituir atitude de adesão e comprometimento aos problemas que apresenta a realidade. É preciso que se coloque entre parênteses os dados da “sabedoria” popular, para anunciar ao mundo a filosofia enquanto questionamento, reflexão, busca de soluções e de novos problemas. É necessário, porém, que o “saber” do senso comum constitua-se, de fato, como um **problema** a ser **refletido** e **criticado**, como um obstáculo a ser transposto, através de um conhecimento que é secundário, segundo (o conhecimento primeiro, primitivo, é pré-refletido, é o conhecimento das “filosofias de vida”).

É exatamente este, o ponto crucial da questão da presença ou ausência da Filosofia nos currículos de formação de professores, para o 2º grau, nas escolas brasileiras.

Será que a filosofia constitui **problema** para o brasileiro, em geral? Será que é importante para ele? Pode-se justificar alguma “filosofia brasileira”? É possível assumir alguma coisa que não se constitua em problema, a nível de **reflexão crítica**?

Diante destas questões, talvez se possa justificar o porquê da “não-presença” da Filosofia, enquanto postura que é própria de todo ser humano, na formação dos educadores. A filosofia enquanto **reflexão crítica**, é sempre referida a um dado contexto, e uma situação concreta; o pensar filosoficamente implica sempre, um pensar a respeito de problemas concretos e próximos ao sujeito; a postura “filosofante” enraiza-se em solo concreto, está sempre “em situação”. Neste sentido, a culpa de se responder negativamente a todas às questões levantadas anteriormente talvez esteja na própria formação histórica brasileira, **fundamentalmente importada** dos portugueses inicialmente, dos franceses, alemães, e atualmente, dos norte-americanos. De que tal importação fosse necessária nos tempos do colonialismo, ninguém duvida, mas que sua permanência continue sendo necessária, já é exagero.

Trata-se, pois, com a máxima urgência, de “compreender” a dependência e envolvimento com relação às **culturas** estrangeiras, para poder-se libertar deles. A emancipação de um filosofar autenticamente brasileiro, é uma tarefa que cabe a todos realizar. Sem isso, não há possibilidade de se falar em

filosofia brasileira e, ao mesmo tempo, de assumi-la como necessária à formação de educadores brasileiros e, na perspectiva deste trabalho, paulistas, é claro. Sua ausência pode, portanto, ser justificada por este antecedente histórico (que não deixa de ser apenas uma explicitação do problema, dentre outras existentes).

2.2 O que é Filosofia

“Sempre que uma Razão se expressa, inventa filosofia”. (2) Este é o ponto de partida, ou o fundamento, das condições de possibilidades de uma filosofia. Ao contrário do que, normalmente, se pensa, a filosofia é atitude inerente ao ser humano, é própria de seu modo de ser-no-mundo. Não se constitui em um sistema acabado de idéias — o empirismo, o cartesianismo (ou idealismo), o positivismo, o tomismo — mas é um pensar permanente, refletido e crítico, que coloca em questão as “verdades” da realidade.

Razão significa no presente contexto, o Homem enquanto um ser consciente, situado no mundo. Assim, todas as vezes que ele se “expressa”, que torna explícito o que tem de interior, está “filosofando”. A razão não é, portanto, “pura” e desligada do mundo; ela é o aspecto “refletido” da consciência; é a retomada dos irrefletidos.

A filosofia, na perspectiva deste trabalho, é, pois, reflexão sobre os problemas que a realidade apresenta. Refletir etimologicamente, é um voltar atrás, é um movimento da própria consciência sobre si mesma, que colocará em questão os aspectos “vividos” da experiência. Esta reflexão, contudo, deve ser radical, deve ir até os fundamentos do problema; deve ser crítica, de modo que coloque em questão os aspectos irrefletidos da realidade humana, apreendidos, portanto, por uma consciência mágica ou ingênua; e deve, ainda, ter em consideração o contexto no qual se encontra o **problema** questionado. Desse modo, a reflexão é “característica” eminentemente humana, pois somente o homem tem condições de possibilidade para tomar distância do “problema”, e refletir sobre ele; somente o homem reflete; somente ele pode intencionar, pela consciência, o mundo e o outro diferentes dele, mas ao mesmo tempo nele.

Além de se identificar, aqui, filosofia e reflexão, é preciso neste momento, que se tome uma posição diante do homem — sujeito da reflexão — e do mundo. O **filosofar** (ou refletir) sendo postura essencialmente

(2) Roberto, GOMES — “Crítica da Razão Tupiniquim” in Revista de Cultura Vozes, Petrópolis, Vozes, nº 5, 1974, ano 68, págs. 13 — 20.

humana, funda-se na existência — “ek sistere” — que é a própria condição humana. O homem somente tem condições de possibilidade para refletir porque é um ser aberto ao mundo, um ser em constante busca e para quem não há verdades acabadas e prontas, mas “em processo”. É pela **consciência** que ele conhece o “além dele” e a si próprio, e é pelo próprio corpo que se coloca “em situação”. Desse modo, a reflexão enquanto busca de soluções e de novos problemas, enquanto atitude de busca, justifica o próprio fato de “ek — sistere”, justifica a condição de ser humano.

A experiência do filosofar é pois, exclusiva do homem, já que somente ele pode pensar no que está ausente; só ele é capaz de projetos, de ação intencional e transformadora, de uma “práxis engajante”, enfim.

2.3 Para que serve ou por que é necessária ?

A filosofia é uma leitura segunda e reflexiva dos dados da experiência humana. É **segunda** porque pensa a existência, fato primitivo, que “é”, antes de qualquer coisa, que é anterior à intervenção do trabalho humano consciente. É segunda, ainda, porque constitui uma retomada crítica dos sentidos pré-refletidos da consciência, que não são contudo, totalmente **elucidados**. Se isso ocorresse, ou seja, se o homem pudesse desvelar todos os “irrefletidos”, não haveria sentido em se afirmar que não existe uma reflexão pura, assim como não seria impossível permanecer em “pré-refletidos”.

A tarefa da filosofia ou da postura filosófica em cada um dos homens é, pois, a de criar condições de possibilidade para o conhecimento secundário, para a passagem do meramente “sentido”, ou sensível, para o “mundo”, que é o lugar das significações. Nesta perspectiva, é que se pode justificar a presença da **educação**, de um lado, como “disciplinadora” ou “orientadora” de um pensar crítico-reflexivo, e, de outro, como aquela que facilita a tomada de consciência da situação problemática, permitindo tal reflexão. Em ambas as atuações, a educação terá como ponto de partida, uma análise do homem concreto, em sua situação concreta de vida.

Tendo em vista tal posicionamento, a ausência de filosofia, esta definida aqui, como “**postura**” de **reflexão** própria do homem, é bastante significativa, já que enseja uma formação árida e irrelevante do educador, ou “futuro professor”. Sua ausência nos currículos de Licenciaturas, ou seja, de formação (ou licença para...) de professores, revela de certo modo, um des-

crédito e desvalorização do próprio homem enquanto um ser em constante busca, em permanente "vir-a-ser". É a filosofia enquanto um pensar e agir refletidos, que possibilita "re-tomadas" da práxis educativa e do homem como sujeito de si mesmo diante do mundo e do outro. O educando deve "poder" e "ter" condições de refletir sobre sua situação, sobre as circunstâncias concretas, sobre o que o rodeia, para chegar a ser **sujeito emergente, consciente e comprometido** com sua realidade. A filosofia nesta abordagem, lhe dá tais possibilidades. Não deveria, ao contrário, se constituir em uma **disciplina a mais** no currículo ou um desfilas de doutrinas filosóficas, mas se possível, estar presente como reflexão e crítica fundamental em todas as "matérias" do currículo.

É notório saber **conotação** que tem a palavra "matéria" no contexto legal (pelo menos é o que parece): considera-se a instituição "Escola" como a Empresa que deve "fabricar", através de uma matéria-prima — o aluno ingressante mais o conteúdo, — um produto perfeito e acabado, para servir ao consumo geral da sociedade — o aluno "formado" com o "certificado de garantia" nas mãos — o diploma. E este papel decidirá toda a sua vida profissional, e muitas vezes, afetiva.

Longe de se assumir tal posição, alerta-se, neste trabalho, para a necessidade da reflexão rigorosa, radical e total sobre os dados que constituem a Educação, ou seja, além do professor, alunos e escola, também os educadores em geral e toda a sociedade. Portanto, a tarefa de "re-pensá-la" não cabe somente aos **escolarizados**, mas também, àqueles que por não penetrarem nos umbrais da "empresa", não são "consultados" por ocasião de uma reforma ou mudança.

A filosofia, então, como atitude crítica, ou consciência refletida, deve estar presente em todo processo de "se educar", de "ser-mais", ou de vir-a-ser, em outras palavras, no processo da Educação Permanente, que transcende a Escola e atinge o homem, sujeito da educação, desde o seu nascimento, até a sua morte.

A inexistência de postura filosófica ou a presença, no contexto da formação de educadores, engendra concepções diversas de Homem. É o que se verá a seguir.

3. CONCEPÇÃO DE HOMEM

Ter-se-á como referencial teórico no desenvolvimento deste subtema, a **antropologia filosófica** (e suas implicações na educação, as quais serão tratadas no próximo momento do trabalho) de **Paulo Freire**, que procura ter sempre em consideração a situação **concreta** e presente do homem. Paulo Freire é consciente de que existe por um lado, a realidade do homem com suas aspirações e suas condições de possibilidade de “ser-mais”, e por outro, a distorção dessa mesma realidade.

O ponto de partida da abordagem antropológica de Paulo Freire é a constatação de que o homem é um ser **problemático** e se descobre como tal: descobre que pouco sabe sobre si mesmo e a sua situação no mundo, e busca saber mais. Tal busca é o fundamento para sua humanização: é preciso que reconheça, que perceba, criticamente, a situação que causa conflito em sua própria vida, para poder transformá-la e, conseqüentemente, realizar-se como **sujeito livre e consciente**.

O homem contemporâneo sofre o mal-estar crônico da própria desumanização. Percebendo ou não, é condicionado pelos meios técnicos e pela própria cultura que o oprime e o faz acomodado à situação, impossibilitando-o de tomar decisões.

“Uma das grandes, senão a maior tragédia do homem moderno, é que hoje, dominado pela força dos mitos e dirigido pela publicidade organizada, ideológica ou não, renuncia cada vez mais, sem sabê-lo, à sua capacidade de decidir”. (3)

Permanece, quase sempre, na situação de espectador da história, em vez de optar por criá-la.

É necessário que se explicitem, portanto, os elementos básicos de uma antropologia que se pretenda edificadora do homem e de sua situação no mundo.

3.1 O homem: ser-no-mundo e com-o-mundo

O homem é um ser existente, na verdade o único que tem estruturas: biológica, corpórea, psicológica e cultural para sê-lo. Existir é sempre

(3) Paulo FREIRE — Educação como Prática de Liberdade, pág. 42.

existir com: com o outro, com o mundo, com ele próprio; é estar em relação com..., e não apenas **em contato**, como ocorre com o animal. Este, é parte da natureza, não interfere, pela consciência, no mundo natural, não o transforma e nem faz cultura. Não **emerge** do tempo, mas, vive um hoje constante do qual não tem consciência. Acomoda-se a este mundo, sem nada construir.

Ao contrário do animal, porém, o homem encontra-se **enraizado** no tempo e no espaço em que vive. Não está no mundo como mero objeto, mas sabe distinguir o eu do não-eu; é capaz de objetivar-se e objetivar a realidade, de conhecê-la, de transformá-la de "relacionar-se" com ela. Capta o mundo e vive nele de maneira refletida e crítica, e não instintiva. Integra-se nele, por meio de seus atos de criação e recriação, de decisão, respondendo aos desafios que lhe são apresentados. Portanto, a vocação ontológica do homem é a de ser sujeito, e não um objeto entre outros.

A existência humana afirma-se na, e por uma dimensão histórica, pois o homem é um ser essencialmente preocupado com o seu próprio destino, ou seja, com seu devir, ao mesmo tempo em que se deixa angustiar com o momento presente, nascido de suas experiências já vividas e passadas. É neste processo de construção de si mesmo, pela transformação do mundo e de seus semelhantes, que o homem cria novos utensílios para a melhoria de sua existência. Sempre que realiza alguma atividade, ele a faz tendo em vista objetivos que ele mesmo se propõe. Sua ação transformadora é sempre **intencional** e dirigida para um **fim** (é o caráter teleológico de sua práxis). Neste sentido, somente o homem existente é ser histórico, autor e ator da própria história e da História dos homens. Somente ele possui condições de possibilidade **de existir com...**, pois que está aberto ao mundo e aos desafios que ele apresenta. Apreendendo-os pela consciência crítica (ao mundo e aos desafios), cria suas próprias condições para compreendê-los e transformá-los. Há, pois, nas relações do homem com o seu mundo, uma pluralidade de respostas aos diversos desafios e a um mesmo desafio. Há uma pluralidade na própria singularidade.

O mundo é o lugar no qual se dá a plenificação do homem consciente, ou a destruição do homem dominado pela consciência mágica. O mundo é uma realidade objetiva, independente do ser humano, mas possível de ser conhecida por ele. É o pólo objetivo das relações de conhecimento ou mais precisamente, é o pólo exterior à consciência, é a manifestação do tempo presente e imediato. O homem atua neste mundo presente e é capaz de transcendê-lo, de ir além dele, para retomar um passado vivido ou fazer projetos para

um futuro que há de vir. Portanto, é a descoberta de sua temporalidade que permite ao homem conscientizar-se da própria historicidade, ao mesmo tempo em que lhe dá condições de possibilidade para **interferir** como sujeito, nesta história. Esta intervenção somente se realiza, se mediada pela consciência.

3.1.1 A função da consciência na apreensão da realidade concreta.

O homem só se conhece a si próprio se em relação com o mundo; não há consciência de si, sem que haja consciência do mundo, quer dizer, sem uma consciência da situação concreta e histórica do mundo, no qual, ao mesmo tempo, provoca e obstaculiza o esforço de superação liberadora da consciência sem mundo, assim como não tem sentido pensar-se num mundo, sem uma consciência que o pense.

“A consciência é essa misteriosa e contraditória capacidade que tem o homem de distanciar-se das coisas para fazê-las presentes, imediatamente presentes. É a presença que tem o poder de presentificar: não é representação, mas condição de apresentação. É um comportar-se do homem frente ao meio que o envolve, transformando-o em mundo humano”. (4)

Enquanto condição de apresentação, a consciência é marca fundamental do existir humano, em sua totalidade. Torna presente o ausente e cria condições para “projetos” e retomadas de um passado significativo. A capacidade de presentificar as coisas é própria do homem, e somente dele: ao tomar distância do mundo, o faz pela reflexão, e, nesse sentido, pelo próprio ato de “tomar consciência” para conhecer.

O conhecimento que o homem faz de seu mundo e de si mesmo constitui-se em processo de humanização. Humanizar-se não é só adaptar-se como o animal, ao mundo da natureza, mas é também, participar e realizar história. Portanto, a consciência humana não está limitada à dimensão biológica, ao seu invólucro sem reverso, mas tende a horizontes sempre mais amplos. Esse “sem limites” da consciência, permite-lhe ir além das coisas presentes, e enfrentá-las como **objetos-problema**. A consciência por ser **intencional**, isto é, por “tender para...”, objetiva o mundo, ao mesmo tempo em que atinge o objetivável, ou seja, o que ainda não se objetivou, mas tem condições de possibilidade para sê-lo.

(4) Ernani Maria FIORI in Pedagogia do Oprimido. Paulo Freire, pág. 6.

As coisas do mundo, uma vez que se tornam **problemas** para a consciência que os intenciona, tornam-se obstáculos e interrogações, que a desafiam à superação. Daí a consciência ser sempre consciência “de” alguma coisa.

Mas, a consciência humana não se realiza somente como consciência do mundo, onde uma e outro constituem-se dialeticamente, num mesmo movimento, numa mesma história. A consciência do homem “edifica-se” na relação com outras consciências, também. Intencionando o mundo, o homem descobre-se como autor da sua história, e neste processo de auto-reconhecimento, conscientiza-se do mundo como **projeto humano**. Assim, o mundo passa a ser o mundo das **consciências intersubjetivadas**, isto é, um mundo construído através da colaboração, ou seja, do trabalho em comum entre os homens.

O processo de auto-reconhecimento realiza-se em plenitude, pelo reconhecimento do outro, neste mundo que lhe é, originariamente, comum. As consciências se encontram, nele, para se comunicarem entre si, para se relacionarem, com vistas à própria humanização e à humanização do outro. A intersubjetivação das consciências é, pois, construção progressiva, através da conscientização dos Homens – Sujeito; é a construção, através do diálogo, da própria história e da história dos homens. A humanização da história e do homem é decorrente desse diálogo intersubjetivo, assim como a intersubjetividade é o ponto de partida para a humanização. Este é, essencialmente, o processo pelo qual o homem liberta-se a si próprio e aos outros: reencontrando-se como sujeito, no diálogo, liberta-se e assume responsabilmente o sentido da história e da sua Cultura.

A função da consciência, no processo de apreensão crítica do contexto histórico, é a de estar sempre alerta aos desafios que a realidade apresenta, e sempre pronta a lhes dar respostas adequadas, isto é, respostas que tragam, em si, novas questões a se propor. A consciência é, neste sentido, o meio de acesso ao mundo e ao outro, através do corpo (evidentemente).

3.2 O homem: ser de comunicação

O homem não se constrói como sujeito, se não se comunicar com os seus semelhantes; não toma consciência de si, como “problema”, senão pela presença desafiante do outro; não toma consciência da realidade concreta na qual se encontra, senão pela presença de problemas comuns a ele e ao seu “vizinho”, problemas dos quais ele deve conscientizar-se.

O ser humano é, **originariamente**, um ser “ek-sistere”, um ser aberto ao outro e ao mundo, e que só é “Homem”, porque tem condição de possibilidade de usar a **palavra** isto é, a linguagem simbólica, para expressar sua objetividade. “Expressar-se, expressando o mundo, implica o comunicar-se. A partir da intersubjetividade originária, (...) a palavra (...) é origem da comunicação...” (5)

A condição de estar não só no mundo mas, também **com ele**, já revela o caráter de “fundamento” da comunicação: o homem afirma-se como pessoa humanizada se, e somente transformar o mundo pelo seu **agir e pensar conscientes**. Estes, por sua vez, implicam a necessidade da presença do Outro, para que a ação se concretize numa práxis engajante.

Assim como não é possível existir sem um mundo, também não há possibilidade de se pensar em “existências” isoladas umas das outras. O homem é essencialmente um ser de relações, que se constrói e se edifica ao transformar o mundo e o Outro. A sua comunicação se estabelece através do diálogo, ou da palavra escrita ou falada. Usa a linguagem de símbolos para expressar o “seu” mundo ao Outro. Expressando-se pela palavra, o homem responde aos problemas que a realidade concreta apresenta. Mas, tais respostas não se constituem, necessariamente, em reflexão e crítica, ao contrário, são muitas vezes respostas mágicas (desligadas do contexto real, de alcance transcendental) ou ingênuas (movidas por uma superficialidade na interpretação dos fatos e na busca de soluções) aos desafios do meio. Elas se tornarão respostas refletidas, quando o sujeito, ao tomar consciência da situação concreta, adequar seu universo vocabular a uma dada situação, de modo a criar respostas próprias e originais. Neste nível, ele, como sujeito, poderá “dizer-se”, “existenciar-se”, como ser criador da própria história, senhor de si e de sua ação, assim como da história de seus companheiros.

O diálogo faz-se presente numa comunicação autêntica, sendo bastante enfatizado por Paulo Freire, que lhe dedica uma atenção toda especial. Este trabalho não pretende, contudo, fazer discursos filosóficos ou pedagógicos a seu respeito. Seu objetivo é muito mais o de tornar explícita, a antropologia filosófica subjacente a sua “teoria do educar”, do que tratar, do que se poderia chamar, de a sua “teoria do falar”.

(5) Ernani Maria FIORI in Pedagogia do Oprimido. Paulo Freire, pág. 12.

4. CONCEPÇÃO DE EDUCAÇÃO

4.1 Educação humanizante

Quando no início deste trabalho, se colocou a questão do “por que não existe filosofia nos cursos de formação de professores para o 2º-grau”, a preocupação fundamental era com a nova proposta “legal” a respeito de tais cursos, embora ainda não homologada pelo Ministro da Educação e Cultura. Propôs-se no item anterior, o suporte antro-po-filosófico desta reflexão, e agora pretende-se analisar criticamente a concepção de educação que tem como ponto de partida um estudo do homem em sua pluralidade de dimensões. Por outro lado, procurar-se-á caracterizar a educação do ponto de vista do documento legal citado (a Indicação Nº 68, aprovada em 4 de dezembro de 1975, e de autoria do Conselheiro Valnir Chagas).

A educação “antropologicizada”, que de certo modo é a proposta assumida por este trabalho, toma como seu ponto de partida o homem, enquanto for um **ser-consciente-no-mundo**. Mas, a primitividade da existência (“ek-sistere”) não basta ao projeto humano da ação educativa; é preciso que a práxis humana se coloque também como objetivo de toda a educação humanizante, portanto, devendo estar presente em todos os momentos, durante os quais se realiza a edificação do homem. Neste sentido, a educação é um processo **permanente** de conscientização e libertação da pessoa e não ocorre somente na Escola, mas, principalmente, fora dela.

A educação permanente realiza-se por um esforço, também permanente, através do qual os homens vão, passo a passo, percebendo criticamente, como estão “sendo”, como estão “existindo” no mundo no qual e com o qual estão. Trata-se, neste caso, de buscar **problematizar** a realidade concreta e de situar o homem em sua própria dimensão de estar também, **com** o mundo, isto é, de saber-se capaz de transformá-lo por sua própria criatividade e iniciativa.

Os homens educam-se em comunicação uns com os outros, mediatizados pelo mundo que lhes é comum. São os autores da sua educação, mas simultaneamente, atores que desempenham papéis determinados “em favor”

de sua auto-realização e da realização do Outro. Como construção progressiva do homem, ela deve constituir-se como “ad-miração” (“mirada” ou “visée”) do mundo concreto, e reflexão do homem por ele mesmo. É a condição de possibilidade da emergência do ser histórico e do conhecimento crítico de si e do mundo. É a possibilidade da passagem de uma consciência ingênua a uma consciência crítica, ou “da doxa ao logos”. (6)

Na educação que se pretende humanizante, o homem está a todo momento, em relação de conhecimento com o mundo. Como sujeito cognoscente, dirige-se intencionalmente, pela consciência, ao mundo, que se incorpora a ele. Há neste ato de conhecimento, a inserção crítica na realidade, ao mesmo tempo que a emersão da consciência do tempo e a sua historicização. Assim como, o conhecimento nunca se completa, o homem também, é **inconcluso**, sempre em processo de “se fazer mais”, de “se tornar”, é a sua vocação ontológica, isto é, é própria de todo ser humano esta finitude na transcendência, esta busca do Ser-Mais. As finalidades da educação para o homem inacabado consistem então, em transformá-lo de objeto em sujeito que participa e que dialoga; em ajudá-lo na reflexão sobre o seu mundo, possibilitando-lhe a opção por sua transformação; em estimular-lhe a ação em momentos oportunos, facilitando, por outro lado, a reflexão sobre seu próprio poder de refletir. Neste sentido tal educação afirma-se como uma prática libertadora.

A educação para a libertação dos determinismos culturais começa problematizando a situação em que o sujeito se encontra. É uma preparação para o “perceber crítico”, tanto dos enganos da propaganda, como dos slogans ideológicos e políticos. Trata-se, neste primeiro momento, de despertar e desenvolver a **impaciência**, característica dos estados de estudo, de invenção e de reivindicação, para que o sujeito se incorpore à realidade de seu mundo, depois de se conscientizar dela. A conscientização, já em nível mais complexo de relação do sujeito com o mundo, implica tomada de decisão e em um comprometimento com a situação, de modo que possa buscar a sua transformação, assim como a de si próprio.

Em suma, a educação voltada para a “humanização do homem” compreende-se, essencialmente, por:

- a) crítica, em vez de captação ingênua;

(6) José Luiz OLABUENAGA e outros — Paulo Freire: Conscientización y Andragogia, pág. 100.

- b) **consciência** intencional, em vez de cultura do silêncio e da dominação;
- c) diálogo de comunicação, em vez de fechamento pela mistificação da realidade;
- d) **comunhão** ou cooperação educativa, em vez de individualismos;
- e) busca permanente, em vez de preservação da situação desumanizante;
- f) criatividade e não passividade fatalista, própria da consciência mágica;
- g) transformação e não adaptação à realidade.

4.2 Educação do ponto de vista legal, da Indicação Nº 68/75 do CFE.

Depois de uma série de considerações que não cabe aqui, retomar, a Indicação Nº 68/75 define o que vem a ser “**formação pedagógica**” para o magistério de 1º e 2º grau, ou seja, um conjunto de estudos e experiências que capacite o licenciando, para criar situações didáticas para o desenvolvimento da aprendizagem em determinado campo de conhecimentos. Tal capacitação requer o domínio não apenas de conteúdos, mas, também, dos fundamentos científicos do ato docente-discente, e da correspondente metodologia, sempre tendo em vista, os objetivos e caracterização de uma escolarização de 1º e 2º grau. Além desta capacitação, a formação pedagógica supõe um contato freqüente do licenciando com a realidade escolar, para ensaiar modelos, aplicar técnicas e desenvolver as habilidades específicas do ato de ensinar.

