

*Razão tupiniquim
em debate*

REFLEXÃO

15

REFLEXÃO

Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia e Teologia da PUCC

Diretor Responsável: Côn. Haroldo Niero

Redação: Antônio Joaquim Severino e Moacir Gadotti

Conselho Editorial: Antônio Joaquim Severino, João Francisco Regis de Moraes, João Carlos Nogueira, Moacir Gadotti, Tarcísio Moura, Francisco de Paula Souza.

Colaboradores: Alino Lorenzon, César Augusto Ramos, Constança Marcondes César, Eduardo Chaves, Euclides Martins Balancin, Geraldo Pinheiro Machado, Hilton Ferreira Japiassu, Jamil Cury Sawaia, Jefferson Ildelfonso da Silva, José Antônio Morais Busch, João Francisco Duarte Júnior, José Machado Couto, Lúcia Maria Rodrigo, Newton Aquiles von Zuben, Pedro L. Goergen, Roberto Gomes, Rubem A. Alves, Ruy Rodrigues Machado, Salma Tannus Muchail e Vera Irma Furlan de Faria.

Diagramação e Composição — Supervisão Geral: Anis Carlos Fares; **Coordenadora:** Celia Regina Fogagnoli; **Equipe:** Ivany Maria Victorino, José Augusto Brasileiro Umbelino e Maria Imaculada Ferraguti Pinto; **Desenhistas:** Alcy Gomes Ribeiro e João Daniel de Araújo.

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

Auxiliares de Administração: Vilma Pratalli, Regina Delbone e Maria Aparecida Mendonza.

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

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

Assinatura por dois anos: Cr\$ 600,00

Número avulso: Cr\$ 100,00

Distribuição:

SÃO PAULO — CAPITAL

Cortez Editora & Editora Autores Associados

Rua Ministro de Godoy, 1113 — Tel.: (001) 864-6783

05015 — São Paulo — SP

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Grão-Chanceler: Prof. Dr. D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Prof. Dr. Benedito José Barreto Fonseca

Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos: Prof. Carlos de Aquino Pereira

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos: Prof. Dr. D. Roberto Pinarello Almeida

Capelão-Geral: Monsenhor Luís Fernandes de Abreu

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

SUMÁRIO

Editorial	3
-----------------	---

ARTIGOS:

César Augusto Ramos , Crítica da Crítica da Razão Tupini- quim	5
Roberto Gomes , Para colocar as idéias no lugar	40
Flávio René Kothe , Caminhos e descaminhos da crítica: en- contro marcado com Heidegger	69
Geraldo Pinheiro Machado , Um aspecto da filosofia brasileira e portuguesa no Século XIX	90
João Francisco Duarte Júnior , Bases para uma reestruturação da psicologia no Brasil	96

COMENTÁRIOS E RESENHA

Ensaio de Caracterização da relação ciência-ideologia, Adelai- de Assunção Alves	146
José Alfredo Américo, Metodologia de elaboração de teses, por Antonio Carlos Bergo	149
BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE FILOSOFIA	152
BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE TEOLOGIA	157
REVISTA DE REVISTAS	162

RAZÃO TUPINIQUIM EM DEBATE

Acostumada, desde as suas origens coloniais, a deixar-se moldar por influências alienígenas, teria a cultura brasileira criado espaço para a emergência de um pensamento filosófico autenticamente nacional? Eis aí uma questão candente a desafiar a argúcia de raciocínio e a sensibilidade histórica daqueles que não se contentam em viver passivamente a nossa realidade cultural mas tentam ainda compreendê-la, em suas articulações históricas e em suas implicações sociais. Há, porventura, um lugar para um filosofar tupiniquim, ou seja, para um discurso filosófico que seja uma expressão radicalmente rigorosa de um pensamento profundamente comprometido com o modo de existir, de pensar e de agir da sociedade brasileira? Ou, por outro lado, já dispорíamos de um esquema universal de pensamento que, tendo superado todas as limitações e desvios de outras manifestações anteriores, fosse perfeitamente apto a dar conta de todas aquelas significações que a consciência nacional, inquieta e perplexa, procura encontrar? Ou, ainda, seria a consciência nacional refratária ao próprio exercício do filosofar?

Neste número de **Reflexão**, o debate principal gira em torno destas questões, colocando frente a frente dois jovens filósofos brasileiros: Roberto Gomes e César Augusto Ramos. Debate acalorado que se destina a manter acesa entre nós, envolvendo-nos a todos, a preocupação fundamental de nossa existência: qual o seu significado. Porque, discutindo a razão de ser do filosofar e a sua possibilidade, estaremos também abrindo caminho para uma compreensão mais radical de nossa existência histórica, de nossa condição de brasileiros que vivemos uma bem concreta experiência cultural. Experiência esta tecida por complexos determinismos e aberta a tantas alternativas. Mas a sua decifração e o delineamento de seu futuro, dependerão do alcance deste distanciamento crítico cuja base fundamental é a filosofia. Filosofia que, para nós todos, é intenção e projeto e que se encontra agora em debate, colocada que está em questão juntamente com a lucidez da razão e as promessas da frágil esperança dos homens.

CRÍTICA DA CRÍTICA DA RAZÃO TUPINIQUIM

César Augusto Ramos

Universidade Federal do Paraná

“Quem não pode suportar a contradição não deve meter-se na filosofia.”

Adorno,

Terminologia Filosófica II

1. INTRODUÇÃO

Sempre foi desejo da intelectualidade brasileira a produção de um pensamento “made in Brazil”. Não se quer julgar a legitimidade dessa pretensão. É até louvável propugnar um pensamento autenticamente tupiniquim, cujo objeto se oferece nas nossas raízes e cujos pressupostos conceituais derivam de uma razão brasileira. Não se trata de pôr em questão tal projeto. Quer-se apenas apontar o ingênuo dogmatismo de uma proposta que, querendo chamar atenção para a violência da filosofia do colonizador, acaba confundindo a “arma da crítica” com a arma do colonizador. Por causa de uma cega suspeita não percebe a acriticidade dos pressupostos de uma filosofia tupiniquim.

O livro de Roberto Gomes, a **Crítica da Razão Tupiniquim**, quer investigar a possibilidade de um pensamento brasileiro, bem como a causa da sua ausência. Parte da constatação de que não há uma **razão brasileira** filosofante, o que não impede venha ela a ser “inventada”. Mas tal invenção necessita de algumas condições de possibilidade. Uma razão deve “pensar o que é, como se é”¹; ou seja, o pensamento “deverá brotar de uma realidade brasileira”². Este “o que é como se é” reduz-se a uma originalidade (origem). Deste modo, uma filosofia tupiniquim — se quiser ostentar esse nome — deverá obedecer ao imperativo da sua própria possibilidade enquanto filosofia: a sua origem. Uma consciência se sentirá em casa se descobrir a sua própria brasilidade, verificando o seu vazio — como que por espanto —, de se achar até então estrangeira. Essa purificação da **consciência tupiniquim**, esse reconhecimento da sua traição,

esse estranhamento de um sujeito posto fora de si, de sua própria origem, é a denúncia pretensamente crítica anunciada por R. Gomes. Mas esse reconhecimento é insuficiente. É necessário **negar** aquela falsa consciência, cuja expressão é um dizer alheio, não nosso, mas tido como nosso. Para a **Crítica da Razão Tupiniquim**, o que importa é a apropriação da nossa **singular realidade**, até agora ainda não filosofada, ou melhor, estrangeiramente filosofada. Mas, se “o brasileiro ainda não produziu filosofia”³, isso se deve não só ao esquecimento da nossa realidade — e portanto ao não atendimento da condição de possibilidade de filosofia nossa —, mas também a uma situação de **dependência**, fator mutuamente imbricado com a ausência de preocupações autenticamente brasileiras.

Conseguiu o livro **Crítica da Razão Tupiniquim** seu intento? Sim, se apontou seus pressupostos para a sua própria crítica. Nossa análise se centrará, portanto, na existência acrítica desses pressupostos: uma realidade, sujeito, negação, singularidade e dependência tupiniquins. Feito isso, é possível recolocar a questão: é possível uma filosofia tupiniquim?

2. CRÍTICA DA REALIDADE DA CRÍTICA DA RAZÃO TUPINIQUIM

Para a **Crítica da Razão Tupiniquim**, uma das condições básicas para o surgimento de uma filosofia brasileira autêntica, radica-se na emergência de um pensamento que deve obedecer a uma cláusula determinante da sua própria existência: a realidade brasileira. Para reforçar tal pressuposto, Roberto Gomes procura desenvolver o que entende por filosofia e, a partir daí, tentar verificar a possibilidade de uma filosofia brasileira. “Sempre que uma razão — diz Roberto Gomes — se expressa, inventa filosofia. O que chamamos de filosofia grega nada mais é do que o **strip-tease** cultural que a razão grega realizou de si mesma. É deste ato — mais simples do que gostariam de supor os pensadores tupiniquins — no qual uma razão se descobre em sua originalidade e conhece seus mais íntimos projetos, que emerge a possibilidade de filosofia”⁴. Essa descoberta implica um sujeito, um eu que se descobre a si mesmo: “descobrir-se é encontrar-se **em**, pelo simples fato de não haver um ‘outro’ que eu deva descobrir desde o início sou eu quem está em questão. A descoberta é pois fenômeno primário: um re-conhecimento”⁵. Contudo, “a questão a respeito do que eu sou, remete à pergunta onde estou?”⁶ A resposta dada

pelo autor: "Num tempo, num lugar, entre coisas que me rodeiam, pessoas com quem falo"⁷. Dessa forma, a descoberta da originalidade (origem) de uma razão (eu, consciência) significa o seu perceber-se estando numa circunstância espaço-temporal. A partir deste estar, ela começa a ser: "antes estou, depois sou"⁸. "A filosofia, onde uma razão se expressa, sempre se revelou pela fidelidade a este dado [antes estou, depois sou]. Súbito, uma razão descobre-se em"⁹. Nesses termos, uma filosofia é possível quando uma "razão descobre-se em sua originalidade"; quando as condições que tornam possível uma filosofia são objetos para essa mesma filosofia. A sua possibilidade está em assumir a própria gênese, a realidade de onde ela deve brotar.

R. Gomes quer reivindicar uma filosofia brasileira tão somente quando for original, isto é, quando estiver radicada num estar, no solo brasileiro. "Se exigirmos da filosofia não ser apenas algo entre-nós, mas filosofia brasileira, é claro que estamos supondo uma originalidade, a nossa. Erro seria, portanto, apegar-se a uma resposta estranha, que aqui não tenha nascido. Outro, confundir originalidade com novidade. O novo é apenas um acidente do original. Quero dizer: dele decorre em alguns casos. Uma formulação qualquer é original não pelo fato acidental de ser nova ou inédita, mas pelo fato de estar vinculada a determinadas origens. Produto de um ato do espírito que se enraíza em."¹⁰ Importa a um pensamento, se quiser ser brasileiro, assumir a sua própria origem: "a originalidade da filosofia consiste em descobrir-se em determinada posição, assumindo-a reflexivamente"¹¹. "Uma filosofia brasileira só terá condições de originalidade e existência quando se descobrir no Brasil. Estar no Brasil para poder ser brasileira."¹² Contudo — segundo R. Gomes — isso nunca ocorreu com a filosofia brasileira: "desde sempre nosso pensar tem sido estranho, providenciado no estrangeiro"¹³; o que nos leva a concluir que uma outra filosofia está no Brasil, mas este "estar" de um "outro" é falso, pois sua origem — onde se encontra sua condição de possibilidade — está em outro lugar que não aqui. De qualquer forma surge uma pergunta imediata: há filosofia brasileira? A resposta — que de resto traz consigo a possibilidade da sua existência — dada por R. Gomes é clara: "enquanto a filosofia no Brasil não encontrar suas condições de originalidade, não poderá, está visto, ter origem"¹⁴

Convém ainda, dentro do espírito da **Crítica da Razão Tupiniquim** (C.R.T.), enfatizar sobre a possibilidade de uma filosofia brasi-

leira, no que se refere às condições de existência do seu próprio objeto. Com efeito, afirma R. Gomes, “na verdade, nunca se perguntou a sério quais as condições de uma filosofia brasileira...”¹⁵; “quais os objetos, a metodologia, a linguagem de uma filosofia nossa? Quais as condições desta filosofia e as condições de nosso querer?”¹⁶. Para R. Gomes, essas questões são pertinentes se realmente uma filosofia brasileira nos importar. “Só saberemos questionar uma filosofia brasileira se formos capazes de saber como, por quê, de que modo, tal coisa nos importa. O que só se tornará possível a partir de uma posição de dentro da qual, ou a partir da qual, isso se ponha para nós.”¹⁷ Estas colocações mostram de modo evidente a condição básica de uma filosofia brasileira. A originalidade não é só condição de possibilidade de uma filosofia brasileira, mas também condição de sua própria radicalidade: “enquanto a filosofia no Brasil não encontrar suas condições de possibilidade, não poderá, está visto, ter origem”¹⁸; “uma filosofia condenada a não ser original está condenada a não ir às origens...”¹⁹ Desse modo, soluções estrangeiras não servem porque elas resultam de uma problemática externa. Para C.R.T., o pressuposto inquestionável — e ao mesmo tempo produtor (condição de possibilidade) de uma filosofia nossa — é a própria realidade brasileira, “algo” que possibilite um pensar brasileiro, pois se determina como uma coisa “nossa”. Por isso não há um “nosso modo específico de abordar o real”²⁰. A tese em que insiste R. Gomes é a de que não há um pensar brasileiro, e a causa desta ausência está no esquecimento da realidade brasileira: “o que impede o surgir de um pensar nosso é a **recusa implícita de enfrentarmos algo brasileiro**”²¹. É dever urgente recuperar o “ser” brasileiro; assumindo uma posição nossa, propondo como objeto aquilo que somos, mas que ainda não assumimos. Este é o conselho da C.R.T.: “a primeira tarefa na existência é chegarmos a ser o que somos, fazendo de si o que se visa a ser, partindo de nossa posição”²².

Pode-se apontar, desde já, que esta realidade, este “algo brasileiro” que a C.R.T. promove à condição de possibilidade de um filosofar brasileiro, é algo acima de qualquer suspeita. O pensamento que a ela se dirige e dela brota é desprovido de qualquer julgamento crítico; ele se constituirá em reflexo desta realidade e ao mesmo tempo a sua verdade, não merecendo um julgamento sobre a sua própria condição de possibilidade. Ora, quando a C.R.T. postula o engajamento do pensamento numa realidade brasileira, quer privilegiar uma posição brasileira, sem que esta

posição esteja comprometida ou viciada por alguma representação conceitual. Deve-se, através de um ato de "solidão trágica", suspender o juízo sobre a realidade brasileira, até que essa mesma realidade produza (dê origem) a um pensamento. A rigor, essa posição se reduz a um ato afirmador: um pensamento vazio de conteúdo contenta-se em ser afetado por uma realidade, constituindo-se em seu mero reflexo, jamais suspeitando dessa mesma realidade. Antes, pelo contrário, eleva-a à categoria positiva, pois é a condição de existência de uma filosofia. Com efeito, a realidade brasileira, solo a partir do qual dará origem a um pensamento, é assumida acriticamente; trata-se de auscultar uma realidade que é dada, própria, específica ao nosso modo de ser, às nossas urgências e necessidades. Compete a uma filosofia, se quiser ser brasileira, pensar essa realidade, aí tendo origem. Ela é tomada como pressuposto, como **a priori**. A acriticidade desta realidade se dá no exato momento em que ela é tomada como pressuposto de uma filosofia. Aparece como uma "forma pura" do filosofar brasileiro, em "princípio transcendental" de todo o conhecimento possível. A realidade brasileira é uma espécie de **a priori** a partir do qual uma filosofia que quiser ser brasileira deve começar. Mas é um começo absoluto, pois determina a própria origem da filosofia enquanto tal. Não se cogita em questionar sobre o sentido, a produção, o modo de constituição dessa realidade, e a maneira como aparece ao pensamento; pois isto supõe outra concepção de filosofia e de realidade fora do universo conceitual da C.R.T. Se, por outro lado, o fundamental é justamente a reflexão sobre aquilo que determina a "originalidade brasileira", então devemos pensá-la já sob o crivo de uma perspectiva negativa, o que implica — desde o início — assumir criticamente esta mesma realidade. Não como algo dado, afirmativo, positivo, constituído, mas como algo "constituente"; não como algo fundado, mas "fundante"; não como algo que se dá ao nível da constatação prosaica de uma originalidade brasileira. Pelo contrário, exige-se do pensamento um esforço na compreensão da dialética entre a aparência e a essência, na apreensão do real enquanto "síntese de múltiplas determinações"

A tarefa mínima de uma filosofia é pensar "o que somos e como somos" — afirma R. Gomes. Mas essa atividade se dá a partir de um modo **sui generis** de ser, de uma originalidade, de uma identidade positiva e abstrata dada como pressuposta, sem questionar o modo de produção desse modo original de ser, exatamente aquilo que o determina e que o

torna uma instância necessária, mas ideológica. O erro da C.R.T. é o esquecimento de que a nossa realidade é exatamente aquilo que deve ser criticado, enquanto realidade que surge ao nível da aparência necessária, enquanto pressuposto produzido.

Uma filosofia que tivesse como condição de possibilidade para sua existência a realidade brasileira como tal — de resto, todo o conteúdo dessa filosofia seria decorrência natural da aplicação dessa condição — tomaria como objeto do filosofar algo dado especial desde o início, matéria já “trabalhada”. Cairia nas malhas de uma representação ideológica desta realidade, sem atentar à subversão (inversão) do objeto que nos é dado no capitalismo. Assim, a proposição que coloca como condição de possibilidade para a existência de uma filosofia brasileira a realidade brasileira, não teria jamais condições de verificar o fetiche do real no capitalismo. Não conseguiria — por si própria — julgar a pertinência ou a impertinência do seu objeto, pois ele é tomado como coisa, como algo dado, posto como condição, uma espécie de “forma a priori”: a realidade brasileira. Não há preocupação de perguntar pelo modo de produção do objeto; pois na proposta da C.R.T., ele aparece à “consciência” por um ato do espírito, por uma “intuição” que o “inventa”, sem a consideração de sua “invenção” a partir da maneira como este objeto é produzido socialmente, implicando a tentativa de apreendê-lo em suas determinações mais básicas, que possibilitam, inclusive, desvendar o seu caráter fetichizante. Daí porque tomar o real como um “estar para ser” implica assumir dogmaticamente aquilo que deveria ser criticado. Não se trata de modo algum de um reductionismo ao econômico, mas de uma postura dialética que trabalha com múltiplas determinações. A apropriação de um objeto, a sua “invenção” por uma consciência bem postada, não garante a “pureza” desse objeto. Assim, tanto uma postura fenomenológica que pretende uma adesão da consciência à coisa, procurando o que há de mais direto e evidente, “os dados imediatos da consciência”; como a consciência tupiniquim que crê na existência de uma realidade ímpar, não percebem o “feitiço” do objeto a que se ocupam: seu caráter reificado, como de resto a reificação da própria consciência.

Na **Ideologia Alemã**, Marx e Engels chamam a atenção para um fato fundamental, a necessidade da crítica da realidade aparente. “A estrutura social e o Estado resultam constantemente do processo vital de indivíduos determinados; mas não resultam daquilo que estes indivíduos aparen-

tam perante si mesmos ou perante outros e sim daquilo que são na **realidade**, isto é, tal como trabalham e produzem materialmente.”²³ Na sociedade reificada, a realidade aparece como algo concreto, mas, de fato, apresenta — na expressão de K. Kosik — uma “pseudoconcreticidade”, iludindo o pensamento a tal ponto que o real é tomado numa única dimensão. Enquanto que, para o pensamento da concreticidade, o fenômeno manifesta e resulta da essência, para o pensamento da “pseudoconcreticidade”, aquilo que está aí, o modo de ser e de estar de um povo aparece de forma original e independente, não derivada, algo positivo. Embora tenha consistência e validade, esse algo positivo “originante” constitui o mundo da práxis fetichizada, da representação necessária, que precisa ser desvendado a partir de suas formas determinantes. “O pensamento — afirma K. Kosik — que quer conhecer adequadamente a realidade, que não se contenta com os esquemas abstratos da própria realidade, nem com suas simples e também abstratas representações, tem de **destruir** a aparente independência do mundo dos contactos imediatos de cada dia. O pensamento que destrói a pseudoconcreticidade para atingir a concreticidade é, ao mesmo tempo, um processo no curso do qual sob o mundo da aparência se desvenda o mundo real; por trás da aparência externa do fenômeno se desvenda a lei do fenômeno; por trás do movimento visível, o movimento real interno; por trás do fenômeno, a essência. O que confere a estes fenômenos o caráter de pseudoconcreticidade não é a sua existência por si mesma, mas a independência com que ela se manifesta. A destruição da pseudoconcreticidade — que o pensamento dialético tem de efetuar — não nega a existência ou a objetividade daqueles fenômenos mas destrói a sua pretensa independência, demonstrando o seu caráter mediato e apresentando, contra a sua pretensa independência, prova do seu caráter derivado.”²⁴

A questão da realidade implica também a questão da postura filosófica diante dessa realidade. Se a C.R.T. pressupõe uma realidade brasileira como fonte e origem de um filosofar, isso implica que **esta** realidade deve ser privilegiada, constituindo-se numa espécie de agente demiúrgico, responsável pela produção de uma filosofia brasileira. O ponto de partida é a aceitação de uma realidade “autônoma”, de uma entidade positiva que se coloca como ideal, como paradigma para o pensamento, cuja única exigência é a sua singular brasilidade, posta na contraposição espaço-temporal com outras singularidades estrangeiras. O paradoxo de uma filosofia que

quiser atingir a realidade, deve precisamente abandonar a convicção ingênua de uma origem brasileira; exatamente porque na origem não se dá essa realidade brasileira. Uma pretendida origem brasileira já é uma realidade originada e não originante, pois surge ao nível da aparência-necessária, como fetiche, como realidade invertida.