Para que tal “**formação**” se concretize, foi necessária uma sistematização em termos de currículo, que por sua vez, apresentou-se em matérias, instrumentação para o ensino e a respectiva prática. Deter-se-á, no presente trabalho, no rol das **matérias** e sua descrição que é o que realmente despertou a necessidade desta reflexão e, portanto, deste trabalho.

As matérias, ou “**matéria-prima**”, bem como a nomenclatura que já se impôs a nível de Conselhos de Educação, constituem a “**parte teórica**” da formação do educador e é integrada pelas seguintes “**matérias**”:

- a) “**Psicologia do Desenvolvimento**: abordagem de características, fases e problemas do crescimento e desenvolvimento

humanos, com seus condicionamentos biológicos e sócio-culturais, enfatizando-se as implicações para os processos de ensino e aprendizagem;

- b) **Psicologia da Aprendizagem:** estudo das bases teóricas e experimentais do processo da aprendizagem humana, visando à sua utilização escolar, com ênfase nas relações pessoais — professor e alunos e alunos entre si — como o elemento dinâmico desse processo;
- c) **Ensino de 1º e 2º graus:** estudo da sistemática atual, encarada na perspectiva de antecedentes e possíveis conseqüentes e considerado em si mesmo — em seus objetivos, princípios, estrutura, currículo, organização e funcionamento — e enquanto parte da Educação Brasileira;
- d) **Metodologia do Ensino de 1º e 2º graus:** como um destaque operativo do aspecto de currículo, a ser tratado genericamente, na matéria anterior, particularizando-se a situação didática nos procedimentos de planejar, conduzir e avaliar o processo de aprendizagem, sempre com um sentido prático em que esteja apenas implícita a teoria do método em educação. (7)

Refletindo-se sobre as “matérias” que devem constituir a formação pedagógica de um educador, nota-se inicialmente, a ausência **material**, ou sob o nome de uma matéria específica, de uma reflexão sobre a **condição humana**, ou sobre o homem enquanto um ser que está no mundo e com o mundo, e que por isso pode transformá-lo. Em Psicologia do Desenvolvimento, por exemplo, prevê-se um estudo descritivo das características, fases e problemas do desenvolvimento humano, chamando-se a atenção inclusive para os condicionamentos biológicos e sócio-culturais. Pela experiência concreta que se tem vivido, em termos de cursos de Licenciatura, sabe-se que tal disciplina é ministrada, exatamente, dentro dos moldes legais, quando poderia muito bem se constituir em condição de possibilidade para uma tomada de consciência da condição humana em sua pluralidade de dimensões.

Tratar-se-ia de estudar o homem não somente através de uma dimensão orgânica e mental, no sentido de sua “**evolução**”, mas de refletir cri-

(7) MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA, Conselho Federal de Educação, Comissão Central de Revisão de Currículos, Brasília, 2/12/75 (Parecer nº 4873).

ticamente sobre o que este homem de 2 anos de idade tem em comum com um adolescente e um adulto. Será que os três são “humanos”? Será que todos eles estão **no** mundo e **com** o mundo? Será somente o adulto, que “atingiu a maturidade”, a construir sua própria história e a cultura? Sabe-se que o homem é um ser em desenvolvimento e que não conhece a realidade concreta, sempre de um mesmo ponto de vista: aos dois anos por exemplo, ele apreende o real que está **presente** a ele, **imediatamente**, não tendo ainda, por razões de seu próprio desenvolvimento mental, condição de possibilidade para fazer abstrações desta realidade, que ele só conhece porque pode vê-la e senti-la.

O que se pretende com este questionamento, é um alerta aos futuros professores para que, tomando consciência da situação concreta na qual estão situados, no caso citado, a própria situação de alunos e futuros educadores, reivindiquem o direito que lhes foi dado ao nascerem “humanos” de refletir sobre sua condição de ser Homem. Poderiam sugerir, dotados de espírito crítico, iniciativa e criatividade como são, além do que, freqüentemente, recebem em termos de uma psicologia do desenvolvimento, um estudo reflexivo sobre a condição humana, sobre a **Existência**, fato primeiro e ponto de partida de todo o seu desenvolvimento, assim como de todo o processo de edificação humana.

Por outro lado, a tarefa é também, dos próprios educadores que ministram a disciplina. É preciso que se conscientizem da necessidade de uma fundamentação antro-filosófica para o ensino, de modo que o torne mais significativo a quem dele participa. Portanto, a tarefa não é só de educandos ou somente dos educadores, mas de ambos, em cooperação.

O que se disse sobre a situação da referida “matéria”, vale para as restantes: na ausência de uma filosofia da educação ou de uma antropologia filosófica, que reflitam sobre os problemas do Homem e de sua Educação, cabe aos educadores e educandos a tarefa de criar condições para um pensar crítico.

Arrolou-se, no início deste trabalho, algumas possíveis razões da inexistência da filosofia, enquanto reflexão sobre a condição humana e a educação. Assumir-las-á, pois principalmente, enquanto expressam uma realidade cultural específica — a do Brasil. Não é objetivo deste trabalho retomá-las por uma reflexão mais ampla. Este, já constitui objeto de outro estudo.

5. CONCLUSÃO

O problema da ausência de uma reflexão filosófica sobre o homem, na formação de professores para o 2º grau, não se pretendeu resolvido

por este trabalho. A reflexão sobre tal problema buscou muito mais, problematizá-lo, do que lhe propor soluções.

O objetivo e a orientação que nortearam essas reflexões, tiveram a preocupação central de **levantar o problema** e criar condições para sua **retomada** por outros educadores. Trata-se de uma questão que atinge de perto, aquelas pessoas que se inquietam diante de obstáculos à constituição de uma educação autêntica, portanto, libertadora e não opressora.

Procurou-se, inicialmente, caracterizar a Filosofia enquanto inexistente na formação pedagógica do educador, para em seguida caracterizá-la como **postura** própria a todo ser humano, portanto, necessária em qualquer empreendimento humano.

A fim de buscar um suporte teórico para o que se afirmara anteriormente, procurou-se refletir sobre a condição humana, ou Existência, como fundamento primeiro da “reflexão filosófica”, e ponto de partida para o trabalho humano, ou a práxis educativa. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que **justifica** a postura humana do filosofar, a **Existência** é o fato primeiro a se considerar, na construção de um projeto de educação permanente.

6. BIBLIOGRAFIA

- 6.1 FRANCO, Fausto — **El Hombre: Construccion Progressiva**. La tarea educativa de Paulo Freire, Madrid, Marsiega, 1973.
- 6.2 FREIRE, Paulo — **Educação como Prática da Liberdade**, Rio, Paz e Terra, 1971.
- 6.3 FREIRE, Paulo — **Pedagogia do Oprimido**, Rio, Paz e Terra, 1974.
- 6.4 OLABUENAGA, José I. Ruiz e outros — **Paulo Freire: conscientizacion y Andragogia**. Buenos Aires, Paidós, 1975.
- 6.5 SAVIANI, Demerval — **Educação Brasileira. Estrutura e Sistema**. São Paulo, Saraiva, 1973.
- 6.6 Ministério de Educação e Cultura. Conselho Federal de Educação. **Formação Pedagógica das Licenciaturas. Indicação Nº68/75** de autoria do conselheiro Valnir Chagas. Brasília, 4/12/75.

CRÔNICAS

NOTÍCIAS DO INSTITUTO

O CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO

O Programa de Mestrado em Filosofia, montado pelo Departamento de Filosofia do Instituto, no início de 1976, continuará desenvolvendo dinamicamente as suas atividades acadêmicas. Para atender a seus atuais mestrandos das quatro áreas de concentração — Filosofia da História, Filosofia Social, Filosofia da Educação e Filosofia da Ciência — o Programa oferecerá as seguintes disciplinas: Antropologia Filosófica I, pelo Prof. Dr. João Carlos Nogueira; Teoria do Conhecimento, pelo Prof. Dr. Geraldo de Oliveira Tonaco; Teoria da Educação Brasileira, pelo Prof. Dr. Antônio Joaquim Severino; Filosofia da História I, pela Profa. Dra. Constança Marcondes César; Filosofia Social I, pelo Prof. Dr. Rubem Alves.

O Prof. Dr. Rubem Alves, professor do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP é o nosso mais novo colaborador a iniciar, neste primeiro semestre de 1977, a sua valiosa contribuição para o nosso curso. Embora já seja conhecido de todos, é com muita satisfação que o recebemos entre nós e o apresentamos, formulando-lhe as nossas boas-vindas e os melhores votos de felicidade pessoal.

Por outro lado, como o fará todos os semestres, o Programa oferecerá mais 20 vagas, estando as inscrições abertas de 17/1 a 18/2 de 1977 para profissionais graduados interessados no curso de formação pós-graduada em filosofia. O processo de seleção dar-se-á nos dias 21 e 22 de fevereiro e as matrículas ocorrerão nos dias 28/2, 1º e 2 de março, devendo as aulas se iniciarem no dia 7 de março de 1977.

ATIVIDADES DO CORPO DOCENTE

O Prof. Dr. João Carlos Nogueira fez parte da banca de tese de doutoramento, dia 24 de agosto, do Prof. Sérgio Goldenberg, da Faculdade de Educação da UNICAMP, tese que versava sobre "A utilização do placebo como contingência no processo de aprendizagem"; no Programa de Mestrado em Psicologia Clínica, do Instituto de Psicologia da PUCC, ministrou curso sobre "Psicanálise e estruturas existenciais"; no dia 22 de outubro, proferiu palestra sobre "Discurso filosófico sobre Deus e Teologia", no contexto da Semana de Filosofia promovida pelo Diretorio Acadêmico Dom Barreto; na reunião de instalação da SEAF, dia 15 de dezembro, promovida pelo núcleo regional de Campinas, foi eleito seu Diretor. A Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas congrega graduados e pós-graduandos em filosofia e outros especialistas interessados em colaborar interdisciplinarmente na pesquisa filosófica.

*

O Prof. João Francisco Regis de Moraes, após ter lançado **Queda de Areia**, livro de poesias, acaba de lançar **Vontade de Viver**, pela Editora Cortez & Moraes, pequeno poema de sua autoria adornado com maravilhosas ilustrações de Isolde Venturelli, trabalho este que bem revela a profunda sensibilidade dos dois co-autores. Mas além destes trabalhos de natureza poética, o Prof. Regis estará lançando, no início de 1977, um livro que versará sobre ciência e tecnologia, texto filosófico que abordará as grandes questões suscitadas pelo avanço da ciência contemporânea e que fornecerá inestimável subsídio para a reflexão dos universitários brasileiros das várias áreas de formação científica.

*

O Prof. Dr. Antônio Joaquim Severino esteve nos dias 26, 27 e 28 de agosto de 1975, em Varginha, MG, ministrando curso de atualização sobre "Pesquisa Científica e Educação", a convite do Departamento de Fundamentos da Educação, da Faculdade de Filosofia daquela cidade; dos dias 22 a 25 de setembro esteve em Natal, RN, a convite da Pró-Reitoria para Assuntos de Pesquisa e Pós-Graduação, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, ministrando curso de atualização sobre "Metodologia didático-científica nos cursos de Pós-Graduação"; a 10 de outubro, foi eleito vice-presidente da

APROESP — Associação dos Professores do Ensino Superior Privado do Estado de São Paulo — associação recém-fundada para a congregação e promoção dos direitos dos professores universitários; no dia 10 de novembro, participou, na qualidade de debatedor convidado, da Semana de Filosofia, promovida pelo curso de Filosofia da PUCSP:

*

O Prof. Tarcísio Moura proferiu palestra na SEMANA DE HISTÓRIA promovida pelo Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ituiutaba, MG, de 28 a 30/10 e de 4 a 6/11 de 1976. A palestra versou sobre o tema: "A filosofia da cultura de Albert Schweitzer".

*

O Prof. Jamil Cury Sawaya pronunciou conferência sobre "O personalismo e a educação brasileira", no SESC de Campinas, aos 31 de agosto de 1976.

*

A Profa. Dra. Constança Marcondes César esteve na Universidade Federal de Minas Gerais, em Belo Horizonte, neste 2º semestre de 76, convite do Departamento de Filosofia daquela Universidade, pronunciando palestra sobre a "o conceito de ciência em Gaston Bachelard", no contexto de um seminário do Programa de Pós-Graduação em Filosofia daquela Universidade; já no SESC de Campinas, a professora pronunciou palestra sobre "a figura existencial da mulher".

*

* * *

ATIVIDADES DO CORPO DISCENTE

O Diretório Acadêmico Dom Barreto, no findo segundo semestre de 1976, publicou os nºs 3 e 4 de *Thesis*, assim como outro número de *Textos*; no início do mesmo semestre promoveu reunião de confraternização de professores e alunos, e de 18 a 22 de outubro realizou sua Semana de Estudos de Filosofia, que teve como tema geral: "Filosofia e Realidade Brasileira".

Muito concorridas, as palestras foram proferidas, dia 18, pelo Prof. Dr. Rubem Alves que falou sobre "a vocação social da filosofia"; dia 19, o Prof. Dr. Casemiro dos Reis Filho falou sobre tarefas da Universidade frente à comunidade brasileira; dia 20, o Prof. Adalberto Paranhos discorreu sobre o tema "ideologia e política"; dia 21, o Prof. Dr. Dermeval Saviani abordou o assunto da função da filosofia frente à realidade brasileira. Encerrou-se a Semana com a palestra: "Discurso filosófico sobre Deus e a Teologia", dia 22, pelo Prof. Dr. João Carlos Nogueira. Na semana seguinte, dia 27 de outubro, o Diretório promoveu ainda mais um encontro e um debate, desta feita com o Prof. Dr. José Arthur Giannotti que discorreu sobre o tema: "O filósofo e o contexto". Por todas estas iniciativas, plenamente coroadas de êxito, está de parabéns o Diretório Acadêmico do Curso de Filosofia.

Por outro lado, dia 8 de novembro, foi eleita a nova Diretoria do órgão estudantil, tendo sido vencedora a chapa ATUAÇÃO. Presidirá à nova o Acadêmico Luís Hernandez da Cunha. O acadêmico David Zaia, ex-presidente do D.A., foi eleito representante junto ao DCE.

*
* * *

VISITAS RECEBIDAS

DISCURSO POR OCASIÃO DA INAUGURAÇÃO DE UM NOVO PAVILHÃO DA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

A bondade de dedicar ao nome do Núncio Apostólico no Brasil um Pavilhão desta Universidade Católica constitui para mim uma honra, que aprecio e pela qual lhe agradeço, Senhor Magnífico Reitor, e, juntamente com o Senhor, à distinta Diretoria desta Universidade que, na pessoa do Digníssimo Chanceler Dom Antônio de Siqueira, encontra sua mais alta expressão.

O gesto é comovente e ao mesmo tempo significativo, porque, enquanto confirma a tradicional sensibilidade de um povo, que fez da humana

compreensão um cânon de sua vida, quis escolher para este fim um Pavilhão que abrigará estudantes a serem enviados a uma missão que encontra seus princípios e seu fundamento no Evangelho, ou seja, na vida e nos ensinamentos de Cristo Jesus, o qual passou beneficiando, não só através da pregação do Reino de Deus, mas também pela redenção física e humana, realizando uma série de milagres, que, segundo São João, muitos outros escritos deveriam ser compilados para conter todos os feitos do Senhor Jesus.

É bem evidente como a Igreja de Deus, no decorrer dos séculos, tem seguido os passos do Mestre, nesse caminho, evangelizando, assistindo e curando o corpo e, através dele, o espírito.

Não há quem não reconheça como foi a Igreja a primeira a fundar Universidades, Hospitais e Asilos e nem sempre são desconhecidos aqueles que, em nome de Deus e movidos pela caridade, imolaram suas vidas assistindo e curando, convivendo e morrendo com os sofredores.

E hoje, Senhor Magnífico Reitor, esta Universidade dá uma nova prova daquele espírito altamente social que animou e anima constantemente a Igreja de Deus: preparar quem, com espírito de fé e competência técnica, se dedique à sociedade para diminuir as dores, melhorar a assistência, conduzindo-a àquele estado de sanidade moral e física que constitui as bases de uma existência digna do homem. Por isso se torna espontâneo a nós repetir "Levate capita vestra" e observai como as atividades da Igreja, silenciosas e imponentes — como esse edifício — operantes e modestas — como essas fileiras inumeráveis de alunos — rendem homenagem a essa Igreja de Deus, sofrida e alegre: é evidente a quem observa, é concreta a quem toca, e de sadio orgulho para quem reflete, esta Igreja não só cuida mas valoriza e eleva tudo aquilo que se refere à vida do homem. Portanto, à comoção se une a significação da obra de uma universidade que, destinada a elevar as mentes e os espíritos, ultrapassa os confins da especulação para traduzir-se e encarnar-se na vida e nas suas exigências mais humanas: Vencendo os limites dos continentes, a luz do saber, impregnada da suma sabedoria conservada pelas grandes ordens religiosas, dirigida pelo centro da cristandade — Roma — veio compreendendo todo o homem, todo o saber, tornando mais aderente àquela realidade específica que é própria dos tempos. E a humanidade encontrou no claustro universitário a resposta às realidades das circunstâncias, vivendo naquela harmonia que constitui o mais perfeito equilíbrio. E, se as tendências atuais apontam mais para o humano, encontram neste campo um exemplo que apela para a fonte, pois o humano sem

o divino, o corpo sem o espírito, a matéria sem o princípio vital torna estéril ou reduzida a obra do homem e, pelo homem, a imagem e semelhança do Perfeito.

Esta Universidade, Senho Magnífico Reitor, jovem no tempo, soube, por obra de um grande apóstolo do saber, honra e orgulho desta cidade de Campinas, o inesquecível Monsenhor SALIM, seguir os ditames de uma nobre mente e de um coração generoso, esta Universidade soube responder ao perene ditame da caridade de Cristo e de uma sabedoria que, no dizer do Divino Poeta, move o universo e as contelações. A sua História, na verdade breve no tempo, já é rica de acontecimentos históricos, alegres e tristes, e por ser alicerçada sobre bases firmes mostra um futuro promissor.

Jovens estudantes, Professores, Reitor Magnífico, este Pavilhão que traz o humilde nome do Representante de um Pontífice de coração grande e de iluminada inteligência, Paulo VI, este Pavilhão vos diga: vida com Cristo, união a Pedro, trabalho sério e preparação profissional para os que sofrem; e aqueles que sofrem estão mais perto do Coração de Deus e têm maior direito à nossa fraterna dedicação.

NOTICIÁRIO CIENTÍFICO-CULTURAL

O 16º CONGRESSO MUNDIAL DE FILOSOFIA

Realizar-se-á, de 27 de agosto a 2 de setembro de 1978, em Dusseldorf, na Alemanha Ocidental, o 16º Congresso Mundial de Filosofia. O importante conclave é patrocinado pela Federação Internacional de Sociedades de Filosofia (FISP) e organizado pela Sociedade Alemã de Filosofia.

Reunindo pensadores de todo o mundo e tentando evitar os obstáculos comuns a encontros assim tão grandes, a Direção do Congresso cindirá a temática central em oito temas bem delimitados e que serão tratados em oito sessões plenárias por alguns especialistas reunidos em mesa redonda; em outras oito sessões, serão discutidas as relações concernentes a estes mesmos temas. Além dessas reuniões, serão pronunciadas três conferências públicas para abordagem do tema geral.

O Tema central do Congresso será: “a filosofia e as concepções do mundo nas ciências modernas”. Esta escolha se deveu ao duplo objetivo de se estabelecer com os sábios competentes um diálogo sobre os problemas fundamentais atuais e de se concentrar apenas sobre questões realmente importantes. Esse tema será dividido em oito subtemas a serem abordados nas várias sessões plenárias: a idéia do universo; a biologia moderna e sua provocação filosófica; a consciência, o cérebro e o mundo exterior; razão científica e razão a-científica; os fundamentos das normas científicas; o domínio do progresso técnico-científico; sucesso e limites da matematização; a querela atual dos universais.

Secretaria do Congresso:

Presidente: Prof. Alwin Diemer

Dusseldorf Messegengesellschaft – NOWEA – Weltkongress
Philosophie

Postfach 320203

4.000 – DUSSELDORF – Alemanha Ocidental

SEMANA DE FILOSOFIA NA PUC DE SÃO PAULO

Realizou-se na PUC de São Paulo, de 8 a 12 de novembro de 1976, a Semana de Filosofia, promovida pelo Departamento de Filosofia e pelo Diretório Acadêmico de Filosofia e Letras e organizada por Comissão de Alunos do Curso de Filosofia.

As reuniões diárias contaram com uma exposição central, apresentada por um conferencista e acompanhada por exposição complementares a cargo de quatro debatedores, sendo dois especialistas convidados e dois alunos do curso.

Toda a temática da Semana concentrou-se no sentido do filosofar nos dias de hoje. Sobre o assunto, apresentaram suas palestras os Profs. Bento Prado Junior, José Arthur Giannotti, Tércio Sampaio Ferraz e Flávio Di Giorgio; entre os debatedores convidados encontravam-se Ernesto Mange, Gianfrancesco Guarnieri, Antônio Joaquim Severino, Cármem Junqueira, Edgard Carone e Fábio Hernani.

A seriedade e a profundidade das exposições e dos debates, o exigente preocupar-se com a significação e com a validade prática filosófica no Brasil atual, bem manifestaram a vitalidade e o dinamismo dos professores e estudantes de Filosofia da PUC de São Paulo, com os quais se congratulam seus colegas da PUC de Campinas.

*
* *
*

I ENCONTRO DE FILOSOFIA DE SANTOS

O Departamento de Filosofia, da Faculdade de Filosofia de Santos, sob a coordenação do Prof. Dr. Waldemar Valle Martins, realizou naquela Faculdade, nos dias 15 e 16 de outubro, o seu I Encontro de Filosofia, centrado na problemática das relações ente Filosofia e Ciência.

Discutindo estas relações ou a contribuição de algum autor referente a elas, apresentaram comunicações os seguintes participantes: o Dr.

Alexandre Romano Rezek, sobre "Filosofia e ciência em Teilhard de Chardin"; o Dr. Waldemar Valle Martins, sobre "a necessidade de um método em filosofia"; a Dra. Iraí Carone, sobre "o problema da linguagem na teoria das decisões de Bertrand Russel"; a Profa. Maria Aparecida Franco Pereira fez "considerações sobre relações entre ciência e história e o Dr. Néelson Gonçalves Gomes falou sobre "as relações entre filosofia e análise lingüística".

Além dos debates normais que se sequiram a estas comunicações nos dias do Encontro, o Departamento de Filosofia da FAFI de Santos continuou, durante o fim do semestre, retomando, para discussão e aprofundamento, estes vários temas em reencontros periódicos.

Cumprê observar que neste I Encontro estiveram presentes quase 100 participantes, o que vem demonstrar a vitalidade do trabalho da equipe do Departamento de Filosofia dessa Faculdade.

*
* *

NOVAS REVISTAS

Neste segundo semestre, tivemos conhecimento do lançamento de algumas novas revistas, publicações que virão, sem dúvida, aumentar e qualificar ainda mais o instrumental de trabalho dos estudantes brasileiros e demais profissionais das várias áreas.

Assim, na área de Ciências Sociais, foram publicados os primeiros numeros de duas revistas, ambas voltadas para o estudo da problemática social, econômica e política do Brasil. Uma é **CONTEXTO**, revista quadrimestral, publicada pela HUCITEC, Editora de Humanismo, ciência e tecnologia. Editor: Jaime Pinsky. O endereço da Editora HUCITEC Ltda. é: Alameda Jaú, 404 – 01420 – São Paulo – SP. A outra é **CONTRAPONTO**, revista publicada pelo Centro de Estudos Noel Nutels, de Niteroi. O diretor-responsável é Gílson Antônio da Silva. Redação e administração da revista: R. Aurelino Leal, 38, 3º Caixa Postal 463 – 24 000 – Niterói – RJ. Ambos os números destas revistas já estão sumariados neste número de **Reflexão**.

*

Coordenado por Samira Challub e Maria Rosa Duarte Oliveira, foi lançado pelo Departamento de Artes da Faculdade de Comunicação, da PUCSP, o jornal **DESIGNOS**, jornal de arte e literatura, com alta qualidade técnica e estética. Já no seu nº 2, **DESIGNOS** aborda a questão do diálogo jornal-literatura. Dando os parabéns aos colegas da PUCSP pela louvável iniciativa, **Reflexão** sente-se feliz em apresentá-la aos cultores das artes de comunicação da PUCC e a todos os seus leitores versados nas artes e nas letras. Para outras informações, escrever a Maria Rosa Duarte de Oliveira, Rua Correia de Almeida, 67 — 04342 — São Paulo — SP.

*

Também a Faculdade de Comunicação Social Anhembí acaba de lançar o nº 1 de sua revista **COMUNICAÇÃO**. A redação da revista está na sede da Faculdade, R. Casa do Ator, 90, 04546 — São Paulo — SP. Também de alto nível técnico e estético, este periódico fornecerá aos estudiosos da área, importante instrumento de trabalho. O Prof. Sebastião Hermes Verniano, dinâmico diretor da Faculdade e um dos editores da revista, além do intercâmbio estabelecido entre nossas publicações, empenhou-se em prestar à **Reflexão** afetivo apoio e orientação pelo que lhe manifestamos os nossos agradecimentos.

*

Como já é do conhecimento de todos, o jornal "O Estado de São Paulo", a partir de 17 de outubro de 1976, passou a publicar todos os domingos um novo **SUPLEMENTO CULTURAL**. Os números até hoje publicados têm sido ricos de artigos de natureza filosófica, além de trabalhos de cunho científico e farta documentação bibliográfica feita através de numerosas resenhas. **Reflexão** congratula-se com esta iniciativa de "O Estado", sob a direção de Nilo Scalzo, e já neste nº 4 está consignando na Bibliografia Brasileira de Filosofia, os artigos de fundo filosófico, publicados nos 8 primeiros números do **SUPLEMENTO**.

*

Também aprez-nos cumprimentar a revista **TEXTOS**, do Centro Pedagógico de Dourados, MT, pela profunda renovação técnica por que passou com seu 2º número e pela manutenção de seu excelente conteúdo, reflexos, sem dúvida, da persistência da equipe por ela responsável.

RESENHAS

CARMO, Raymundo Evangelista do,
ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA GERAL
 Belo Horizonte, Editora Lutador, 2ª. ed., 1975, 177 págs.

O autor é professor assistente de Antropologia Filosófica no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora. Sua obra, destinada àqueles que se interessam pela filosofia enquanto se formam em outras áreas, tem caráter eminentemente didático, vindo ao encontro das necessidades destes estudantes que querem se introduzir na problemática filosófica específica de cada disciplina e fornecendo uma compreensão mais exata daquilo que nela está em jogo.

Trata-se, pois, de uma obra que se enquadra perfeitamente no universo de uma introdução à problemática antropológica, à luz da fenomenologia existencial, estendendo-se, de modo especial, aos alunos de outras áreas, interessados em se iniciar na reflexão sobre o sentido da existência ou sobre o sentido da ciência e da técnica, num mundo que visa a tornar-se mais humanizado.

No Primeiro Capítulo, o autor nos dá um “a priori” sobre as características da reflexão antropológica, abordando a questão “o que, afinal, é o homem?”. Por essa questão, somos levados a outra, “o que, afinal, sou eu?”. Comparando a antropologia filosófica às demais ciências, o autor aborda a questão de três perspectivas: 1. as ciências humanas se baseiam todas na experiência — observação e experimentação —, tirando dela suas conclusões; já a antropologia filosófica é puramente reflexiva (pág. 14). 2. é um objeto formal próprio que especifica as diversas ciências humanas, resultando daí a tendência natural destas ciências à especialização; 3. a inter-relação das questões, que se confundem, e se impõem necessariamente à reflexão antropológica.

Na realidade, homem e eu nunca se separam. Jamais é possível conhecermos a integridade do homem se excluirmos sua objetividade e nos tornarmos indiferentes a tudo o que ela implica.

Num adendo sobre “a natureza da filosofia e o estatuto ideal de seu objeto”, o autor deixa bem claro que “o homem de que fala a filosofia, é o homem existente, (...) mas como ponto de partida e ponto de chegada de seu discurso”. No entanto, devemos lutar pelo homem, tema desse discurso, independentemente de ideologias. Desse modo, “este é o ponto — meramente formal, (...) que unifica toda filosofia em seu sentido mais profundo” (pág. 25).

Com um texto de leitura, de Strasser, sobre a “contribuição da fenomenologia para as ciências humanas”, o autor faz uma chamada de atenção ao filósofo: este “não pode dispensar-se de usar os resultados das ciências empíricas e não tem o direito de zombar da experiência empírica da ciências” (pág. 28).

No Segundo Capítulo, o autor faz um apanhado sobre “as diversas etapas da antropologia ocidental”, desde o seu início na Grécia e em Roma, passando por Santo Agostinho, Idade Média, Renascença, chegando a Descartes, ao Iluminismo, a Pascal e Espinosa, realçando Kant, Hegel e Nietzsche até a época contemporânea. Trata-se de uma pequena visão histórica da filosofia, concentrada nas concepções antropológicas, numa visão de conjunto das diversas épocas, constituindo “a verdadeira realidade filosófica ou a verdadeira realidade da filosofia” (pág. 29).

Complementa este capítulo um texto de leitura, de Gabriel Marcel, onde lança a questão: “em que condições o homem pode tornar-se, todo inteiro, uma questão para o homem ? ”.

Já no Terceiro Capítulo”, o autor faz alusão a uma “visão sintética das principais concepções do homem”, tratando da visão naturalista na qual o homem se faz presente como coisa entre coisas; a visão idealista que tem na consciência seu objeto primordial, acrescentando ainda a fenomenologia existencial, como tentativa atual de superação das duas visões anteriores.

O dualismo naturalismo-idealismo reflete-se como constante tentação da história da filosofia, e, representado pela fenomenologia existencial, o pensamento contemporâneo tem a “preocupação consciente pelo equilíbrio, pela superação das posições extremadas e a integração dos elementos válidos onde quer que se encontram” (pág. 86).

Ainda neste capítulo, o autor coloca uma “recusa do primado do conhecimento”, onde vemos que a tarefa da filosofia passa a ser apresentada, no campo fenomenológico-existencial, como tentativa de formular uma experiência do mundo que preceda todo pensamento sobre o mundo.

Expõe também, sobre a “reabilitação da afetividade”, aspecto contínuo do redimensionamento da razão, integrando a afetividade como “relação vital que nos orienta para o mundo, pertencendo por essência e originariamente ao ser-no-mundo” (pág. 103). Aborda a “estrutura noético-noemática da consciência”, tema central em toda a fenomenologia existencial, no qual toda a doutrina da **intencionalidade da consciência** se concentra, afirmando que todo

comportamento humano, toda manifestação da consciência é intencional, apresentando justamente esta estrutura noético-noemática.

Significando o reconhecimento da importância das tarefas do homem neste mundo, aborda o autor, dentro da fenomenologia existencial, o tema da finitude. É a própria finitude do homem que o faz um ser em movimento, a caminho da totalidade para a qual tende, mas não realiza. E o problema da finitude está intimamente relacionado à historicidade, chegando a se confundir com ela.

E é no Quarto Capítulo que o autor discorre sobre a historicidade como categoria fundamental. É pela historicidade “que se procura definir o ser do homem como radicalmente distinto de todos os demais seres do universo que conhecemos” (pág. 115). O estilo da historicidade liga-se ao caráter antropológico da filosofia moderna, à descoberta do homem como subjetividade. No sentido moderno, a historicidade supõe uma consciência que, para se engajar no presente, se lança para o futuro. Somos colocados, de uma só vez, no mundo da liberdade, pois é pela liberdade que nos podemos colocar diante do passado, “seja para assumi-lo, seja para contestá-lo” (pág. 119). Para que tal aconteça, há necessidade de uma compreensão pré-filosófica ou pré-conceitual. A filosofia só se justifica por uma tomada de posição ou por uma “retomada do itinerário intelectual da humanidade, em busca de resposta em nível filosófico” (pág. 121). A filosofia significará um ato de verdadeira recriação da reflexão.

Assim, a partir do momento em que empreendermos essa retomada, exercendo o ato pessoal e vital do filosofar, estaremos exercendo a historicidade. Com isso, o autor chega ao conceito filosófico de historicidade, ou seja, as suas raízes estão no próprio ser do homem. O fazer-se do ser humano se realiza historicamente.

O autor afirma ser o homem espírito encarnado, isto é, nem pura matéria, nem puro espírito, chamado a fazer-se com a ajuda do mundo da intersubjetividade, englobando a encarnação, a expressão ser-no-mundo, com a qual o homem existe “participando plena e totalmente do real, como membro da realidade que tem a tarefa e o poder de reconhecê-la como tal” (pág. 123). É onde se encaixa também a filosofia do trabalho, como criação do mundo humano. Englobando a temporalidade, pois o homem vive no tempo, desdobrando temporalmente sua existência, e na qual a intersubjetividade é um dos componentes essenciais. Daí a questão: “o que é o tempo?” Nas palavras do autor, “é aquilo que nos mortifica, no sentido próprio do termo: faz-nos passar

pela experiência do morrer contínuo”; englobando a intersubjetividade, sem a qual não poderíamos pensar a existência que estamos sempre declarando por nosso pensamento e nossa ação” (pág. 133). Já que é uma realidade dialética, a intersubjetividade apresenta um paradoxo da coexistência de liberdades, cuja solução está na própria vida do homem.

Este capítulo é complementado com um texto de Dondeyne, de acordo com o enfoque existencialista: “... Quem diz obra, diz trabalho e palavra. (...) A cultura é também palavra” (pág. 131). É a palavra que faz as coisas seres o que são, dando-lhes sentido próprio.

No Quinto Capítulo, o autor aborda a historicidade e o estruturalismo, questionando sobre a possibilidade de como admitir o estruturalismo como ciência e rejeitá-lo como filosofia. Para o estruturalismo, o sistema autônomo de sinais corresponde à língua, formando um conjunto de sinais significantes. E logo, o método de abordagem estruturalista estendeu-se às demais ciências humanas, tanto Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Freud, Foucault, como representantes. Aos poucos, foi-se estendendo o estruturalismo a uma visão global do homem e da realidade problemática sintetizada nestes dois itens: “— a questão da distinção entre língua e fala ou a questão da “morte do homem”, na qual o estruturalismo foi levado a exagerar o papel do sistema objetivo de sinais que constituem uma língua, uma cultura e mesmo uma ciência”, existente em si, fora e acima dos indivíduos (pág. 146); — a questão da relação sincronia-diacronia, ou a questão da História, levando vantagem a sincronia em detrimento da diacronia (pág. 146).

Diante da problemática social contemporânea, o estruturalismo reage diferentemente do existencialismo e do marxismo, consagrando a situação e transformando-a em situação de direito, situação essa de alienação e esmagamento do indivíduo por uma sociedade técnico-científica.

Já no Sexto Capítulo, o autor aborda o ser do homem, o seu estatuto ontológico. O ser do homem traduz-se na expressão ser-no-mundo. É no mundo que o homem dá e ganha sentido. Há uma inter-relação contínua entre o homem e o mundo. Um não existe sem o outro, se interdependem. Aqui aparece a dualidade sujeito/mundo. “O encontro” é a experiência de relações entre realidades que estão “já aí”, independentemente da experiência do encontro, uma frente à outra” (pág. 158). E o que caracteriza o sujeito humano como ser-no-mundo é a facticidade e transcendência. Significa que “o sujeito humano é um existente entre outros (facticidade), mas, ao mesmo tempo, está aberto aos

outros existentes e de si mesmo como existente particular". E é no mundo que se dá o encontro e onde agimos. Daí o autor nos dizer que, dentro do mundo como horizonte do encontro, "o homem, em sua experiência original, está aberto (...) para uma totalidade da qual somente uma parte se lhe oferece explicitamente" (pág. 160). E é esse mundo que vai dar significação ao homem; é nele que o homem se reconhece. Mas as nossas relações são limitadas nesse mundo.

O mundo é espaço dos comportamentos humanos pelos nossos próprios comportamentos, pois somos nós que damos figura humana ao mundo. E somos nós, também, que damos sentido ao mundo, tanto na experiência das coisas, como na dimensão da intersubjetividade. Existir como homem é dar sentido.

O autor tece considerações sobre a corrente da escola fenomenológico-existencial, cuja fonte é Heidegger. Este constata o fracasso da ontologia fundamental, não se podendo ir ao sentido do ser a partir da subjetividade.

Raymundo do Carmo apresenta um texto de leitura sobre "ontologia e história", onde denota a relação consciência-mundo e comunicação das consciências como imprescindíveis do existir histórico e da relação intersubjetiva. "Expressar o ser-no-mundo como afrontamento de um destino: tal a essência da palavra que é história" (pág. 174).

Sob o título "Reflexões finais sobre o papel da Antropologia Filosófica no mundo de hoje", o autor apresenta "o homem no seu estatuto ontológico fundamental, isto é, como ente cujo ser consiste na instauração do sentido como o existente que por seus projetos dá um sentido a sua vida e ao universo que o rodeia" (pág. 175). Mas a realidade é outra. Cabe ao filósofo a tentativa de reconstrução do homem, da humanidade, o que o torna um ser "anacrônico". O homem de hoje está-se despersonalizando, tornando-se cada vez menos sujeito da História. Daí a importância do papel do filósofo, atormentado e angustiado, que sofre a sensação de não ser compreendido. Com isso, o autor lança seu apelo, sua chamada de atenção ao homem de hoje, mais máquina e técnico do que propriamente homem.

Rosemary M. Paraluppi *

BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE FILOSOFIA

BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE TEOLOGIA

REVISTA DE REVISTAS

BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE FILOSOFIA

PLANO

OBRAS GERAIS

Bibliografias. Dicionários. Periódicos.
Atas. Miscelâneas. Congressos. Simpósios.
Tratados. Cursos. Manuais.
Introduções. Ensino. Didática. Pesquisa.

ESTUDOS HISTÓRICOS

Histórias Gerais.
Histórias Especiais.
História da Filosofia Brasileira.

ESTUDOS DE AUTORES

Autores Antigos.
Autores Medievais.
Autores Modernos.
Autores Contemporâneos.
Autores Brasileiros.

EDIÇÕES DE TEXTOS

Textos Antigos.
Textos Medievais.
Textos Modernos.
Textos Contemporâneos.
Textos Brasileiros.

ESTUDOS SISTEMÁTICOS

Epistemologia.
Lógica.

Teoria da Filosofia.
Metodologia Científica.
Epistemologia das ciências.
Ontologia.
Filosofia da Natureza.
Antropologia Filosófica.
Teodicéia.
Axiologia.
Estética.
Ética.
Filosofia da História.
Filosofia Social.
Filosofia Política.
Filosofia da Educação.
Filosofia da Ciência.
Filosofia da Arte.
Filosofia da Cultura.
Filosofia da Linguagem.
Filosofia da Religião.
Filosofia da Economia.
Filosofia do Direito.
Filosofia do Trabalho.
Filosofia do Lazer.

BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE FILOSOFIA

OBRAS GERAIS

ATAS

102. SOCIEDADE BRASILEIRA DOS FILÓSOFOS CATÓLICOS, **Humanismo Pluridimensional: Atas da I Semana Internacional de Filosofia**, São Paulo, Loyola, 1974; 2 vols., 1035 págs. il. 13.

A obra, em 2 volumes, constitui-se das Atas da 1ª Semana Internacional de Filosofia, realizada em São Paulo, em julho de 1972, promovida pela SBFC. Além da transcrição dos discursos e mensagens, a obra transcreve as comunicações apresentadas pelos vários congressistas, organizadas de acordo com as várias articulações do temário geral da Semana. No 1º volume, dimensão fenomenológica, dimensão do diálogo científico, dimensão histórico-cristã, dimensão universitária, dimensão lógico-gnosiológica, dimensão metafísica intra-humana; no 2º volume, são abordadas a dimensão filosófica sócio-humana, a dimensão axiológica integrativa, a dimensão vertical metafísico-ética, a dimensão teológica, a dimensão filosófico-comemorativa, terminando com a dimensão filosófica nacional.

103. SOCIEDADE BRASILEIRA PARA O PROGRESSO DA CIÊNCIA, **Resumos: 28ª Reunião Anual**, São Paulo, 1976, 956 págs.

Trata-se da publicação dos resumos das comunicações referentes à 28ª Reunião da SBPC, que teve lugar em Brasília, de 7 a 14 de julho de 1976. Este volume é um suplemento da Revista **Ciência e Cultura**, 28 (7). Os resumos das comunicações estão distribuídos em 7 seções: ciências matemáticas, ciências da matéria, ciências da terra e do universo, ciências da vida, ciências do homem, ciências aplicadas e ciências do meio

ambiente. No âmbito das ciências humanas, encontram-se comunicações referentes à filosofia da ciência e à filosofia da educação.

ESTUDOS HISTÓRICOS

HISTÓRIAS GERAIS

104. FONTANA, Dino F., **História da Filosofia, Psicologia e Lógica**, São Paulo, Saraiva, 3ª ed., 1969, 484 págs.

Texto preparado para os candidatos aos antigos exames vestibulares, apresenta, numa linguagem bem didática, uma síntese de todo o desenvolvimento do pensamento filosófico em geral, assim como uma excelente introdução à Psicologia e à Lógica, oferecendo aos iniciantes uma visão completa dos principais conceitos destas disciplinas. Apesar das restrições impostas pelos objetivos e pela amplitude do trabalho, o autor teve o grande mérito de não negligenciar as manifestações filosóficas do pensamento brasileiro, apresentando ainda os principais nomes da filosofia no Brasil.

105. SANTIAGO, Gabriel Lomba, **As múltiplas direções da filosofia contemporânea**, *Reflexão*, 1 (3): 11 – 23.

Com o tríplice objetivo de informar, esquematizar para fins didáticos e fornecer pistas para a ampliação do horizonte filosófico, o autor apresenta uma visão panorâmica das principais tendências da filosofia contemporânea, assinalando o idealismo, o personalismo, o realismo, o historicismo, a fenomenologia, o existencialismo, o estruturalismo, a filosofia analítica e o marxismo.

106. VITA, Luís Washington, **Pequena História da Filosofia**, São Paulo, Saraiva, 1968, 264 págs.

Retomando os principais momentos do pensamento filosófico ocidental, realçando os autores mais significativos e os modelos históricos

que mais o marcaram, o autor apresenta uma bem sintetizada visão da história da filosofia, enriquecida pela correlata repercussão destes modelos no quadro do pensamento reelaborado no Brasil.

HISTÓRIA DA FILOSOFIA BRASILEIRA

107. HEGENBERG, Leônidas, Os estudos de lógica no Brasil, **Suplemento Cultural**, 1 (8): 7 – 9, 5/12/76.

O autor apresenta um completo panorama dos estudos e das pesquisas referentes à lógica, clássica e moderna, realizados no Brasil, assinalando os pensadores e os centros que mais se destacaram nesta tarefa. Após falar dos estudos dos iniciadores — Amoroso Costa, Leonardo van Acker, Vicente Ferreira da Silva, Godofredo Telles, Euryalo Cannabrava e Miguel Reale —, o autor assinala a época de 1958 a 1960 como a fase de maior preocupação com a lógica moderna, ressaltando-se os cursos e trabalhos de Mário Teixeira, Jorge Barbosa, Edson Farah, Newton Costa, Ayda Arruda, Jacob Zinlberg e Antônio Mário Leite. São apresentados ainda como continuadores Lafayette de Moraes, Luís Paulo de Alcântara, Elias Humberto Álvares e Jorge Emmanuel Ferreira Barbosa, assim como outros estudiosos da matéria nas principais cidades do país.

108. LARA, Tiago Adão, O republicanismo autoritário no Brasil, **Rev. Bras. Fil.** 26 (103): 339 – 363.

Análise da história republicana brasileira sob o aspecto da influência que a política da República sofreu do positivismo que a levou a uma atitude ditatorial e sociocrática. Após apresentação do pensamento sócio-político de Comte, o trabalho aborda o pensamento de Antônio da Silva Jardim, Aníbal Falcão, Júlio de Castilhos, Getúlio Vargas e Francisco Campos.

109. MACHADO, Geraldo Pinheiro, **A filosofia no Brasil**, São Paulo, Cortez & Moraes, 1976, 3ª ed. 128 págs.

Retomada de complemento da **História da Filosofia Contemporânea**, de Hirschberger (Herder, São Paulo, 1963 e 1968). O autor

reedita este texto acrescentando algumas notas selecionadas que registram referências documentais atualizadas e algumas correções e retoques tópicos. Trata-se de uma síntese didática e informativa, visando a proporcionar um primeiro contato dos interessados com os documentos filosóficos brasileiros. O autor divide a história do pensamento filosófico no Brasil em 2 grandes períodos: o primeiro, das origens até a 1ª Guerra Mundial e o segundo, depois da 1ª Guerra até hoje. No primeiro período, numa 1ª parte, estuda os sécs. XVI, XVII e XVIII, levantando os documentos filosóficos representativos da época; numa 2ª parte, analisa os sécs. XIX e XX, abordando o ecletismo de Montalverne, de Silvestre Pinheiro Ferreira, de Gonçalves de Magalhães e de Eduardo França; o tomismo, de José Soriano de Sousa, dos fundadores da Faculdade de Filosofia São Bento, de João Mendes de Almeida e do cardeal Arcoverde; o positivismo de Luiz Pereira Barreto, de Teixeira Mendes e de Miguel Lemos; o evolucionismo de Tobias Barreto, de Sílvio Romero e a reação antimaterialista de Farias Brito; no 2º período, são analisados os pensamentos de Jackson de Figueiredo, de Leonel Franca, de Graça Aranha, de Mário de Andrade, de Alceu de Amoroso Lima, de Miguel Reale e de outros nomes da atualidade.

ESTUDOS DE AUTORES

AUTORES MODERNOS

110. CHAVES, Eduardo O. C., O crítico da religião, **Suplemento Cultural**, 1 (1): 7 – 8, 17/10/76.

O autor analisa a crítica filosófica feita por Hume às principais tentativas elaboradas nos sécs. XVII e XVIII de se justificar racionalmente as doutrinas centrais do cristianismo. Hume mostra a falta de fundamentos dos argumentos apresentados por filósofos e teólogos, dada a sua congênita inconsistência.

111. DELEUZE, Gilles, **Para ler Kant**, Rio, Francisco Alves, 1976; trad. Sônia Dantas Pinto Guimarães, 100 págs.

Introdução ao pensamento Kantiano como roteiro para a abordagem de sua obra, sobretudo das três **Críticas**. Após falar sobre o método transcendental, explicitando os sentidos da razão e das faculdades do espírito, o autor apresenta a relação das faculdades na **Crítica da Razão Pura**, na **Crítica da Razão Prática** e na **Crítica do Juízo**. Na conclusão, retoma a questão da finalidade da razão. Para o autor, as três **Críticas** apresentam um perfeito sistema de permutações devido a serem as faculdades definíveis, quer como relações de representação em geral, quer como fonte de representações.

112. FREIRE-MAIA, Newton, A doutrina da evolução, **Suplemento Cultural**, 1 (5): 13 – 15, 14/11/76.

Exposição e análise das variações pelas quais passou a teoria evolucionista de Darwin. Após retomar a caracterização do Darwinismo e da seleção natural, o autor aborda as principais posições de neodarwinismo atual. Discute a posição dos autogenesisistas e a daqueles que negam a evolução integral concluindo com uma crítica ao darwinismo social.

113. MONTEIRO, João Paulo, Hume: a ciência do Homem, **Suplemento Cultural**, 1(1): 6 – 7, 17/10/76.

Colocando como objetivo principal da filosofia de Hume o estudo da natureza humana, o autor destaca os principais pontos que fazem dela portadora de uma significação atual. Contudo, é sua teoria do conhecimento que lhe granjeia maior celebridade e que deve ser entendida como crítica ao empirismo. O autor ressalta sua crítica ao indutivismo até agora não respondida devidamente. Saliencia sua posição naturalista, a vinculação da moralidade ao contexto social e seus dotes de historiador.

114. SILVA, Maria Beatriz Nizza da, A história filosófica, **Suplemento Cultural**, 1(1): 8, 17/10/76.

Este artigo aborda o trabalho de historiador de Hume, autor de uma **História da Inglaterra**. Hume escreveu sua **História** dentro do espírito filosófico da época, descrevendo o progresso das luzes desde as sociedades bárbaras até as sociedades civilizadas. Antepondo os fatos às fábulas, Hume

expõe e interpreta a história inglesa buscando divertir a fantasia, desenvolver o entendimento e fortalecer a virtude.

115. SIMÕES, Gilda Naécia. A educação da vontade, **Suplemento Cultural**, 1(3): 3 – 5, 31/10/76.

A autora expõe e analisa criticamente o pensamento educacional de Herbart, filósofo que se preocupou em dar à pedagogia o estatuto de ciência, para o que buscou aliar a especulação à experiência. É na Psicologia que Herbart encontra os meios da educação enquanto que seus fins são encontrados na Filosofia Prática.

116. SOVERAL, Eduardo A. de, A influência de Freud na mitologia sexual contemporânea: ensaio sobre a gênese das ideologias, **Rev. Univ. Cat. Petrópolis**, (3): 107 – 117.