Para Marx, como para Hegel, o real deve ser visto do ponto de vista da sua realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Se em Hegel a realidade apresenta-se como totalidade negativa, em Marx essa totalidade configura-se em determinadas condições históricas concretas. É no capitalismo que a realidade se encontra como um todo invertido, governada por uma abstração generalizada (universal), fetichizada. "O capital — diz Marx — é a potência econômica da sociedade burguesa que domina tudo."²⁵ Ora, a análise marxista, na ordem das razões, visa ir do positivo que é a "coisa" e a sua "verdade", para atingir a sua realidade. A prática política exige, então, a negação dessa "verdade", libertando assim a possibilidade de realização do ser social, pelo estabelecimento de uma nova ordem de coisas. É nessa contradição que se dá também a possibilidade de uma filosofia — que será necessariamente prático-teórica —, e não na aceitação inocente de uma "realidade original".

É a análise do fetiche da mercadoria — que, para Colletti, constitui com a teoria da contradição uma unidade, sendo dois modos diferentes de formular a mesma coisa — que permite a verificação da distinção entre aparência e essência, entre realidade coisificada e constitutiva. Em Marx, as formas sociais, as relações entre as pessoas dependem da maneira como os homens produzem: "o cidadão percebe que o produto constantemente se transforma em condição da produção. Mas não vê que as próprias relações de produção, as formas sociais sob as quais produz e lhe aparecem como relações dadas e naturais, constituem o produto constante — e somente por isso a constante pressuposição — desse modo específico de produção social"²⁶. No modo de produção capitalista as formas sociais, pelo fato de possuírem a sua matriz na contradição da própria mercadoria, produzem relações sociais coisificadas. Para Marx, "não apenas se autonomizam as diversas relações, os momentos, e assumem um modo de existência alheado, aparentemente independente, mas se apresentam como propriedades imediatas de coisas; assumem uma figura de coisa. Vivem assim os agentes da produção capitalista num mundo exorcizado, seus próprios relacionamentos lhes aparecendo como propriedades de

coisas, dos elementos materiais da produção”²⁷. O caráter reificado (e contraditório) do valor possui reconhecimento enquanto realidade no intercâmbio social, pois é pelo metabolismo social que se dá a troca de mercadorias, que por sua vez, determina o intercâmbio social. “Com o valor de troca — afirma Marx — relação social entre as pessoas se transforma em uma relação social de coisas, e o poder das pessoas em um poder das coisas.”²⁸ Assim, a mercadoria determina a materialidade (reificação) da sociabilidade, enquanto que, somente numa relação social reificada, torna-se possível a representação da coisificação do valor. Por isso, para Marx, a relação social passa a ser material e a relação material passa a ser social. Essa coisificação das relações sociais, essa reificação do intercâmbio social, essa “forma fantasmagórica de uma relação entre objetos materiais não é mais que uma relação social concreta estabelecida entre os homens mesmos”²⁹. Ora, essa “relação social de coisas” que confere o caráter reificador da sociedade, numa dimensão — segundo G. Lukács — generalizada e total, faz com que a realidade adquira a forma mágica de um **priori** originante para a produção intelectual. A mercadoria é categoria universal, pois ao assumir uma coloração particular geográfica ou histórica, faz isso em função da sua determinação universal. “O capitalismo produziu com a estruturação unitária da economia para toda a sociedade, uma estrutura formalmente unitária da consciência para toda essa sociedade.”³⁰

Diz Marx na obra **Para a Crítica da Economia Política**: “a troca das mercadorias é um processo no qual o metabolismo social, isto é, a troca dos produtos particulares dos indivíduos privados, é, ao mesmo tempo, a geração de relações de produção sociais determinadas, que os indivíduos contraem nesse metabolismo”³¹. A mercadoria é matriz das relações sociais. A realidade aparece no capitalismo como **res**, **Dasein**, **être-en-soi**, como coisa; onde a própria coisificação acaba-se tornando “a realidade imediata necessária para todo o homem que vive no capitalismo...”³² — quer do ponto de vista das necessidades para sobrevivência, uma vez que a mercadoria só chega ao consumo pela intermediação da magia do dinheiro, que a expressa como valor de troca, colocando-se como equivalente universal do valor; quer do ponto de vista do trabalhador, que para subsistir deve vender sua força de trabalho posta “livremente” no mercado como mercadoria; quer do ponto de vista do capitalista que nada mais é do que “capital personificado”; quer do ponto de vista do pensamento para quem o único mundo possível, o único suscetível de análise e

conhecimento é este mundo reificado que aparece aos homens. Ora, uma proposta teórica que quer apontar para as condições de possibilidade de um discurso filosófico autêntico, mas que não leva em conta essa realidade, antes pelo contrário, a pressupõe acriticamente, nada mais faz que a exposição discursiva do próprio fetiche.

Segundo Colletti, o "capitalismo é para Marx, contraditório não porque ele é realidade, não porque toda a realidade é contraditória, mas porque ele é uma realidade em desordem, invertida (alienação, fetichismo)" ³³. Realidade que aparece no capitalismo sob a forma de objetos separados, autônomos do sujeito que os produz, como "algo" que se dá à análise social filosófica onde o pensamento apreende apenas a transparência do objeto. Sem a compreensão do fetiche da mercadoria, do fetiche das relações entre os homens, é impossível a compreensão da sociedade capitalista, porque escapa à análise a própria contradição da mercadoria e o seu modo de aparecer aos homens de forma invertida, como coisa, como realidade completa, escondendo assim sua própria cisão interna e contradição intrínseca. Adorno observa que "já Marx expressa a distinção entre o primado do objeto como algo que deve ser criado criticamente, e sua caricatura no estabelecido, sua deformação pelo caráter de mercadoria" ³⁴.

3. CRÍTICA DA RAZÃO DA CRÍTICA DA RAZÃO TUPINIQUIM

Para R. Gomes, uma filosofia brasileira não encontra apenas as condições de possibilidade de sua existência do lado do objeto, de uma realidade original, mas também do lado do sujeito que filosofa; portanto, de uma razão que se vai constituir em filosofia brasileira. Esses dois aspectos são, obviamente, indissociáveis.

Não há filosofia no Brasil porque não há um sujeito, uma razão colocada do ponto de vista brasileiro, uma "atitude que assuma o Brasil e pretende pensá-lo em nossos termos" ³⁵ "A questão de uma filosofia brasileira encontra-se com a exigência de ter de assumir uma razão brasileira." ³⁶ Logo, para a C.R.T., "não há, em filosofia, algo que seja uma posição brasileira" ³⁷. A razão básica para R. Gomes é que o intelectual brasileiro alienou-se da sua própria realidade: "o discurso brasileiro não apresentou nunca aquela característica de buscar um desvelamento de nossas urgências e importâncias, antes pelo contrário" ³⁸. Houve, por parte do intelectual brasileiro que não assumiu sua própria realidade, uma espécie

de rejeição de suas raízes: “se não assumo com clareza posições vinculadas à situação em que me encontro, só me resta reagir primitivamente diante do que escapa à minha possibilidade de conciliação: suprimindo”³⁹. Na visão da C.R.T., essa “supressão”, esse “esquecimento” ocorreu porque o intelectual brasileiro, em especial o filósofo, sempre afirmou outra realidade que não a nossa. Exige-se, do lado do sujeito, uma postura, uma colocação circunstanciada precisa: um aqui e agora brasileiro: “condição para que meu conhecimento seja um estar-vendo de minha posição — e não um abstrato ver fora do tempo e do espaço”⁴⁰. Ora, esse “estar — vendo da minha posição” é condição básica para “inventar” uma filosofia brasileira: “não há um ‘problema’ para a Razão Brasileira que nos esteja esperando. Urge, isto sim, inventá-lo, no próprio ato de inventar uma filosofia brasileira”⁴¹.

Para a C.R.T., a realidade brasileira constitui-se a priori em inquestionável algo que aí está, condição e matéria de conhecimento para uma filosofia brasileira. Não obstante — para R. Gomes —, é uma realidade que precisa ser “ordenada” por uma razão. Do lado do sujeito exige-se, dessa forma, uma postura original: “o ato de pensar é este movimento em direção à ordenação dos conceitos e das coisas, ordenação exigida pela posição em que estou”⁴². Se a posição em que se coloca uma razão for a posição de uma razão tupiniquim, de uma atitude firmada no solo brasileiro, então a tarefa é simples: basta pensar aquilo que está diante desta razão. O seu ponto de vista privilegiado privilegia o seu próprio objeto e vice-versa. Cabe ao pensamento apenas um “movimento em direção à ordenação dos conceitos e das coisas”. Spinoza ficaria satisfeito com um representante tupiniquim.

Ora, o fundamental é a análise crítica desse ponto de partida, desta “posição em que estou”, ou seja, análise daquilo que faz com que eu assumo uma posição em que estou. O que eu penso e digo, a partir de uma posição acrítica — embora reflita a autenticidade do meu estar, da minha circunstância — não questiona o estatuto da minha posição. O que importa a uma filosofia é o exame crítico daquilo que constitui, eventualmente, uma “posição (brasileira) em que estou”. Em suma, a investigação radical daquilo que determina minha origem. É preciso lembrar com Marx que “aquilo que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais da sua produção”⁴³. Mas, o que propõe R. Gomes como tarefa de uma filosofia? Para o autor da C.R.T., “a tarefa mínima da filosofia é pensar o

que somos, como somos. Consiste na descoberta a ser realizada daquilo que temos a dizer, que só nós poderemos dizer e que, se não o dissermos, ninguém o dirá. Teríamos então a condição básica da apropriação de uma forma, a filosófica: nossa originalidade”⁴⁴

Uma questão básica que compromete toda a C.R.T. é a ausência de distinção entre realidade e a sua representação ideológica. O que é mais grave: de não perceber que as condições de possibilidade de uma filosofia brasileira são as mesmas condições de um discurso ideológico. A ideologia se constitui, precisamente, como um conjunto de normas, valores, idéias, enfim, um sistema de representações que viciam o próprio ser social, justamente porque toma o que é predicado como sujeito, produtor da realidade. Corremos o risco de tomarmos a aparência (que não é uma miragem, um sonho, mas a própria realidade capitalista enquanto ilusão necessária) pelo real efetivo; ou seja, de invertermos — e esta é a força da ideologia — a história real, a atividade social concreta, pelas determinações fictícias, mas julgadas ilusoriamente como “verdadeiras” fontes produtoras da “realidade” e do conhecimento. Cumprimos, dessa forma, o papel próprio de um processo de ideologização: fazer com que sejam atribuídas à ideologia formas determinativas de produção do ser social. De efeito ela é tomada falsamente como causa, ocultando, assim, o verdadeiro processo de efetivação das relações sociais. Deste modo, aceitar a assunção de uma “razão brasileira”, da posição de um sujeito, cuja postura decorre de uma “realidade”, é ignorar o estatuto “ilusório” dessa realidade fetichizada, e assumir a sua própria representação, acreditando fazer, ingenuamente, filosofia brasileira autêntica. O efeito mistificador de tal pretensão é que, constituindo-se em discurso ideológico, acaba veiculando o ponto de vista da classe dominante. É porque a ideologia se dá na relação de poder, é que se justifica a dominação de classes, estabelecendo no âmbito das idéias uma representação hegemônica. “Os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes, ou seja, a classe que tem o poder **material** dominante em dada sociedade é também a potência dominante **espiritual**.”⁴⁵ Essa transubstanciação do poder material a nível do discurso se dá pela universalização da perspectiva particular da classe dominante. Para Marx, “cada nova classe no poder é obrigada, quanto mais não seja para atingir os seus fins, a representar o seu interesse como sendo o interesse comum a todos os membros da sociedade ou, exprimindo a coisa no plano das idéias, a dar aos seus pensamentos a forma

da universalidade, a representá-los como sendo os únicos razoáveis, os únicos verdadeiramente razoáveis”⁴⁶.

A ideologia, sem que se reduza a uma transposição mecânica daquilo que se passa na infra-estrutura, mas a superestrutura, é fundamentalmente a inversão do sujeito e predicado, isto é, o aparecimento de um sujeito “ideal” que produz “autonomamente” uma leitura do real, e se dá, a si mesmo, o ato criador de pensar o social que aparece como seu “predicado”; quando na verdade esse “sujeito” é antes predicado, resultado de formas determinantes do social que é, de fato, o sujeito real. Tem razão Claude Lefort ao afirmar que a ideologia é o “discurso regido pela ilusão de uma leitura do real a partir do real, e que tende a se dar como discurso anônimo, no qual o universal fala de si mesmo”⁴⁷. Um dos efeitos mais eficazes da ideologia é gerar uma lógica da identidade entre o social e o discurso sobre esse social. Identificar o real (social) com a representação desse real, isto é, tomar uma só coisa identificando as diferenças, como uma entidade especial (uma realidade brasileira, por exemplo), esse é o efeito mistificador da ideologia. O pensamento que brota dessa realidade anula as diferenças e se impõe como a visão única possível. Evidentemente, a ideologia não aflora em estado puro, ela adapta-se à cultura do povo. É nesse sentido que Marx quis dizer que as idéias são dominantes não porque atingem a totalidade dos membros de uma sociedade ou porque constituem uma espécie de identidade nacional própria, mas porque são idéias dos que exercem a dominação.

Quando a C.R.T. se refere a uma razão brasileira, surge desde logo a pergunta: a referência exata é a quem ? Às classes dominadas ? Ao terreno das relações sociais engendradas pela dialética da luta de classes ? É a esta realidade que se dirigem as condições de possibilidade de uma filosofia brasileira ? É evidente que a C.R.T. está longe de colocar estas questões, mesmo porque o dito na C.R.T. não pode supor o não-dito. Daí, ao meu ver, o uso abstrato e vazio de termos como “realidade brasileira”, “posição brasileira”, “sujeito brasileiro” etc... Dizem tudo e não dizem nada.

A grande ilusão de uma “consciência tupiniquim” é a crença numa entidade mitológica brasileira, objeto do seu próprio pensamento. Crença na possibilidade de apreensão desse objeto pela simples localização geográfica de uma razão. Essa entidade, por outro lado, é a própria confirmação de uma relação social fetichizada, que coisifica a própria consciên-

*cia, determinada que está pelo seu próprio objeto, a mercadoria: consciência que é induzida a reivindicar uma realidade brasileira originante como objeto ao qual deve aplicar a sua criatividade filosófica; esquece-se da crítica dessa mesma consciência. Sem a determinação básica (ontológica) do objeto, sem a análise concreta (materialista) e dialética de como o objeto se determina, determinando também a consciência, ele aparecerá como algo **sui generis** (dito brasileiro, por exemplo), algo portanto mágico. Tão mágico que a sua simples sedução tem o condão de gerar uma filosofia tupiniquim. Adorno observa que “a consciência não é um constituinte da coisificação, senão quando se encontra coisificada em uma sociedade já constituída”⁴⁸.*

As relações humanas passam a adquirir a forma de coisas enfeixadas por um nome abstrato: realidade. Nesses termos, guardadas, é claro, as especificidades, não há diferença metodológica essencial, enquanto objetos de filosofia, entre o ser tomista, a vida orteguiana e a realidade brasileira da C.R.T. São termos vazios e abstratos, em que pese ao caráter quase compulsório do apelo ao “ente em si mesmo”, à “vida”, à “realidade brasileira”. É algo como a noite, onde todos os gatos são pardos, como dizia Hegel, a propósito da sua crítica a Schelling.

4. CRÍTICA DA NEGAÇÃO DA CRÍTICA DA RAZÃO TUPINIQUIM

A concepção que a **Crítica da Razão Tupiniquim** propõe como filosofia se reduz a um “dizer o contrário”⁴⁹. A dialética do filosofar surge num primeiro momento (original) em sua dimensão criadora, significando, aí, uma negação (dizer o contrário). A esse momento primitivo, segue-se um momento decadente onde a filosofia, em sua intuição original, cristaliza-se: “poderíamos construir toda uma história da filosofia (...) mostrando que qualquer momento criador foi, na origem, uma negação”⁵⁰. Essa origem, logo a seguir, experimenta uma paralisação: “imediatamente após o período de criação surge a cristalização e a esterilidade...”⁵¹. No caso de uma filosofia brasileira vale o mesmo princípio: deverá surgir como um “dizer o contrário”, um “pensar o avesso”. Mas de quê? Se, para a C.R.T., a filosofia na sua origem é uma negação, e se, por outro lado, a condição de possibilidade de uma filosofia ocorre quando ela “se descobre em sua originalidade”, então uma filosofia existe quando ela nega exatamente aquilo que é proposto como condição de sua própria

possibilidade? O que é antinômico nos termos da própria C.R.T. Destarte, se está na origem a possibilidade de uma origem brasileira, e se esta mesma origem é o momento primeiro e básico, sua gênese e identidade; se a realidade brasileira é o fato gerador de uma filosofia também brasileira, é evidente que a negação não se pode dar exatamente naquilo que a C.R.T. propõe como condição de possibilidade de uma filosofia, vale dizer, a sua origem. Desse modo, para evitar teses contraditórias, a negação da C.R.T. se manifesta no “dizer o contrário” de outros que filosofaram no Brasil (entre-nós para R. Gomes); de negar uma pretensa originalidade, e, portanto, a própria filosofia que se fez no Brasil. Assim, uma filosofia brasileira autêntica terá necessariamente que “dizer o contrário” daquilo que já se disse sobre o Brasil. Paradoxalmente, nos termos colocados pela C.R.T., a origem de uma filosofia brasileira encontrar-se-ia na negação de outra filosofia, não nossa, alheia: “eis por que, não assumindo uma posição nossa, um pensar brasileiro se torna impossível, — impossibilitado de criar por não aceitar destruir o passado que nos impuseram — recusando assumir sua condição básica: que seja **nosso**, negador **alheio**”⁵². Ora, a negação segundo R. Gomes se efetiva no nível do discurso, da palavra: é o dizer contrário do dizer do outro que a filosofia se torna nossa.

Não se pode deixar de colocar, nesse momento, ao lado do filósofo da C.R.T., outro filósofo, o espanhol José Ortega y Gasset. A filosofia para Ortega assemelha-se em muitos pontos às posições da C.R.T. Ortega, ao propor a coexistência do eu com o mundo, de uma existência conjunta de um eu ou subjetividade com a sua circunstância (“eu sou eu e a minha circunstância”), assinala também um eu que esteja “**em**”. Essa coexistência — realidade básica para Ortega —, denomina-a vida: “para os antigos, realidade, ser, significava ‘intimidade’, ‘subjetividade’; para nós ser significa ‘viver’ — portanto — intimidade consigo e com as coisas”⁵³. Assim, para Ortega, o homem filosofa porque deve “dar conta disso, da vida”; o que implica uma atitude de negação como origem mesmo do filosofar: “Todo pensar é um **pensar contra**, manifeste-se ou não no dizer. Sempre nosso pensar criador se plasma em oposição a outro pensar que há à vista e que nos parece errôneo, indevido, que reclama ser superado”⁵⁴.

Não há em filosofia uma posição típica, original, brasileira. Apenas aquilo que R. Gomes chama de uma “filosofia entre-nós”. Ora, para o autor da C.R.T., uma filosofia autêntica nossa deverá necessariamente ser negadora de um outro ponto de vista que não brasileiro (aquele

a partir do qual se fez “filosofia entre-nós”). Dessa forma, é pela negação (dizer o contrário) da positividade de um ponto de vista não original, que encontramos na C.R.T. uma das condições do filosofar brasileiro. O curioso, nesta posição, é que não existe uma filosofia brasileira previamente constituída — o que a C.R.T. discute são as condições de possibilidade de uma filosofia — em função da qual se possa postular a negação de outra filosofia. O compromisso da C.R.T. é com “algo” chamado realidade brasileira, e não com uma filosofia, pois trata-se de fundar, dar origem, a um pensar brasileiro autêntico que ainda não existe. Assumindo uma posição brasileira, o pensamento, sem a informação prévia de conceitos filosóficos, nega uma filosofia que pretende ser brasileira. O curioso, afirmamos, é que uma posição brasileira, sem ter ainda se constituído em filosofia, nega o seu antípoda. Afinal, qual é o compromisso teórico (filosófico) que R. Gomes assume para pensar sobre a possibilidade de uma filosofia brasileira ?