Após citar o profundo interesse humano do mito, o autor defende a tese de que as atuais técnicas de condicionamento podem intervir na sua gênese, esclarecendo a atuação da política, das lutas ideológicas e dos interesses econômicos e conclui ser urgente um estudo da criação mítica para uma denúncia mais fácil de sua falsificação. Os mitos sexuais contemporâneos são o campo mais favorável para tal estudo. Analisa a noção de ideologia, filosofia e religião, bem como os mecanismos pelos quais se processa o progresso ideológico dos conhecimentos filosóficos e das crenças religiosas. Explica a mitologia sexual contemporânea sobretudo à luz das teorias freudianas.

AUTORES CONTEMPORÂNEOS

117. CÉSAR, Constança Marcondes, A influência de Brunschvig em Bachelard, **Reflexão**, 1(3): 41 – 69.

O artigo analisa as influências formadoras exercidas pelo pensamento de Brunschvig no pensamento de Bachelard. É estudada a gênese da epistemologia de Bachelard, sua evolução marcada pela influência de

Brunschvig, nas primeiras obras e nas obras da maturidade, as relações entre a postura epistemológica e a postura estética.

118. FERRAZ JR., Tércio Sampaio, Concepção de sistema jurídico no pensamento de Emil Lask, **Rev. Bras. Fil.**, 26(103): 307 – 324.

O autor aborda a questão da sistematização jurídica a partir da análise e da investigação do pensamento de Emil Lask, filósofo neokantiano da Escola de Baden. Após levantar a problemática em que o pensamento de Lask se insere, o autor trata do tema específico, a noção de sistema jurídico, explicitando a concepção pluridimensional do direito e o caráter de sistema plural e assimétrico do sistema jurídico.

119. FOGEL, Gilvan, Edmund Husserl e a idéia de regiões ontológicas, **Rev. Univ. Cat. Petrópolis**, (3): 75 – 86.

O autor tem por objetivo determinar os momentos constitutivos da idéia de regiões ontológicas no pensamento de Husserl. Partindo da identificação do problema das regiões ontológicas com o problema da compreensão e organização do mundo, correlaciona as idéias de “sistema subjetivo do mundo”, a noção de mundo ou universo, de vida ou de correlação vida-mundo, cuja descrição fenomenológica revela uma ontologia fundamental, sendo tematizadas as diferentes modalidades do ser, às quais o autor restringe o campo científico que, como conjunto sistemático de conhecimentos, deveria procurar também seu fundamento na lógica formal; é sob este aspecto que a região ontológica natural ou natureza e as ciências que lhe correspondem se constituem.

120. HEGENBERG, Leônidas, Karl Raymund Popper, **Rev. Bras. Fil.**, 23(89): 76 – 91.

Trata-se de um resumo do pensamento de Popper, cuja base geral se assenta no realismo do filósofo. Popper é um neopositivista que se afastou das concepções eminentemente positivistas do Círculo de Viena, tomando posições próprias quanto à valoração de uma teoria, distin-

guindo-as, e estabelecendo as bases de uma nova atitude científica. Não admite indução que não seja radical e, por isto, prefere a dedução. Popper também se enveredou pelo campo da Psicologia educacional para logo abandoná-lo em vista do estudo da linguagem.

121. HEGENBERG, Leônidas, Paul K. Feyerabend, *Rev. Bras. Fil.*, 26(103): 371 – 376.

Nota sobre o pensamento filosófico de Feyerabend, um dos mais notáveis discípulos de Popper, do qual retoma a exigente atitude crítica. Contrapõe-se radicalmente a toda forma de empirismo, colocando a teoria como o único quadro para qualquer forma de conhecimento.

122. JAPIASSU, Hílton Ferreira, *Para ler Bachelard*, Rio, Francisco Alves, 1976; (série Para Ler), 180 págs.

O autor tem por objetivo expor as articulações essenciais do pensamento de Bachelard, quer em sua vertente científica, apresentando as idéias centrais de sua epistemologia da razão aberta, quer em sua vertente poética, indicando os elementos basilares de sua fenomenologia do imaginário. Após situar Bachelard em seu tempo, o autor expõe a filosofia das ciências do filósofo, seu projeto filosófico, sua pedagogia científica e sua epistemologia da razão aberta. Abordando a vertente poética, trata da fenomenologia da imaginação e da antropologia da linguagem. Em apêndice, tratando da ruptura epistemológica, o autor compara as posições epistemológicas de Bachelard com as posições de Popper e de Kuhn. Representando as duas vertentes do pensamento de Bachelard, Japiassu transcreve alguns trechos escolhidos de sua obra, terminando seu trabalho com um glossário dos conceitos específicos da epistemologia bachelardiana.

123. MACHADO NETO, A. L., Algumas contribuições de Carlos Cossio a uma eidética sociológica, *Rev. Bras. Fil.*, 26(103): 275 – 296.

Após ressaltar a influência da metodologia fenomenológica na formulação da epistemologia sociológica, o autor apresenta a teoria egológica do direito do argentino Carlos Cossio que envolve uma eidética do social e da cultura, assim como valiosas contribuições à epistemologia das

ciências humanas. São especialmente abordados sua teoria dos objetivos culturais, seus aprofundamentos da teoria diltheyana e weberiana da compreensão e sua teoria da norma como juízo.

124. MAZZEO, Antônio Carlos, O estruturalismo e a opção tecnocrática, **Reflexão**, 1(3): 79 – 87.

O artigo se propõe divulgar as críticas ao estruturalismo que vem sendo feitas por vários teóricos enquanto sistema de fundamentação ideológica da civilização tecnocrática. Acompanha, de modo especial, as críticas formuladas por Carlos Néilson Coutinho em seu livro, **O Estruturalismo e a miséria da razão**.

125. MIRANDA, Maria do Carmo Tavares de, Martin Heidegger, filósofo do ser, **Rev. Bras. Fil.**, 26(103): 267 – 274.

Prestando homenagem a seu mestre, a autora apresenta a figura de homem e de filósofo que foi Martin Heidegger, enquanto mestre da conversação e filósofo do questionamento, sempre à busca do ser. De modo particular, é analisado seu relacionamento com o regime nazista e sua postura frente ao problema de Deus.

126. MORAIS, João Francisco Régis de, Oswald Spengler: o ocidente agônico, **Reflexão**, 1(3): 89 – 112.

O autor visa a apresentar, tirando-o do seu ostracismo, o pensamento de Oswald Spengler, sobretudo a partir de **A Decadência do Ocidente**. Considerando o filósofo como profeta e poeta, o autor expõe as principais influências sofridas por ele, a gênese de sua filosofia, sua mensagem e o desfecho de suas profecias.

127. MOREIRA, Mário Humberto, O problema da intersubjetividade e o Ego transcendental em Husserl, **Rev. Univ. Cat. Petrópolis**, (3): 63 – 74.

Este artigo constitui uma pequena introdução à fenomenologia husserliana no concernente a problemas e questões levantadas em torno do tema da intersubjetividade. Tais questões e problemas estão expostos e discutidos a partir de observações e comentários de Quentin-Lauer, Şhütz,

Toulemont, Fink e Sartre. Enfoca de modo especial a fundamentação da metodologia das ciências humanas.

128. NOGUEIRA, João Carlos, Heidegger ou os novos caminhos da filosofia, **Reflexão**, 1(3): 25 – 39.

Após traçar um esboço biográfico e um breve itinerário intelectual de Martin Heidegger, o autor apresenta alguns elementos julgados importantes como introdução à compreensão da obra do filósofo. Heidegger busca a superação da ontologia clássica, criticando a tradição metafísica do ocidente e propondo uma volta ao fundamento da metafísica que leva necessariamente à questão da essência do homem.

129. SEVERINO, Antônio Joaquim, **A antropologia personalista de Emmanuel Mounier**, São Paulo, Saraiva, 1974, 160 págs.

Após apresentar a biografia de Mounier e discutir o sentido e a especificidade da filosofia mounierista, o autor delinea as grandes linhas da antropologia implícita no personalismo. Segundo o autor, o personalismo exige uma superação da concepção fixista da natureza humana e a consideração do homem como ser intrinsecamente imergente e emergente em relação à natureza pré-humana. Por outro lado, fundando-se nesta visão do homem, o personalismo igualmente implica um engajamento da pessoa com vistas à contração da História. O trabalho termina com uma análise interpretativa do significado do personalismo enquanto reforma metodológica da filosofia, enquanto orientação metafísico-antropológica e enquanto projeto ético-político.

130. STELA, Florindo, A ansiedade existencial para Paul Tillich, **Reflexão**, 1(3): 123 – 128.

Retomada do tema da ansiedade do homem contemporâneo, seguindo o estudo de Paul Tillich, **A coragem de ser**. A ansiedade é concebida como tensão entre ser e não-ser, especificando-se em ansiedade da morte, da insignificação e da culpa. É explicitada a sua ambivalência uma vez que pode ser patológica ou criadora. Como resposta à ansiedade, Tillich aponta a fé incondicional.

131. VILLALOBOS, Maria da Penha, O fundamento idealista da investigação científica, **Suplemento Cultural**, 1(6): 13 – 14, 21/11/76.

A autora confronta as idéias do pensador Ernst Cassirer, neokantiano, com os trabalhos realizados por Piaget, mostrando como o pensamento deste psicólogo se influencia pelo idealismo alemão e como suas posições assumem um caráter nitidamente idealista, o que compromete ainda seu projeto de constituir uma epistemologia científica, livre de qualquer envolvimento filosófico. Segundo a autora, tudo o que Piaget consegue construir no campo específico da epistemologia foi criar mais uma teoria epistemológica.

132. VON ZUBEN, Newton Aquiles, O sentido das palavras-princípio na filosofia da relação de Martin Buber, **Rev. Univ. Cat. S. Paulo**, 45 (89 – 90): 70 – 90.

Análise do significado e do alcance das palavras-princípio enquanto fundamento daquilo que se apresenta como a pedra angular da construção buberiana, ou seja, a idéia de relação e sua manifestação antropológica, o diálogo. Após abordar as atitudes do homem frente ao mundo e a estrutura das palavras-princípio, o autor trata da dualidade dos eus na unidade do existir humano, concluindo com a afirmação da prioridade da palavra-princípio Eu-Tu.

ESTUDOS SISTEMÁTICOS

EPISTEMOLOGIA

Cf. também nºs 15, 27, 33, 36, 102, 111, 113, 119, 120, 127, 131.

133. BUNGE, Mário, **Tratado de Filosofia Básica: Semântica II: Interpretação e Verdade**, São Paulo, EPU-EDUSP, 1976, XVIII – 244 págs.

Dando seqüência aos temas do 1º volume, o texto inicia-se com um estudo sobre as várias espécies de interpretação, passando a seguir

à análise do significado, da verdade e das questões conexas de extensão, da vaguidade, das descrições definidas e das questões correlatas referentes à matemática, à lógica, à epistemologia e à metafísica.

134. STUBBS, Roy Charles, Definição de Problemas, *Cad. Psic. Aplic.*, 3(3): 211 – 228.

O autor discorre sobre a dificuldade encontrada pelos vários métodos filosóficos para uma correta definição de problema nas diversas formas e níveis de pesquisa. Após apresentar a abordagem científica, estabelecendo seus limites, o autor apresenta os sistemas alternativos de definição oferecidos pela perspectiva fenomenológica e pela perspectiva existencialista, cujas limitações também explicita, para concluir propondo a abordagem pragmática.

135. SOVERAL, Eduardo A. de, Filosofia, Psicanálise e Hermenêutica, *Rev. Univ. Cat. Petrópolis*, (3): 15 – 34.

Análise do valor da filosofia do ponto de vista da psicanálise e da hermenêutica. Daí abordagem da filosofia como instauradora da verdade, ao mesmo tempo em que estabelece todo o problema da historicidade da verdade. Partindo de uma análise crítica do relativismo histórico da verdade, considera o problema do conhecimento humano necessariamente envolvido pelas circunstâncias históricas, sociológicas e psicológicas. Destas considerações, analisa a questão da unidade do conhecimento, da estrutura do conhecimento científico e dos níveis, planos e modalidades da experiência.

EPISTEMOLOGIA DAS CIÊNCIAS

Cf. também nos 25, 102, 117, 120, 122, 123, 127, 131.

136. HEGENBERG, Leônidas, *Etapas da Investigação científica: leis, teorias, método*, vol. 2. São Paulo, EPU-EDUSP, 1976, XIV – 258 págs.

Dando continuidade a seu estudo sobre a investigação científica, iniciado com o vol. 1 (**BBF, 62**), o autor, após levantar as con-

tribuições históricas fornecidas pelo neopositivismo, relativas ao tema, de Mach, Russell, Wittgenstein, da física e do próprio empirismo, trata das leis naturais, das teorias e do método científico sempre à luz do pensamento dos principais filósofos-neopositivistas — Quine, Carnap, Hempel, Popper, Scheffler, Goodman e Sneed — . Em seguida são examinadas posições ainda em fase de elaboração como as de Kuhn, Feyerabend, Supper, Bunge e Suppe, sempre baseando-se nos trabalhos mais recentes destes pensadores. O livro contém ainda um apêndice sobre “pesquisa bibliográfica”, a ser distinguida da pesquisa científica.

137. KRUGER, Helmuth R., O problema da objetividade na investigação psicológica, *Rev. Univ. Cat. Petrópolis*, (3): 53 — 62.

O autor faz uma análise teórica da pesquisa científica principalmente no que se refere às pesquisas no domínio das ciências do comportamento. Afirmando a necessidade de uma desmistificação da ciência na época atual, aponta todas as controvérsias e incoerências internas e externas dentro da investigação psicológica e afirma a possibilidade de se garantir a objetividade das pesquisas científicas a partir de regras que conduzem a uma construção teórica consistente e à relevância de suas contribuições, em termos de fornecimento de recursos para intervenções planejadas, cujo objetivo seja o de promover soluções para problemas que comprometem a qualidade da condição humana embora reconheça as dificuldades de se evitar nisso tudo as influências do contexto social, econômico e ideológico em que se acham inseridas tais investigações.

138. LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre, **História: novas abordagens**, Rio, Francisco Alves, 1975; trad. Henrique Mesquita, 202 págs.

Mostrando as várias abordagens da pesquisa histórica contemporânea, os autores desta coletânea tratam da arqueologia, da economia, da demografia, da antropologia religiosa, da história religiosa, da literatura, da arte, das ciências e da política como vias de abordagem do conhecimento histórico.

139. LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (org.), **História: novos objetos**, Rio, Francisco Alves, 1976; trad. Teresinha Marinho, 240 págs.

Neste volume são apresentados por diversos autores, os novos objetos que estabeleceram no campo epistemológico da História: o clima, o inconsciente, o mito, as mentalidades, a língua, o livro, os jovens, o corpo, a cozinha, a opinião pública, o filme e a festa. A pesquisa histórica é situada em pleno universo de convergência com a pesquisa das ciências sociais.

140. LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (org.), **História: novos problemas**, Rio, Francisco Alves, 1976; trad. Theo Santiago, 200 págs.

Coletânea de vários estudos de epistemologia e filosofia da História, elaborados por diversos especialistas franceses, versando sobre temas como a operação histórica, o quantitativo na história, a história conceitual, os caminhos da história antes da escrita, a história dos povos sem história, a aculturação, a história social e ideologias das sociedades, a história marxista, a história em construção e o retorno do fato.

141. MERLEAU-PONTY, Maurice, **Ciências do Homem e fenomenologia**, São Paulo, Saraiva, 1973; trad. Salma Muchail, 80 págs.

O texto procede de um curso ministrado pelo autor em determinado período letivo, faltando-lhe as partes ulteriores, o que explica sua estrutura incompleta. A temática abordada é o problema das relações entre a filosofia e as ciências humanas, caracterizado pela situação de crise em que estas ciências se encontram e a proposta de sua superação pela fenomenologia. Dentro do problema das ciências do homem para Husserl, o texto aborda a questão da psicologia, explicitando a idéia de uma psicologia eidética em Husserl, a questão da lingüística e da história.

ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

Cf. também nos 15, 21, 22, 29, 30, 35, 102, 113, 116, 127, 128, 129, 130, 132.

142. DI DIO, Renato Alberto T., O conceito de liberdade, **Suplemento Cultural**, 1(3): 5 – 6, 31/10/76.

Ressaltando a importância do conceito de liberdade no âmbito da reflexão filosófica em todos os momentos da história da filosofia, o

autor explicita os seus vários sentidos, comparando-o ao conceito de determinismo, de casualidade, de causa e motivo, de criação, de determinismo moderno e de perspectivismo. Embora o sentido radical da liberdade esteja intrinsecamente vinculado à condição do homem, a sua fundamentação decorre mais da ciência do que da filosofia.

143. LIPPMANN, H. Ludwig, Valor e personalidade, *Rev. Univ. Cat. Petrópolis*, (3): 78 – 105.

Para o autor, o problema da relação entre valor e personalidade representa um tema bastante atual tanto para os psicólogos, como para os cientistas sociais e apresenta, dentro do campo da antropologia filosófica, diferentes aspectos. As posições personalísticas da filosofia, quanto a esta questão, em três pontos fundamentais: a personalidade como valor supremo, a distinção ontológica entre pessoas e coisas e a experiência subjetiva global da personalidade como a última instância psicológica. O sentido da vida está no aperfeiçoamento da personalidade rumo a uma progressiva humanização, o que supõe para o homem dois problemas básicos: o da individualização e autonomia, adaptação social e relacionamento com outros homens.

144. CARMO, Raymundo E. do, **Fenomenologia existencial: estudos introdutórios**, Belo Horizonte, O Lutador, 1974. Prefácio de Arthur Versiani Velloso, 102 págs.

Partindo da caracterização da filosofia contemporânea como fundamentalmente uma antropologia filosófica, o autor analisa a fenomenologia, seguindo o pensamento de Husserl; mostra a especificidade da contribuição da fenomenologia, em comparação com o projeto cartesiano e numa perspectiva global; em seguida, explicita a necessária evolução da fenomenologia rumo à ontologia e sua aplicação metodológica ao existencialismo, o que possibilitou a elaboração de uma antropologia fenomenológico-existencial.

145. CARMO, Raymento E. do, **Antropologia filosófica geral**, Belo Horizonte, O Lutador, 1975.

O texto representa uma iniciação à antropologia filosófica, elaborado com objetivos explicitamente didáticos. Após caracterizar a reflexão antropológica no âmbito da atitude filosófica, o autor faz um retrospecto histórico da antropologia filosófica ocidental, assinalando suas principais etapas; em seguida, sintetiza as principais concepções do homem, tais como a visão naturalista, a visão idealista e a posição fenomenológico-existencial; desta última, explicita os principais temas, aprofundando a seguir a historicidade, abordando-a também em confronto com a perspectiva estruturalista; num último capítulo, é estudado o estatuto ontológico do ser humano, como sujeito no mundo, instaurador de sentido.

FILOSOFIA DA HISTÓRIA

Cf. também nºs 113, 114, 126.

146. RICOEUR, Paul e outros, **As culturas e o tempo**, Petrópolis Vozes, EDUSP, 1975; trad. Gentil Titton, Orlando dos Reis e Ephraim Ferreira Alves, 284 págs.

Trata-se de uma coletânea de estudos que constitui uma série de 4 publicações no âmbito de um projeto da UNESCO, intitulado *Culturas em Confronto*. Tomando como chave o conceito de tempo, os autores analisam a vivência e a compreensão desta dimensão nas várias culturas. Assim, após Introdução de Paul Ricoeur, Claude LARRE, aborda a apercepção empírica do tempo e a concepção de história no pensamento chinês; Raimundo PANNIKAR, estuda a concepção de tempo e história na tradição da Índia; Bettrira BAUMER, a apercepção empírica do tempo; Alexis KAGAME, a questão do tempo no pensamento bantu; G. E. R. LLOYD, no pensamento grego. André NEHER, na cultura judaica; Germano PATTARO estuda esta questão no pensamento cristão; Louis GARDET, na cultura muçulmana; Abdelmazid MEZIANE, entre as populações do Magreb. O livro termina com estudo Gourevitch sobre o tempo como problema de história cultural.

FILOSOFIA SOCIAL

Cf. também nºs 109, 123, 124.

147. GASTALDI, J. Petrelli, **Estudo de Problemas Brasileiros: realidade econômica e social do Brasil**, São Paulo, Saraiva, 1975, 104 págs.

Situando-a dentro de uma abordagem da conjuntura econômica mundial, o autor analisa a problemática sócio-econômica brasileira, criticando algumas experiências tecnocráticas adotadas para sua solução, explicitando os efeitos inflacionários dos desperdícios governamentais, da falta de produtividade e do empirismo empresarial. Ressalta a necessidade da preocupação para com o setor primário da economia, chamando a atenção para o perigo de uma petroeconomia, para as precauções a serem tomadas frente às manobras das multinacionais.

148. LEVI-STRAUSS, Claude, **As estruturas elementares do parentesco**, Petrópolis, Vozes, 1976; EDUSP, 542 págs.

Análise antropológico-estrutural da vida social das mais diversas sociedades humanas. Retomando as pesquisas dos principais antropólogos, Levi-Strauss analisa as relações entre natureza e cultura, o problema do incesto, os fundamentos da troca restrita, a troca generalizada, estabelecendo as normas e regras básicas do intercâmbio social dos membros da sociedade, definindo-se as estruturas do parentesco.

149. REALE, Miguel, **Pluralismo e Liberdade**, São Paulo, Saraiva, 1963. 302 págs.

Este livro reúne uma série de estudos do autor nos domínios da ética e da filosofia sócio-política, polarizados todos eles em torno da problemática central do ser do homem, de sua liberdade ontológica e de seu valor perante a sociedade e a história. Neles o autor defende a necessidade e a viabilidade de uma sociedade plural, única compatível com a causa democrática e com uma economia eticamente estruturada. Na primeira parte, o autor apresenta os fundamentos antropológicos de suas concepções sobre a sociedade, o estado e a democracia, abordadas especificamente na segunda parte.

150. ROSSEAU, Michel, **Assistencialismo, uma questão em aberto**, **Proposta**, (1):

O autor aborda o problema do assistencialismo como motivo que é de discussões freqüentes e gerador de polêmicas sobre a validade dos projetos assistenciais que têm sua ação limitada na atitude de ajuda. Para isso, são dados exemplos de alguns projetos executados mas que não alcançaram o caráter de promoção esperado. Assim, o assunto passa a ser analisado sob o prisma do interesse e benefícios relativos ao viabilizador do projeto, do técnico que o executa e à população que será atendida por ele. Essa análise resulta numa descrição de fatores que poderão contribuir para uma recíproca responsabilidade dos envolvidos nos citados projetos quando, então, se tornará possível ao assistencialismo assumir caráter promocional, após envolver fatores básicos de mudança social.

151. WIEDEMAN, Luís Felipe da Silva (org.), **Brasil: realidade e desenvolvimento**, São Paulo, Sugestões Literárias, 1973, 2ª ed. 560 págs.

Obra coletiva versando sobre os principais problemas da realidade brasileira atual. Após a Introdução, situando a educação moral e cívica no Brasil, é apresentado, em capítulos escritos por vários autores especialistas, um panorama geral da realidade brasileira que aborda as características gerais da geopolítica e da geoeconomia nacional, a formação étnica e cultural do homem brasileiro, as instituições sociais, políticas e econômicas e o comportamento social; numa segunda unidade, são tratadas as estruturas políticas e as características da democracia no Brasil, assim como a estrutura dos poderes executivo, legislativo e judiciário; na terceira unidade, são abordados os problemas do desenvolvimento econômico, relacionados com os recursos nacionais, povoamento e ecologia das regiões do Amazonas e do Nordeste, transporte, desenvolvimento agrícola, energia, indústria, comércio, as disparidades regionais, a política econômica, a política monetária, as necessidades de planejamento, o mercado financeiro; na quarta unidade, são estudados os problemas sócio-econômicos de habitação, saúde, educação, comunicação social, ciência e tecnologia, urbanização, participação da empresa no desenvolvimento e o papel das forças armadas na vida nacional; na quinta unidade, são examinados os problemas políticos relativos às ideologias políticas, às expressões do poder nacional, à representação popular, aos Partidos, à evolução política, à política social, à política externa, à participação brasileira nos organismos internacionais; na sexta unidade são analisadas questões referentes à se-

gurança nacional, externa e interna, à responsabilidade dos cidadãos e das forças armadas e à formulação de uma doutrina e execução de uma política de segurança nacional.

FILOSOFIA POLÍTICA

Cf. também nºs 34, 109, 124.

152. DALLARI, Dalmo de Abreu, **Constituição e evolução do estado brasileiro, Suplemento Cultural**, 1(2): 15 – 16, 24/10/76.

Analisando a formação e a evolução do estado brasileiro, o autor afirma o descompasso entre as afirmações formais da constituição e o que ocorre na prática como uma das características do sistema jurídico-social brasileiro e como um dos fatores responsáveis pela instabilidade política, marca constante da vida brasileira. Conclui que haverá possibilidade de uma ordem política e social quando o Brasil tiver uma constituição autêntica, isto é, que leve em conta as características globais da realidade social.

153. DALLARI, Dalmo de Abreu, **Elementos de teoria geral do Estado**, São Paulo, Saraiva, 1976, 3ª ed., 270 págs.

O texto, como objetivos didáticos, pretende fixar diretrizes teóricas em estreito relacionamento com a problemática do estado, acentuando os aspectos práticos de cada situação. Delimita a noção, o objeto e o método da Teoria Geral do Estado, analisa a natureza da sociedade, do Estado, estabelece as relações entre Estado e Direito e entre Estado e Governo. Conclui com uma discussão dos principais problemas do Estado contemporâneo.

154. FERREIRA, Luís Pinto, **Teoria Geral do Estado**, São Paulo, Saraiva, 1975, 3ª ed., 2 vols. XXVI – 518, XXIV – 519 – 1006 págs.

Situando-se no universo comum à filosofia jurídica e política, este trabalho estuda a problemática geral do Estado, fundando-se nos principais teóricos da área. O texto divide-se em 12 partes que se subdividem em 92 capítulos designativos dos vários temas estudados. Após

uma Introdução ao estudo da doutrina geral do Estado, o autor analisa os seguintes temas: a sociologia positiva e a idéia do progresso, o conceito de Estado, o conceito de soberania, o conceito de Poder, o conceito de socialismo, o conceito de Constituição, o regime democrático, a liberdade, as declarações de direitos e as garantias constitucionais, o processo legislativo, o regime federativo e a doutrina filosófica geral do Estado.

155. FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves, **A democracia possível** São Paulo, Saraiva, 3ª ed., 1976, 132 págs.

Ensaio de filosofia política em que a democracia é abordada sob três aspectos: como forma de governo, como organização institucional e como sistema de valores. No contexto do estudo da democracia como forma de governo, o autor aborda a questão da efetivação da democracia nas condições peculiares do Brasil, propugnando por uma nova Carta constitucional que possa institucionalizar a orientação revolucionária brasileira.

156. JAGUARIBE, Hélio e outros, **A dependência político-econômica da América Latina**, São Paulo, Loyola – Cortez & Moraes, 1976, 160 págs.

Este livro reúne 4 estudos abordando problemas políticos e econômicos da América Latina. Hélio Jaguaribe escreve sobre dependência e autonomia na América Latina; Aldo Ferrer, sobre indústrias básicas, integração e corporações internacionais; Miguel Wionczek analisa o endividamento público externo e as mudanças setoriais no investimento privado da América Latina; Theotônio dos Santos aborda a crise da teoria do desenvolvimento e as relações de dependência na América Latina. Estes ensaios que versam sobre a fenomenologia internacional dos mecanismos atuais desta dependência surgiram da 2ª Reunião do Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais, em Lima, sendo seguido pelos debates que tiveram lugar após sua exposição.

157. SOUSA, José Pedro Galvão de, **O estado tecnocrático**, São Paulo, Saraiva, 1973, 150 págs.

Análise da evolução dos estados capitalista e marxista para uma forma de estado tecnocrático, com apresentação de suas caracte-

rísticas essenciais, de suas tendências básicas, de sua oposição aos princípios de ordem natural. Criticando esta hipertrofia da tecnocracia no poder, o autor propõe que se utilize a técnica na organização política, salvando-se os valores humanos e a liberdade. No plano dos meios, ressalta o papel dos grupos intermediários para enfrentar o totalitarismo intrínseco à tecnocracia.

FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO

Cf. também nos 37, 103, 115.

158. ANTUNHA, Heládio César Gonçalves, O fundamento em educação, **Suplemento Cultural**, 1 (4): 10 – 13, 7/11/1976.

Colocando a questão da suficiência do conhecimento científico para a compreensão exaustiva do problema educacional, o autor aborda o tema da necessidade de um tratamento filosófico da educação. Após expor as posições antifilosóficas do positivismo lógico contemporâneo e as críticas feitas a esta escola por Karl Popper, o autor conclui pela inevitabilidade do filosofar sobre a educação, ressaltando a insuficiência de uma abordagem puramente científica da questão.

159. BERGER, Manfredo, **Educação e Dependência**, São Paulo – Porto Alegre, Difel – Ed. Univ. Fed. RS, 1976 (Col. "Corpo e Alma do Brasil", vol. 45), 356 págs.

Este trabalho, originalmente tese de doutoramento do autor, propõe-se investigar o sistema educacional brasileiro, considerando, especialmente, a relação entre a sociedade e o sistema educacional no contexto do processo societal global de uma sociedade dependente. Após caracterizar a sociedade dependente, o autor analisa a condição do Brasil em situação de dependência econômica, política e sócio-cultural; a seguir, analisa o sistema educacional brasileiro e suas potencialidades em vista da superação desta situação de dependência, concluindo com um exemplo de superação desta condição constituído pela redução sociológica.

160. BOURDIEU, Pierre e PASSERON, Jean-Claude, **A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino**, Rio, Francisco Alves, 1975, (Série "Educação em Questão"); trad. Reynaldo Bairão, 240 págs.

Neste livro de crítica ao processo de educação institucionalizada, os autores defendem a tese, segundo a qual, a reprodução do sistema de ensino como instituição relativamente autônoma permite a reprodução da cultura dominante, e essa reprodução cultural reforça, como poder simbólico, a reprodução contínua das relações de força no meio da sociedade. Para tanto, os autores apresentam, numa primeira parte, os fundamentos de uma teoria da violência simbólica, justificativa teórica para sua análise crítica ao processo sócio-educacional de manutenção da ordem e de reprodução cultural, objeto da segunda parte.

161. COLLET, Heloísa Gouvea, **Educação permanente: uma abordagem metodológica**, Rio, SESC, 1976, 112 págs.

A autora se propõe responder à questão das implicações didáticas que podem ser inferidas da perspectiva da implantação da Educação Permanente. Defende que desta implantação deverão decorrer modificações no processo ensino-aprendizagem, referentes ao currículo, ao papel do professor e do aluno, aos métodos de ensino, ao uso dos meios audiovisuais, à avaliação e a outros elementos relativos à didática. Após fundamentar a concepção de Educação Permanente, são destacadas suas implicações didáticas, visando-se a elaboração de uma metodologia mais adequada à perspectiva desta nova forma de educação.

162. DI DIO, Renato Alberto T., **A pesquisa da pesquisa educacional no Brasil**, **Suplemento Cultural**, 1(5): 6, 14/11/1976.

Análise da gênese, da evolução e da situação da pesquisa psicopedagógica no Brasil. O autor visa a levantar e classificar as pesquisas no campo da psicologia educacional. Esta classificação, feita sobre amostragem de trabalhos cuja maior contribuição decorre de centros de pesquisa dos estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul, teve como critério, a análise do conteúdo e dos métodos.

163. GARCIA, Walter Esteves, (org.), **Educação brasileira contemporânea: organização e funcionamento**, São Paulo, MacGraw-Hill do Brasil, 1976, 280 págs.

Trata-se de uma obra coletiva escrita visando atingir três objetivos, convergentes e complementares: analisar criticamente eventuais distorções do processo educacional brasileiro, propor alternativas com novas formas de fazer a Educação e explicitar o que vem sendo feito na educação brasileira em seus três níveis de ensino. Maurício TRAGTENBERG estuda a escola como organização complexa; Louremi SALDANHA estuda a individualização do ensino e a formulação de objetivos; Joel MARTINS, o modelo de planejamento curricular; Luís A. CUNHA, compara o modelo alemão com o modelo de ensino brasileiro; Élio VIEIRA apresenta modelos para implementação da reforma de 1º e 2º graus; Zaia BRANDÃO aborda a questão do ensino do 2º grau e a profissionalização; Antônio Gaspar RUAS, o ensino superior no Brasil e sua estrutura básica; Maria A. BORTOLETTO trata do ensino superior brasileiro em confronto com modelos estrangeiros; Dermeval SAVIANI faz uma análise crítica da organização escolar brasileira através das leis 5 540 e 5 692; Casemiro dos REIS FILHO fala sobre a reforma universitária e ciclo básico, como modelo viável; Cláudio de Moura CASTRO, do cálculo dos custos do ensino universitário; Eugênia Moraes de ANDRADE fornece orientações básicas para elaboração de provas objetivas.

164. GOLDBERG, Maria Amélia Azevedo, O curso de Pedagogia: uma reflexão crítica, *Didata*, (5): 34 – 43, 1976.

O trabalho analisa a situação de desprestígio em que se encontra o curso de Pedagogia. A autora, no sentido de dividir a culpa pelo esvaziamento de significado do curso entre os vários elementos envolvidos em sua operação, desenvolve um processo de socialização desta culpa, estabelecendo e examinando a parcela da respectiva responsabilidade do legislador, do administrador universitário, do professor e do aluno.

165. HUBERMAN, A. M., **Como se realizam as mudanças em educação: subsídios para o estudo do problema da inovação**, São Paulo, Cultrix, trad. Jamir Martins, 126 págs.

Partindo de uma definição da inovação, tematizando seus tipos, fontes e processo, o autor explicita os agentes que intervêm na mudança, citando os indivíduos, os grupos, as instituições e as culturas. Analisa as principais variáveis que envolvem o sistema e o processo, caracterizando ainda os aspectos básicos dos refretários e dos inovadores, educadores ou instituições. Apresenta modelos de processo de mudança para sua planificação e execução. Encerra seu trabalho com uma avaliação das inovações educacionais.

166. LIPPMANN, H. Ludwig, Prolegômenos para uma filosofia da educação brasileira, *Rev. Univ. Cat. Petrópolis*, (3): 1 – 13.

O autor parte da constatação, nos modernos pensadores do Brasil, da preocupação em se refazer em bases mais sólidas a cultura nacional embora ainda reconheça neles a ausência de um relacionamento entre a educação e filosofia brasileiras. Analisando os conceitos de sistema de ensino e realidade social, observa que a autenticidade de um sistema de ensino não está em refletir a realidade social pois é preciso que ele se torne agente de transformações sociais. Por outro lado, não aceita o fenômeno “cultural lag” aplicado à educação brasileira, mostrando que ele contradiz as condições básicas do desenvolvimento cultural brasileiro, cuja característica principal sempre foi a criação de suas instituições por antecipação. Este caráter antecipatório é o responsável pelo formalismo educacional que torna ineficiente o funcionamento do sistema educacional brasileiro.

167. REIMER, Everett, **A escola está morta: alternativas em educação**, Rio, Francisco Alves, 1975; (Série “Educação em Questão”), trad. Tony Thompson, 186 págs.

Fruto de seus estudos sobre a educação na América Latina e de seus debates com Illich, o presente trabalho de Reimer desenvolve uma severa crítica à instituição escolar, tida como responsável pela instauração e pela consolidação da injustiça no meio dos homens. Estabelecendo um processo contra a escola, acompanhando a sua formação histórica em nosso contexto, o autor explicita o que as escolas fazem, o que são, como funcionam e de onde vêm para se tornarem os esteios institucionais do privilégio. Discutindo depois a possibilidade das instituições democráticas,

Reimer apresenta alternativas para a educação escolar, propondo uma educação através de redes de objetivos e de pessoas, as condições de financiamento da educação universal, o papel revolucionário da educação e a estratégia de uma revolução pacífica, concluindo com a apresentação da parte que cada um poderá assumir nesta tarefa.

168. SAVIANI, Dermeval, *Contribuição a uma definição do curso de Pedagogia, Didata*, (5): 13 – 22, 1976.

O estudo visa a oferecer uma contribuição no sentido de se precisar melhor o significado da formação do pedagogo enquanto educador dotado de fundamentação teórica consistente. Analisando as várias definições de pedagogia, o autor a considera como a teoria geral da educação, ou seja, como sistematização “a posteriori” da educação, construída a partir e em função das exigências da realidade educacional, processo e produto.

169. SAVIANI, Dermeval, **Educação brasileira: estrutura e sistema**, São Paulo, Saraiva, 2ª ed., 1975, 148 págs.

O autor explicita a questão da existência de um sistema educacional no Brasil, fazendo uma análise sobretudo a partir da Lei Diretrizes e Bases. Após criticar os usos inadequados do conceito de sistema, o autor propõe uma noção de sistema educacional, fundada numa concepção da própria condição humana; segundo o autor, cabe à filosofia uma função sistematizadora para a coerência da ação educacional. Acompanha o texto sinopse cronológica completa da tramitação do projeto da LDB no Congresso Nacional, assim como detalhada bibliografia sobre esta Lei.

170. SCHADEN, Egon, Educação indígena, **Problemas Brasileiros**, 14 (152): 23 – 32.

Após afirmar a negligência por parte de antropólogos e etnólogos em relação a estudos mais sistematizados da educação entre os indígenas brasileiros, o autor discute alguns fatos e problemas que bem mostram a importância deste tipo de pesquisa, mesmo para o educador moderno. Aborda o processo geral de socialização pelo qual passam todos os

adolescentes e alguns processos específicos de iniciação pelos quais passam os jovens destinados a determinadas funções diferenciadas.

171. SCHEFFLER, Israel, **A linguagem da educação**, São Paulo, Sarai-va – EDUSP, 1974, 132 págs.

O autor elucida, mediante uma aplicação de métodos da filosofia analítica, alguns aspectos do pensamento educacional, analisando a forma lógica das definições, dos “slogans” e das metáforas usadas no campo do pensar teórico da educação. Isto lhe permite fazer um estudo da idéia central do ensinar como atividade e como “dizer”.

172. WARDE, Miriam Jorge, **Os condicionantes sociais da oposição entre teoria e prática na educação brasileira: a política de profissionalização do ensino de 2º grau**, São Paulo, 1976, 100 págs.

Trata-se da dissertação de mestrado em Filosofia da Educação apresentada pela autora junto ao Programa de Pós-Graduação da PUCSP. Analisando a legislação que deu origem à política de profissionalização do ensino de 2º grau no Brasil, a autora mostra que ela reflete a oposição entre teoria e prática, oposição característica da própria estrutura social brasileira. Após determinação do problema, faz uma análise comparativa entre os pareceres 45/72 e 76/75, explicita os condicionantes sociais da oposição teoria-prática na educação em geral e na política de profissionalização do ensino de 2º grau em particular, mediante uma análise contextual.

FILOSOFIA DA CIÊNCIA

Cf. também nºs 19, 31, 102, 103, 104, 116.

173. ALVES, Rubem, **Religião: Patologia ou busca de sanidade**, **Reflexão**, 1(3): 113 – 121.

O autor mostra que o emergir da exigência de uma consciência religiosa não testemunha uma forma de falsa consciência, um tipo de alienação ou a expressão de uma patologia mas, antes, uma crítica radical à

metafísica inconsciente que rege o pensamento científico de tal modo que atualmente não é tanto a ciência que realiza um trabalho de desmitologização da religião mas a religião que desmitologiza a ciência.

174. BERLINGUER, Giovanni, **Psiquiatria e Poder**, Belo Horizonte, Interlivros, 1976; trad. Otho Faria, 128 págs.

Partindo de um levantamento histórico-político e econômico do panorama psiquiátrico atual da Itália, perfeitamente generalizável para todo o mundo, o autor examina e critica o controle e a manipulação da mente humana através da informação, da publicidade, da educação e da indústria cultural, situação que força os homens, pelo trabalho do especialista, às exigências do poder. Daí a necessidade de se questionar, pelas bases, o próprio sentido da doença mental.

175. JAPIASSU, Hílton Ferreira, **Por uma filosofia da Psicologia**, **Reflexão** 1(3): 71 – 78.

O autor desenvolve uma reflexão sobre a psicologia, explicitando aspectos de seus pressupostos éticos, políticos e ideológicos na medida em que, querendo ser ciência, deixa de considerar a ordem dos valores e das significações. Desta explicitação, o autor postula as exigências para que a psicologia se reconheça como parte e instrumento do conhecimento do homem deixando sua postura de juiz ou de mandamento.

176. SANTOS, José Henrique, **Filosofia e Crítica da ciência**, **Cadernos do CEAS**, (43): 3 – 9.

O autor estabelece a diferença entre filosofia e ciência: a diversidade de interesses. Para a filosofia a atividade crítica lhe é fundamental e visa evidenciar as ambigüidades e limitações da ciência. Neste sentido, a filosofia é crítica social e política e no desempenho desta função, desmascara os fatos impostos à sociedade em nome da ciência. Há necessidade de sair-se da ciência para dar-se conta de tal fato.

FILOSOFIA DO DIREITO

Cf. também nos 34, 118.

177. COELHO, Luís Fernando, **Teoria da ciência do direito**, São Paulo, Saraiva, 1974, X – 166 págs.

Trata-se de texto didático destinado a abordar a temática epistemológica do direito, elaborando, portanto, uma teoria da ciência jurídica. Estabelecido o caráter epistemológico da abordagem, o autor classifica as diversas disciplinas jurídicas, discute o direito comparado, expõe as concepções da ciência do direito, analisa a técnica jurídica, aprofunda a significação do direito, explicita o sentido da dialética do direito, do conceito de direito natural e da sistemática do direito.

178. MACHADO NETO, A. L., **Compêndio de introdução à ciência do direito**, São Paulo, Saraiva, 1975, 3ª ed., 282 págs.

Texto didático, dividido em três grandes partes que correspondem a três livros distintos anteriormente publicados pelo autor. Na 1ª parte, destinada a um preliminar epistemológico, o autor define a ciência do direito, suas divisões e suas fundamentações doutrinárias – o jusnaturalismo, o exegetismo, o historicismo jurídico, o sociologismo jurídico, o normativismo e o egologismo, encerrando com um estudo da técnica jurídica; na 2ª parte, é estudada a sociologia jurídica. Após sua definição, são abordados os temas do controle social, da gênese social do direito, das relações direito e economia, entre direito e fenômenos sociais. Na 3ª parte, é apresentada uma teoria geral do direito, tratando das questões referentes às normas e ao ordenamento jurídico, ao direito subjetivo, ao fato jurídico, aos sujeitos do direito, ao dever jurídico, ao ilícito, à sanção, às fontes, à hermenêutica, à aplicação e aos ramos do direito. Duas leituras complementares sobre a teoria geral do direito são acrescentadas assim como três provas práticas sobre ela.

179. MACHADO NETO, A. L., **Sociologia jurídica**, São Paulo, Saraiva, 1974, 3ª ed., 422 págs.

Recorrendo à farta referência histórico-filosófica, o autor estuda o problema epistemológico em sociologia, a sociologia jurídica, a sociedade, as sociedades humanas e sub-humanas frente ao direito, o controle social, a gênese social do direito, as relações direito e revolução, entre

guerra e direito, entre direito e fenômeno econômico, entre estratificação social e direito, as entre direito, religião, família e poder político. É apresentado um quadro sociológico do direito brasileiro e são acrescentados dois apêndices: um sobre a sociologia do direito natural e outro, sobre as relações entre o raciovitalismo e a sociologia jurídica.

180. MACHADO NETO, A. L., **Teoria da ciência jurídica**, São Paulo, Saraiva, 1975, 218 págs.

Após determinar o caráter epistemológico da ciência do direito, o autor expõe a sua doutrina do direito, os vários saberes jurídicos — a filosofia, a sociologia, a história e a teoria geral do direito — aprofundando, a seguir, o problema da ciência jurídica, o método jurídico e as relações entre ciência e técnica jurídica. Em apêndice, aborda a situação da teoria do direito no Brasil e dá uma lição sobre a justiça.

181. REALE, Miguel, **Filosofia do direito**, São Paulo, Saraiva, 1975, 7ª ed. rev. 2 vols. XVIII — 654 págs.

O primeiro volume é dedicado à propedêutica filosófica; o segundo, à ontognosiologia jurídica. Assim, no primeiro volume, é estudada a questão da filosofia, do ponto de vista de seu objeto, da gnosiologia, da ontologia e da axiologia, assim como do ponto de vista da ética e da teoria da cultura; no segundo volume, após definir o objeto da filosofia do direito, sua divisão, sua temática geral e especial, o autor aborda a questão do empirismo e do apriorismo jurídicos e seus pressupostos ontognosiológicos, a realidade jurídica frente ao problema ontognosiológico, a fenomenologia da ação e da conduta, expõe sua teoria tridimensional do direito, concluindo com a análise das relações entre direito e moral.

182. REALE, Miguel, **O direito como experiência: introdução à epistemologia jurídica**, São Paulo, Saraiva, 1968, XII — 300 págs.

O autor procura determinar a modalidade da experiência jurídica, questão encarada como uma questão epistemológica primordial. O livro forma um conjunto de 12 ensaios de epistemologia jurídica que se situam na linha de prolongamentos das posições relativas à teoria tri-

dimensional do direito, defendida pelo autor. Após colocar o problema da experiência jurídica, ela é analisada ao plano pré-categorial e ao plano da objetivação científica. Em seguida, o autor explicita as estruturas fundamentais do conhecimento jurídico, relaciona a filosofia, a dogmática jurídica e a teoria geral do direito, define a natureza e o objeto da ciência do direito que compara com a dogmática jurídica. Analisa a questão das estruturas e modelos de experiência jurídica, abordando o problema de suas fontes e gênese, trata da hermenêutica jurídica e termina com o relacionamento entre experiência moral e experiência jurídica, abordando de modo especial a questão da pena de morte frente ao mistério da existência humana.

183. REALE, Miguel, *Lições preliminares de direito*, São Paulo, Saraiva, 1976, 3ª ed. rev. 384 págs.

Trata-se de uma retomada, com declarados objetivos didáticos, das principais questões abordadas pelo autor em seus cursos de introdução ao estudo de direito. O autor define o objeto, a finalidade desta disciplina, relaciona o direito com as ciências afins, aborda a questão das relações entre natureza e cultura, o mundo ético, a relação entre direito e moral; analisa o conceito de direito, a organização da sanção pelo Estado, a metodologia da ciência do direito, a estrutura da norma jurídica, sua validade, sua classificação; aprofunda o estudo das fontes do direito; relaciona experiência jurídica e direito objetivo, fatos e atos jurídicos, sujeito de direito e personalidade jurídica, situações subjetivas e direito subjetivo; explicita as modalidades de direito subjetivo, trata da hermenêutica jurídica, da integração e aplicação do direito, dos princípios gerais do direito, dos seus planos e âmbitos, da divisão do direito assim como de seus fundamentos.

184. SALDANHA, Néelson, História, razão e direito, *Rev. Bras. Fil.*, 26 (103): 297 – 306.

O autor mostra que embora estruturado sobre a racionalidade, o direito é eminentemente fundado na historicidade. A racionalidade do direito e mais ainda, do saber jurídico, é uma pretensão que é historicamente dada e historicamente caracterizável. Por isso, uma teoria do direito

que se pretenda fundamental, deve reconhecer e recolher, na própria experiência do direito, sua dimensão histórica.

FILOSOFIA DO LAZER

185. DUMAZEDIER, Joffre, **Questionamento teórico do lazer**, Porto Alegre, CELAR, 1976, 74 págs.

Este texto é a reprodução do curso ministrado pelo autor no Centro de Estudos do Lazer e Recreação — CELAR —, da PUC do Rio Grande do Sul, em setembro de 1975. Nele, o autor aborda os fundamentos histórico-sociológicos do lazer, assim como os seus fundamentos axiológicos. É igualmente analisado o sistema de intervenção sócio-cultural no lazer e são dados esclarecimentos quanto à situação do lazer em relação a outros aspectos da existência humana.

186. REQUIXA, Renato, Relatório continental sobre o lazer no Brasil, **Problemas Brasileiros**, 14 (153): 15 — 19.

Trabalho apresentado pelo autor no 2º Congresso Mundial sobre o Lazer, realizado em Bruxelas, em abril de 1976. Mostra a influência da cultura européia, africana e indígena na nacionalidade brasileira, salientando-se o aspecto lúdico na música, na dança e até mesmo na religião. O autor analisa a industrialização e urbanização mostrando como ambas contribuíram para o desaparecimento de alguns meios de lazer.

BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE TEOLOGIA**PLANO**

Dogmática
Moral
Sagrada Escritura
Liturgia
Direito Canônico
História da Igreja
Pastoral
Espiritualidade
Catequese
Exegese
Teologia da História
História da Teologia
Ecumenismo
Patrologia
Cristologia
Antropologia Teológica
Problemas-Fronteira

BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE TEOLOGIA**DOGMÁTICA**

- 10 – ETCHEGARAY, Roger, Em direção a uma nova imagem do Sacerdócio, **Atualização 7 (76/77)**: 565 – 576, abr. – maio 1976, trad. Pe. Lázaro de Assis Pinto.

O sacerdote de hoje não é mais o de ontem. Para onde vai a “imagem” do padre? É o que o autor busca responder apresentando as funções do padre: sacerdote a serviço da igreja, responsável pela evangelização de todos os homens, promotor de ministérios variados etc., que mais se adequam à nova situação da Igreja. Não houve mudança radical do ministério sacerdotal. Houve, sim, evolução: a imagem do sacerdote está ligada à existência histórica da Igreja. O autor conclui analisando dois pontos básicos da nova orientação: a “desclericalização” do sacerdote e o lugar reservado à Eucaristia no ministério sacerdotal.

- 11 – FARIA, Henrique de Moura, Excurso Histórico sobre o Sacramento da Penitência, **Atualização 7 (76/77)**: 577 – 595, abr. – maio 1976.