O conceito de negação com que R. Gomes (também Ortega y Gasset) trabalha não é dialético, mas formal, e se dá ao nível do discurso: implica dizer contraditoriamente o dizer do outro, em negar o discurso alheio. “Dizer o contrário” é uma oposição sem contradição, uma oposição real kantiana, perfeitamente compatível com a lógica formal (A não é B). Por outro lado, a contradição dialética, que se move no terreno da negação contraditória, manifesta uma oposição dialética (A é não A), e participa do próprio real. O capitalismo deve ser entendido no sentido da negação contraditória, porque apresenta contradições concretas entre trabalho privado e trabalho social, trabalho concreto e trabalho abstrato, valor de troca e valor de uso etc. Ora, a negação proposta por R. Gomes permanece na contraposição de pensamentos diferentes, na afirmação antônima do discurso alheio. Com efeito, o pensamento, para R. Gomes, só existe sob a condição de negar, mas negação que se reduz à afirmação, puramente conceitual, de dois momentos antitéticos. Uma negação para ser “global e significativa — não apenas transformista, como gostamos de ser, quando brincamos de revolucionários, — deve descentrar integralmente as razões do pensamento anterior”⁵⁵. Eis aí indicado o caminho de uma filosofia: ambos os extremos são positivos, porque um é indicado como o contrário do outro. Só uma coisa, para R. Gomes, pode gerar o pensamento: é a “dúvida”. “Com a vitória da afirmatividade, o espírito da negação, sem o qual não existe filosofia, deixa de existir. A consequência é funesta: ausên-

cia de capacidade criadora, pois esta é, antes do mais, destruição e dúvida”⁵⁶. A C.R.T. cai na armadilha da afirmatividade e positividade que tanto quer criticar. “Dizer o contrário” nada mais é do que uma oposição real, que implica a presença afirmativa de dois pólos positivos. O modelo de negação (dizer o contrário, destruir, dizer não) que R. Gomes utiliza é antes psicológico-formal que dialético. Entende negação como um desdizer, um antagonismo à posição dos outros, uma espécie de recusa das representações discursivas de outro Ego, de uma desconfiança do dizer do interlocutor; o que nos leva a afirmar a utilização de uma negação idealista; que, de resto, traz junto a presença de um egocentrismo intelectual. Egocentrismo que perpassa toda a concepção de filosofia que R. Gomes propõe. Do lado do sujeito que filosofa, R. Gomes alega que uma filosofia deixa de importar quando não é feita por alguém portador do discurso: algo só pode ser dito se importar ao sujeito: “Ora, filosofar é dar-se conta da filosofia... Ela (a filosofia) não tem qualquer **importância** que se possa impor a mim antes do momento em que **eu me importe**”⁵⁷. É o eu que, ao filosofar, se apossa da filosofia dando-lhe o sopro da vida. Para R. Gomes, uma filosofia já feita é bastarda, uma filha cuja paternidade não reconheço, justamente porque não fui eu quem a fez; e, portanto, não me afeta. Só me importa quando realizo com ela uma promiscuidade existencial: “Se a pressuponho feita — diz R. Gomes — jamais a faço minha. E seria justamente nisso dar-lhe existência”⁵⁸. Ora, o que a C.R.T. não considera é exatamente a proposta inversa, não egocêntrica: um pensamento importa tão-somente quando ele é socializado, expressando uma objetividade social, impedindo assim um relativismo subjetivo. Do contrário, a própria prática política fica comprometida com este personalismo intelectual. Até mesmo a Psicologia indica como traço básico de um pensamento adulto a ausência de uma centralização num eu. Piaget, por exemplo, coloca como uma das características da infantilidade do pensamento o egocentrismo. As estruturas lógico-formais realizam uma verdadeira descentração do sujeito, podendo, assim, ser socializado. Em filosofia, o individualismo intelectual compromete a própria prática política mascarando a luta de classes. O próprio Marx viu como uma das características ideológicas centrais da sociedade capitalista a presença de um individualismo burguês que afeta até mesmo, a representação da realidade.

O objeto da filosofia, para R. Gomes, não pode ser dado: “Não há, já foi visto, objetos que aí estejam — ‘filosoficamente’ — à espera de

um tratamento adequado. Tais objetos são criados pelo espírito, isolados num ato de intuição. Não ocorre a simples seleção de um objeto, mas a sua **invenção**⁵⁹. Essa “criação” — apropriação pessoal de algo — consiste na “invenção” do objeto para filosofia. Tal como em Ortega — para quem “as demais ciências lhes é dado o seu objeto, mas objeto da filosofia (...) é precisamente o que não pode ser dado (...)”⁶⁰, a C.R.T. gira em torno de uma concepção subjetivista e idealista de filosofia.

A perspectiva egocêntrica em que se coloca o autor da C.R.T. afeta tanto o sujeito como o objeto da filosofia, e tem por pressuposto a afirmação de uma esfera privilegiada do eu, como condição básica para assegurar a “invenção” de um objeto de filosofia. Torna-se problemático esse objeto se uma consciência que o cria estiver envolvida no próprio ato de criação desse objeto. Como resguardar a “coisidade” de algo que é para a consciência se ela se dilui na prática? Daí a necessidade que determina as filosofias têm de reivindicar a necessidade de uma subjetividade, de uma intuição intelectual filosófica, de uma instância interior apropriadora do real que cria o seu objeto, determinando-o como tal. É preciso descartar essa posição egocêntrica, e lembrar a perspectiva marxista oposta: “O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência”⁶¹.

Essa concepção subjetivista da filosofia leva a C.R.T. a uma visão não dialética da negação. No máximo, permanece na concepção grega de dialética: a arte da discussão. A negação dialética não significa dizer o contrário. Sendo uma categoria do próprio real, cuja expressão manifesta-se no discurso, a dialética pretende superar a tensão representada pela negatividade. Assim, a negação da negação não sugere a contrariedade, mas a sua superação em um momento superior, implicando também a conservação do momento anterior. Esse é o sentido da **Aufhebung** hegeliana. A negação por si só é um momento antagônico e conflituoso que precisa ser superado.

A consciência negadora toma a realidade como aquilo que não é, no sentido de negar a sua positividade imediata entendida como algo que permite atos de intuição, objetos de um filosofar original. “O critério de correção do pensamento — afirma Lukács — é, por suposto, a realidade. Porém esta não é, senão que devem...”⁶² Não se trata de uma realidade

como algo maciço, um ser-em-si, um **Dasein**. Ora, nesse caso torna-se exatamente aquilo que o marxismo quer desvendar: a “coisidade” do real. A realidade capitalista encontra-se como que invertida, e precisamente por isso, o real deve ser apreendido no seu movimento: a negatividade do capitalismo deve ser superada apontando para aquilo que ainda-não-é (o **noch-nicht-Sein** de Bloch). A dialética, diz Marcuse, “define o movimento das coisas daquilo que elas não são para aquilo que elas são”⁶³.

5. CRÍTICA DA SINGULARIDADE TUPINIQUIM

A C.R.T. reivindica uma postura nominalista com ranço de nacionalismo diante da realidade brasileira. Toma o real como algo singular, cuja equivocidade não dá lugar à universalidade do capitalismo. Para R. Gomes, a realidade brasileira é outra, o que implica outras questões e tratamentos diferentes, condicionando outra filosofia: “Se outra é a realidade, são outros os problemas virtualmente existentes, outros devendo ser os termos e métodos. No entanto, nada disso foi providenciado”⁶⁴. Importa a uma filosofia brasileira descobrir a sua própria identidade a partir de uma específica realidade. “Saber — diz R. Gomes — que somos outra realidade, o que de pronto exige outra consciência, outros fins, interesses, preocupações.”⁶⁵ Em momento algum a nossa realidade está referida a determinações mais básicas. A C.R.T. articula com conceitos locais contrapostos a situações estrangeiras. R. Gomes raciocina em termos nacionalistas (ufanistas ?), afirmando que a “nossa realidade desde sempre foi suprimida. O intelectual brasileiro refugia-se numa constelação de conceitos esvaziados e de sonoras palavras que visam a exorcizar isto de que tem tanto pavor e que julga de tão pouca classe: nossa brasilidade”⁶⁶. Cumpre notar, de passagem, que se a “nossa realidade desde sempre foi suprimida”, nos pressupostos da C.R.T., a própria possibilidade de uma filosofia brasileira encontra-se a **fortiori** desde sempre suprimida. A não ser que, do contrário, uma especial filosofia tupiniquim instaure (revele ?) uma realidade suprimida. Mas, como condição para um pensar tupiniquim, o autor da C.R.T. supõe a existência de uma singularidade brasileira que constitui um pensamento como único. Importa tão-somente nossa especificidade como matéria de pensamento, e cujo esquecimento, aliado ao apego ao estrangeiro (aquilo que é “estranho” no dizer da C.R.T.), redundou na ausência de filosofia no Brasil. “O que impede o surgir de um pensar nosso

é a recusa implícita de enfrentarmos algo brasileiro. Se os modelos de ver que assimilamos são os de outro, não nos vemos a não ser de modo distorcido e sem chegarmos a nos assumir teórica e praticamente."⁶⁷ Ora, a C.R.T. refere-se a esse "algo brasileiro" em expressões como algo "nosso", "nosso contorno", "realidade em torno", "nosso ser", "nossas urgências", "nosso modo de existir" etc. Como esse "algo" nos é dado? Pela intuição: "na intuição está a realidade, sua importância e urgência"⁶⁸, diz R. Gomes. A referência à nossa realidade é sempre feita em termos de uma entidade mítica, abstrata que, de qualquer modo, apresenta-se como peculiar, estigmatizada por uma brasilidade. A dialética tupiniquim move-se no "algo nosso" como alguma coisa que, sendo nossa, não é dos outros e vice-versa. E, se o que é dos outros está "entre-nós", é preciso exorcizar esse outro-entre-nós, afirmando por essa contraditoriedade o que é nosso etc.

A questão deve ser posta de modo totalmente diferente. Se o capitalismo é a categoria universal básica na análise da realidade brasileira, surge o problema: qual o estatuto dessa realidade particular brasileira? Constitui ela uma especificidade própria a tal ponto de se falar em realidade autônoma configurando uma identidade nacional, uma individualidade tupiniquim? Pode essa realidade autorizar o intelectual a erigi-la em algo original, privilegiando a constituição de uma filosofia que teria como berço o solo pátrio? Já verificamos essa pretensão sob o ângulo da realidade tomada como tal. A questão acrítica da C.R.T. de tomar "algo brasileiro", como condição de um filósofo, implica também a reivindicação de pretensa individualidade. Evidentemente, a realidade tomada como entidade nacional idêntica a si mesma onde se radicaria a possibilidade de uma filosofia brasileira, exige — mesmo sem o declarar — o pressuposto de uma específica realidade. Ora, essas colocações não se sustentam se partirmos do princípio marxista da universalidade do capitalismo e do seu agente, a mercadoria, co-implicando a supra-individualidade do proletariado e da revolução, como também de uma filosofia cujo compromisso seja essa realidade universal. A ênfase, o determinante é o universal a partir do qual o real se dá, dialeticamente, à compreensão do particular que expressa o universal. Efetivamente para Marx, "a mercadoria em si e para si é superior a qualquer barreira religiosa, política, nacional e lingüística. Sua língua universal é o preço e sua comunidade o dinheiro"⁶⁹. A noção de um mercado mundial para o marxismo é básica: "a idéia sublime que o pos-

suidor de mercadorias tem do mundo inteiro é a idéia de um mercado — do **mercado mundial**”⁷⁰. Na mesma trilha colocam-se marxistas como G. Lukács, H. Marcuse, R. de Luxemburgo e outros. Para Lukács, “o capitalismo derruba todas as barreiras que separam espaço-temporalmente os diversos países e territórios...”⁷¹. Lukács insiste em que “... a produção capitalista abarcou todas as manifestações vitais da sociedade, que pela primeira vez na história, a sociedade inteira está submetida, tendencialmente ao menos, a um processo econômico unitário, de que o destino de todos os membros da sociedade está regido por leis unitárias”⁷². Também Marcuse propõe, claramente, interpretando o pensamento de Marx, o caráter universalizante e multinacional do capitalismo: “o capitalismo desenvolveu as forças produtivas na direção da totalidade de um sistema social uniforme. O comércio universal, a competição universal e a interdependência universal do trabalho foram tornados dominantes, e os homens [citando Marx] transformados em indivíduos histórico-mundiais, empiricamente universais”⁷³. Ainda dentro do espírito marxista, Marcuse insiste que o capitalismo nacional é um todo-parte do capitalismo global”⁷⁴. Nessa mesma linha de pensamento, Rosa de Luxemburgo insiste nesse caráter universalizante e tentacular do capitalismo, que em virtude do expansionismo da acumulação capitalista cria um “meio não-capitalista”, para depois absorvê-lo, determinando-o segundo leis do capital: “A produção capitalista estende-se a todos os países, dando-lhes a mesma forma econômica e unindo-os numa só e grande economia capitalista mundial”⁷⁵.

Marx sublinha a universalização do capitalismo na figura da mercadoria e do espaço que ela desenha e supõe: o mercado. Universalização que implica também a universalização do próprio proletariado e da possibilidade da revolução comunista total. Para Marx e Engels o desenvolvimento das forças produtivas em âmbito mundial constitui uma das condições para a eliminação da pobreza, e “constitui igualmente uma condição prática **sine qua non**, pois unicamente através desse desenvolvimento universal das forças produtivas é possível estabelecer um intercâmbio **universal** entre os homens e porque, deste modo, o fenômeno da massa ‘privada de propriedade’ pode existir simultaneamente em todos os países (concorrência universal), tornando cada um deles dependente das perturbações dos restantes e fazendo com que, finalmente, os homens empiricamente universais vivam, de fato, a **história mundial** em vez de viverem numa esfera exclusivamente local. Sem isto: 1º) o comunismo só poderia existir como

fenômeno local; 2º) as forças das relações humanas não poderiam desenvolver-se como forças **universais** e, portanto, insuportáveis continuando a ser simples 'circunstâncias' motivadas por superstições locais; 3º) qualquer ampliação das trocas aboliria o comunismo local"⁷⁶. Pode-se constatar a importância de categorias universalizantes para o marxismo que encontram, todavia, formas particulares de efetivação. O proletariado determina-se como classe universalmente despossuída, como universalidade que aparece na extensividade de um mercado capitalista mundial. Como o proletariado é o sujeito do conhecimento, o próprio objeto desse sujeito torna-se universal, e o seu conhecimento se efetiva, se considerado a partir da ordem de coisas instaurada pelo capitalismo. Para Lukács, "o conhecimento da sociedade como realidade só é possível sobre a base do capitalismo da sociedade burguesa"⁷⁷. Ora, esse conhecimento impõe uma condição prática, a libertação das classes dominadas: um ser universal só se conhece na exigência da sua libertação também universal. O proletariado, segundo Marx e Engels, "só pode portanto existir à **escala da história universal**, assim como o comunismo, que é o resultado da sua ação, só pode concretizar-se enquanto existência 'histórico-universal'"⁷⁸. A própria libertação do indivíduo deve ser vista nessa perspectiva: "a libertação de cada indivíduo em particular realizar-se-á então na medida em que a história se for convertendo totalmente em história mundial. A partir daqui, é evidente que a verdadeira riqueza intelectual do indivíduo depende apenas da riqueza das suas relações reais. Só desta forma se poderá libertar cada indivíduo dos seus diversos limites nacionais e locais, depois de entabular relações práticas com a produção do mundo inteiro (incluindo a produção intelectual) e de se encontrar em estado de poder-se beneficiar da produção do mundo inteiro em todos os domínios (criação dos homens). A dependência **universal**, essa forma natural da cooperação dos indivíduos à **escala da história mundial**, será transformada pela revolução comunista em controle e domínio consciente desses poderes que, engendrados pela ação recíproca dos homens uns sobre os outros, se lhes impuseram e os dominaram até agora, como se tratasse de poderes absolutamente estranhos"⁷⁹.

Constitui traço irrecusável da colocação marxista a categoria do universal articulando-se dialeticamente com o particular, na análise dos processos sócio-econômicos. O capital deve ser visto como processo geral, universal, mas que, para se efetivar, precisa de entidades particulares, ditas Estados nacionais. Sem cair no raciocínio simplista e mecânico, é o capital

que tece o contorno de uma nacionalidade e não o contrário. Desse modo, torna-se tarefa prioritária destacar, de um lado, a falsa singularidade de uma realidade nacional metafisicamente constituída e, de outro lado, atestar a necessidade da socialização desse “nacionalismo”. A classe operária é classe universal, onde pela primeira vez na história o sofrimento e a espoliação de uma classe apresentam-se em escala mundial. Querer encobrir esse fato com formas nacionais originais e equívocas significa mascarar as condições materiais da revolução dadas pelo próprio modo de produção capitalista na sua universalidade, desfigurando o caráter universal do proletariado.

Não obstante essas colocações — que visam à crítica a um pensamento que quer ser original porque pensa trabalhar com modo próprio de cada formação nacional —, é necessário chamar a atenção para o engodo do universal pelo universal à modo platônica, caindo, assim, em nova mistificação: um universal abstrato. Não se deve olvidar a perspectiva dialética com que Marx trabalha as categorias do universal e do particular. É necessário atentar ao objetivo básico da metodologia marxista que quer “agarrar o real”, isto é, captar o concreto. Convém sempre repetir que o concreto, para Marx, é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, e não pura identidade. Ora, o particular, enquanto concreto, coloca-se nesta “unidade do diverso”, na referência à universalidade. Na dialética entre o universal e o particular, o particular adquire a concreticidade de determinações mais básicas. Tanto para Marx como para Hegel, o particular não tem outra determinação senão aquela do universal. Ao mesmo tempo, o universal determina-se no particular, e essa determinação é a sua diferença. A autêntica autonomia consiste na unidade do individual e do universal, pois o universal só é realidade concreta através do singular, e este só encontra a base da sua consistência, enquanto realidade particular efetiva, no universal. Para Hegel, o peso ontológico maior está — não há dúvida — no próprio universal: “a realidade efetiva é sempre a unidade da universalidade e da particularidade, o desprendimento da universalidade na particularidade que aparece como se fosse independente, embora seja levada e mantida exclusivamente pelo todo”⁸⁰. Ora, é nesse terreno dialético, compartilhado por Marx, que deve ser colocada a questão do nacional-internacional, do capitalismo local-mundial. A própria teoria da dependência só encontra força teórica explicativa quando examina o real sob esse enfoque. Sem essa postura, corremos o risco de, ou cair numa espécie de

platonismo, onde o universal paira acima do individual, ou numa perspectiva nominalista, onde o que conta são realidades próprias, modos específicos e equívocos de existência, o que, aliás, parece-nos sugerir a C.R.T.

R. Gomes não consegue atingir a contradição entre universal-particular, essência-aparência. Desta forma, não alcança a riqueza que determinadas categorias significam na explicação do Brasil; pois, esquecendo contradições básicas do capitalismo brasileiro, permanece em considerações metafísicas e ufanistas sobre "nossa originalidade"; linguagem que, de resto, é própria ao poder, interessado que está em mistificar o real pelo encanto das cores verde e amarela.

6. CRÍTICA DA DEPENDÊNCIA TUPINIQUIM

No último capítulo do seu livro, R. Gomes utiliza determinados conceitos como: dominação — "Nosso modo específico de abordar o real, tornando-o importante, é esquecido"⁸¹; "O pensamento que poderia e deveria ser essencialmente negador e libertário, se atendesse a urgências históricas nossas, torna-se apenas mais um instrumento de domínio"⁸². Dependência — "o vigente entre-nós é dependência"⁸³; "Podemos dizer que tanto na Sociologia quanto na Filosofia [brasileiras] a problemática é externa, importada e traz consigo as implicações teóricas que dela resultam"⁸⁴. A questão que se coloca é a seguinte: em que sentido o autor da C.R.T. usa os conceitos acima? No sentido hegeliano, sartreano, nietzscheano, marxista etc.? Ou faz um uso simplesmente tupiniquim, hipotecando conceitos de uma filosofia que ainda não existe? Por outras palavras: qual instrumental teórico está informando o uso de determinadas categorias conceituais, implicando dessa forma um compromisso filosófico? Quem define aquelas categorias e as utiliza, não como formas puras e neutras, mas em função de situações concretas, é a filosofia; e determinada filosofia. Ora, esta filosofia que se propõe a esta tarefa será brasileira ou não? Qual o seu estatuto teórico? Terá ela uma originalidade tupiniquim?