O trabalho quer possibilitar a visão histórica das várias fases pelas quais passou o sacramento da Penitência, procurando encontrar a verdadeira imagem do sacramento para nossos dias. Os escritos neotestamentários embora testemunhem o poder de Cristo perdoar pecados e o de transmiti-lo aos apóstolos, não nos dão nenhum elemento para delinear a “forma institucional” do sacramento do perdão. O autor mostra, num panorama evolutivo, as várias formas pelas quais passou a praxe penitencial cristã. Tendo evoluído até o Concílio de Trento, desde até o Concílio Vaticano II, o sacramento da penitência praticamente cessou sua evolução. Finaliza o autor questionando sobre a forma com que ele deve apresentar hoje.

- 12 – MOESCH, Pe. Olavo, O matrimônio cristão, *Teocomunicação* 6(2): 141 – 162, jun. 1976.

O artigo é motivado pela ausência de uma fundamentação teológica na literatura referente ao matrimônio. Em primeiro lugar esboça algumas linhas de reflexão teológica sobre o matrimônio: o matrimônio no plano do Criador, o pecado original e suas conseqüências para o matrimônio, o matrimônio como sacramento. Tece depois considerações sobre a espiritualidade conjugal.

- 13 – TERRA, J. E. Martins, S. J., *Existe o Diabo ?*, S. Paulo, Ed. Loyola, 1975.

Esta obra organizada pelo Pe. M. Terra, faz um levantamento dos melhores estudos realizados na última década a respeito da demonologia bíblica e cristã por teólogos judeus, católicos e protestantes. No final, o autor examina a questão sob o aspecto da linguagem moderna, da experiência religiosa, da fenomenologia das religiões, da reflexão filosófica e da sua apresentação na Sagrada Escritura.

MORAL

- 14 – FUCHS, Josef, *Teologia Moral segundo o Concílio*, S. Paulo, Herder, 1968.

Composta de um artigo e de suas conferências, a presente obra apela para o caráter de premência de um reestudo das fontes da teologia moral, ao mesmo tempo que descobre todo um campo de relações: o mundo científico, a secularização, de um lado; a Bíblia e os documentos eclesiásticos, de modo especial da patrística, de outro.

SAGRADA ESCRITURA

- 15 – BAUER, Johannes B. (org.), *Dicionário de Teologia Bíblica*, SP, Ed. Loyola, 1973, trad. Helmuth Alfredo Simon, 2 vol., 1173 págs.

Os colaboradores desta obra oferecem os frutos de seu trabalho, com a finalidade de incentivar tanto a leitura privada da Bíblia, como a pregação e tornar acessível a fonte primordial da revelação. São tratadas aquelas palavras que têm real alcance teológico. A obra é mais do que um simples "dicionário". Cada verbete constitui um verdadeiro artigo, acompanhado de bibliografia. É útil para alcançar uma visão da doutrina cristã, esforçando-se por penetrar no núcleo próprio da revelação.

HISTÓRIA DA IGREJA

- 16 — AZZI, Riolando, Os Jesuítas e o movimento brasileiro de reforma católica no século XIX, **Convergência** 9 (96): 491 — 505, out. 1976.

O artigo descreve a paulatina restauração da Companhia de Jesus no Brasil durante o período imperial. A volta dos jesuítas fez-se de uma forma mais ou menos velada, dado o espírito antijesuítico muito forte entre liberais e maçons principalmente. A Companhia de Jesus se coloca na mesma linha de atuação das novas Congregações religiosas que passam a trabalhar no Brasil por convite dos bispos reformadores. Os jesuítas fixaram-se e atuaram em seis das doze dioceses existentes na época imperial: Porto Alegre, São Paulo, Rio de Janeiro, Olinda, Mariana e Goiás. Nas outras seis atuaram apenas em eventuais missões populares ou em pregações de retiros.

- 17 — ZAGONEL, Carlos A. e KONINGS, Johan, O catolicismo no Brasil, **Teo-comunicação** 6(1): 19 — 24, mar. 1976.

O artigo procura jorrar luz na complexidade do catolicismo brasileiro. Primeiramente demonstra que há três tipos de catolicismo no Brasil: o catolicismo popular, o catolicismo patriarcal-oficial e o catolicismo mais comunitário (oficial hoje) iniciado já no Concílio Vaticano Primeiro e sancionado pelo Concílio Vaticano Segundo. A Igreja Católica Brasileira é um caso à parte, como um tipo de popularismo demagógico. A situação parece confusa, mas a Igreja sabe bem aonde quer ir com a renovação que implantou.

PASTORAL

- 18 — BARBÉ, Domingos, *Fé e ação*, S. Paulo, Loyola, 1976.

A obra quer responder à necessidade de uma pastoral moderna. Quer ser um guia para as comunidades de base. Numa linguagem simples e acessível, trata dos mais altos enigmas lançados à nossa razão pelas verdades de fé.

- 19 — BUSCH, Pe. J. A. Moraes, *Caminhos da Pastoral Universitária na Pontifícia Universidade Católica de Campinas*, *Reflexão* 1 (3): 129 – 141, setembro 1976.

Consciente das dificuldades por que passa a Universidade numa sociedade em crise, o autor fornece algumas reflexões sobre projetos concretos que, no campo pastoral, estão sendo dinamizados dentro da Paróquia Universitária (PUCC). Segundo ele, o espírito que deve animar, acima de tudo, a pastoral universitária é o de integração: da direção com os vários organismos da estrutura. O autor, ele mesmo responsável pela coordenação desta pastoral, enumera os diversos serviços desempenhados normalmente pela Paróquia Universitária: acolhimento aos vestibulandos, acolhimento aos novos alunos, serviço de atendimento espiritual, serviço sacramental, grupos de reflexão, "ponto de encontro" e "ocasiões especiais". Finaliza definindo a Paróquia Universitária como uma comunidade cristã.

- 20 — LEPARGNEUR, Frei Hubert, OP, *A Igreja é uma comunhão*, *Convergência* 9(95): 418 – 423, set. 1976.

O vínculo da comunhão é característica fundamental da comunidade criada por Jesus Cristo. O autor procura introduzir a reflexão sobre as novas formas de nucleação dos cristãos. A dimensão comunitária da vida cristã exige abertura universal à totalidade das formações comunitárias dos cristãos do mundo inteiro. Sua concretização dá-se em moldes existenciais e humanos, como nas **Comunidades de Base**, e em decorrência do fato básico de "estar com o Senhor, para sempre" (1 Tess 4, 17). Para

alimentar esta comunidade é preciso, então, um mínimo de escuta comum da Palavra de Deus.

- 21 – ZILLES, Urbano, *A família como centro unificador da ação pastoral (alocução)*, *Teocomunicação* 6 (2): 117 – 122, jun. 1976.

O autor denuncia o pouco que se tem investido, nas últimas décadas, na pastoral familiar. Descreve-se a realidade sociológica, psicológica e econômica da família, mas se esquece de olhá-la também à luz da Revelação Bíblica. É na família que a Igreja se torna presente como sacramento vivo de Cristo.

ESPIRITUALIDADE

- 22 – DUTIL, Gaston, GUIBAL, Alexandre e SAUNIER, Francis, *Vive tua vida! Como?* Rio de Janeiro, Agir, 1975; trad. Francisca Pereira Novis e outros, 421 págs.

Reúne pensamentos de todos os tempos, inspiradores de força e de felicidade para a vida. Pretende levar o leitor a expandir-se plena e harmoniosamente e a viver no máximo sentido da palavra. Contém pensamentos, máximas e orações reunidos sob temas básicos em cada capítulo: amor, amizade, justiça, trabalho, fé etc. Motiva momentos de espiritualidade. “Para aqueles que sabem compreendê-los e utilizá-los, há pensamentos que são fontes de vida e de paz.”

- 23 – MOHANA, João, *Céu e Carne no Casamento*, Rio de Janeiro, Agir, 1975, 276 págs.

Embora possa ser considerado, acima de tudo, um livro de espiritualidade matrimonial, o autor trata do casamento do ponto de vista integral. Procura fundamentar a fidelidade matrimonial tanto bíblica quanto cientificamente. A autenticidade da abordagem confere maior eficácia ao objetivo da obra: proporcionar reflexões que alimentem o espírito de união nos casais brasileiros.

- 24 — MOHANA, João, **O Mundo e Eu**, Rio de Janeiro, Agir, 1976, 246 págs.

Destina-se sobretudo àqueles que “desejam ter fé”. Aborda a fé em três perspectivas fundamentais: o coração, a inteligência e a ação. Procura fornecer dados bíblicos, dados científicos e dados da existência concreta do homem de hoje. Trata-se de uma mensagem de paz a suscitar o espírito de fé. Apresenta o Cristianismo para a orientação fundamental do homem. Embora considere a Igreja “o cais onde deve ancorar todo homem que queira realizar o plano de Deus”, propõe uma atitude de compreensão, de acolhimento e, mesmo, de ternura para com as outras orientações religiosas.

- 25 — LIBÂNIO, Pe. J. B., SJ, **Compromisso perpétuo ou temporário ?**, **Convergência** 9 (96): 464 — 476, out. 1976.

A juventude de hoje é mais “arredia a vínculos”. Aumenta hoje o número de pedidos de anulação do matrimônio e de dispensa dos votos perpétuos. O autor procura analisar o sentido que tem para o homem atual o compromisso perpétuo, e fornecer pistas para a tarefa da formação do religioso. Enfoca o aspecto sócio-cultural, o aspecto psicológico e o aspecto teológico. Salienta o fato de que a vocação cristã é uma vocação de liberdade. Liberdade que é dada para a santidade.

- 26 — CARLONI, Pe. Néelson, SJ, **Novas e renovadas formas de oração**, **Convergência** 9(94): 336 — 345, jul./agosto 1976.

Encontramo-nos hoje frente a uma “crise da oração”. Crise benéfica, porque veio denunciar um tipo de oração que se tornou estéril e deixou de ser “oração” para ser uma busca de satisfazer necessidade subjetiva pura ou cumprimento de uma lei externa. O autor sublinha a crise da contemplação e a supervalorização da ação. Sugere novas formas e meios de rezar: a oração dos sentidos, a oração pelo ritmo, a leitura bíblica, a oração partilhada, a interiorização pela música. Valoriza os exercícios espirituais e o retiro na vida. Baseia a espiritualidade cristã em dois mistérios fundamentais: a Encarnação e a Ressurreição.

- 27 – PRIM, Frei Basílio, OFM, *Exigências para uma formação permanente, Convergência*, 9 (91): 172 – 178, abr., 1976.

A vida Religiosa não deve ser vista como um estado, mas como processo. O autor mostra a necessidade de promover na vida religiosa um sistema de formação contínua através da reflexão teológica, pastoral e profissional. Situa a comunidade como fraternidade formadora, tendo como animador o Espírito Santo. A necessidade de uma visão realista impõe a criação de um programa criterioso de formação continuada.

ECUMENISMO

- 28 – LEPP, Ignace, *Fraquezas da Cristandade*, S. Paulo, Herder, 1967.

É um apelo que questiona nosso espírito cristão e nossas traições ao Cristo dos Evangelhos. Vindo das linhas de um comunismo militante, o autor vê a nossa casa com os olhos de alguém que vem de fora. Daí o apelo: apelo para a volta às fontes autênticas da fé cristã, a vencer nosso conformismo e infantilismo, a lançarmo-nos ao trabalho ao lado dos que sofrem, dos injustiçados, dos traídos pelas nossas traições aos Evangelhos. Abordagem sociológica e mesmo fenomenológica do cristianismo.

- 29 – INSTITUTO DE PESQUISA ECUMÊNICA DE ESTRASBURGO (patr.), *Desafio às Igrejas*, São Paulo, Loyola, 1976.

Trabalho elaborado para retratar um seminário ecumênico realizado em setembro de 1974 no Rio de Janeiro. Procura mostrar a situação das Igrejas e suas tensões internas. Lança as perspectivas da ação ecumênica. Analisa o diálogo católico-luterano. Nos dois últimos artigos mostra a influência do Relatório de Malta na realidade religiosa brasileira.

PROBLEMAS – FRONTEIRA

- 30 – ANASTÁCIO, Dom Timóteo Amoroso, OSB, *O religioso e a justiça social, Convergência*, 9 (93): 282 – 290, jun., 1976.

A Justiça Social é um dos grandes desafios feitos à Vida Religiosa pelo mundo atual. As tradições, mais preocupadas com o mundo “espiritual” do que com a “pólis” humana, não prepararam os religiosos para este tipo de desafio. As mudanças ocorridas no mundo atual exigiram que a Igreja repensasse a teoria e a prática de suas próprias estruturas. Por isso, o autor acha necessário traçar os caminhos de uma vida religiosa verdadeiramente encarnada e apta para dar o seu testemunho. Num mundo marcado por injustiças, exige-se dos institutos religiosos uma especial disponibilidade para testemunhar na prática as Bem-aventuranças evangélicas.

- 31 — ZILLES, Urbano, O conteúdo da evangelização, **Teocomunicação** 6 (33): 229 — 239, setembro, 1976.

O autor analisa o conteúdo da Evangelização à luz da exortação pontifícia “EVANGELII NUNTIANDI”. Toma como ponto de partida o fato de que aquele conteúdo é dado pela revelação divina. Sobretudo os livros do Novo Testamento são um testemunho da pregação do próprio Jesus. O documento pontifício está preocupado em não separar doutrina e vida. Coloca em primeiro plano a ortopraxis. Evangelizar é dar testemunho do Deus revelado por Jesus Cristo. O conteúdo da evangelização é a libertação trazida por Jesus Cristo. Há laços profundos entre evangelização e promoção humana, entre ordem antropológica e ordem teológica.

- 32 — HORTAL, Jesus, A Evangelização e a diaconia da libertação, **Teocomunicação** 6 (3): 261 — 271, setembro, 1976.

Pretende o autor lutar para uma teologia “concreta” e “libertadora”, mas seguindo a definição de evangelização dada pelo Papa (cf. **Ev. Nunt.**). Após definir de diversas maneiras o que é “evangelizar”, propõe a libertação como meta da ação evangelizadora. Levanta o problema da relação entre libertação e humanismo, entre teoria e práxis. Tenta propor o que deveriam ser uma diaconia da libertação e um programa libertador.

REVISTA DE REVISTAS

REVISTA DE REVISTAS

Cadernos do CEAS, (43), maio/jun. 1976.

José Henrique CARDOSO, Filosofia e Crítica da Ciência; Ana Clara Torres RIBEIRO e Isabel Fontenelle PICALUGA, Biscateiros e trabalhadores rurais na área da Grande Rio; Clóvis Carlos ROSSI, A dívida externa e suas conseqüências; CEAS, A política habitacional posta em questão: CEAS, Bicentenário da Independência dos Estados Unidos; CEAS, Educação e Desenvolvimento Social do Brasil; CEAS, Fundo de Garantia por Tempo de Serviço.

Cadernos de Debate, (2): 1 – 48, ago. 1976.

Este número versa sobre o tema: Mulher: depoimentos sobre um trabalho ignorado. São documentados depoimentos de mulheres de várias profissões do mercado de trabalho brasileiro: a lavradora, a doméstica, a varredora de rua, a escriturária, a operária de indústria, a enfermeira, a professora primária, a secretária. Um anexo apresenta dados sobre o trabalho da Mulher no Brasil.

Cadernos de Pesquisa, (15): 1 – 154, dez. 1975.

Número dedicado ao estudo da condição da mulher. Bárbara MARIN, Estereótipos em relação a papéis sexuais na Colômbia; Eva Alterman BLAY, Trabalho industrial versus trabalho doméstico: a ideologia no trabalho feminino; Glaura Vasques de MIRANDA, A educação da mulher brasileira e sua participação nas atividades econômicas em 1970, Maria Malta CAMPOS e Yara Lúcia ESPOSITO, Relação entre sexo da criança e aspirações educacionais e ocupacionais das mães; Carmem Lúcia de Melo BARROSO e Guiomar Namó de MELLO, O acesso da mulher ao ensino superior brasileiro;

Fúlvia ROSEMBERG, A escola e as diferenças sexuais; Maria Amélia GOLDBERG, Concepções sobre o papel da mulher no trabalho, na política e na família; Marly A. CARDONE, Subsídios do Direito do Trabalho para um debate sobre a situação da mulher; Verena Martinez ALIER, Qual a mulher que merecemos?, Carmem Lúcia de Melo BARROSO, Estereótipos sexuais: possíveis contribuições da Psicologia para sua mudança; Fúlvia ROSEMBERG, A mulher na literatura infanto-juvenil: revisão e perspectivas; Guiomar Namó de MELLO, Os estereótipos sexuais na escola; Marília GRACIANO, Contribuições da Psicologia contemporânea para a compreensão do papel da mulher.

Cadernos de Psicologia Aplicada, 3(3): 153 – 230, jul./dez. 1975.

Arthur de Mattos SALDANHA, Um conceito de Psicologia organizacional; Carlos Gari FARIA e outros. Uma visão institucional do trabalho do orientador educacional na escola; Helade Beatriz SCHROEDER, Relato de uma experiência em seleção psicotécnica no Território Federal de Rondônia; Pórcia Guimarães ALVES e outros, Adolescentes: tipo de trabalho remunerado e correlações; Roy Charles STUBBS, Definição de problemas.

Carta Mensal, 22 (259): 1 – 44, out. 1976.

Afonso ALMIRO, Para que desestatizar; Gladstone Chaves de MELO, A decadência da língua culta e suas causas; Djacir MENEZES, Lições romanas; Júlio FLECHMAN, Restrições à idéia de democracia.

Ciência e Cultura, 28 (10): 1095 – 1236, out. 1976.

Histossi NOMURA, Desenvolvimento atual e perspectivas futuras da psicultura intensiva e extensiva do Estado de São Paulo; Hílton Silveira PINTO e Rogério ALFONSI, Mapeamento ecológico por computador; Romeu Cardoso GUIMARÃES e David Paul BLOCH, Síntese de DNA dirigida por RNA; Januário Francisco MEGALE, Geografia agrária: objeto e método; Carlos Jorge ROSETTO, A situação do Instituto Agrônômico de Campinas.

Ciência e Cultura, 28 (11): 1237 – 1398, nov. 1976.

José Roberto TARIFA, Componentes principais da circulação secundária de primavera-verão para o Estado de São Paulo; Maria Beatriz Nizza da SILVA, Sistema de casamento no Brasil Colonial; Maria Isaura Pereira de QUEIROZ, Evolução das relações de trabalho na agricultura brasileira; Cecília Cármem Pontes Durão COELHO e Maria Rocha ANTUNI: ASSI, Contribuição ao estudo da oferta e demanda em ciência e tecnologia no setor rural do Estado de São Paulo; Eva Alterman BLAY, Habitação: a política e o habitante.

Comunicação, 1(1): 1 – 62, out. 1976.

J. REIS, Comunicação da Ciência; Roberto de Paula LEITE, Notas sobre a filosofia da comunicação; Hebe Wey RAMOS, Jornalismo Esportivo; Rubens Francisco LUCCHETTI, Pequena Introdução às histórias em quadrinhos; Luiz DIAZ, Juliano (Quadrinhos); Boris KOSSOY, Panorama da fotografia no Brasil desde 1832; Gilberto ORTIZ, O povo do futuro; Euclides Quandt de OLIVEIRA, Comunicação e Desenvolvimento.

Contexto, 1 (1): 1 – 135, nov. 1976.

Heleieth Iara Bongiovanni SAFFIOTI, A mulher sob o modo de produção capitalista; Sérgio SILVA, Agricultura e capitalismo no Brasil; Celso FREDERICO, Notas sobre a inquietação proletária; Victor Manuel Durand PONTE, Ditadura institucional no México; José PAULO NETO, Lukacs e a Sociologia; J. A. Guilhon de ALBUQUERQUE, Da dessegregação ao conformismo; Armando Correa da SILVA, A explicação geográfica; Manoel Tosta BERLINCK, Samba como forma de cultura popular; Florestan FERNANDES, A universidade ambígua; Heloísa Helena Teixeira de Souza MARTINS, Movimento estudantil e reforma universitária.

Contraponto, 1(1): 1 – 156, nov. 1976.

Francisco de OLIVEIRA, Acumulação capitalista, Estado e urbanização: a nova qualidade do conflito de classes; José Alvaro

MOISÉS, 1953: a greve dos 300 mil em São Paulo: anotações históricas e teóricas sobre uma conjuntura concreta; **Ronaldo Mattos SIQUEIRA e Cármem FERNANDES,** Resenha crítica do livro de Francisco Weffort, "Participação e conflito industrial: Contagem e Osasco – 1968"; **Carlos Alberto VESENTINI e Edgar Salvadori de DECCA,** A revolução do vencedor; **Leila STEIN,** O trabalho volante: indicações para a caracterização do debate; **Sidney Sérgio SOLIS,** Ainda a questão do Estado e da Democracia: Resenha crítica do livro de F. H. Cardoso, **Autoritarismo e Democratização**; **Alan Melo de ALBUQUERQUE,** Paulo Rogério BAIA e Sheila SÁ, As comunidades indígenas frente à expansão da formação social capitalista; **José ARRABAL,** Pedro Malazartes: uma experiência de teatro com operários. Projeto de pesquisa de Mônica Siqueira Leite de BARROS sobre o Trabalho feminino e Sindicalismo no Brasil (1900 – 1920); **Resposta de Francisco WEFFORT à resenha crítica de seu livro; noticiário: SBPC,** um momento de Democracia.

Convergência, 9 (95): 385 – 448, set. 1976.

Estêvão BITTENCOURT, Tensões entre unidade e uniformidade na Igreja e na vida religiosa; **Hélio GÂMBARI e Fernando COLOMBO,** Formação Permanente; **Paulo LISBOA,** Discernimento individual e comunitário; **Hubert LEPARGNEUR,** A igreja é uma comunhão; **Riolando AZZI,** Eremitas e irmãos, uma forma de vida religiosa no Brasil Antigo (II).

Convergência, 9 (96): 449 – 512, out. 1976.

João Batista LIBÂNIO, Compromisso perpétuo ou temporário? , **Irany Vidal BASTOS,** Seminário de reflexão sobre o problema demográfico hoje; **Ludovico GARMUS,** A história de Israel, fonte inspiradora de redenção e confiança; **Riolando AZZI,** Os jesuítas e o movimento brasileiro de reforma no século XIX.

Convergência, 9 (97): 513 – 576, nov. 1976.

Card. Eduardo PIRÔNIO, Capítulos Gerais, acontecimentos de Igreja; **Nilson Antônio RONCHI,** Aprimoramento e liderança dos

Superiores locais; Cleto CALIMAN, Amizade e Projeto de vida no contexto da vida religiosa; Jeanne Marie TIERNY e Elisabetha PASA, Uma experiência de formação para a missão; Riolando AZZI, A ordem das Mercês no Brasil: instalação, expansão e extinção.

Didata, (5): 1 – 64, 1976.

Legislação: CFE, Resolução que dispõe sobre o preparo dos especialistas e professores de educação; Fundamentos: Dermeval SAVIANI, Contribuição a uma definição do curso de Pedagogia; Planejamento: Irany M. Krahenbuhl, Escola de ação comunitária; Atualidade: Maria Amélia GOLDBERG, O curso de pedagogia: uma reflexão crítica; Entrevista: Amélia Domingues de CASTRO, É possível prever o futuro dos estudos pedagógicos no Brasil? Metodologia: Nelio PARRA, Instrução individualizada.

Discurso, 5(6): 1 – 232 pág. 1975.

Bento PRADO JR., Em memória de Lívio Teixeira; Oswaldo Porchat PEREIRA, Prefácio a uma filosofia; Paulo Eduardo ARANTES, Idéia e ideologia – A propósito da crítica filosófica nos anos 1840; Sergio CARDOSO, Do desejo à vontade: a constituição da sociedade política em Rousseau; Luís Henrique Lopes dos SANTOS, Quine e os dogmas do empirismo; Alcides Hector BENOIT, Platão e a transformação socrática; Michel LAUNAY, Grandeza e miséria do *Contrato Social*; Michel LAHUD, A semiologia segundo Granger; Marcelo DASCAL, Signos e pensamento segundo Leibniz, Hobbes, Locke e Descartes, Zeljko LOPARIC, À procura de um Descartes segundo a ordem das dificuldades.

Notícia Bibliográfica e Histórica, 8 (72/73/74): 1 – 160, jun./maio, 1976 – (72)

(72) – Odilon Nogueira de MATOS, Contribuição à história da ciência; Nelson OMEGNA, Carta patética que reaparece no Congresso de História do Segundo Reinado; Maria Lucia S. R. RICCI, Literatura e Estrutura Social; Milton Duarte SEGURADO, o poeta Pedro II; Rubens Gomes BUENO, A Bandeira Nacional Portuguesa;

(73) — Odilon Nogueira de MATOS, Um viajante sueco no Brasil em 1756; Eduardo PAZERA JR., A geografia das relações cidade-campo: uma introdução à bibliografia; Zelândia Araújo Melo RIBEIRO, O desinteresse em torno da questão religiosa; Ramiro Lagos CASTRO, Hispanoamérica, Brasil e Angloamérica: a visão civilizadora de Urbanski e Moog; Luis Ubiratã OGGERO, Bumba-meu-boi; Benedito Barbosa PUPO, Aonde vai nossa História?