A análise que R. Gomes propõe da situação do pensar brasileiro, no que diz respeito, por exemplo, à dependência, reduz-se a uma constatação mecânica entre o estrangeiro (exterior, fora) e o nacional (interior, dentro), assimilador e reproduzidor do estrangeiro. O que move esta contraposição é a existência de um jogo excludente entre o exter-

no — autêntico, porque original — é o interno — falso, porque alheio à realidade local. “O pensar latino-americano e, particularmente, o brasileiro — escreve R. Gomes — se encontram presos a importâncias e urgências que não são importantes nem urgentes senão para europeus e norte-americanos — motivo por que a razão entre-nós se perdeu nas alegorias da ornamentalidade. Ocorre, então, à filosofia optar por uma reprodução do pensar alheio — que é, em última análise, a reprodução do pensar europeu, no âmbito do qual seremos indefinidamente dependentes — sem se dar conta do que nos é próprio.”⁸⁵ Tal proposta incorre numa dicotomia simplista que trabalha com oposições como dependente-hegemônico, colônia-metrópole, nacional-estrangeiro. Dicotomia essa que se resolve em considerações não menos simplistas — que permeiam toda a C.R.T. —, como a de sermos macacos imitadores deslumbrados com o sucesso da Europa etc.

A categoria da dependência é proposta numa relação puramente condicionante, onde o país dependente é apenas reflexo e assimilador do hegemônico. R. Gomes coloca a questão nesses termos: “... urge libertar o Brasil de dois modos: externamente, das pressões econômico-culturais, e internamente, da introjeção do papel de dependente e ‘assimilador’”⁸⁶. O “brasileiro sempre desejou ser europeu”⁸⁷ e “jamais sujeito da própria história”⁸⁸. Assim, “todo pensamento entre-nós tem sido prisioneiro de modelos e fins europeus, desligado de nosso contorno”⁸⁹. Pelo fato de o conceito de dependência aparecer na C.R.T. como algo aleatório, sem vinculação com um contexto universalizante, no qual estão imbricados os Estados nacionais, e nestes, internamente com as classes, a dependência assume característica de regionalismo desfigurado, de nação ultrajada e submetida ao mimetismo da mãe-europa.

O conceito de dependência, para ter eficácia teórica, deve ser articulado com elementos de uma filosofia mais abrangente, como propõe explicitamente um dos representantes da teoria da dependência, Fernando Henrique Cardoso: “não se pode pensar na dependência sem os conceitos de mais-valia, expropriação, acumulação etc. A idéia de dependência se define no campo teórico da teoria marxista do capitalismo”⁹⁰. Fica claro, que a categoria da dependência tem sentido, se usada na pressuposição de que há uma filosofia sobre um país dependente e sobre o qual ela se aplica; pressuposição que é recusada pela C.R.T., uma vez que a pretensão do livro é provar que não há uma filosofia “nossa”. Destarte, o conceito de depen-

dência se reduz a um sentido meramente psicológico: “Podemos agora equacionar a questão de um pensamento brasileiro. A filosofia representa, por si só, um desafio a nossas instalações, uma exigência de questionamento radical. Por outro lado, por comodismo, ligação incestuosa e pela violência do projeto colonizador, sempre delegamos à Europa nos dizer o que deveríamos pensar. Deste irreconciliável choque — quanto a isso não há como dar um jeito — resultou a impossibilidade de uma filosofia brasileira”⁹¹.

Por outro lado, o que importa é a caracterização da relação de dependência entre os países dependentes e os centros imperialistas na fase atual do capitalismo monopolista. Para F. H. Cardoso, “o novo caráter da dependência (depois da internacionalização do mercado interno e da nova divisão internacional do trabalho que franqueia à industrialização as economias periféricas) não colide com o desenvolvimento econômico das economias dependentes”⁹². É evidente que o conceito de dependência não é panacéia, a tal ponto de se dizer que as idéias de um país dependente são meros transplantes (mesmo que internamente assimiladas) daquilo que se produz lá fora, explicando dessa forma a ausência de idéias originais. Nesse caso, bastaria a simples ruptura com os centros hegemônicos, associada com uma “volta às raízes”, para solucionar o vazio intelectual tupiniquim. A questão não se reduz a uma simples constatação dicotômica entre nacional estrangeiro, mas se coloca de modo complexo, e mesmo diferente, na medida em que se deseja verificar como e por que o interno se articula com o externo, questão essa enunciada de modo pertinente por F. Weffort: “como combinar a dependência externa (âmbito das relações entre nações latino-americanas e os ‘países centrais’) e a dependência interna (âmbito das relações de produção e de classe no interior das nações latino-americanas)”⁹³. O próprio Weffort apresenta crítica oportuna aos teóricos da teoria da dependência — àqueles, é claro, que trabalham com o conceito da dependência numa perspectiva não psicologizante e simplista, mas dentro do próprio corpo teórico do marxismo — no que diz respeito àquilo que denomina de ‘dependência estrutural’. Para Weffort, permanece nos pensadores da teoria da dependência a existência de uma ‘premissa nacional’, de uma idéia de Nação, ao nível do conceito de classe (relações de produção). Aponta que a “ambigüidade Classe-Nação presente na ‘teoria da dependência’ deverá resolver-se em termos de uma perspectiva de classe, para a qual nem existe uma ‘questão nacional’ em geral (ou dependência

em geral) no sistema capitalista, nem a Nação é concebida como um princípio teórico explicativo"⁹⁴. Weffort insiste em que uma "teoria de classe não necessita da premissa nacional para explicar o desenvolvimento capitalista"⁹⁵.

Aspecto mais fecundo que a simples constatação de transplante de idéias que se deu no Brasil, é a análise concreta do papel que a nossa produção intelectual desempenhou no arranjo das classes e das relações internas que estas classes mantiveram, e mantêm, dentro do capitalismo no Brasil; principalmente quando o aparelho do Estado tem papel ativo, colocando-se, por necessidade da acumulação capitalista, numa relação autoritária para com as classes dominadas. Nessa direção, pode-se propor uma hipótese interpretativa sobre os motivos da ausência de uma reflexão crítica entre nós, e no lugar dessa reflexão a presença de idéias importadas. Se a forma (representação ideológica) de pensar entre nós manifestou-se autoritariamente, não se trata de verificar se houve ou não uma filosofia brasileira original e autêntica e postular pela sua presença, mas de perguntar como e por que foi possível a manifestação de idéias autoritárias no Brasil. Ora, a resposta a esta questão exige que abandonemos o pressuposto que explica a ausência de filosofia no Brasil pela falta de uma "atitude que assuma o Brasil e pretenda pensá-lo em nossos termos"⁹⁶. Nesse caso devemos admitir a presença de uma realidade abstrata, e a idéia de uma filosofia, também abstrata, que ainda não se realizou. Por outro lado, é possível considerar a hipótese de que a "importação" de idéias significou uma necessidade, engendrada internamente, de manifestação ideológica própria de um pensar brasileiro, exigida por formas autoritárias das relações entre as classes. Assim, tornou-se prática ideológica a importação de idéias, cujo mascaramento ocorreu por uma assimilação tupiniquim de idéias, onde o fator determinante foi a presença constante em nossa história do autoritarismo. Trata-se, portanto, de explicar estas formas ideológicas de manifestação do autoritarismo. Desconsiderá-las, por não trazerem a marca original do registro brasileiro, é não atingir a paradoxal verdade da produção intelectual brasileira, enquanto prática ideológica: é brasileira exatamente porque trabalha com idéias importadas. Deve-se, portanto, assumir essas idéias enquanto manifestação de um pensar realmente brasileiro, e aí está o seu segredo e força que a crítica deve desvendar. É preciso afirmar que o autoritarismo constitui prática inodora ao chamar atenção para a des-nacionalização do nosso pensamento, desviando assim o alvo

para um subproduto — importante, mas secundário — da importação de idéias. Evidentemente, não se quer propor a diluição da cultura popular e das manifestações intelectuais, genuinamente brasileiras, em formas culturais universalizantes; mas apontar para a armadilha que constitui tomar como objeto de um pensamento aquilo que é proposto pelo discurso ideológico: um real “objetivo”, uma “realidade brasileira”, um “nosso modo típico de ser”. Tal discurso aponta para uma realidade que ainda não se efetivou, devido à importação de idéias, ao apego ao estrangeiro. Basta dizer, então, com R. Gomes, que a atitude de brasileiro “é de profunda aversão ao formal”⁹⁷, que entre nós é “espontânea a tendência a ver o avesso das coisas”⁹⁸, e que é preciso, a partir desta constatação, produzir um pensamento próprio, viável, desde que o intelectual brasileiro assumira sua própria identidade. Não seria esse o desígnio das classes dominantes? Desviar a dialética interna da dominação e de uma filosofia que possa pensá-la, apontando e produzindo uma prática teórica importada para, através desse recurso, manifestar a ausência de um pensamento nosso? É preciso desconfiar desse vazio, desse hiato entre “realidade que está aí?” e idéia importada que nada diz dessa realidade, escondendo, assim, sua força de ocultação. Não seria o transplante de idéias forma autoritária de esconder a própria dominação? Ora, ao mesmo tempo em que se denuncia a inadequação entre a idéia importada e a realidade, cria-se outra “realidade”, esta sim, “brasileira” e “original”, mas que nunca foi pensada. O pensamento fica como que impotente diante de um objeto que nunca lhe pertenceu. É fácil constatar que o artifício se dá no sentido da ocupação de “algo nosso”, como se algo não estivesse há muito tempo já ocupado. A ótica ingênua do intelectual é reduzida a uma “realidade autêntica”, após viciá-la numa visão estrangeira. Assim, o pensamento se encontra na alternativa de repudiar o que não é próprio e imagina um objeto privilegiado da sua produção teórica, até agora ainda não pensado. A sedução está em aceitar acriticamente uma realidade, entendendo-a única, através de um efeito de contraste com outras realidades. A C.R.T. hipostasia uma realidade, na exata medida em que exclui outras realidades: “Saber que somos outra realidade, o que de pronto exige outra consciência, outros fins, interesses, preocupações”⁹⁹. “Urge ser o que somos — descobrir-se no Brasil, na América Latina. Sem ‘outro’ ao qual nos possamos agarrar.”¹⁰⁰ A conseqüência é a presença de razão isolada: “Só a solidão gera pensamento — só na tragédia nasce filosofia”¹⁰¹. Nada melhor para o autoritarismo do que essa frágil razão.

7. CONCLUSÃO

A crítica à **Crítica da Razão Tupiniquim** deve terminar com uma pergunta. Deve-se, de fato, inventar uma filosofia original? A resposta a esta questão implica perguntar: o que significa pensamento "criador"? Gramsci responde: "Deve-se entender **criador**, portanto, no sentido 'relativo': no sentido de pensamento que modifica a maneira de sentir do maior número e, em conseqüência, a própria realidade, que não pode ser pensada sem a presença deste 'maior número. **Criador**, também, no sentido em que ensina como não existe uma 'realidade' em si mesma, em si e por si, mas apenas em relação histórica com os homens que a modificam etc."¹⁰². Criar não significa "inventar" uma filosofia (brasileira, por exemplo) que quer expressar determinada realidade, supostamente privilegiada para esta filosofia; mas atuar no sentido da transformação histórica, na medida em que essa filosofia for o instrumental crítico do real concreto. "Se é verdade — diz Gramsci — que toda filosofia é a expressão de uma sociedade, ela deveria reagir sobre a sociedade, determinar certos efeitos, positivos e negativos. A medida em que ela reage é justamente a medida da sua importância histórica, de não ser ela 'elucubração' individual, mas 'fato histórico'."¹⁰³ Nesse sentido, a questão de uma filosofia tupiniquim deixa de ter importância. Se a questão não se coloca, o marxismo adquire pleno lugar teórico enquanto filosofia da realidade brasileira. Uma filosofia que não se reduz a puras especulações interpretativas, mas que enquanto teoria, se radica na práxis: eis aí a dimensão criativa-criadora de uma filosofia. Ela será teoria apenas na medida em que importar — e este é o seu compromisso ontológico — a realidade do social. Para o marxismo, a realidade é vista pela crítica da verdade dessa realidade e não pela "verdade" da "realidade". Ou seja, o marxismo realiza uma crítica da "verdade" burguesa, do pensamento e vida burguesa ao expressar a verdade da sua "realidade". Dessa forma, importa ao marxismo o capitalismo enquanto única realidade possível: a burguesia enquanto manifestação necessária desta realidade, cuja representação teórica adquire o grau de verdade absoluta. O marxismo constitui precisamente a teoria crítica desse fetiche e das formas de organização social por elas engendradas. Ao fazer isso, "recoloca", "repõe", o real por uma exigência histórico-revolucionária. Este é o caráter criativo do marxismo: a unidade dialética teoria-prática. Portanto, qualquer "invenção" de uma filosofia brasileira, por mais origi-

nal que seja, será mais um acréscimo do acervo ideológico das classes dominantes.

A perspectiva marxista não se coloca como um saber neutro, imparcial, como filosofia pura, mas centra-se a partir do ponto de vista do proletariado. Não é um dogma, uma verdade imposta, e portanto estática, fruto de intelectuais privilegiados. Não deve ser, segundo Gramsci, o meio pelo qual grupos dominantes obtêm o consentimento e exercem a hegemonia sobre as classes subalternas; ela deve ser a expressão destas classes subalternas... O marxismo se constitui em expressão teórica que se efetiva com a luta prática que empreende a classe operária na sua libertação. Essa perspectiva foi resumida de modo exemplar por K. Korsch: "O que Marx propõe é a 'crítica' da filosofia burguesa, a 'crítica' da historiografia burguesa, a 'crítica' de todas as ciências humanas burguesas, em uma palavra, a 'crítica' da ideologia burguesa no seu conjunto — e para empreender esta crítica da 'ideologia' como aquela da 'economia' burguesa, ele coloca-se do ponto de vista da classe do proletariado"¹⁰⁴. O proletariado — que se efetiva como realidade negada cuja negação é a afirmação da burguesia —, somente o proletariado pode constituir a verdade (como construção da história, que ilumina, inclusive, a verdade do presente), na medida em que for superado. Nesse sentido, somente o proletariado tem futuro: "só o que está chamado a produzir o futuro e quer fazê-lo pode ver a realidade concreta do presente"¹⁰⁵. Ora, o marxismo, ao se propor como teoria da negatividade, coloca-se como método para compreender a contradição do real, recusa ser uma ciência positiva — mas de ser a negação da realidade e da teoria da própria burguesia.

Com efeito, é possível concordar com R. Gomes quando afirma que o importante é suscitar um pensamento que não seja expressão de domínio, sem contudo, implicar a obrigação de verificar as condições de sua brasilidade como possibilidade da sua existência. É evidente que uma filosofia deve ter em conta nossa situação concreta, sem que isso leve ao delírio de um pensamento rotulado com determinada cidadania. Mais evidente ainda é a exigência do intelectual brasileiro de alcançar o paradigma gramsciano do "intelectual orgânico". Entre o povo e os intelectuais deve ocorrer uma unidade, tal como aquela que existe entre a teoria e a prática. Deve o intelectual elaborar de modo coerente os problemas da atividade prática das massas. Para Gramsci, está claro que só é possível uma filosofia se articulada com a cultura, com o povo: "Um movimento filosófico só

merece este nome na medida em que busca desenvolver uma cultura especializada para restritos grupos de intelectuais, ou, ao contrário, merece este nome na medida em que, no trabalho da elaboração de pensamento superior ao senso comum e cientificamente coerente, jamais se esquece de permanecer em contato com os 'simples' e, melhor dizendo, encontra nesse contato a fonte dos problemas que devem ser estudados e resolvidos? Só através deste contato é que uma filosofia se torna 'histórica', depura-se dos elementos intelectualistas de natureza individual e se transforma em 'vida'¹⁰⁶. É importante notar que não se trata de elevar à categoria filosófica o que existe de modo difuso no senso comum. A filosofia marxista não é a filosofia do senso comum transformada, por artificioso engenho da dialética, em conhecimento "científico". Se Gramsci afirma que todos os homens são filósofos, isto não significa diluir a filosofia no senso comum. Não se trata também de manter as idéias do povo em nível do folclore, da simplicidade, de fazer a apologia do simplório; como também não se cogita de reduzir a filosofia à mediocridade, a um ideário de uma "filosofia de vida", a um primitivismo filosófico sem rigor conceitual. A filosofia, para Gramsci, não busca manter os "simplórios" na concepção primitiva do senso comum, mas procura, ao contrário, elevá-los a uma concepção de vida superior. "Se ela afirma a exigência do contato entre os intelectuais e os simplórios não é para limitar a atividade científica e para manter uma unidade em nível inferior das massas, mas justamente para forjar um bloco intelectual-moral, que torne politicamente possível um progresso intelectual de massa e não apenas de pequenos grupos intelectuais."¹⁰⁷

Uma filosofia não terá de solicitar carimbo alfandegário, licença no passaporte de suas idéias para que possa ser "aplicada" no Brasil. Queremos acreditar que ninguém leva a sério a coloração de uma filosofia; e que alguma só será filosofia entre nós se pensar nas condições das cores do nosso pendão auriverde.

Filosofar não é repetir o mestre utilizando fórmulas gastas, justamente porque não há fórmulas, mas o método, que também não é uma forma. A filosofia surge no instante mesmo em que a realidade é pensada, implicando a sua transformação. Por outro lado, não é a antropofagia tupiniquim de Marx que o torna próprio a determinado povo, específico às suas urgências e necessidades. Isso deveria supor a presença de identidades separadas: de um lado, uma "realidade" *sui generis*, e de outro, a aplicação de uma "filosofia" por uma razão assimiladora da parte de um

sujeito que vive de modo original esta realidade. Não é a antropofagia que possibilita tornar uma filosofia “brasileira”, porque então estaremos confundindo as origens históricas que possibilitam uma atividade filosófica, com a utilização de categorias lógicas de uma filosofia.

É possível uma filosofia “brasileira” desde que, dada uma realidade capitalista, o nosso intelectual — esse Macunaíma do pensamento brasileiro — aprenda a filosofar, e não fique (como diz o provérbio chinês) imbecilizado olhando para o dedo, enquanto o sábio aponta para a lua. Para filosofar, é preciso entender não só as contradições entre o dedo e a lua; mas também a validade dos juízos sintéticos *a priori* de Kant. Do contrário, a filosofia adquire a dimensão de um soco na mesa: tão útil quanto a duração da sua sonoridade. É preferível, então, aprender samba — e do melhor — com Noel Rosa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Roberto GOMES, *Crítica da razão tupiniquim*. Porto Alegre, Movimento-UFRGS, 1977, p. 12.
2. *Ibidem*, p. 12.
3. *Ibidem*, p. 11.
4. *Ibidem*, p. 19.
5. *Ibidem*, p. 19.
6. *Ibidem*, p. 20.
7. *Ibidem*, p. 20.
8. *Ibidem*, p. 20.
9. *Ibidem*, p. 20.
10. *Ibidem*, p. 22.
11. *Ibidem*, p. 23.
12. *Ibidem*, p. 23/4.
13. *Ibidem*, p. 24.
14. *Ibidem*, p. 50.
15. *Ibidem*, p. 53.
16. *Ibidem*, p. 55.
17. *Ibidem*, p. 55/6.
18. *Ibidem*, p. 50.
19. *Ibidem*, p. 50.
20. *Ibidem*, p. 98.
21. *Ibidem*, p. 98.
22. *Ibidem*, p. 69.
23. K. MARX e F. ENGELS, *A ideologia alemã*, v. 1. 3. ed. Trad. Conceição Jardim e Eduardo L. Nogueira. Lisboa, Editorial Presença, p. 24.
24. Karel KOSIK, *Dialética do Concreto*. 2. ed. Trad. Célia Neves e Alderico Torfóbio. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976, p. 16.

25. K. MARX, **Para a crítica da Economia Política**. In: "Os Pensadores" Trad. J. A. Giannotti e E. Malagodi. São Paulo, abril, 1974, p. 128.
26. IDEM, **O rendimento e suas fontes. A economia vulgar**. In: Ibidem, p. 313.
27. **Ibidem** p. 313.
28. IDEM, **Los fundamentos de la Crítica de La Economía Política (Grund-risse...)** T. I. Trad. A.G. Tirado. Madri, Alberto Corazon Ed. 1974, p. 52.
29. IDEM, **El Capital (Crítica de la Economía Política)**. T. I. Trad. Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultural Econômica, 1978, p. 39.
30. Georg LUKÁCS, **História y consciencia de clase**. Trad. Manuel Sacristan. Barcelona, Grijalbo, 1975, p. 142.
31. K. MARX, **Para a Crítica da Economia Política**. In: **op. cit.** p. 160.
32. Georg LUKÁCS, **op. cit.** p. 253.
33. Lucio COLLETTI, **Politique et philosophie**. Paris, Galilée, 1975, p. 103.
34. Theodor W. ADORNO, **Dialéctica negativa**. Trad. José Maria Ripalda. Madri, Taurus, 1975, p. 191.
35. Roberto GOMES, **Crítica da razão tupiniquim**, p. 11.
36. **Ibidem**, p. 35.
37. **Ibidem**, p. 35.
38. **Ibidem**, p. 42.
39. **Ibidem**, p. 48.
40. **Ibidem**, p. 24.
41. **Ibidem**, p. 24.
42. **Ibidem**, p. 61.
43. K. MARX e F. ENGELS, **A ideologia alemã** p. 19.
44. Roberto GOMES, **op. cit.** p. 63.
45. K. MARX e F. ENGELS, **op. cit.** p. 55/6.
46. **Ibidem**, p. 57.
47. Claude LEFORT, **Les formes de l'histoire (Essais d'anthropologie politique)**. Paris, Gallimard, 1978. p. 300.
48. Theodor W. ADORNO, **op. cit.** p. 192.
49. Roberto GOMES, **Crítica da razão tupiniquim**, p. 29.
50. **Ibidem**, p. 29.
51. **Ibidem**, p. 29.
52. **Ibidem**, p. 30.
53. José ORTEGA Y GASSET, **Que é filosofia ?** Trad. Luís Washington Vita. Rio de Janeiro, Livro Ibero-americano, 1961. p. 218.
54. IDEM, **Origem e epílogo da filosofia**. Trad. Luís Washington Vita. Rio de Janeiro, Livro Ibero-americano, 1963. p. 223.
55. Roberto GOMES, **Crítica da razão tupiniquim**, p. 81.
56. **Ibidem**, p. 82.
57. **Ibidem**, p. 49.
58. **Ibidem**, p. 48.
59. **Ibidem**, p. 27.
60. José ORTEGA Y GASSET, **O que é filosofia ?**, p. 71.
61. K. MARX, **Para a Crítica da Economia Política**, p. 36.
62. Georg LUKÁCS, **Historia y consciencia de clase** p. 261.
63. Herbert MARCUSE, **A ideologia da sociedade industrial**. Trad. Giasone Rebuá. 4. ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1973. p. 140.

64. Roberto GOMES, *Crítica da razão tupiniquim*, p. 71.
65. *Ibidem*, p. 99.
66. *Ibidem*, p. 71.
67. *Ibidem*, p. 98.
68. *Ibidem*, p. 61.
69. K. MARX, *Para a crítica da Economia Política*, p. 235.
70. *Ibidem*, p. 236.
71. Georg LUKÁCS, *Historia y consciencia de clase*, p. 22.
72. *Ibidem*, p. 236.
73. Hebert MARCUSE, *Razão e revolução* (Hegel e o advento da teoria social). Trad. Marília Barroso. Rio de Janeiro, Saga, 1969 p. 261.
74. Hebert MARCUSE, *Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Trad. Fausto Guimarães. Rio de Janeiro, Zahar, 1972 p. 164.
75. Rosa de LUXEMBURGO, *Introdução à Economia Política* Trad. Carlos Leite. São Paulo, Martins Fontes, p. 344.
76. K. MARX e F. ENGELS, *A ideologia alemã*, p. 42.
77. Georg LUKÁCS, *História y consciencia de clase*, p. 23
78. K. MARX y F. ENGELS, *A ideologia alemã*, p. 43.
79. *Ibidem*, p. 46.
80. G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofia del Derecho; o Derecho natural y ciencia politica*. Trad. Juan Luis Vermal. Buenos Aires, 1975. p. 313.
81. Roberto GOMES, *Crítica da razão tupiniquim*, p. 98.
82. *Ibidem*, p. 95.
83. *Ibidem*, p. 98.
84. *Ibidem*, p. 94.
85. *Ibidem*, p. 94/95.
86. *Ibidem*, p. 95.
87. *Ibidem*, p. 93.
88. *Ibidem*, p. 93.
89. *Ibidem*, p. 82.
90. F.H. CARDOSO, *Notas sobre Estado e Dependência*, Cadernos Cebrap, nº 11. São Paulo, Cebrap/Brasiliense, 1975 p. 33.
91. Roberto GOMES, *Crítica da razão tupiniquim*, p. 92.
92. F. H. CARDOSO, *Notas sobre Estado e Dependência*, p. 36.
93. F. C. WEFFORT, *O populismo na política brasileira*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978 p. 169.
94. *Ibidem*, p. 173.
95. *Ibidem*, p. 180.
96. Roberto GOMES, *Crítica da razão tupiniquim*, p. 11.
97. *Ibidem*, p. 16.
98. *Ibidem*, p. 17.
99. *Ibidem*, p. 99.
100. *Ibidem*, p. 100.
101. *Ibidem*, p. 100.

102. Antônio GRAMSCI, **Concepção dialética da História**. Trad. Carlos Nélon Coutinho. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966. p. 33/4.
103. **Ibidem**, p. 34.
104. K. KORSCH, **Marxisme et philosophie**. Trad. Claude Orsoni. Paris Minuit. 1964. p. 137.
105. Georg LUKÁCS, **Historia y consciencia de clase**, p. 261.
106. Antônio GRAMSCI, **Concepção dialética da História**, p. 18.
107. **Ibidem**, p. 20.

PARA COLOCAR AS IDÉIAS NO LUGAR

Roberto Gomes

Universidade Federal do Paraná

“O marxismo-leninismo não põe de maneira alguma fim à descoberta da verdade; pelo contrário, ele abre sem cessar as vias do conhecimento da verdade no processo da prática (...) somos contra todas as concepções — de “esquerda” e de direita — desligadas da história concreta.”

(MAO TSE TUNG)

“A certeza enlouquece.”

(NIETZSCHE)

1. “O ANALFABETISMO LETRADO”

1.1 — Sobre criticar.

Depois de publicado, um livro passa de alguma maneira a não nos pertencer. Todos lembram das advertências de Sócrates quanto às limitações das coisas escritas, e alguns lembrarão as palavras de Sartre, esgotado diante da pouca inteligência de seus analistas: “Certas críticas me concernem tanto quanto certos elogios.”

Um livro está sujeito a ser superado ou confirmado pelos fatos, a ser desmentido, mal interpretado, e até mesmo a ser abandonado pelo próprio autor. Esse deve fazer um esforço difícil mas necessário no sentido de não se deixar confundir com o que escreveu anteriormente — pois se trata de alguma coisa que sempre poderá rever ou que outros poderão refutar. Eis por que as críticas são bem vindas — e demonstram, no mínimo, que o escrito não se esgotou numa tarefa acadêmica.

No entanto, como diria o Conselheiro Acácio, existem críticas e críticas. Críticas sensíveis à natureza do texto, reveladoras, e aquelas que têm uma história marcada e cujos equívocos devem merecer do autor uma pronta resposta — senão para resolver os equívocos (não tenho esta pre-

tensão) pelo menos para não perder a oportunidade de colocar as coisas nos termos corretos. Estas críticas que precisam ser refutadas de imediato — ainda que nos façam abandonar o distanciamento que nos impusemos — são aquelas onde a falta de competência e de sensibilidade se unem à má-fé e à desonestidade intelectual. Se se deve saber receber críticas — por que não ? — o crítico deve saber como fazê-las.

Gostaria de entrar de imediato numa questão, a da Dependência, que me parece ser o núcleo da divergência e aquela que explica todo o equívoco havido, mas, infelizmente, devo antes fazer algumas indicações sobre o que eu chamo de “analfabetismo letrado”, categoria que proponho e da qual reivindico a autoria, e mostrar, tanto quanto me permitem os limites destas páginas, as malversações que o meu livro, **Crítica da Razão Tupiniquim**, sofreu nas mãos do Sr. Ramos.

1.2 — A tarefa quixotesca e absurda.

Partamos do que pretendeu ser a **Crítica da Razão Tupiniquim**.

Trata-se de um livro deliberadamente panfletário, que recusa o jargão oficial, os padrões tradicionais, os cárceres formais onde se refugiou a falta de talento e coragem da inteligência acadêmica no Brasil. Não é um “livro-fórmula” — e para entender isso basta a leitura do primeiro capítulo. É um exercício que me permiti no sentido de “ousar pensar”, como recomendava Kant. Mas de forma elíptica, numa linguagem cujo caráter não acadêmico é ela mesma significante, jamais gratuita, o que os acadêmicos em geral não entenderam.

Para quem sabe alguma coisa de história do pensamento no Brasil, fica claro que o livro tem um objeto bastante definido: trata-se de analisar a produção filosófica que saiu do **Instituto Brasileiro de Filosofia**, através da **Revista Brasileira de Filosofia** e dos **Anais** dos diversos congressos realizados por aquela instituição; por outro lado, trata-se de fazer a crítica da “filosofia dos manuais”, a qual desce do Conselho Federal de Educação e vai modelar os cursos de filosofia de alto a baixo, através dos “currículos mínimos” e das “ementas” doutorais.

Quem não precisa de notas ao pé da página para entender um texto, sabe que é disso que se está falando. De resto, explicitamente indicado.

Mas há outro nível da questão: discutir duas teses de grande influência na "consciência filosófica" brasileira. A de Sílvio Romero, na obra clássica, **A Filosofia no Brasil**, e a de Antônio Paim, na **História das Idéias Filosóficas no Brasil**, — ambas de larga difusão e influência; disso tudo se fala no capítulo VII do livro e nos capítulos seguintes. As teses destes dois autores conflitam entre si, Sílvio Romero denunciando, já em 1878, o caráter secundário da reflexão filosófica no Brasil, mas julgando-a inevitável e até desejável, e Antônio Paim defendendo a tese de que, ainda que secundária e eclética, esta reflexão constitui um verdadeiro pensamento brasileiro. Há equívocos nas duas teses. Minha preocupação é mostrar os desacertos destas duas posições. Suas partes de razão e sem-razão.

Mas para realizar tal tarefa, eu não poderia permanecer no plano de um levantamento histórico — era preciso, ao mesmo tempo em que se fazia uma análise da "produção" filosófica, realizar um questionamento da própria filosofia, que me parecia a questão não resolvida por debaixo dos inúmeros equívocos. Daí a exigência de se mergulhar neste contexto vago e traiçoeiro das "mitologias" brasileiras, verdadeiras cristalizações ideológicas da dominação se revelando ao nível da produção filosófica.

Por isso tudo, e outras coisas mais, a tarefa a realizar era, como eu mesmo a classifico, no primeiro capítulo, alguma coisa "quixotesca e evidentemente absurda". A ironia, como veremos, não é o forte do Sr. Ramos. Mas tratava-se de questionar os pressupostos, as condições, o que se deve levar em conta, se quisermos falar ou fazer uma filosofia brasileira. Não proponho em parte alguma determinada filosofia (coisa acabada e definitiva que não acredito existir), assim como não descarto (o que parece temer o Sr. Ramos) o marxismo. A questão é de outra ordem.

Não posso deixar aqui de se assinalar que meu livro conseguiu o prodígio (não muito difícil num país como o Brasil, onde as "posições filosóficas" estão sempre recobertas por um maniqueísmo primário e estúpido) de irritar tanto à direita quanto certo tipo de "esquerda". Ambas escoicearam vigorosamente. Mas o que me preocupa não é aqui o meu livro propriamente, mas as semelhanças que existirão entre esta "esquerda" e a direita no Brasil — coisa muito mais importante e grave; até temível.

1.3 -- O modo de produção do "analfabeto letrado".

Todos sabemos — os que leram a história deste país — o peso que tem uma tradição de regimes ditatoriais entre-nós. Mas vamos apenas nos prender ao despotismo que ainda vivemos e debaixo do qual se formou toda uma faixa desta "esquerda" aqui representada pelo Sr. Ramos. Uma das tarefas futuras dos historiadores da cultura brasileira, será a de fazer o levantamento do corte brutal que representou para a produção cultural neste país o golpe de 1964. Apesar de todo o despotismo tradicional, e dos equívocos das esquerdas de então, sabia-se pré-64 que o conhecimento da vida social e política se adquire na convivência, no jogo político concreto, ainda que de uma democracia formal, limitada, já então um tanto relativa. Mas havia a discussão, o comício, o teatro popular encenado nas ruas, o cinema, a literatura, o debate político generalizado: nos partidos (ainda que catastróficos), nos sindicatos (ainda que sob o bafo dos pelegos) e na UNE, apesar dos folclore. Quero precisar o seguinte: o político era um debate que se generalizava no conjunto do tecido social. Aprendia-se a debater, a tomar posições, a desvendar equívocos, na ação, no debate, ao longo de toda a extensão do país. Em todas as partes, e com as limitações e ilusões que hoje conhecemos — nem por isso somos superiores — o jogo político estava sendo jogado, e o saber a respeito dele era, em princípio, de todos. Óbvio, uns poucos detinham o poder — o que fomos aprender com um golpe de violência. É claro que muito se debatia ingenuamente e que já havia uma "esquerda" "sabe tudo", no sentido que Mao dá a este termo. Não tenho, nem poderia ter, ilusões quanto à "democracia" em que vivíamos pré-64. Dela não tenho qualquer nostalgia. Mas é indiscutível que então havia uma convicção que se perdeu: a de que o **saber** a respeito dos destinos do país era um direito de todos. Que todos poderiam conquistá-lo. Todos eram potencialmente dirigentes e homens públicos. Era essa convicção que dinamizava todos os movimentos da época, ainda que equivocados.

O que aconteceu com o golpe de 64 ? Esta convicção (que é a raiz do domínio político; mas isso esclarecerei noutra trabalho, aqui não há tempo) se perdeu. Um grupo forte, defendendo simultaneamente, posto que identificados, a débil burguesia nacional dependente que se sentia ameaçada, e os interesses do imperialismo, aglutinou forças militares e políticas e cassou a cidadania ao Brasil. Do ponto de vista da direita, uma

vitória. E os quinze anos que ainda vivemos não nos permitem mais ilusões a respeito da precariedade desta direita no poder; os sonhos messiânicos de derrubá-la precisam ser repensados, bem como a suposição estúpida de que “a direita não pensa”.

Do ponto de vista de certa “esquerda” — e o Sr. Ramos é dela parte típica — ocorreu uma tragédia mais grave. Mais grave porque da direita não se espera nada mesmo: ela é isso que está aí e ninguém tem ilusões a esse respeito. Mas o que se tornou grave foi que uma “esquerda”, gerada no refúgio e na reclusão da universidade, no laboratório dos cursos de pós-graduação, tenha também perdido o senso do político e reproduzido os traços totalitários e elitistas da direita. Como se viu excluída do processo de debate nacional do qual não teve sequer tempo de participar, e como não saiu da universidade para descobrir outros campos de luta, esta “esquerda” passou a resolver o país na sua cabeça. Como lhe foi podada a prática política, refugiou-se nos delírios de um teorismo pedante e rebuscado. Fosse apenas isso, ainda não seria tão grave. Mas acontece que esta “esquerda” se auto-imaginou uma “reserva moral” da nação — que viria a orientar os “simples” (sic!) quando as coisas ficassem menos pretas. Óbvio, portanto, que não falo dos que tentaram, no desespero, recuperar o país pelas armas, nem daqueles que buscaram outras formas de cutucar a onça com vara curta; falo da “esquerda” acadêmica, enclausurada na universidade. Ao tomar esta posição, esta esquerda não só perdeu o senso do político e do saber político como coisa do domínio de todos, como reservou-se o Poder de decidir do Saber. Um equívoco, é óbvio. Basta notarmos que hoje, e a partir das primeiras e mais importantes mobilizações populares, a oposição conseqüente e que incomoda não é composta dos sábios intelectuais que gastaram os anos de ditadura “pensando o capitalismo”.

Quando os trabalhadores — não citô nenhum líder em especial; há na verdade uma “geração” de líderes que se formou nos últimos anos — rejeita o “dirigismo” dos intelectuais não está fazendo mais do que deve e pode. Afinal, foi sobre o lombo do trabalhador que se construiu o “milagre”. De resto, o trabalhador, como classe, não pode exilar-se nem se trancafiar num departamento de filosofia. Sofreu, aprendeu. E a recusa do “dirigismo” tem um duplo significado: 1º — a classe trabalhadora não precisa de líder messiânico nenhum de classe média para dirigi-la; 2º — o intelectual, classe média, com seus teorismos e rivalidades acadêmicas, não tem capacidade alguma (sem falar no direito) de dirigir o proletariado; o

seu isolamento, a sua cegueira, é notória, e os movimentos políticos que significam alguma coisa no Brasil recente mostram ao menos isso.

É dentro deste quadro que se produziu o “analfabeto letrado”. O simples analfabeto é aquele que não teve condições de aprender a ler — o que, gostaria de deixar claro, não o exclui como um potencial debatedor da realidade política do país. Já o “analfabeto letrado” é aquele que **se tornou incapaz de ler** simplesmente porque, tendo havido o corte representado pelo golpe de 64 e tendo sido cortada toda a tradição crítica que se gerava no debate político, viu enclausurada a sua rebeldia classe média num curso de pós-graduação onde aprendeu a ler **uma só cartilha** (aliás, precisou chegar à pós-graduação para descobrir a luta de classes — e se deslumbrou com a novidade ! — o que era moeda corrente entre os estudantes do secundário, pré-64), sob a presunção de estar tomando posse de um Saber que lhe devolveria o país, quando, de resto, o país não lhe pertence.

Em resumo, como não aprendeu no debate público, e como não soube procurar fora da academia (esta agência de domesticação e reprodução do poder), este intelectual de uma só cartilha tornou-se incapaz de ler. Essa a essência do “analfabetismo letrado”.

Assim podemos entender como encontramos hoje entre-nós uma “esquerda” que tem todos os motivos para se irritar com livros como o meu, tanto quanto a direita. Este tipo de esquerda, bem como o da direita, está convencida do caráter absoluto e definitivo de seu Saber. E o gera sob a capa de um mesmo Poder: o de cassar a cidadania dos não-iniciados. Não levam em conta que as “novidades” que descobriram podem ser o suposto do discurso que não entendem. Neste sentido, não posso deixar de lembrar o que está escrito em meu livro: no Brasil, divergir é crime, perguntar já é um sinal de desobediência.

Eis os motivos objetivos, além da má-fé, pelos quais o Sr. Ramos foi incapaz de ler o meu livro. Não se trata de querer sua concordância ou aprovação, que de resto não me fazem falta, mas de indicar sua truculenta incapacidade de perceber diante do que está. Ao contrário, construiu um livro que lhe parece criticável e despejou sobre ele o arsenal de citações de que dispunha no momento. Ora, como vou indicar a seguir, são todas citações tendenciosas e com omissões (de Lenin, por exemplo) incompreensíveis; e o livro que o Sr. Ramos critica é um atropelo de coisas em que mal me reconheço.

1.4. — A certeza e a dúvida.

Antes de dar a indicação dos esbarrões “críticos” que o Sr. Ramos deu em meu livro, gostaria de falar um pouco sobre questão para mim básica.

Existem dois momentos curiosos no texto do Sr. Ramos. Num deles me acusa de um “egocentrismo intelectual” que compactuaria com o autoritarismo vigente; noutro, põe entre aspas a palavra “dúvida”, que eu defendo como a atitude geradora de pensamento crítico. O Sr. Ramos não gosta de quem se dê ao atrevido direito de duvidar. Compreensível. Formou-se numa academia. Seu Saber é um Poder. A dificuldade — dele, não minha — é que o proletariado não está muito disposto a aceitar este poder, o que já é outra questão, sobre a qual os “ontólogos” do marxismo deverão pensar. O que não consigo entender é como poderão ser conciliadas as duas observações. Autoritarismo e dúvida.

Ou as coisas mudaram muito, ou me parece que é a certeza que compactua com o autoritarismo — e não a dúvida, de onde é excluída. Os fascistas e facínoras de direita e de “esquerda” têm igual aversão à dúvida. Nada posso fazer, porém, se pelo seu próprio projeto meu livro — ou eu não teria direito a ele? — precisava colocar sob suspeita uma série de “certezas”.

Gertrud Stein (não, não se ensina na academia), antes de morrer, fez duas perguntas. Primeiro perguntou: qual é a resposta? e, pouco antes de morrer: qual é a pergunta? É isso. Reivindico a pergunta. A dúvida. Não que recuse respostas. Recuso respostas dadas como prévias e inquestionáveis. Pré-conceituosas. Em suma, precisamos aprender qual é a pergunta. A filosofia — se existe isso — é alguma coisa que tem por dever colocar **tudo** em questão, inclusive e em primeiro lugar a si mesma. Quanto a isso não há como não concordar com Heidegger: a filosofia, a questão da verdade, se coloca na “inconfortável e salutar dimensão da interrogação”.

Salutar. Destaco esta palavra. No dizer de Chesterton, e ao contrário do que comumente se pensa, “o louco é aquele que perdeu tudo, exceto a razão”. Está cheio de razão. Tem todas as razões. Perdeu — ou fizeram com que a perdesse; há também um modo de produção da loucura, como se sabe — a salutar dimensão da interrogação.