(74) — Odilon Nogueira de MATOS, Tobias Barreto, Sílvio Romero e Carlos Gomes; Nelson OMEGNA, Pedro II em cinco tomos; Zélia FERNANDES, Partidos políticos no Brasil; Antônio Euler Lopes de CAMARGO, A Assembléia Constituinte de 1823; Moacir de ARAUJO, Política no Brasil; Marília Sguerra RIBEIRO, Sulistas americanos no Brasil; Daisy MARTINEZ, Ernst Ebel, viajante letão no Rio de Janeiro em 1824; José Roberto do Amaral LAPA, Historiografia campineira.

Perspectiva Teológica 8(15), jul./dez. 1976

Cláudio Luís BINS, Cristo, sua vida e missão; Waldomiro PIAZZA, A liturgia da palavra na celebração eucarística; Jesus HORTAL, Eucaristia e Pastoral; Francisco TABORDA, A dimensão eclesial dos sacramentos segundo Karl Rahner (cont); Inácio STRIEDER, A Igreja e a escravidão no Brasil.

Problemas Brasileiros, 14 (155): 1 – 28 jul. 1976

Dorival Teixeira VIEIRA, Defesa do consumidor; José Alberto BRAZÃO, Bancos privados de investimento e bancos oficiais de desenvolvimento; José Pedro Galvão de SOUZA, A esperança política. Todos os artigos são comentados e debatidos por outros autores.

Proposta, 1(1), jun. 1976

Jean Michel ROSSEAU, Assistencialismo, uma questão em aberto; Ida JANCSÓ, Cursos: não basta escolher um instrumento, há que se saber usá-lo; Carmem MEHAFF, Projeto agrícola, o ins-

trumento: implicações que não se pode desconhecer; O culto ao último livro: ler é saber mais ?

Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos, 61 (137): 1 – 190, jan./mar. 1976

Carlos Geraldo LANGONI, Aspectos econômicos da educação; Cláudio Moura CASTRO, Vagas de menos e doutores de mais ? José PASTORE e Ana Maria BIANCHI, Estrutura ocupacional da indústria e demanda de mão-de-obra especializada; Dulce Jucá NOVAES, Psicologia genética de Piaget e problemas de alfabetização; Nádia Franco da Cunha GOMES, Ensino de 2º grau: antecedentes e objetivos; José Camilo dos SANTOS FILHO, O ciclo curto: alternativas do ensino superior; CFE, Parecer 76/75: Educação profissionalizante no ensino de 2º grau; Maria Laura Mousinho Leite LOPES, Reformulação do ensino da matemática na França; Documentos: Reforma Francisco Campos: ensino superior.

Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos, 61 (138): 177 – 318, abr./jun. 1976.

João Batista Araújo e OLIVEIRA, Tecnologia educacional: conceitos e preconceitos; Aimé JANICOT, Técnica e pedagogia dos recursos audiovisuais; Nelly Aleotti MAIA, Ensino programado e tecnologia da educação; Francisco F. L. de ALBUQUERQUE, Que sabemos sobre livro didático ? INEP, Alteração na estrutura e novo regimento; Bibliografia sobre tecnologia educacional 1970/75; Vários, Audiovisual na Educação: realidades e perspectiva; TV e Rádio educativos no Reino Unido; Lei dos Direitos Autorais.

Revista Brasileira de Filosofia, 26 (103): 265 – 408, jul./set. 1976

Maria do Carmo Tavares de MIRANDA, Martin Heidegger, filósofo do ser; A. L. MACHADO NETO, Algumas contribuições de Carlos Cossio a uma eidética sociológica; Nelson SALDANHA, História, Razão e Direito; Tércio Sampaio FERRAZ JR., Concepção de sistema jurídico no pensamento de Emil Lask; João Alfredo S. MONTENEGRO, O contexto da Reforma Pombalina na Universidade portuguesa; Tiago Adão LARA, O Republicanismo auto-

ritário no Brasil; Afonso BOTELHO, In memoriam: Martin Heidegger; Afonso BOTELHO, Nota: refutação da filosofia triunfante; Leônidas HEGENBERG, Nota: Paul K. Feyerabend.

Revista Brasileira de Sociologia, 1(2): 65 – 128, jul./dez. 1975

Alfonso Trujillo FERRARI, O estudo do preconceito racial através da path análise não paramétrica; Antônio de ANDRADE, Percepção pública da poluição do ar; Lícia Capri PIGNATARO, A pessoa social: o processo de socialização; Antônio Carlos GIL, A estatística não paramétrica e a Sociologia.

Revista de Cultura Bíblica, 13 (1/2): 1 – 152, 1976

J. Balduino KIPPER, Aspectos escatológicos da antropologia vetero-testamentária e dos escritos apócrifos dos sec. II – I a.C. e I – II d.C.; Antônio CHARBEL, Escatologia: reconciliação universal; Otto SKRZYPCZAK, Escatologia intermediária: juízo particular; Hubert LEPARGNEUR, Esperança: a dimensão escatológica da fidelidade cristã; Louis SOUBIGOU, A escatologia na pastoral moderna; Guilherme BELLINATO, O pensamento de São Paulo acerca do celibato na Primeira Carta aos Coríntios; João E. Martins TERRA, Teologia Bíblica; Joaquim SALVADOR, XI Semana Bíblica Nacional do Recife.

Revista do Ensino, 22 (165): 1 – 66, 1976

Remira Lisbora de Moura LIMA, Recursos Audiovisuais e ensino de português: um exemplo; Flávia Maria ROSA e Iria Müller POÇAS, É fácil construir um projetor de “slides”; Áurea Pinto de MIRANDA, Vamos educar com lógica? L. A. LEMUS, Questões de composição: modalidade para avaliar o desenvolvimento das mais elevadas habilidades mentais; Iria Müller POÇAS, aplicação didática das histórias em quadrinhos; Rosa Maria D. MATTOS, Excursões escolares também são recursos audiovisuais; Vários, Estágio supervisionado: mecanismo para operacionalizar a integração universidade-sistema de ensino; Vários, Integração (III); Reportagem sobre o Rio Grande do Sul.

Revista da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 45 (89 – 90): 1 – 176
pág. jan./dez. 1975.

Djacy FALCÃO, Reforma do Poder Judiciário; Lafayette PONDÉ, Novas perspectivas do Direito Administrativo; Eugênia Moraes de ANDRADE, Provas objetivas em exames vestibulares: elaboração e avaliação; Newton Aquiles von Zuben, O sentido das “palavras-princípio” na filosofia da Relação de Martin Buber; Antônio JORDÃO NETTO, Migrantes, Trabalhadores temporários e trabalhadores volantes: as novas condições do trabalho agrícola em São Paulo; Arnaldo Augusto Nora ANTUNES, Polinômios e funções associadas de Legendre.

Revista da Universidade Católica de Petrópolis, (3): 1 – 128 págs. 1976.

H. Ludwig LIPPMANN, Prolegômenos para uma filosofia da educação brasileira; Eduardo SOVERAL, Filosofia, Psicanálise e Hermenêutica; Francisco Videira PIRES, Atualidade da Metafísica; Helmuth R. KRUGER, O problema da objetividade na investigação psicológica; Mário Humberto MOREIRA, O problema da Inter-subjetividade e o Ego Transcendental em Husserl; Gilvan FOGEL, Edmund Husserl e a Idéia de Regiões Ontológicas; H. Ludwig LIPPMANN, Valor e Personalidade; Eduardo SOVERAL, A influência de Freud na mitologia sexual contemporânea: ensaio sobre a gênese das ideologias.

Teocomunicação, 6 (32): 115 – 224, jun. 1976.

Tema: Pastoral da Família. Urbano ZILLES, A família como centro unificador da ação pastoral; José Sperb SANSEVERINO e Maria Teresa SANSEVERINO, A família como educadora na fé; Ireneu BRAND, A família, ambiente de formação humana e cristã; Johan KONINGS, A identidade dos pais e a pessoa dos filhos; Olavo MOESCH, O matrimônio cristão: crônica religiosa e teológica; Urbano ZILLES, Espiritualidade: o sentido cristão do noivados,

Teocomunicação, 6 (33): 225 – 336, set. 1976

Tema: Evangelização hoje. Urbano ZILLES, O conteúdo da evangelização; Agostinho SAUTHIER, Evangelização e conversão; Elisabeth STUMPFLEER, Metodologia da evangelização; Jesus HORTAL, A evangelização e a diaconia da libertação; Ernesto GOETH, Os desafios da modernização ao progresso da evangelização no Rio Grande do Sul; Johan KONINGS, Espiritualidade: evangelização e diaconia da palavra: uma reflexão bíblica.

Textos, 2 (1): 1 – 144, jul./1976.

Teodoro LEITZ, Opressão e Libertação da Igreja no Brasil: um enfoque histórico; Lori Alice GRESSLER e Kiyoshi RACHI, Município de Dourados: análise de um diagnóstico no contexto educacional; Eunibaldo Tinoco de Souza, Arte: uma justificativa – fase carajá ou karajá; Ubirajara de Cilene GALEGO, Curiosidades em torno de um anúncio; Ema Elisa GOELZER e Luiza Mello VASCONCELOS, Reflections on Milton's Affliction; Carlos SIMÕES, O trabalhador e o valor de uso universal: dois conceitos de força do trabalho; Antônio Carlos BERGO, A reflexão crítica no processo de hominização; José Luis SANFELICE, O sujeito da História e o problema da realidade na fenomenologia de Hegel; Lincoln ETCHBEHERE JR., A expansão portuguesa e o Preste João; Sara Ozora VALLEJO, Preliminares para um estudo sobre os sambaquis; Wilson Valentim BIASOTTO, Disseminação das moléstias infecciosas: estudo sobre as principais doenças epidêmicas e sua transmissão.

Vida Pastoral, 17 (71): set./out. 1976.

Romeu ALBERTI, Missão da Igreja e consciência política; Ivo STORNILO, Bíblia: um livro para a vida; Lúcio CANELLA e Francisco TABORDA, Liturgia de Rádio e TV; José Maria Frutuoso BRAGA, Pontos – chaves de ética sexual.

Vida Pastoral, 17 (72), nov. 1976.

CNBB, Música litúrgica no Brasil; Nei Paulo MORETTO, Matrimônio e comunidade; Francisco TESTI, A droga, essa calamidade; Henrique BARAGLI, O apóstolo da comunicação; Ernesto Nicolau ROMAN, Pastoral dos favelados; Silvana FOGAÇA, Sementes de renovação eclesial.

ÍNDICE DE RESENHAS

Este índice permite identificar e localizar, pela ordem alfabética dos autores, as obras resenhadas nas várias revistas pesquisadas pela equipe de **Reflexão**; após os dados bibliográficos do texto resenhado, é indicado o informe da resenha e o nome do resenhista.

ALCORTA, José Ignacio, **El Ser, Conocer Transcendental** (Barcelona, Herder, 1975, 336 págs.) **Rev. Bras. Fil.**, 26(103): 397 – 398. B.D.P.

ALVES, Rubem, **O enigma da Religião** (Petrópolis, Vozes, 1975). **Reflexão**, 1(1): 135 – 136. Valério Arantes e João Francisco Duarte Jr. **Perspectiva Teológica**, 8(15): 87 – 88. Inácio Neutzling.

ANTONIAZZI, A., **Os Ministérios na Igreja Hoje** (Petrópolis, Vozes, 1975). **Teocomunicação**, 6(31): 95 – 96. J. L. Kuhn.

ARAÚJO, Beatriz e outros, **Contribuição ao Estabelecimento de Bases para uma nova política de ajuda**, (Salvador, CESE, 1976); **Proposta**, (1): 61 – 65. Beatriz Araújo.

ARBELOA, Victor Manuel, **Aquella España Católica** (Salamanca, Sigueme, 1975) **Perspectiva Teológica**, 8(15): 84 – 86. Jesus Hortal.

ARON, Raymond, **Ensayo sobre las libertades**, (Madri, Alianza, 1974, 235 págs.). **Rev. Univ. Cat. Petrópolis**, (3): 125.

ASSMAN, Hugo, **Reyes Mate: Sobre la Religion – Karl Marx/Friedrich Engels** (Salamanca, Sigeme, 1974) **Perspectiva Teológica**, 8(15): 89 – 90. Inacio Neutzling.

BAGATTI, Belarmino, **A Igreja da Circuncisão. História e Arqueologia dos judeus-cristãos**, (Petrópolis, Vozes, 1975) **Perspectiva Teológica**,

8(14): 93. Jesus Hortal; *Rev. Cult. Bíblica*, 12(1/2): 163 – 164. Joaquim Salvador.

BAUSCH, William J., *Es el Señor I Pecado Y Confesión hoy* (Santander, Sal Terrae, 1975) *Perspectiva Teológica*, 8(15): 86 – 87. Francisco Taborda.

BERGER, Peter L., *Perspectivas Sociológicas: uma visão humanística*, (Petrópolis, Vozes, 1972, 202 págs.) *Rev. Bras. Soc.*, 1(1): 44 – 45. Sheila Maria Feres.

BIRBAUM, P. & CHAZEL, F., *Théorie Sociologique*, (Paris, PUF, 1975, 598 págs.) *Rev. Univ. Cat. Petrópolis*, (3): 120.

BLANCHÉ, Robert, *L'épistemologie* (Paris, PUF, 1972, 128 págs.) *Rev. Bras. Fil.* 23(89): 117 – 118. A. L. Machado Neto.

BLAY, Eva A., *A mulher e o trabalho qualificado na Indústria Paulista*, (FFCH, USP, 1972) *Cadernos de Pesquisa*, (15): 152 – 154. Carmem L. M. Barroso e Guiomar N. Mello.

BLESS, Willem & EMEIS, Dieter, *Fe y libertad. Formación del creyente a partir del Catecismo Holandés*, (Barcelona, Herder, 1974). *Perspectiva Teológica* 8(14): 91 – 92. Jesus Hortal.

BLUMBERG, Albert E., *Logic, a first Course*, (Nova Iorque, Alfred Knoff, 1976, 453 págs.) – *Rev. Bras. Fil.*, 26(103): 389 – 390. Leônidas Hegenberg.

BLUMING, M. & DEMBO, M., *Como resolver os problemas do ensino*, (EPU/EDUSP, São Paulo, 1976, 176 págs.) – *Suplemento Cultural*, 1(8): 9,5/12/76. Zilda Augusta Anselmo.

BOFF, Leonardo, *Minima Sacramentalia: Os Sacramentos da vida e a vida dos sacramentos: Ensaio de Teologia Narrativa*, (Petrópolis, Vozes, 1975) – *Perspectiva Teológica*, 8(14): 99 – 102. Francisco Taborda.

BORNHEIM, Gerd A., *Introdução ao Filosofar: o pensamento filosófico em bases existenciais* (Globo, Porto Alegre, 1970, 120 págs.). *Rev. Bras. Fil.*, 23(89): 109 – 114, jan/mar. 1973. Leonardo Van Acker.

- BORNKAMM, Gunther, **Jesus de Nazaré**, (Petrópolis, Vozes, 1976) – **Teocomunicação**, 6(31): 87 – 92. J. Konings.
- BOUDON, Raymond, **Mathematical Structures of Social Mobility**, (Amsterdam – Londres – Nova Iorque, Elsevier Scientific Publishing Company, 1973) – **Rev. Bras. Sociologia**, 1(1): 49 – 51. Alfonso Trujillo Ferrari.
- BOWEN, James, **Historia de la Educación Occidental, tomo I** (Barcelona, Herder, 1976, 484 págs.) – **Rev. Bras. Fil.** 26(103): 395 – 396. B. D. P.
- BRO, Bernard, **Somente Deus é Humano**, (São Paulo, Paulinas, 1975) **Teocomunicação**, 6(32): 215. A. I. Arnhold.
- BROWN, R. E., **Jesus, Dios y Hombre**, (Santander, Sal Terrae, 1973). **Perspectiva Teológica**, 8(14): 102. Guido Edgar Wenzel.
- BUNGE, Mário, **Tratado de Filosofia Básica**, (São Paulo, EPU/EDUSP, 1976). **Suplemento Cultural**, 1(1): 14, de 14/10/76. Carlos Lungarzo.
- CANALS VIDAL, Francisco, **História de La Filosofia Medieval** (Barcelona, Herder, 1976, 340 págs.) – **Rev. Bras. Fil.**, 26(103):394 – 395. B. D. P.
- CANALS VIDAL, Francisco, **Textos de los grandes Filósofos: Edad Media**, (Barcelona, Herder, 1976, 264 págs.) – **Rev. Bras. Fil.**, 26(103): 399, B. D. P.
- CAPPS, Walter e outros, **El Futuro de la Esperanza** (Salamanca, Sigueme, 1973, 141 págs.) **Reflexão**, 1(2) – 171 – 175. João Francisco Regis de Moraes.
- CARVALHEIRA, M. P. e outros, **A Evangelização no Mundo de Hoje**, São Paulo, 1974) – **Perspectiva Teológica**, 8(14): 97 – 98. José Ivo Follmann.
- CASSIRER, Ernst, **Linguagem e Mito** (São Paulo, Perspectiva, 1972, 130 págs.) **Rev. Bras. Fil.**, 23(89): 101 – 104. Paulo Roberto Moser.
- CHAVES, Néelson, **Sistema Nervoso, Nutrição e Educação** (São Paulo, Pioneira, 1974, 135 págs.) – **Suplemento Cultural**, 1(7): 16. João Pedro da Fonseca.

- CNBB-LESTE, **Macumba — Cultos afro-brasileiros** (São Paulo, Paulinas, 1976) — **Teocomunicação**, 6(32): 208 — 210. Otto Skrzypczak.
- CNER/CNPL, **A Confirmação: Teoria e Prática** (São Paulo, Loyola, 1974) — **Perspectiva Teológica**, 8(14): 87 — 88. Francisco Taborda.
- COMBLIN, Joseph, **O Enviado do Pai** (Petrópolis, Vozes, 1974) — **Rev. Cult. Bíblica**, 12(3/4): 117 — 118. Joaquim Salvador.
- CORTEZ, Neide D. & JANCSÓ, Ida, **Curso de Madureza: Avaliação de um Instrumento pedagógico utilizado no Trabalho de Educação de Base.** (Rio, FASE, 1976) — **Proposta**, (1): 66 — 67. Tarcísio W. Brandão.
- COSTNER, Herbert L., **Sociological Methodology 1973 — 1974** (Londres — Washington, Josey-Bas, 1974, XIV — 410 págs.) **Rev. Bras. Sociologia**, 1(1): 47 — 49. Alfonso Trujillo Ferrari.
- CRUAFONT M., e outros, **La Evolución**, (Madri, BAC, 1974) — **Atualização**, 7(76/77): 637 — 647. Erich G. Hennings.
- DATTLER, Frederico, **A Igreja dos Primórdios** (Juiz de Fora, s/E, 1975) **Rev. Cult. Bíblica**, 12(3/4): 125 — 127. Joaquim Salvador.
- DE MARGERIE, Bertrand, **Sacramentos e Desenvolvimento Integral** (São Paulo, Loyola, 1974) — **Perspectiva Teológica**, 8(14): 85 — 86. Francisco Taborda.
- DICK, Hilário, **Na busca de ser, a angústia de não ser** (Petrópolis, Vozes, 1976). **Teocomunicação**, 6(32): 214 — 215. A. Grassi.
- DORSCH, Friedrich, **Diccionario de Psicologia** (Barcelona, Herder, 1976, 756 págs.) — **Rev. Bras. Fil.**, 26(103): 398 — 399. B. D. P.
- DUPUY, Maurice, **La Philosophie Allemande** (Paris, PUF, 1972, 124 págs.) **Rev. Bras. Fil.**, 23(89): 107 — 109. Leonardo Van Acker.
- DURKHEIM, Émile, **As Regras do Método Sociológico** (São Paulo, Nacional, 1974, 6ª 128 págs.) **Rev. Univ. Cat. Petrópolis**, (3): 120.

- DUVERGER, Maurice, **Sociologia de la Política** (Barcelona, Ariel, 1974, 461 págs.) – **Rev. Univ. Cat. Petrópolis**, (3): 120 – 121.
- ELIADE, Mircea, **Herreros y Alquimistas**, (Madri, Alianza, 1974, 208 págs.) **Rev. Univ. Cat. Petrópolis** (3): 124.
- FERNANDES, Florestan, **Capitalismo dependente e Classes Sociais, na América Latina** (Rio, Zahar, 2ª 1975, 157 págs.) – **Cadernos do CEAS**, (43): Domingos Cunico.
- FERNANDES, Florestan, **Sociedade de Classes e Subdesenvolvimento** (Rio, Zahar, 3ª, 1975, 267 págs.) – **Cadernos do CEAS**, (43): Domingos Cunico.
- FERNANDEZ DE LA CIGOÑA, José Ramón, **Oração e Libertação: Exercícios Espirituais para o Homem de Hoje** (São Paulo, Loyola, 1976) – **Perspectiva Teológica**, 8(15) – 83 – 84. Jesus Hortal.
- FERRI, Mário Guimarães, **Ecologia e poluição** (São Paulo, Melhoramentos – INL/MED/EDUSP, 1976, 158 págs.). **Suplemento Cultural**, 1(7): 16. Oswaldo Paulo Forattini.
- FLICHE-MARTIN, **Historia de la Iglesia**, vol. IV – Los Reinos Germanicos (Valencia, Edicep, 1975, 711 págs.) – **Rev. Univ. Cat. Petrópolis**, (3): 126.
- GARMUS, Ludovico, **O Juízo Divino na História: A História de Israel em Ez 20, 1 – 44**, (Petrópolis, Vozes, 1975) – **Teocomunicação**, 6(32): 203 – 204. Otto Skrzypczak.
- GEIGER, Theodor, **Ideologia y Verdad** (Buenos Aires, Amorrortu, 1972, 161 págs.) – **Rev. Bras. Fil.**, 23(89): 114 –117. A. L. Machado Neto.
- GILES, Thomas Ransom, **História do Existencialismo e da Fenomenologia**, (São Paulo, EPU/EDUSP, 1975, 2 vols. X-302, X-370 págs.) – **Reflexão**, 1(3): 168 – 171. Antônio J. Severino.
- GILSON, Étienne, **Linguística y Filosofía** (Madrid, Gredos, s/d, 334 págs.) **Rev. Univ. Cat. Petrópolis**, (3): 123.

- GRAHAM, Richard e SMITH, Peter H. (org), **New Approaches to Latin American History**, (Austin, Univ. Texas, 1974, XIV – 275 págs.) – **Rev. Bras. Sociologia**, 1(2): 109 – 111. Donald Pierson.
- GREENING, Thomas C. (org), **Psicologia Existencial Humanista** (Rio, Zahar, 1975, 259 págs.) – **Reflexão**, 1(3): 165 – 168. Constança M. César.
- GUSDORF, Georges, **A Fala** (Porto, Despertar, s/d, 105 págs.) – **Reflexão**, 1(2): 168 – 171. Vera Irma de Faria.
- HAERING, Bernhard, **Ética Cristã para um Tempo de Secularização**, (São Paulo, Paulinas, 1976) – **Teocomunicação** 6(33): 330 – 331. E. Stroeber.
- HEGENBERG, Leônidas, **Lógica**, 1º vol. O cálculo Sentencial (São Paulo, Herder/EDUSP, 1973, 177 págs.) – **Rev. Bras. Fil.**, 23(89): 118 – 121. Francisco Costa Félix.
- HINTIKKA, J. (org.), **Theory Change and Theory Structures** (vol. 32 da Revita Synthèse, nº 1 e 2, nov. dez. 1975, 247 págs.) – **Rev. Bras. Fil.**, 26(103): 384 – 385. Leônidas Hegenberg.
- HODGETT, Gerald A. J., **História Social e Econômica da Idade Média** (Rio, Zahar, 1975) – **Textos**, 2(1): 108 – 110. **Revista de História** (104): 967 – 970. Wilson Valentin Biasotto.
- HOORNAERT, Eduardo, **Formação do Catolicismo Brasileiro 1550 – 1800: ensaio de interpretação a partir dos oprimidos** (Petrópolis, Vozes, 1974, 140 págs.). **Textos**, 2(1): 110 – 111. Wilson Valentin Biasotto.
- HORST, Ulrich, **Questiones Candentes de Eclesiologia** (Barcelona, Herder, 1974) – **Perspectiva Teológica**, 8(14): 88 – 89. Inácio Strieder.
- SCHLESINGER, Hugo, **Pequeno ABC do Pensamento Judaico**, (São Paulo, Cons. Frat. Cristão-Judaico, 1969) – **Perspectiva Teológica**, 8(14): 105. Balduño Kipper.