O que pretendo e reivindico — contra todos os dogmatismos totalitários — é que a pergunta é pertinente ser feita de todo o direito e sempre. Mesmo quando já se sabe a resposta. Sou capaz de aprender a respeito de seja lá o que for se sou capaz de perguntar a esse respeito. E porque posso perguntar. O motivo é simples, ainda que “analfabetos letrados” não possam entendê-lo. Trata-se do seguinte: é a pergunta que dá estatuto de verdade à resposta. É neste sentido, e não no de um “egocentrismo intelectual” (que o Sr. Ramos malcriadamente me atribui) que julgo que a filosofia deve ser minha, própria, minha verdade, componente inseparável do que sou e do lugar onde estou. Este é o sentido da “antropofagia”, termo posto em circulação por Oswald de Andrade e com o qual julgo dentro do texto do livro, dando-lhe uma nova dimensão.

Em suma: a pergunta tem direito de existir mesmo depois da resposta. Ou, indo além e mais profundamente: a pergunta é quem valida a resposta. Assim, não recuso respostas como não recuso a certeza — mas uma e outra se validam na pergunta e na dúvida (no seu direito inalienável), sem o que será difícil “curar” o “marxismo” do tipo do que se destila do texto do Sr. Ramos do ranço de totalitarismo, cujas conseqüências burocráticas e aparelhísticas já deveriam ser do conhecimento de todos os 62 anos depois de 1917. A dimensão política do que escrevo é, portanto, óbvia. Mas é preciso saber ler.

Não é de estranhar, portanto, que este tipo de esquerda, com seu prepotente e ridículo ar de “sabe-tudo”, tenha sido não só recusada pelo próprio proletariado como se tornado incapaz de “dirigi-lo”. Ainda bem. Temos talvez um proletariado mais sábio. Nada tem a dizer a ele um tipo de visão totalitária — esta mesma visão sempre cheia de razões, capaz de tudo explicar, mas que, como disse Weffort numa aula recente, ninguém vota nela.

Desconhece as nuances do político, do concreto, pela sua rigidez teórica e abstrata.

1.5 — A falência do “dirigismo”.

Voltamos então à questão anterior, a do “dirigismo” que o intelectual atribui a si mesmo. No dizer de Michel Foucault, “o que os intelectuais descobriram desde o avanço recente é que as massas não têm

necessidade deles para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; e elas o dizem muito bem. Mas existe um sistema de poder que barra, proíbe, invalida este discurso e este saber.”¹ Esta descoberta revela-se mais rica quando Foucault acusa os intelectuais de compactuar com o poder, ainda que pretenda o contrário: “o poder não está somente nas instâncias superiores da censura, mas que penetra muito profundamente, muito sutilmente em toda a rede da sociedade. Eles próprios, os intelectuais, fazem parte deste sistema de poder, a idéia de que eles são os agentes da ‘consciência’ e do discurso, ela própria, faz parte deste sistema. O papel do intelectual não é mais se colocar ‘um pouco na frente ou um pouco ao lado’, para dizer a verdade muda de todos; é, antes, lutar contra as formas de poder onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do ‘saber’, da ‘verdade’, da ‘consciência’, do ‘discurso’.”²

Assim, quero deixar claro que ali onde o Sr. Ramos pretende, ainda que com a truculência habitual, insinuar alguma concordância entre meu ponto de vista e o dele, não há concordância alguma: há oposição radical. Inclusive, o Sr. Ramos cita neste momento um dos textos mais infelizes de Gramsci, onde sua visão vanguardista e aparelhística fica evidente: refiro-me ao texto em que Gramsci fala dos “simples”. Pobre Gramsci. Não são “simples”. Apenas foram calados, amordaçados — e de duas maneiras: pelos que não permitem que possam falar e pelos que pretendem falar em seu nome, que é outra maneira de calá-los.

Voltemos a Foucault: “quando os presos começaram a falar, tinham uma teoria da prisão, da penalidade, da justiça. Esta espécie de discurso contra o poder, este contradiscurso mantido pelos presos ou aqueles chamados delinqüentes, é isto que conta e não uma teoria **sobre** (grifo de Foucault) a delinqüência.”³ Há no “dirigismo” deste tipo de “esquerda” traços que em última análise explicam por que querem “falar pelo povo”: partem da mesma suposição fascista de direita de que o povo não sabe pensar e falar por si mesmo. Depreciam, no fundo, aqueles a quem tanto dizem defender.

Estas questões aqui resumidas são indispensáveis. Formam o “não-dito” que explica o “dito” — tanto no meu texto quanto no do Sr.

Ramos. Soubesse ler, o “analfabeto letrado” saberia que é sempre e justamente o não-dito que explica o dito. E talvez aí as coisas ficassem claras; mas por que não terão ficado? O Sr. Ramos caiu, ele que leu o primeiro capítulo de **O Capital**, no fetiche do texto.

1.6 — Da arte de atropelar um texto.

Acho que agora é possível indicar e entender o sentido de uma série de distorções cometidas pela “crítica” do Sr. Ramos com relação a meu livro.

Procurarei — vai ser difícil — reunir, agrupar, as inúmeras acusações que ele vai destilando ao longo de seu texto.

1º) Numa pirueta sofisticada, dizendo que eu mesmo admito não existir “uma filosofia brasileira previamente constituída”, conclui que o meu compromisso é “com ‘algo’ chamado realidade brasileira, e não com uma filosofia”.⁴

Bom. Que dizer? Para poder fazer esta afirmação, como já indiquei, o Sr. Ramos “faz de conta” que os capítulos que situam a questão da filosofia no Brasil (tomismo, positivismo, neopositivismo, ecletismo, IBF etc.) não existem. A que devo atribuir isso? Ignorância da própria história do pensamento brasileiro? Desonestidade intelectual? Não sei. Além disso, onde se encontra no texto do Sr. Ramos a mínima indicação da análise que faria do pensamento no Brasil, deixando de lado, é claro, as “primeiras lições” de “marxismo” que vai largando aqui e ali?

O fato é que trabalho o tempo inteiro com referências diretas àquilo no que se transformou a filosofia no Brasil: uma razão afirmativa, eclética, ornamental, indiferenciada. E dou nome aos bois.

Por outro lado, parece que o Sr. Ramos julga que só se pode dar origem ao que já existe — ainda que esta não fosse minha pretensão, como está indicado no terceiro parágrafo do primeiro capítulo.

2º) Ou será que, como em franca desonestidade intelectual insinua, pretende que eu — pelo meu “egocentrismo intelectual”, de certo... — despreze o passado filosófico? A desonestidade é tal que noutro momento ele chega a dar a entender que o último parágrafo de meu livro deve ser lido literalmente. Ignorância apenas não pode ser, pois mesmo um “analfabeto letrado” seria incapaz disso. Lamento dizer, mas trata-se de

má-fé. O “crítico” pretende que eu julgue **mesmo** que Kant tenha menos valor para a filosofia do que Noel Rosa; pretende que me pareça **mesmo** mais importante o samba do que a validade dos juízos sintéticos a priori; que eu julgue **mesmo** que a filosofia não seja aprendida na escola.

Das duas, uma. Ou as certezas do Sr. Ramos já chegaram ao ponto de trancafiá-lo no castelo do qual falava Schopenhauer, ou a má-fé é flagrante. O Sr. Ramos comporta-se aqui como o personagem anedótico ao qual contamos uma piada e ele nos pergunta do que deve rir. Se não riu, a explicação é inútil. Que fazer? Infelizmente, vale aqui o provérbio chinês do qual o Sr. Ramos não soube tirar — já que escreve mal — os efeitos irônicos. Na verdade, como ficou claro, eu aponte a lua e o Sr. Ramos olhou para o meu dedo.

3º) Só aceitando este tipo de análise entendemos uma série de afirmações do Sr. Ramos que estão em outras partes. De que aceito “acriticamente” uma “realidade brasileira”, por exemplo. Do que se fala em meu livro é de uma possibilidade de apropriação do saber eurocêntrico (nenhum desprezo pelo passado ou pela Europa, portanto) — e esta tal “realidade brasileira” está em questão da primeira à última frase do livro, a ironia do último parágrafo sendo seu auge. Isso pode ser verificado por qualquer pessoa que saiba ler.

Novamente o Sr. Ramos omite o fato de que a maior parte do livro é gasta na crítica dos diversos “mitos” a respeito da “brasilidade” que nos foram ideologicamente impostos pela dominação, interna e externa, às vezes veiculados por escritores da maior importância, como Sérgio Buarque de Holanda. Dou os exemplos das omissões. O mito da “cordialidade” e das “revoluções sem sangue” (que busca camuflar a luta de classe); do “jeitinho” (que explica nossa peculiar democracia relativa e outras tiranias); da “conciliação” (indispensável para entender o pensamento conservador no Brasil); da “imparcialidade” (que compactua com a apresentação, por exemplo, do Estado como neutro); da “tolerância” (as violências contra as oposições não permitem sustentar este mito); das “vocações” e dos “destinos” do Brasil (que buscam justificar uma história econômica e política dirigidas por interesses externos, ainda que representados por grupos internos, e como parte do processo vivido pelo país); e, finalmente, o mito segundo o qual o Brasil “não tem cabeça filosófica” e de que “não há raça mais refratária à metafísica do que a nossa” — esta

última afirmação é de João Ribeiro, a primeira é de Tobias Barreto — (que legitima “metafisicamente” nossa condição de país de segunda classe). Etc. A enumeração seria longa e cansativa para quem souber ler.

Penso que basta: a “realidade brasileira” está do começo ao fim do livro em questão. Mas num plano que o Sr. Ramos não é capaz de atingir em função de seu economicismo limitado. Não há nada que tenha sido aceito “acriticamente” como “realidade brasileira” — e isso ficará ainda mais claro quando adiante eu tratar da questão da dependência que enforma (dá forma) ao livro.

4º) Não é de estranhar, portanto, que ele se pergunte a respeito da “razão brasileira”: “a referência exata é a quem? Às classes dominadas?”

Vou responder o quê? se ele omitiu a análise que faço da razão afirmadora, da conciliação, dos mitos apontados acima e do capítulo sobre a “seriedade”, que ele não entendeu? Que vou responder se ele não aceita a noção de dominação interna e externa a que me refiro quando falo da razão dependente? Como já vimos com a citação de Foucault, estes intelectuais que se autoneameiam falando pelo proletariado parecem estar mais ciosos de um poder do que de um saber, ambos no entanto, considerados únicos e monolíticos.

5º) A truculência com que o Sr. Ramos tratou o meu livro se revela por inteiro quando julga que para mim “uma filosofia já feita é bastarda, uma filha cuja paternidade não reconheço, justamente porque não fui eu quem a fez; e, portanto, não me afeta. Só me importa quando realizo com ela uma promiscuidade existencial.” A frase é mal escrita e de mau gosto, mas fui obrigado a transcrevê-la integralmente para dar a medida da distorção do que digo sobre a “urgência” de fazer com que a filosofia “me importe” para fazê-la “minha verdade”. Esta questão está ligada àquela da certeza e da dúvida, motivo pelo qual há uma discordância radical. Nada posso fazer se a truculência do Sr. Ramos não lhe permite nenhuma sensibilidade para este aspecto fundamental da filosofia — já que ele confunde esta questão com “relativismo subjetivo”; “individualismo intelectual (que) compromete a própria prática política mascarando a luta de classes”; “concepção subjetivista e idealista de filosofia”. Como voltarei a insistir, a própria forma da linguagem é significante: estamos diante de um patrulheiro.

Remeto os leitores ao meu livro para que pensem sobre o que lá escrevi e o que afirma o Sr. Ramos. Pretextando “objetividade social” (parece Durkheim...), o Sr. Ramos só faz destilar seu dogmatismo e seu rancor (contra que e quem, não sei) e agora ao nível da linguagem, cuja cifração inconsciente — releiam a frase citada — faz com que salte de dentro dela o “não dito”, o inconfessável, cuja análise deixo aos leitores.

6º) Outra descoberta da “crítica” do Sr. Ramos é meu “nacionalismo (ufanista ?)”, como diz e pergunta, na verdade fazendo uma insinuação desonesta. O lugar correto do problema nacional (e não nacionalista, que é outra coisa) ficará claro na segunda parte desta resposta. Quero agora apenas remeter o leitor ao capítulo VIII de meu livro, particularmente às páginas 56 e 57 — sempre tendo em mente a análise dos diversos “mitos”. Ou o Sr. Ramos não sabe o que significa “anauê”? O “verde amarelismo de bananeiras e de jacas”, aliás, foi mais um dos mitos que critiquei.

Não quero cansar os leitores com a enumeração completa dos encontrões que meu livro sofreu. Bastaria dizer que pelo próprio empreendimento que foi a **Crítica da Razão Tupiniquim**, pelo seu caráter antiacadêmico, panfletário, provocador — e por colocar em xeque o pedantismo intelectual — trata-se de um livro que se explicita na forma da linguagem (que é também significante) e onde a ironia joga um papel fundamental. A ironia é precisamente o jogo contínuo entre o dito e o não-dito, o que exige um leitor inteligente e não preconceituoso. Acadêmicos de direita e de “esquerda” teriam mesmo de se irritar. O que já era previsto e até desejado. Não estou-me queixando, portanto.

2. “RAZÃO DEPENDENTE E EXPANSÃO DA RAZÃO EUROCÊNTRICA”

2.1 — O que pretendo aqui.

Chegamos agora a uma questão delicada e que não tenho a menor pretensão de resolver nestas poucas linhas extraídas de um estudo mais amplo no qual trabalho sem pressa. Procurei apenas mostrar que o Sr. Ramos trabalha ao nível daquilo que Fernando Henrique Cardoso chamou de “uma interpretação formalista do que seja a dialética marxista”⁵, quando insiste em centralizar toda a análise na noção de classe, tornando-a uma noção esvaziada, a meu ver.

Em segundo lugar, pretendo mostrar que as citações que o Sr. Ramos faz de Weffort e de Cardoso são cuidadosamente selecionadas e omitem tudo que pudesse pôr em questão o seu modo metafísico de entender o marxismo. Ou seja: a questão da dependência coloca questões que Weffort e Cardoso, apesar de suas divergências, julgam dever ser pensadas — o que o Sr. Ramos descarta através de citações capciosas para melhor poder encaminhar seus “raciocínios”.

Mostrar, enfim, que a questão da dependência, ao ser repensada a partir, por exemplo, de Samir Amim, abre aquelas perspectivas de orientação política desejadas por Cardoso e que Weffort também pressentiu, ainda que prejudicado por certo apego ao formalismo, e indicou nas últimas palavras de seu artigo — novamente omitidas pelo Sr. Ramos. Além disso, dar indicações para colocar a questão noutra plano, o da luta político ideológica — que é concreto, mutável e ardiloso — para poder sair do campo estável e estéril das abstrações economicistas onde se coloca o Sr. Ramos.

2.2. — As “primeiras lições” de marxismo.

O que tem o Sr. Ramos a nos dizer? Não muito além de algumas “primeiras lições” de marxismo. Insiste na universalidade do capitalismo (pacífico: quem o nega?), na existência de um “mercado mundial” e, citando Rosa de Luxemburgo, na afirmação de que esta expansão dá a todos os países “a mesma forma econômica, unindo-os numa só e grande economia capitalista mundial.” Nada a contestar. Lembremos bem das palavras de Rosa: mesma forma **econômica**. Em termos, no entanto, de “primeiras lições”, o que dizer? Mas continuaremos discutindo **isso**?

O Sr. Ramos retira daí as conclusões esperadas: assim como o capitalismo se universalizou — o que no entanto precisaria ser contextualizado para as diversas áreas, noto de passagem — houve também uma “universalização do próprio proletariado”, o que nos daria as possibilidades de uma revolução comunista total. E, apoiando-se no “desenvolvimento das forças produtivas” (sempre as “primeiras lições”; é incrível), diz serem estas, recorrendo a Marx e Engels (**A Ideologia Alemã**), a condição prática **sine qua non** para se estabelecer um intercâmbio mundial. Sem isso, o comunismo só poderia ser local, as forças das relações humanas não poderiam tornar-se universais, já que qualquer ampliação das trocas aboliria o comunismo local.

Estamos aqui, portanto, diante de um impasse. Se não conseguirmos distinguir objetivos finais, condições ideais para o socialismo, da luta política para o estabelecimento do socialismo, ficaremos numa situação paralisadora. Esta postura metafísico-ontológica de pensar a questão da passagem para o socialismo não tem como sair do beco sem saída que criou a partir de uma interpretação formalista da dialética marxista. Lembra-me um general que, sabendo impossível ganhar uma guerra de um só golpe e em todas as frentes ao mesmo tempo, concluiu-se que a vitória é impossível. Ainda bem que o Sr. Ramos não estava nas redondezas da Sierra Maestra, em 1959, pois Fidel poderia dar-lhe ouvidos e estar até hoje sentado ao pé da Sierra aguardando o "desenvolvimento das forças produtivas". Salvou-se a Revolução Cubana.

Mas voltemos ao ontologismo do Sr. Ramos. Insiste no fato de que "a classe operária é classe universal". Não vou-me deixar envolver ao nível das abstrações. Permito-me perguntar a respeito, a questionar estas afirmações bombásticas, já que depois das análises de Marcuse e, no setor econômico, de Jagdish C. Saigal, e justamente em função do estabelecimento de um "mercado mundial" pelo capitalismo, descobrimos "a existência de um conflito de interesses entre os trabalhadores da economia do centro e os da economia dependente."⁶ Mas não é a questão que desejo desenvolver aqui, limitando-me a citá-la como problemática. Já não se pode encarar-la ingenuamente.

No entanto, para o Sr. Ramos as coisas são mecanicamente límpidas: "querer encobrir este fato (o da universalidade da classe operária) com formas nacionais originais e equívocas significa mascarar as condições materiais da revolução dadas pelo próprio modo de produção capitalista na sua universalidade, desfigurando o caráter universal do proletariado." Trata-se de um homem de certezas e que tem uma concepção monolítica do seu marxismo; e cito este trecho para que possamos entender a conclusão que retira: a de que haveria uma "metafísica ufanista sobre 'nossa originalidade'" em meu livro. Insinua que eu estaria escondendo o "real pelo encanto das cores verde e amarelo". Ora, trata-se de duas coisas: o Sr. Ramos não tem como sair de seu economicismo e agiu com má-fé diante de meu texto, como mostrei acima.

Imagina o Sr. Ramos que, houvesse esta "originalidade" (que ele interpreta como "diferente", "novo", "diverso", algo assim, quando esta palavra tem no meu livro um sentido inteiramente diverso) "bastaria a

simples ruptura com os centros hegemônicos, associada à uma 'volta às raízes' — (que eu não refiro em parte alguma, essa expressão de mau gosto !) — para solucionar o vazio intelectual tupiniquim." Não. Nada disso. O Sr. Ramos continua olhando pro meu dedo. A ruptura com a razão eurocêntrica exige ao mesmo tempo a ruptura das estruturas internas de dominação, igualmente capitalistas, se quisermos colocar a questão assim.

As afirmações do Sr. Ramos só teriam sentido quanto à "originalidade" se reduzíssemos, como ele o faz, a totalidade sócio-cultural e política de um país às suas "formas econômicas". O economicismo aqui é flagrante, e não é de estranhar como, nesta direção, a exegese marxista se tornou incapaz não só de entender a nova situação mundial criada pelo capitalismo, mas também não formulou até hoje uma teoria do político — não do assalto ao poder, mas do exercício do poder — como bem o demonstrou a polêmica gerada pelo ensaio de Norberto Bobbio, "Existe uma doutrina marxista do Estado ? ", na Itália, em 1975.

2.3 — Um edifício não tão monolítico.

Busquemos as origens destas divergências um tanto caóticas.

Quando fala a respeito da noção de dependência, o Sr. Ramos cita Francisco Weffort e Fernando Henrique Cardoso. Na verdade é preciso analisar estas citações e fazer referência ao texto de Cardoso ⁷ que vem a ser a resposta ao artigo de Weffort, mas que o Sr. Ramos não leu ou ao qual preferiu não fazer referência. Mas isso não é tudo. Os truques nas citações têm o objetivo de criar a ilusão de que Cardoso adota a mesma posição de Weffort e que abandonou a noção de dependência em favor da análise ortodoxa a partir das classes, no modo formalista de ler Marx.