- HORMANN, Karl, **Dicionário de Moral Cristiana**, (Barcelona, Herder, 1975, 1370 columnas) – **Rev. Univ. Cat. Petrópolis**, (3): 121 – 122.
- HUNTINGTON, Samuel P., **A Ordem Política nas Sociedades em Mudança**, (São Paulo, Forense-EDUSP, 1975, 571 págs.) – **Suplemento Cultural**, 1(3): 6 – 7. Eduardo Brito da Cunha.
- INSTITUTO DE ESTÚDIOS POLÍTICOS, **Dicionário de Ciências Sociais**, (Madri, 1975, vol. I (A – I), 1.186 págs.) – **Rev. Univ. Cat. Petrópolis**, (3): 121.
- INSTITUTO DIOCESANO DE ENSINO SUPERIOR DE WURZBURG, **Teologia para o Cristão de hoje** (São Paulo, Loyola, 1975; vol. 1: O Cristão no Mundo de Hoje) – **Perspectiva Teológica**, 8(14): 94 – 95. Inácio Strieder; vol. 2: Resposta de Deus em Jesus Cristo – **Teocomunicação**, 6(31): 87 – 92. J. Konings; vol. 3: A Aliança de Deus com os Homens, **Rev. Cult. Bíblica**, 13(1/2): 149 – 150. J. E. M. Terra.
- JAKOBSON, Roman, **Fonema e Fonologia** (Rio, Livraria Acadêmica, 1972, 200 págs.) – **Textos**, 2(1): 111 – 123. Lauro Chociai.
- JAPIASSU, Hilton F., **Introdução ao pensamento epistemológico** (Rio, Francisco Alves, 1975, 112 págs.) – **Reflexão**, 1(3): 187 – 189. João Ribeiro Junior.
- JAPIASSU, Hilton F., **O mito da neutralidade Científica** (Rio, Imago, 1975, 188 págs.) – **Reflexão**, 1(2): 163 – 168. Antônio J. Severino.
- KOENIG, Samuel, **Elementos de Sociologia**, (Rio, Zahar, 1975, 3^a 387 págs.) **Rev. Bras. Sociologia**, 1(1): 43 – 44. Lícia Capri Pignatari.
- KONINGS, Johan, **Encontro com o Quarto Evangelho** (Petrópolis, Vozes, 1975) – **Rev. Cult. Bíblica**, 12(3/4): 118. A. Charbel.
- KONINGS, Johan, **Jesus nos Evangelhos Sinóticos**, (Porto Alegre, PUC, 1974) – **Rev. Cult. Bíblica**, 12(3/4): 119 – 120. A. Charbel.

- LADUSANS, Stanislavs (org), **Rumos da Filosofia Atual no Brasil: em Auto-retratos** (São Paulo, Loyola, 1976, 1533 págs.) – **Suplemento Cultural**, 1(6): 15. Leônidas Hegenberg; **Reflexão**, 1(3): 171 – 179. Francisco de Paula Souza.
- LAPLAWCHE, J. e PORTALIS, J. B., **Diccionario de Psicoanalisis** (Barcelona, Labor, 1974, 557 págs.) – **Rev. Univ. Cat. Petrópolis**, (3): 122.
- LARRABE, José Luis, **La Iglesia y el Sacramento de la Unción de los enfermos**, (Salamanca, Sígueme, 1974) – **Perspectiva Teológica**, 8(14): 103 – 105. Claudio Luis Bins.
- LEVI-STRAUSS, Claude, **Totemismo Hoje**, (Petrópolis, Vozes, 1975) – **Teocomunicação**, 6(32): 210 – 211, 1976. Otto Skrzypczak.
- LIBANIO, J. B., **Evangelização e Libertação** (Petrópolis, Vozes, 1975) **Teocomunicação**, 6(33): 327 – 330, 1976. D. Grings.
- LOMBARDI, Franco, **Crise de nosso Tempo**, (São Paulo, EPU-EDUSP, 1975, 271 págs.) – **Suplemento Cultural**, 1(1): 5 – 6, 17 – 10 – 1976. Roque S. M. de Barros.
- LUBAC, Henri de, **Las Iglesias Particulares en la Iglesia Universal**, (Salamanca, Sígueme, 1974) – **Perspectiva Teológica**, 8(14): 95 – 96 Jesús Hortal.
- MALDONADO, Luis, **La Violencia de lo Sagrado: Crueldad “versus” Oblatividad o el Ritual del Sacrificio**, (Salamanca, Sígueme, 1973) – **Perspectiva Teológica**, 8 (14): 86 – 87. Francisco Taborda.
- MANARANCHE, André, **Ele veio para os seus**, (São Paulo, Loyola, 1976) – **Rev. Cult. Bíblica**, 13(1/2): 151. J. E. M. Terra.
- MARROU, Henri, **História da Educação na Antiguidade** (São Paulo, EPU, 1975, 639 págs) – **Rev. Univ. Cat. Petrópolis**, (3): 123 – 124.
- MENARD, E. M. **A qualquer hora... a qualquer idade** (São Paulo, Paulinas, 1976) – **Teocomunicação**, 6(32): 215 – 216, 1976. N. Loro.

- MESTERS, Carlos, **Por detrás das palavras**, (Petrópolis, Vozes, 1974) — **Rev. Cult. Bíblica**, 12(3/4): 121 — 123, Heládio C. Laurini.
- METZ, Johann B., **Teologia Política**, (Porto Alegre — Caxias do Sul, UCS EST, 1976) — **Teocomunicação**, 6 (32): 212. A. R. Bohn.
- MIRANDA ROSA, Felipe A., **Patologia Social: uma Introdução ao Estatuto da Desorganização Social**, (Rio, Zahar, 1975, 3ª 259 págs.) — **Rev. Bras. Soc.**, 1(2): 122 — 123. Sheila Maria Féres.
- MOISÉS, Massaud, **O conto português** (São Paulo, Cultrix-EDUSP, 1975) — **Suplemento Cultural**, 1(4): 4 — 5, 7 — 11 — 76. Vilson Brunet Meller.
- MOUNIN, Georges, **Linguistique et Traduction**, (Bruxelas, Dessart e Madarga, 1976, 276 págs.) — **Suplemento Cultural**, 1(3): 8 — 9. 31 — 10 — 76. Paulo Ronai.
- NAGLE, Jorge (org), **Educação e Linguagem: para um Estudo do Discurso Pedagógico**, (São Paulo, Edart, 1976, 160 págs.) — **Reflexão**, 1(3): 179 — 187. Marcos Antônio Lorieri.
- OEEA, M. Alonso, **Alienación: História de una Palavra** (Madri, I. Est. Políticos, 1974, 295 págs.) — **Rev. Univ. Cat. Petrópolis**, (3): 122 — 123.
- OLIVEIRA, Pio Sampaio de, **A Bíblia às suas ordens**, (São Paulo, Paulinas, 1975) — **Teocomunicação**, 6(33): 323 — 324. J. Konings.
- PARKER, Stanley R. e outros, **Sociologia Industrial** (São Paulo, Atlas, 1971, 204 págs.) — **Rev. Bras. Soc.**, 1(1): 47. Sheila Maria Feres.
- PIRES, F. Lucas, **Uma Instituição para Portugal** (Coimbra, s/E, 1975, 175 págs.) — **Rev. Univ. Cat. Petrópolis**, (3): 127 — 128.
- POPPER, Karl, **Conhecimento Objetivo: uma Abordagem evolucionária**, (Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia — EDUSP, 1975, 394 págs.) — **Suplemento Cultural**, 1(4): 13. 7 — 11 — 76. João Paulo Monteiro.

- POPPER, Karl, **Unended Question: an Intellectual Autobiography**, (Londres, Fontana Books, 1976) – **Rev. Bras. Fil.**, 26(103): 380 – 381. Leônidas Hegenberg.
- PRICE, Derek de Solla, **Science since Babylon**, (Londres, Yale University Press, 1975, 208 págs.) – **Rev. Bras. Fil.**, 26(103): 391 – 393.
- RADNITZKY, Gerard, **Contemporary Schools of Metascience**, (Nova Iorque, H. Regnery Co., 1973, 432 págs.) – **Rev. Bras. Fil.**, 26(103): 377 – 379. Leônidas Hegenberg.
- RATZINGER, J. e MAIER, H., **Democracia na Igreja**, (São Paulo, Paulinas, 1976) – **Teocomunicação**, 6(33): 326 – 327. E. Stroehrer.
- RICOEUR, Paul e outros, **As culturas e o Tempo**, (Petrópolis, Vozes, EDUSP, 1975) – **Suplemento Cultural**, 1(4): 13. 7 – 11 – 76. Roque S. M. de Barros.
- RODRIGUES, Jocy, **Sabenças do Povo de Deus; o Livro dos Provérbios em Linguagem Hodierna**, (Petrópolis, Vozes, 1974) – **Perspectiva Teológica**, 8(14): 92 – 93. Balduino Kipper.
- RODRIGUEZ, Mauro, **Desacralización: único camino** (Barcelona, Herder, 1974) – **Perspectiva Teológica**, 8(15): 79 – 80. Francisco Taborda.
- RONAI, Paulo, **A Tradução Vivida**, (Rio, Educação e Comunicação, 1976, 156 págs.). **Suplemento Cultural**, 1(6): 10. Erwin Theodor.
- RONGÈRE, Pierette, **Méthodes des Sciences Sociales**, (Paris, Dalloz, 2^a 1975, 118 págs.) – **Rev. Bras. Fil.**, 26(103): 385 – 386 p. L. Hegenberg.
- SAFIOTTI, Heleieth, **A mulher na Sociedade de Classes: Mito e Realidade** **Cadernos de Pesquisa**, (15): 151 – 152. Maria Malta Campos e Marta Kohl de Oliveira.
- SAVIGNY, Eike von, **Grundkurs im Logischen Schliesen**, (Munique, DTV, 1976, 204 págs.) – **Rev. Bras. Fil.**, 26(103): 390 – 391. Leônidas Hegenberg.

- SCHARBERT, Joseph, **O Mundo da Bíblia**, (Petrópolis, Vozes, 1974) – **Perspectiva Teológica**, 8(14): 96 – 97. Balduino Kipper.
- SCHLESINGER, Hugo, **Pequeno ABC do Pensamento Judaico**, (São Paulo Cons. Frat. Cristão-Judaico, 1969) – **Perspectiva Teológica**, 8(14): 105. Balduino Kipper.
- SCHRAMM, J. Walter, **Introdução à Psicologia Profunda para Educadores**, (São Paulo, EPU-EDUSP, 1976, 265 págs.) – **Suplemento Cultural**, 1(7): 9. 28 – 11 – 76. Rosa Maria Lopes da Silva.
- SEVERINO, Antônio J., **Metodologia do Trabalho Científico**, (São Paulo, Cortes e Moraes, 1975, 96 págs.) – **Reflexão**, 1(1): 138 – 139. Lídia Maria Rodrigo.
- SHUBIK, Martin, **Games for Society, Business and Ward**, (Nova Iorque, Amsterdam, Elsevier, 1975, XIII – 371 págs.) – **Rev. Bras. Soc.**, 1(2): 120 – 122. Alfônso Trujillo Ferrari.
- SILVA TELLES, Augusto Carlos da, **Atlas dos Monumentos Históricos e Artísticos do Brasil**, (Rio – Brasília, MEC – FUNAME, 1975, 347 págs.). **Rev. Bras. Fil.**, 26(103): 393 – 394. Leônidas Hegenberg.
- SOARES, Glauco Ari Dillon, **Sociedade e Política no Brasil**, (São Paulo, Difel, 1973, 273 págs.) – **Rev. Bras. Soc.**, 1(1): 41 – 43. Pedro L. Aguirre.
- SPARTA, Francisco, **A Dança de Davi: A Religiosidade Popular dos Santuários Paulistas**, (São Paulo, Loyola, 1975) – **Perspectiva Teológica**, 8(15): 80 – 82. Inácio Neutzling.
- SPEAIGHT, R., **Teilhard de Chardin: Biografia**, (Santander, Sal Terrae, 1972) – **Perspectiva Teológica**, 8(14): 103. Guido E. Wenzel.
- STEGMULLER, Wolfgang, **Hauptstroemung der Gegenwart – Philosophie**, (Stuttgart, Kroner Verlag, 1975, 552 págs.) – **Rev. Bras. Fil.** 26(103): 387 – 388. Leônidas Hegenberg.
- SUPPE, Frederick (ed.), **The Structure of Scientific Theories**, (Urbana, Univ. of Illinois Press, 1974, 680 págs) – **Rev. Bras. Fil.**, 26(103): 381 – 384.

- TERRA, J. E. Martins, **Existe o Diabo ? : Respondem os Teólogos**, (São Paulo, Loyola, 1975) — **Rev. Cult. Bíblica** 12(1/2): 156 — 158. J. Salvador.
- TERRA, J. E. Martins, **A Oração no Antigo Testamento**, (São Paulo, Loyola, 1974) — **Rev. Cult. Bíblica**, 12(1/2): 167 — 168. Heládio C. Laurini.
- TIGER, Jeanne, **Religiosas de Hoje e de Amanhã**, (São Paulo, Loyola, 1974). **Perspectiva Teológica**, 8(14): 90 — 91. I. Sallet.
- VALLE, João Edênio, **Religiosidade Popular: Evangelização e Vida Religiosa** (Petrópolis, Vozes/CRB, 1975) — **Teocomunicação**, 6(31): 94 — 95. Urbano Zilles.
- VALE, Osvaldo Trigueiro do, **O Supremo Tribunal Federal e a Instabilidade Político-Institucional**, (Rio, Civilização, 207 págs.) — **Suplemento Cultural**, 1(5): 8 — 9. Eduardo Brito Cunha.
- VAN DEN BERGHE, Pierre L., **Man in Society: a Biosocial View**, (Nova Iorque-Amsterdã, Elsevier, 1975, XIV — 300 págs.) — **Rev. Bras. Soc.**, 1(2): 111 — 116. Alfredo Trujillo Ferrari.
- VIERTLER, Renate Brigitte, **As Aldeias Bororo: alguns Aspectos de sua Organização Social**, (São Paulo, F. P. Museu Paulista da USP, 1976, 295 págs.) — **Suplemento Cultural**, 1(6): 15. Carlos Drumond.
- WALLACE, Walter L., **The Logic of Science in Sociology**, (Chicago, Aldine Atherton, 1972, 2ª 139 págs.) — **Rev. Bras. Soc.**, 1(1): 45 — 47. Cleusa M. Caldas.
- WÖSSNER, Jacobus, **Sociologia: Introducción y Fundamentación**, (Barcelona, Herder, 1976, 72 págs.) — **Rev. Bras. Fil.**, 26(103): 396. B. D. P.

ÍNDICE DE AUTORES

Neste índice estão relacionados os autores constantes da Bibliografia Brasileira de Filosofia e da Bibliografia Brasileira de Teologia, cujos títulos são identificados pelos respectivos números. O presente índice refere-se aos números 2 e 3 de **Reflexão**. Os números escritos em *cursivo* indicam **autores** dos vários trabalhos; já os números grifados indicam autores estudados ou citados nesses trabalhos; os números assinalados com um asterisco referem-se aos títulos da Bibliografia Brasileira de Teologia.

- ALBOU, Paul, 58
 ALQUIÉ, Ferdinand, 50
 ALTHUSSER, Louis, **61**
 ALVES, Rubem, 85, 86
 ANDRADE, Álvaro Martin, 35
 ARISTÓTELES, **16, 17**
 AYER, Alfred Julius, 51
 AZANHA, José Mario Pires, 83
- BACHELARD, Gaston, **13, 26**
 BARBOSA, João Alexandre, 94
 BARROS, Paulo B., 25
 BARROSO, José P., 14
 BASBAUM, Leôncio, 14
 BEA, Agostinho, **7 ***
 BECK, Magda, 83
 BERALDO, Carlos, 14
 BERGER, Gaston, **58**
 BÉRGSON, Henri, **26**
 BIANCHESI, Paulo, 25
 BLOCH, Ernst, **30, 65**
 BRITO, Enio José da Costa, **6 ***
 BUBER, Martin, **15**
 BULTMANN, **100**

CAMPOS, Fernando Arruda, 14
CASTRO, Mendonça, 75
CATURELLI, Alberto, 18
CÉSAR, Constança Marcondes, 26, 27
CHIAVEGATTO, Augusto José, 3
COULSON, W., 87
COVIAN, Miguel R., 88
CRUZ COSTA, João, 14
CUNHA, Luís Antônio, 5
CUNHA, Nádía Franco, 6

DADOMO, Lorenza, 28
DALLE NOGARE, Pedro, 14, 66
DANTI, José, 68
DE FINANCE, Joseph, 71
DESCARTES, René, 50
DEUS, Jorge Dias de, 89
DIAS SOBRINHO, José, 29

ESCOBAR, Carlos Henrique, 11, 61
ESPINOSA, Baruch, 50
EXORORO, Txibue, 79
FABRO, Cornélio, 69
FACCIN, Jorge João, 1
FERRARI, Alfonso Trujillo, 78
FERREIRA, Agostinho J., 14
FEUERBACH, Ludwig, 22
FIGUEIREDO, Jackson de, 36
FLUSSER, Vilem, 14
FOUCAULT, Michel, 13, 61
FREUD, Sigmund, 50
FURTER, Pierre, 30

GADAMER, Hans Georg, 96
GADOTTI, Moacir, 7
GALTIER, G., 9 *
GARCIA, Walter Esteves, 8, 80

GIANNOTTI, José Arthur, 52, 57

Gil, F., 89

GRANGER, Gilles-Gaston, 90

GRANJO, Maria Helena B., 21

GROSSETESTE, R., 20, 40

GUIMARÃES, Carlos Eduardo, 83

GUSDORF, Georges, 7, 29

HABERER, J., 89

HABERMAS, 13

HAGSTROM, W. O., 89

HALLET, Garth L., 31

HARTMANN, Nicolai, 34

HEGEL, Friedrich, 22, 50

HEGENBERG, Leônidas, 42, 47, 48, 49, 62

HEIDEGGER, Martin, 15, 27

HORTON, R., 89

HUSSERL, Edmund, 15

IASI, Antônio, 79

JAPIASSU, Hilton Ferreira, 12, 13, 91

JASPERS, Karl, 15

JOHAS, Homero, 43

KIERKEGAARD, Soren, 15

KLEE, Paul, 72

KRUSE, Beda, 14

KUHN, T. S., 89

KUJAWSKI, Gilberto de Mello, 14

KUNG, Hans, 1 *

LADUSANS, Stanislavs, 14, 44

LAGENEST, J. P. Barruel de, 97

LARAIA, Roque de Barros, 79

LEBRUN, Gerard, 22, 57

LEPARGNEUR, Hubert, 70

- LEVI-STRAUSS, Claude, 32
LIBANEO, José Carlos, 81
LIMA VAZ, Henrique C. de, 14
LINS, Ivan, 14
LOMBARDI, Franco, 77
LONERGAN, B. 9 *
LUCKACS, Georges, 27
- MACEDO, Ubiratan, 14
MACHADO, Geraldo Pinheiro, 14, 36
MACIEL, Jarbas, 19
MAIA, Nelly Aleotti, 82
MALEVEZ, 100
MARCUSHI, Luís F., 49
MASLOW, A., 89
MATTOS, Carlos Lopes de, 14
MELLO E SOUZA, Antônio Candido de, 53
MERLEAU-PONTY, Maurice, 92
MERQUIOR, José Guilherme, 32
MERTON, R. K., 89
MORAIS, J. Francisco Regis de, 98
MORENO, Arley R., 33
MOSCHETTI, Stefan, 5 *
MOSER, Alvino, 14
MOTA, Jorge César, 3*
MOURA, Roberto Pinto, 54
MOURA, Tarcísio, 99, 100
- NAGLE, Jorge, 83
NASCIMENTO, Carlos Artur R. de, 20, 40
NEPOTE, Ary, 63
NIETZSCHE, Friedrich, 15, 21, 22, 23
NOGUEIRA, Alcântara, 14
NOGUEIRA, João Carlos, 67
- OLIVEIRA TORRES, J. Camilo de, 14

- PARENTE, P., 9*
- PAULA SOUZA, Francisco de, 45, 46
- PAULI, Evaldo, 14, 59
- PAULO, São, 1*, 3*
- PENIDO, Maurício T. Leite, 38, 39, 41
- PEREIRA, Wilcom Joia, 72, 73
- PFEIL, Hans, 23
- PIAGET, Jean, 13
- PIAZZA, Waldomiro Otavio, 101
- PITOMBO, Maria Isabel, 14
- PLATÃO, 17, 50
- PONTES NETO, J. Augusto da Silva, 93
- PRADO JR., Bento, 57
- PUCCI, Bruno, 84
-
- RAHNER, Karl, 1*, 4*
- REALE, Miguel, 14, 34
- REHFELD, Walter, 16
- ROGERS, Carl, 25, 87
- ROHDEN, Huberto, 14
- ROQUEPLO, Ph., 89
- ROSA, Guimarães, 35
- RUIZ, João Álvaro, 60
-
- SÁ, Olga de, 74
- SANTOS, José Henrique, 57
- SANTOS, Mario Ferreira dos, 14
- SARTRE, Jean-Paul, 15
- SHAEFFER, M. Lúcia Garcia Palhares, 37
- SCHILLEBEECKX, 1*
- SCHWADE, Segydio, 79
- SCHWARTZ, Bertrand, 9
- SCIACCA, Michele F., 17, 28
- SCHIRATO, Sergio José, 4
- SEVERINO, Antônio Joaquim, 2, 10, 14, 55
- SHIBLES, Warren, 24
- SILVA, Emílio, 14

SILVEIRA, Gílson, 38, 39

SKRZYPCZAK, Otto, 2*, 8*

STIRNER, Max, 22

TABORDA, Francisco, 4*

TEIXEIRA, Anísio, 37

TERRA, João E. M., 7*, 9*

TOMAS DE AQUINO, 18, 19

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues, 57

TORRES, José Carlos Brun, 57

TREVISAN, Péricles, 83

URBACH, Sully, 76

URBAN, 24

VAN ACKER, Leonardo, 14, 56

VAN ALVADA, G. B., 89

VICO, Giambattista, 24

VIGANO, Mario, 64

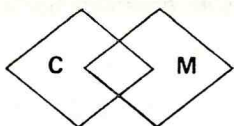
VILLAS BOAS, Irmãos, 79

VITA, Luís Washington, 14

WENZEL, Guido Edgard, 1*

WHITEHEAD, Alfred Norton, 89

WITTGENSTEIN, Ludwig, 24, 31, 33



CORTEZ E MORAES LTDA.

EDIÇÕES CORTEZ & MORAES

- SEVERINO, Antonio J., Metodologia do Trabalho Científico: Diretrizes para Trabalho Didático – Científico na Universidade, 1976, 2ª edição, 3ª tiragem, 112 págs.
- MACHADO, Geraldo P., A Filosofia no Brasil, 1976, 3ª edição, 121 págs.
- CHIAVEGATO, Augusto J., (org.) Homem Hoje, 1976, 2ª edição, 130 págs.
- MINICUCCI, Agostinho, Orientação Educacional: Sondagens de Aptidões e Iniciação Profissional, 1976, 158 págs.
- MINICUCCI, Agostinho, Análise Transacional pela Imagem, 1976, 114 págs.
- PRESTES, Naide A., Supervisão Pedagógica, 1976, 79 págs.
- JAGUARIBE, H. e outros., Dependência Política-Econômica da América Latina, A Coedição Cortez & Moraes/Loyola, 1976, 157 págs.
- MORAIS, Regis de, Queda de Areia, 1976, 82 págs.
- MORAIS, Regis de, e VENTURELLI, Isolde H. B., Vontade de Viver, 1976, 32 págs.
- MORAIS, Regis de, Ciência e Tecnologia-Introdução Metodológica e Crítica, Coedição Cortez & Moraes/PUCC – 1977, no prelo.
- BUBER, Martin., Eu e Tu, 1977, no prelo.
- LEPARGNEUR, Hubert, A Igreja e o Reconhecimento dos Direitos Humanos na História, 1977, no prelo.
- CORIAT, Lydia F., Maturação Psicomotora no 1º Ano de Vida da Criança, 1977, no prelo.

- REYMÃO, Maria E.,** Atribuições Profissionais do Assistente Social, Coedição Cortez & Moraes/Loyola, 1976, 174 págs.
- BAPTISTA, Myrian V.,** Desenvolvimento de Comunidade, 1976, 169 págs.
- CORNELY, Seno A.,** Serviço Social: Planejamento e Participação Comunitária, 1976, 148 págs.
- VAISBICH, Stella B.,** Serviço Social: Tipologia de Diagnóstico: Subsídios, 1976, 147 págs.
- KISNERMAN, Natalio,** Temas de Serviço Social, 1976, 76 págs.
- BEREZOVSKY, Mina,** Serviço Social na Administração Hospitalar, 1977, no prelo.
- FALCÃO, Maria do Carmo B. C. F.,** Serviço Social: Uma Nova Visão Teórica, 1977, no prelo.
- AMMAN, Safira B.,** Participação Social — 1977 no prelo.
- PERLMAN, H.,** O que é o Assistente Social — 1977, no prelo.

Prestigie o Livreiro da sua Cidade: na impossibilidade,
solicite pelo Reembolso Postal.

Cortez & Moraes Ltda.
Rua Ministro Godoy, 1.002
05015 — São Paulo — SP
Tel. (011) 62.8987