É preciso notar que o Sr. Ramos corta abruptamente a citação que faz de Weffort justamente onde as coisas começam a incomodá-lo. Acontece que Weffort, depois de criticar a colocação da idéia de Nação como se fosse um princípio teórico e dizer que uma teoria de classes não precisa da premissa nacional para explicar o desenvolvimento capitalista — tema que será retomado adiante — acrescenta um terceiro item que se evaporou na citação do Sr. Ramos: "3 — se se aceita o segundo argumento, a 'teoria da dependência' deixa de ser uma teoria ou um conceito de caráter global sobre a sociedade latino-americana e deve ser tomada

apenas como a indicação de uma **problemática nova** (grifo meu), nascida da falência das teorias convencionais sobre o desenvolvimento capitalista na América Latina.”⁸

Como se vê, a questão é reconhecida como importante por Weffort, ainda que este me pareça ainda atado a um “purismo” (o texto é de 1970) que lhe impede de dar o passo seguinte, que, no entanto, ele indica logo a seguir, num texto também não levado em conta pelo Sr. Ramos: “Chamo a atenção para dois tópicos de relevância nesta problemática: primeiro, o referente à necessidade de estudo das estruturas reais do processo de acumulação do capitalismo **tout court** na América Latina (enfim, se é certo que as ilusões nacionais sobre o capitalismo morreram, mais certo ainda, é que o capitalismo como tal, permanece vivo e ativo em muitas partes); segundo, se as ideologias nacional-burguesa e nacional-pequeno-burguesa falharam no plano econômico, que posição atribuir então ao ‘problema nacional’ no quadro presente e futuro das relações políticas e ideológicas entre as classes? Em outras palavras, que significação deverão ter os valores nacionais e a ‘cultura nacional’ para as diferentes classes que hoje se confrontam na América Latina e para suas diferentes estratégias de transformação (ou preservação) do poder e do sistema econômico-social vigentes? ”⁹

Isso altera a questão radicalmente, ainda que Weffort hesite diante do problema no qual esbarrou. Mas o fato de concluir o seu ensaio com duas extensas interrogações é sintomático — como é sintomático que o Sr. Ramos as tenha omitido. Parece-me que a ortodoxia impede aqui que se possa dar um passo adiante.

E como poderá ser dado? Vamos por partes. Voltemos a insistir no seguinte: não citando a resposta de Cardoso a Weffort, o Sr. Ramos cria a ilusão de uma identidade de “pureza” ideológica que estaria unindo os dois autores — na verdade não pretendendo defender nem um nem outro, mas prolongar a ilusão do edifício monolítico de um marxismo que só existe na sua cabeça.

Isso se confirma mesmo no texto de Cardoso, citado pelo Sr. Ramos¹⁰, quando a citação é novamente escolhida com cuidado. Certo que não se pode pensar a dependência sem os conceitos de mais-valia, expropriação, acumulação, e que ela se define no campo teórico da teoria marxista — e também é certo que, como diz Cardoso, o “novo caráter da

dependência (...) não colide com o desenvolvimento econômico das economias dependentes” — trechos eleitos pelo Sr. Ramos. Mas para entender estas afirmações de Cardoso é preciso levar em conta outras que faz no mesmo ensaio. Por exemplo: “o problema não está em saber se as análises da dependência constituem o último grito independentista da ideologia embebida no patriotismo econômico latino-americano. Ou, noutra versão, se em última análise a dependência é mera consequência do estágio atual do desenvolvimento do capitalismo internacional na etapa monopólio-imperialista.”¹¹ E acrescenta, com enorme lucidez e coragem: “Nem sequer está em repetir que o motor da história é a luta de classes e, portanto, a única perspectiva adequada para a análise do processo histórico nos países dominados é o de assumir a perspectiva de classe. Essas afirmações são **lugares-comuns**, com as virtudes e limitações do **óbvio**: contêm grãos de verdade perdidos no amálgama confuso da inestruturação teórica.”¹² (grifos meus).

Trata-se, com dizíamos anteriormente, de “primeiras lições” de marxismo — e não podemos mais nos aprisionar dentro delas ou continuar a discutir **isso**.

2.4 — As coisas se movem.

É preciso repensar esta questão na medida em que houve, como o nota Cardoso, “o fracasso do nacional-populismo”, o que tornou inviável o “desenvolvimento nacional burguês”.¹³

Assim, a vinculação, abstrata e dogmática, da tal “originalidade nacional” com a ideologia burguesa caiu por terra. A luta político-ideológica nos países periféricos dá-se em duas frentes: interna e externa — e daí a “originalidade” da questão. Continuar, depois da falência do desenvolvimento e independentismo burguês, afirmando que a luta contra a dominação externa se identifica com a posição burguesa equivale a dois erros crassos; um histórico e outro teórico.

Historicamente, as revoluções, mesmo as burguesas, exceto a francesa, mas a alemã, a norte-americana, a japonesa, e, mais importante, **todas** as revoluções socialistas foram acompanhadas de ruptura de um vínculo de dominação externa. Pense-se no que era a URSS, a China, o Vietnã, Cuba, no momento das revoluções. Ora, sair do “mercado mundial”, que o Sr. Ramos promove às coisas metafísicas inatingíveis, só será

possível por uma intervenção (divina? mecânica?) sobre a totalidade simultânea da história? Não. Ao contrário do que pensam os que costumam ler tudo ao pé da letra, as revoluções socialistas se deram não nos países centrais (Marx pensava na Inglaterra; hoje pensaria nos EUA?) onde as forças produtivas houvessem chegado a um estado tal etc. — segundo as “primeiras lições”; mas se deram em países miseráveis, camponeses, dominados, com uma minúscula, ainda que ativa, classe operária (na URSS, em 1917, havia 3 milhões de operários para uma população de 150 milhões de habitantes). Ora, diante disso, os ontólogos do marxismo só têm uma saída: negar que tenha havido revolução socialista nestes países, ou, como me disse pessoalmente o Sr. Ramos (por que não escreve estas coisas?): “Na Rússia, desde 1917, não aconteceu **nada**.” Nada de diferente do capitalismo, me entendam. O mesmo vale a seu ver para a China, Cuba etc. Repete-se — e na segunda vez como farsa, diria Marx — a anedota que se conta sobre Hegel: se a realidade não corresponde à teoria, tanto pior para a realidade.

Não defendo nestes países a realização de um ideal do socialismo, já que as condições necessárias para tal ainda não existem, mas o simples fato de que, embora não o queira o abstrato a historicismo do Sr. Ramos, **as coisas se movem**. E se movem a partir de opções políticas concretas, e não em função de condições metafísicas etéreas.

E há um erro teórico. Imagina o Sr. Ramos que lutar pela plena realização dos interesses da totalidade do país seja algo ligado à burguesia. Ora, a burguesia (qualquer que seja) **não pode** — pelo que ela mesma é — realizar na totalidade sequer as promessas que fazem parte de seu próprio ideário. Além disso, nos países periféricos, onde encontramos uma burguesia atrelada, pela própria internacionalização do “mercado capitalista”, aos interesses do capital internacional, a burguesia não pode ser nacionalista, já que isso implicaria ir contra os seus próprios interesses, grudados aos interesses externos.

Certo, a burguesia pode criar e manipular a ilusão ideológica da nacionalidade — e isso está criticado nos diversos “mitos brasileiros” que analiso em meu livro. Mas será necessariamente parcial no atendimento dos interesses nacionais.

Somente as classes dominadas podem realizar em sua totalidade os interesses nacionais e só elas poderão abrir caminho para a luta

internacional contra o capitalismo. E isso **não é nacionalismo**, que foi um fenômeno datado, ocorrido em países centrais, onde encontramos burguesias não heterônomas. O “nacionalismo” nos países periféricos é um pastiche ridículo e contraditório como o integralista, o que indico ao falar no “verde-amarelismo”¹⁴.

Na periferia, a luta contra o mercado internacional — quer dizer: a negação do capitalismo — se identifica com a libertação interna da espoliação das classes dominadas. É uma luta só, em duas frentes. Só a cegueira da ortodoxia de um “marxismo” mal digerido pode impedir o “analfabeto letrado” de ver esta evidência.

Citando o final do ensaio de Cardoso, poderíamos dizer que: “as possibilidades de que um grupo dominante, encastelado no Estado, empolgue politicamente a idéia de Nação são grandes. Mas isso não elimina a necessidade de peneirar mais fundo a questão e verificar, da mesma forma que no exemplo anterior, se não existe uma contradição que denote na ideologia nacional-popular sentimentos que, sendo antiimperialistas são, ao mesmo tempo, **antiestablishment** local.”¹⁵

2.5 — Situações concretas de dependência.

Na conclusão de sua resposta a Weffort, Cardoso assinala que “convém sublinhar que ao analisar o **novo caráter da dependência** (e, neste sentido, as contribuições de Teotônio dos Santos e de seu grupo são significativas) o que fizemos foi mostrar que a divisão do mundo já não se realiza mais, como na época de Lenin, por uma anexação de territórios e pelo controle político-econômico de áreas, para garantir o domínio sobre as fontes de matérias-primas apenas (...) A época histórica que vivemos é outra. Procurou-se caracterizar os efeitos da forma **atual** de organização e de controle econômico imperialista sobre os países dependentes por intermédio da idéia de internacionalização do mercado interno e de formação de uma economia industrial controlada pelo capital financeiro monopólico nas situações em que as economias industriais dependentes encontram seu mercado nos próprios países dependentes. Para isso, a ‘teoria do imperialismo’, tal como se encontra formulada por Lenin, não é suficiente.”¹⁶

Vemos por aí que o pano de fundo sobre o qual se desenrola toda a questão é posterior a Lenin, cujas teses já apresentam séria insufi-

ciência. O que dizer da obstinação do Sr. Ramos em manter-se, como ironiza Norberto Bobbio, a respeito do isolamento deste tipo de marxismo, em ficar lendo e relendo os mesmos textos de Marx? — sendo certo que Marx não teve tempo sequer de viver o problema. Quer isso dizer que Marx perdeu atualidade? Absolutamente, enquanto perdurar o capitalismo, como disse Sartre, o nexó básico para todo pensamento está na crítica de Marx ao capitalismo — o que, no entanto, não pode levar-nos a imaginar que **tudo** esteja em Marx. Nem mesmo em Lenin está, ele que avançou muitos pontos, já que conheceu uma situação mundial que Marx não conheceu. No entanto, o Sr. Ramos, na sua “crítica”, não cita nem uma só vez a Lenin, que é o teórico clássico mais importante para se encaminhar a questão do imperialismo e da dependência.¹⁷ Aliás, Lenin fala também sobre a pluralidade de vias para o socialismo. Mas talvez Lenin não deva merecer tanta atenção por parte do Sr. Ramos: Lenin não fez uma “ontologia” definitiva, fez apenas a Revolução Russa.

Em todos os casos, voltando a Cardoso, “não seria correto substituir o que se fez, ou seja, a **análise dialética das situações concretas de dependência** por uma teoria formal das classes que não as situe num contexto no qual o imperialismo e a dependência que lhe corresponde (isto é, a existência de potências dominantes e nações dominadas) são referência obrigatória para a análise das classes. Pensar que com esta substituição se agrega algo a ‘uma teoria socialista da revolução na América Latina’ (Weffort, F. C. — op. cit. p. 20 — frase que Weffort suprimiu posteriormente de seu texto) quando, como no caso, a intenção não é demagógica, constitui um equívoco que se origina de uma interpretação formalista do que seja a dialética marxista.”¹⁸

É então que Cardoso chega ao ponto que aqui me interessa mais de imediato, quando diz: “Para dar passos à frente o que é necessário é ir mais longe na análise das situações de dependência no sentido de ver, em situações concretas, como se movem as forças sociais que podem **negar** (grifo de Cardoso), isto é, superar a condição atual de dependência.”¹⁹ Cardoso abre aqui amplas perspectivas ao concluir afirmando que é nesta direção que deve caminhar “quem estiver interessado, não em fazer uma ‘teoria socialista’ da revolução, mas elaborar uma teoria que permita orientar a prática, se for o caso, de uma revolução socialista, ou que permita mostrar as situações nas quais tal tipo de revolução se transforma mais

num anseio enraizado em ideologias do que num caminho socialmente viável.”²⁰

2.6 — Para sair do impasse.

É neste sentido que a contribuição, entre outros estudiosos que aqui não posso tratar por falta de tempo e espaço, de Samir Amim²¹ me parece relevante. Trata-se de um proceder reflexivo que não desgruda um só momento do contexto mundial concreto sobre o qual se pensa. Não se trata aqui de elaborar uma “ontologia” marxista, muito menos de formalizar uma teoria da luta de classes.²²

“Não existem — diz Samir Amim — dois mercados mundiais, um capitalista e outro socialista, mas um só mercado mundial que é capitalista e do qual participa, marginalmente, a Europa do Leste.”²³ “Em outras palavras, consideramos que a Rússia e a Europa do Leste não formam parte do sistema capitalista mundial, ainda que suas relações com o Ocidente desenvolvido e com o mundo ‘subdesenvolvido’ integrem o mercado mundial capitalista.”²⁴

Estas economias “subdesenvolvidas” não são economias precapitalistas nem “dualistas”, mas sim “economias periféricas”, quer dizer, que se caracterizam pela dominação do modo de produção capitalista. “Mas este modo de produção, que aqui está baseado no mercado externo, não tende a converter-se no único, como sucedeu ali onde desde sempre esteve baseado no mercado interno, ali onde a desagregação dos modos de produção precapitalistas precedeu o seu triunfo.”²⁵

Da análise destas duas realidades (economias centrais e periféricas) resulta que são “dois problemas qualitativamente diferentes”.²⁶ E aqui repousa a diferença essencial: “podemos construir validamente o modelo de desenvolvimento da economia capitalista sem introduzir relações internacionais no esquema deste modelo. Este modelo teórico é perfeitamente correto porque a economia capitalista forma um conjunto coerente que se basta logicamente a si mesmo.”²⁶ É nesse sentido que se pode aceitar a segunda conclusão do ensaio de Weffort anteriormente citado, segundo a qual “uma teoria de classe não necessita da premissa nacional para explicar o desenvolvimento capitalista.”²⁷

Mas vale perguntar se isso é verdade para todas as áreas abrangidas pelo capitalismo. Contrariamente ao modelo abstrato que muitos extraem do marxismo, Samir Amim chega à conclusão de que “um modelo deste tipo é impensável para um país subdesenvolvido, que por definição não pode ser ilhado do mercado internacional. As formas de sua integração internacional condicionam o ritmo e a orientação de seu desenvolvimento. A economia subdesenvolvida não constitui um todo coerente por si mesma.” Faz-se necessário compreendê-la no contexto do mercado internacional que a modela.

Isso explica um duplo condicionamento: porque o capitalismo periférico não destrói radicalmente as relações de produção precapitalistas e porque a periferia cumpriu sucessivamente diversas funções a serviço da acumulação no centro.²⁹

Tal situação, criada pela própria constituição do sistema mundial capitalista, “não só ‘tornou possível’ o desenvolvimento de correntes socialistas na periferia. **Até agora** levou a deslocar o núcleo **principal** das forças socialistas do centro para a periferia. Isso não é expressão de alguma ‘teoria terceiomundista’, mas simplesmente a constatação de **fato** de que as transformações em um sistema socialista não têm **até agora** aberto brechas senão na periferia do sistema. Este fato deve ser explicado, como todos os fatos, e evidentemente é possível fazê-lo”.³⁰ (Grifos de S. Amim.)

Como não se trata aqui de fazer “ontologia”, mas de pensar grupado ao real, Samir Amim não toma a atitude típica dos que se refugiam nos mitos da revolução messiânica, nem nega o caráter socialista das revoluções havidas por não conferirem com algum “modelo ideal” de socialismo que existisse só na sua cabeça. Diz ele: “Uma maneira de elidir a questão consiste em negar o caráter socialista das transformações em questão, ora vendo na história das revoluções na periferia o resultado de ‘acidentes históricos’, ora reduzindo-as a ‘jacqueries’³¹ camponesas, como o pretendem os trotskistas. Este modo de negar as mudanças do sistema em escala mundial — e em última análise de negar a existência de um sistema mundial — têm por função salvaguardar o caráter sagrado outorgado à análise do modo de produção capitalista de Marx, fazer dele não o ponto de partida da análise, mas sim a totalidade de uma ciência acabada.”³²

A isso chega o Sr. Ramos: à totalidade de uma ciência acabada, não podendo, a meu ver, existir traição mais desastrosa ao próprio Marx. Mas a que outra conclusão poderiam chegar nossos "filósofos semicolonizados", como os chamou J. H. Dacanal³³, se se limitam a ler e reler, religiosamente, os mesmos e eternos textos de Marx na caça alucinada do vírus metafísico do capitalismo? Pode haver contra-exemplo mais valioso do que afirmo em meu livro: o verdadeiro discípulo é aquele que nega o mestre?

É preciso insistir, portanto. "Na periferia — diz Samir Amim — o movimento perde sua 'pseudopureza' teórica; é ao mesmo tempo anticapitalista e nacional. As vitórias do socialismo — até hoje se dão precisamente ali onde esta fusão de objetivos socialistas e nacionais é total (China e Vietnã)."³⁴

Claro, isso não se dá sem perigos. "Viver é muito perigoso", dizia Riobaldo — e o mesmo podemos dizer a respeito do mutável e incerto domínio da política e da história; já os metafísicos se refugiam em "ontologias" onde a dúvida não tem lugar. Estes perigos são as tendências espontaneístas, a tentativa de renascimento de um capitalismo agrário, a tentativa de estabelecimento de um capitalismo de estado e, por último, a tendência ao nacionalismo. Diante destas incertezas, ficam muito perturbados os que gostariam, diz Samir Amim, que a "história permanecesse em estado 'puro', conforme esquema estabelecido de uma vez para sempre pela 'revelação sagrada' de 1867."³⁵ E denunciando a paralisia política destes teóricos: "a impotência de trabalhar e transformar a realidade, que caracteriza o trotskismo, é a causa desta vã impugnação da realidade."³⁶

Diante disso, os "ontólogos" se contentam em repetir, até a exaustão (dos seus interlocutores; eles não se cansam nunca...), a continuidade do modo de produção capitalista, chegando a afirmar o último mito que conseguiram gerar: o do "capitalismo eterno"; que é, no caso, o não-dito que explica o dito. Semelhantes análises "que não chegam a dar conta do **fato** (grifo de Samir Amim) — por que as brechas abertas no sistema não o foram até hoje abertas a não ser na periferia? — são perfeitamente estéreis. (...) É preciso ir mais longe. O 'nacionalismo' do Oriente não é um produto de sua 'imaturidade'; é o eco dos fracassos do Ocidente na postergação da solução socialista nos países desenvolvidos. Se esta postergação deve prolongar-se, e isso é uma possibilidade histórica, não deve excluir-se que o socialismo (ainda que parcial) coexista todavia por muito tempo com o nacionalismo (até agora proletário)."³⁷

Isso não elimina, é preciso advertir, a possibilidade de revolução no centro. A cooptação das classes operárias não é total, por mais que seja real — mas é preciso questionar que se possa pôr em movimento uma revolução sem que se entenda e mobilize, “não só o proletariado trabalhador ‘tradicional’, mas também as novas camadas proletarizadas.”³⁸

Desta forma, a crítica que Samir Amim faz do intercâmbio desigual revela a força assombrosa do eurocentrismo. “Teríamos preferido que o proletariado do centro herdasse de sua burguesia o papel motriz da história; que herdasse os aspectos ‘positivos’ do desenvolvimento do capitalismo sem herdar os ‘negativos’. Desgraçadamente, o desenvolvimento é desigual e implica a transferência do papel motriz da história de uma civilização para outra. A civilização grega não sobreviveu ao escravismo. O capitalismo cederá seu lugar ao socialismo só no caso da civilização europeia ceder o lugar a uma civilização mundial. A visão do proletariado ‘avançado’ do Ocidente oferecendo o socialismo como um ‘presente às massas ‘atrasadas’ da periferia não é ‘insuportável’: está plenamente desmentida pela história até nossos dias.”³⁹

A teoria simplista das relações econômicas internacionais coloca mal seu problema, pois parte da hipótese de que “os sócios são economias capitalistas ‘puras’.”⁴⁰ Tratamos aqui com “formações sócio-econômicas diferentes”. Estas formações são o “capitalismo do centro” e o “capitalismo da periferia”. No centro o modo de produção capitalista é não só dominante como tende a ser exclusivo. Neste caso “a formação socioeconômica concreta tende a confundir-se com o modo de produção capitalista. E isso justifica a análise de Marx e sua afirmação de que a análise de **O Capital** é a análise do sistema real para o qual tende o país capitalista mais evoluído de sua época: a Inglaterra.”⁴¹

Agora, vejamos. “Como **O Capital** não é a teoria das formações socioeconômicas em geral, mas sim a teoria do modo de produção capitalista, e que, como seu título o indica, é a crítica da economia política, em Marx não há uma **teoria da acumulação em escala mundial**.”⁴² Marx fala, é certo, de acumulação primitiva, mas como pré-história da produção capitalista. Mas a história não parou. Com a extensão do capitalismo à escala mundial, juntamente com o mecanismo de acumulação própria do capitalismo — a reprodução ampliada — “continua operando um mecanismo de acumulação primitiva que caracteriza as relações entre o centro e a periferia do sistema capitalista mundial.”⁴³

Qual seria então o equívoco de se apegar aos "textos" de Marx? (Peço ser entendido: crítico o apego quase neurótico; não nego, muito pelo contrário, que devam ser lidos.) Qual a cegueira destas análises que pretendem fazer uso até mesmo dos recursos "sofisticados" da lógica simbólica? Trata-se do seguinte: "Marx não estudou o problema. Porque senão não teria escrito que na Índia inglesa a dominação britânica revolucionaria totalmente o modo de produção. Lenin levantou o problema, o imperialismo, mas com uma referência limitada: o das novas formas (a partir da constituição dos monopólios no centro capitalista) da acumulação em escala mundial. (...) Lenin tomou um momento desse processo, o da nova especialização baseada na exportação de capital para as colônias."⁴⁴

É claro que o capitalismo unificou o mundo num só sistema — isso não se discute nem é novidade; basta de "primeiras lições" — de alguma maneira hierarquizando-o em um centro e uma periferia. Por outro lado, é óbvio que o socialismo plenamente realizado só será possível se for superior ao capitalismo, deixando de ser uma simples justaposição de socialismos nacionais. Até aí, concordamos. Mas ficar aí é condenar-se à paralisia, à ontologia, ao esquerdismo, sentados ao pé da Sierra Maestra. Pode haver algo mais reacionário do que esta refinada análise que desemboca no mito da eternidade do capitalismo?

Samir Amim não cai na armadilha e abre perspectivas teóricas e práticas mais ricas, pois "o caminho que conduz a isso passa pela afirmação das nações vítimas do presente, que somente poderão reunir as condições de seu desenvolvimento e de sua participação plena no mundo moderno se se afirmam como tais, quer dizer, como nações realizadas."⁴⁵

Eis como a acusação de "nacionalismo" se dissolve, passando a existir de agora em diante apenas nos preconceitos formalistas de uma esquerda delirante. Não há nenhuma "contradição" entre a luta nacional e o internacionalismo socialista. No dizer de Mao Tse Tung: "só assim (pela união do proletariado de todos os países) será possível abater o imperialismo e libertar a nossa nação e o nosso povo, libertar as demais nações e povos do mundo. Tal é o nosso internacionalismo, um internacionalismo que opomos ao nacionalismo e patriotismo estreitos."⁴⁶ Mas é preciso ajuntar agora: "Para chegar à libertação completa, os povos oprimidos devem apoiar-se em primeiro lugar na sua própria luta, e só depois na ajuda

internacional. Os povos cujas revoluções já triunfaram devem ajudar os que ainda lutam pela libertação. Esse é o nosso dever internacionalista."⁴⁷

Para quem se deleita, apesar do aparente radicalismo, em ser apenas um pensador ornamental, basta a análise metafísica deste capitalismo "eterno". Mas quem estiver interessado em alternativas, em pensar oposto, em dizer o contrário, precisa levar em conta que são destas lutas parciais, no contexto internacional e nacional, nesta luta político-ideológica, que se dá em vários níveis e de inúmeras formas, que se minará o capitalismo.

Como se vê, a luta política não se resolve num sistema "ontológico" a partir do qual se possa construir um sistema onde reine a "certeza". Ela se dá na incerteza, no risco, no acúmulo de uma inumerável quantidade de conquistas. "Na travessia", diria novamente Riobaldo.

2.7 — Aos leitores

São estas algumas indicações que, resumidamente, gostaria de entregar aos leitores para que possam entender como a "cegueira" das certezas do Sr. Ramos o tornaram incapaz de entender meu livro. Procurei responder aqui dentro dos limites sobre os quais o Sr. Ramos imagina possuir um saber insuperável, mas que se mostrou tão frágil. Em meu livro abordo outras questões que vão ainda além das colocadas aqui. Mas ele deve ser entendido como projeto "certamente quixotesco e evidentemente absurdo" — ironia que não vou explicar porque senão perde a graça. É um questionamento radical da própria filosofia tentando existir num mundo caracterizado pela secundariedade. É panfletário, provocador, onde as coisas não-ditas jogam um papel fundamental, pois a ironia é a forma de sua linguagem, o segredo do seu sentido. Foi escrito para leitores inteligentes.

Quanto a esta resposta, peço desculpas ao leitor pelo caráter sumário do tratamento de certas questões, já que tive de extraí-las de outro trabalho mais amplo — para o qual a **Crítica da Razão Tupiniquim** foi apenas o primeiro impulso necessário — de que me ocupo no momento, quietamente e sem pressa, embora vez ou outra tenha de sair de meu sossego para responder a um ou outro "analfabeto letrado".⁴⁸

NOTAS

(1) FOUCAULT, Michel e DELEUZE, Gilles — Os intelectuais e o poder. In: **Psicanálise e Ciência da História**, organizado por Carlos Henrique de Escobar, Ed. Eldorado, Rio de Janeiro, 1974, p. 139 — 148, p. 140/1.

- (2) FOUCAULT, Michel, *op. cit.*, p. 141.
- (3) FOUCAULT, Michel, *op. cit.*, p. 142.
- (4) Não citarei as páginas do texto do Sr. Ramos pois trabalho sobre os originais.
- (5) CARDOSO, Fernando Henrique — “Teoria da Dependência” ou Análises concretas de situações de dependência ?”, in: **Estudos 1**, Edições Cebrap, Ed. Brasileira de Ciências, São Paulo, 1971, p. 44.
- (6) SAIGAL, Jagdish C. — Reflexiones sobre la teoria del “intercambio desigual”. In: **Como funciona el capitalismo? El intercambio desigual y la ley del valor**, Ed. Siglo XXI, 3ª ed., México, 1977, p. 137.
- (7) CARDOSO, F. H., *op. cit.*
- (8) WEFFORT, F. — Notas sobre a “Teoria da Dependência”: Teoria de classe ou Ideologia Nacional ? , in: **Estudos 1**, Edições Cebrap, Ed. Brasileira de Ciências, São Paulo, 1971, p. 24.
- (9) WEFFORT, F. — *op. cit.*, p. 24.
- (10) CARDOSO, F. H. — Notas sobre Estado e Dependência, **Cadernos Cebrap nº 11**, Ed. Cebrap, São Paulo, 1973.
- (11) *Ibid.*, p. 33.
- (12) *Ibid.*, p.33.
- (13) *Ibid.*, p. 36.
- (14) Ver a propósito o livro de Gilberto Vasconcelos, **Ideologia Curupira, Análise do Discurso Integralista**, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1979, onde se faz uma análise do que julgo ser “um nacionalismo fora do lugar”.
- (15) CARDOSO, F. H. — Notas sobre Estado e Dependência, *op. cit.*, p. 72.
- (16) CARDOSO, F. H. — “Teoria da Dependência” ou Análises concretas de situações de dependência ? , *op. cit.*, p. 42/3.
- (17) No dizer de Mao Tse Tung (“Sobre a prática”), “Na época do capitalismo liberal, Marx não podia conhecer concretamente, de antemão, certas leis próprias da época do imperialismo, desde que o imperialismo, estado superior do capitalismo, ainda não tinha feito a sua aparição, e faltava a prática correspondente; só Lenin e Stalin puderam assumir esta tarefa.”
- (18) CARDOSO, F. H. — “Teoria da Dependência” ou Análise concreta de situações de dependência ? , *op. cit.*, p. 44.
- (19) *Ibid.*, p. 44.
- (20) *Ibid.*, p. 45.
- (21) AMIM, Samir — **La Acumulación a Escala Mundial, Crítica de la Teoría del Subdesarrollo**, Siglo XXI, México, 3ª ed., 1977.
- (22) Aliás, a respeito da palavra mágica em que os simplistas transformaram o conceito de “luta de classes”, conviria citar uma passagem notável de Lenin, (“Estado e Revolução”, Textos Políticos I, Edição Henrique A. Carneiro, Porto, 1974, p. 39): “O essencial, na doutrina de Marx, é a luta de classes. Isso é o que se diz e o que se escreve muito freqüentemente. Mas é inexato. E, desta inexatidão, resultam ordinariamente deformações oportunistas do marxismo, falsificações visando a torná-lo aceitável pela burguesia. Porque a doutrina da luta de classes foi criada não por Marx, mas pela burguesia antes de Marx; e ela é, de maneira geral, aceitável pela burguesia. Quem

quer que reconheça **unicamente** a luta de classes não é, só por isso, marxista. (...) Apenas é marxista aquele que **alarga** o conhecimento da luta de classes até ao conhecimento da **ditadura do proletariado**." Sem querer aqui discutir esta noção de "ditadura do proletariado", quero assinalar que ela, na verdade, indica que o marxismo exige, mais fundamentalmente do que o uso da luta de classes, uma opção política. Luta de classes, pois, não é um bordão mágico que tudo explica e, menos ainda, algo sempre e necessariamente revolucionário. A burguesia não só a conhece como, no dizer de Lenin, pode aceitá-la. As análises econômicas, por mais incômodas, são assimiláveis. O que não se dá com as análises políticas — o mesmo Lenin diz no "Prefácio" de "O Imperialismo, estágio supremo do capitalismo", 1917, que teve que tomar muito cuidado com as observações políticas, limitando-se a uma "análise teórica, principalmente econômica". Refletir sobre estas observações de Lenin pode ser sumamente proveitoso.

(23) AMIM, Samir, *op. cit.*, p. 12.

(24) *Ibid.*, p. 13.

(25) *Ibid.*, p. 601.

(26) *Ibid.*, p. 602.

(27) WEFFORT, F. — *op. cit.*, p. 24.

(28) AMIM, Samir, *op. cit.*, p. 602.

(29) cf. AMIM, Samir, *op. cit.*, p. 604/605.

(30) AMIM, Samir, *op. cit.*, p. 648.

(31) Expressão usada no sentido pejorativo de, aproximadamente, "insurreições camponesas condenadas ao fracasso".

(32) AMIM, Samir, *op. cit.*, p. 648.

(33) DACANAL, J. H. — Dependência, Cultura e Literatura, Ed. Ática, São Paulo, 1978. (ler particularmente o ensaio "A Filosofia dos Semicolonizados")

(34) AMIM, Samir, *op. cit.*, p. 649.

(35) *Ibid.*, p. 649.

(36) *Ibid.*, p. 649.

(37) *Ibid.*, p. 650.

(38) *Ibid.*, p. 650.

(39) *Ibid.*, p. 650.

(40) *Ibid.*, p. 53.

(40) *Ibid.*, p. 54.

(41), *Ibid.*, p. 54.

(42) *Ibid.*, p. 54.

(43) *Ibid.*, p. 54.

(44) *Ibid.*, p. 54/5.

(45) *Ibid.*, p. 48.

(46) MAO TSE TUNG — O Livro Vermelho, São Paulo, Global Ed., s/d, p. 192/193.

(47) *Ibid.*, p. 193.

CAMINHOS E DESCAMINHOS DA CRÍTICA. ENCONTRO MARCADO COM HEIDEGGER.*

Flávio René Kothe

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

O presente trabalho não é feito por um filósofo nem por um especialista em Heidegger. É apenas a sondagem da possibilidade de um novo encontro, aqui e agora, da Teoria e da Crítica Literária com Heidegger.

Nos últimos encontros nacionais de professores e críticos de literatura, tem-se debatido bastante o problema da metodologia de abordagem do texto literário, detectando-se certo impasse da crítica. Isto ocorreu, por exemplo, no II Encontro Nacional de Professores de Literatura (Rio de Janeiro — PUCRJ, 1975, julho), no Encontro Nacional de Escritores (Brasília — Fundação Cultural, 1976, abril) e no último encontro da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (Brasília — UnB, 1976, julho).

Neste, ficou-se entre a questão da boa ou da má aplicação de “modelos de invenção”, geralmente oriundos da França e aplicados à Literatura Brasileira, criticando-se estudantes e professores por não “aplicarem” corretamente tais “modelos”. É preciso verificar que não se trata apenas de eventual “má aplicação” de teóricos estrangeiros a autores brasileiros (o que levaria a procurar reencontrar a “pureza” da teorização original): é preciso questionar o próprio “modelo de invenção” proposto, que acaba sendo, em geral, apenas um “modelo de macaqueação”.

Não basta a proposição de, pela análise do texto, chegar também ao contexto, ou de, pelo contexto, chegar ao texto, isto é, a proposição de que o texto não pode ser entendido sem o contexto nem o contexto sem o texto, devendo a crítica do texto servir também a uma crítica do contexto. Tal metodologia pode ser traduzida mais claramente pela proposição de que, através de uma análise sociológica, pode-se chegar também a uma análise microestilística e através de uma análise lingüística deve-se

* Conferência proferida na Universidade de Brasília como homenagem póstuma a Martin Heidegger.

chegar a uma análise sociológica da obra, superando-se, assim, a limitação do sociológico e do lingüístico.

O questionamento deve ser radicalizado, isto é, deve ser visto numa trilha já aberta, por exemplo, por Beda Allemann em seu estudo sobre Heidegger e Hölderlin¹ e por Peter Szondi em seu "Tratado sobre Conhecimento Filológico" e seus estudos sobre Hölderlin². Tal proposta parece não ter sido ainda sintonizada bem pela (pre) ocupação crítica brasileira.

A questão não é apenas propor uma conjugação de métodos de abordagem do fenômeno literário (poder-se-ia ampliar aquelas duas linhas de abordagem para a crítica temática, biográfica, psicanalítica, impressionista etc. e não se teria ainda a solução) nem apenas superar os métodos meramente descritivos, a fim de fazer com que a crítica volte a ser o que ela originalmente deveria ser, isto é, crítica. Nesta última perspectiva, enfatizar-se-ia a "consciência crítica" do crítico para que ele não fosse apenas um crítico do texto, mas também um crítico do contexto presentificado no texto (com o que se evitaria, sutilmente, a perda da prioridade do texto, não o tomando como mero "pretexto" para divagações mais ideológicas do que literárias).

Como exemplo de análise descritiva surge sempre de novo o trabalho de Jakobson e Lévi-Strauss sobre o poema "Les Chats" de Baudelaire³. Dada a repercussão, a alta qualidade e as características deste trabalho — tomá-lo como exemplo adquire caráter modelar para boa parte das "correntes modernas da crítica".

É preciso, antes de tudo, superar os limites de uma lógica estritamente cartesiana. Está-se hoje mais ou menos de acordo quanto ao fato de que aquela análise de "Les Chats" não esgota o poema. Ela é uma brilhante análise, de ponto de vista lingüístico, das equivalências da linguagem poética ao nível fonético, morfológico, sintático e, em parte, semântico, mas o poema é mais do que essa análise. Poder-se-ia até dizer que o êxito e a validade, o caráter artístico de uma obra de arte literária é proporcional ao fracasso do método crítico que queira explicá-la ou descrevê-la, mesmo que o método, ou melhor, exatamente quando o método é adequado à revelação de uma faceta da obra.

Naquele trabalho de Jakobson e Lévi-Strauss, o momento de "fracasso" do próprio método não é levado em consideração. O "método"

procura explicar o seu objeto, quer ser o "caminho" de descoberta do seu "objeto", mas, confrontando o poema com a descrição dele feita, compreende-se que já é hora de pensar num "método" que leve em conta o seu "fracasso metodológico" como momento necessário ao seu próprio êxito. Isto, porém, não ocorre, em geral, nos métodos propostos, especialmente nos métodos pretensamente "científicos".

A obra literária é muitas vezes comparada a um poliedro, do qual cada método mostraria uma faceta. A proposição de tomar determinado método, por exemplo, o sociológico, para chegar ao momento estilístico, ou vice-versa, é, portanto, a de partir de uma faceta para chegar a outra, em princípio oposta, "compreendendo-se", assim, intrinsecamente a obra. Cabe, porém, então aventar a possibilidade de, com isso, não se chegar apenas à faceta revelada pelo outro método, mas também ao limite e ao limitado deste outro método, sem entendê-lo como limitação.

Isto quer dizer que a conjugação metodológica que examina a obra não só a seu nível de significante nem só a seu nível de significado, mas que procura ser abrangente, globalizante, "capaz" de compreender a totalidade sgnica que é a obra, inserida significativamente na série literária e correlacionada, semioticamente, com as outras séries, esta "conjugação metodológica" não é, talvez, apenas uma somatória de êxitos, em que o revelado através de cada um dos métodos se soma ao revelado pelos outros, conseguindo-se desvelar, destarte, o ser deste ente que é a obra literária. Dado o "fracasso" de cada um dos métodos, deve-se talvez, suspeitar que aí não ocorre apenas uma somatória de êxitos, mas também, como um avesso, um reverso inevitável, uma somatória de fracassos. Sempre que olhamos um poliedro — e a obra de arte literária não é transparente —, mesmo que o olhemos com dois olhos (o método sociológico conjugado ao lingüístico) sempre há todo um lado dele que nos permanece oculto.

(Este momento se encontra com algo que, dentro da literatura, manifesta-se de modo mais evidente num gênero, ou melhor, num subgênero da poesia, ou seja, no poema hermético. Que o problema teórico não esteja mais evidente no Brasil decorre em parte do fato da Literatura Brasileira, centro quase absoluto das preocupações dos professores e críticos literários brasileiros, numa opção muitas vezes mais patriótica e ideológica do que propriamente literária e "científica", não estar tão bem representada neste subgênero.)

A palavra “fracasso” foi posta entre aspas, pois indicia um momento que deveria ser conscientizado como inevitável, sem que com isso se queira retomar a proposição metodológica inicial de modo reformado. Não basta propor um método ou modelo que chega a seu fracasso e se reformula. Tem-se, neste caso, o jogo de tese (o método proposto), antítese (a dimensão do seu fracasso) e síntese (a absorção deste fracasso e a proposição de um novo método ou modelo, reformulado e “exitoso”) da dialética hegeliana, em que o fracasso serve apenas para retemperar a proposição inicial, que, então, se fortalece, conseguindo melhor se impor e perdurar.

Isto seria o equivalente a nível metodológico do que, ao nível político, é o fato de, por exemplo, a classe burguesa tomar a seu serviço, na força policial, pessoas oriundas das camadas sociais mais baixas para reprimir manifestações contra esta classe dominante; ou então, seria equivalente ao que a aristocracia fez ao conceder e vender títulos nobiliárquicos a pessoas oriundas da burguesia, procurando assim prover a própria aristocracia com novos defensores. É uma maneira da dominação inicial continuar se impondo. A roda da História, porém, nem sempre aceitou correr neste trilho.

Sem ter esta conotação política, mas aproveitando a lição da História para o problema metodológico aqui abordado, trata-se de levar a sério a dimensão do “fracasso”, da negatividade, não para reafirmar necessariamente a proposição metodológica inicial, seja lingüística, seja sociológica, de um modo retemperado e mais abrangente, alcançando-se assim uma “solução satisfatória” para o problema. É preciso compreender que, em primeiro lugar, este momento de fracasso do método é o êxito do poema, da obra literária — momento essencial à compreensão da natureza do “objeto” a que o “método” pretende conduzir.

Isto se encontra com um momento fundamental da modernidade poética: o momento do silêncio, tão tematizado em Mallarmé, o poeta por excelência da modernidade literária, o grande herdeiro de Baudelaire. Nele o branco da página aparece como **análogon** do silêncio que o poema a custo interrompe e irrompe — fato que Benjamim esclareceu como sendo decorrente da crise da função social da poesia e do encargo do poeta — explicação esta insuficiente, pois aquilo apenas explicita mais algo inerente à natureza da obra literária.

O silêncio do poema hermético, metaforizado na alvura do cisne, da neve ou da página — a neve que recobre os mortos, cujas lápides aparecem em letras, a neve que é o mundo da morte, da morte existente na vida que não é vida — este silêncio não é simplesmente o não-dito. Este “não dito” é dito no próprio “dito” do poema; ocorre, porém, que toda a metodologia positivista de abordagem do poema, procurando, por exemplo, explicar o poético através da descrição da função poética da linguagem, só atinge o dito que não inclui o não-dito, quase se restringindo a seu nível de significante.

Está-se, porém, apenas no começo da caminhada. Não se está propondo aqui, de maneira alguma, o olvido da correntes modernas da crítica, especialmente as importantes contribuições da análise lingüística. Esta é, pelo contrário, o que possibilita a radicalização do questionamento, que, por sua vez, aponta para algo mais, não abordado em trabalhos como o de Jakobson e Lévi-Strauss.

O não-dito está dito. Sua explicitação enquanto branco do cisne, da página, da neve, ou enquanto nudez, é apenas uma revelação, talvez até demasiado óbvia, de algo intrínseco e inerente à natureza da obra de arte literária. O que leva a crítica a fugir do poema hermético e a fracassar ante ele é o que leva a crítica sociológica a preferir a narrativa ou a perder muito tempo e espaço com obras menores, obras que não são propriamente obras de arte literária. Fica-se preso à narrativa, ao teatro e ao poema fácil, evitando o problema que é colocado, com maior desafio, pelo poema hermético.

A abertura metodológica é também a própria dimensão do fechamento metodológico. “Método” não é apenas o “caminho” ao objeto, o caminho de explicitação do ser do poema, da obra literária, mas é também a dimensão mesma de ocultamento do “a mais”, além do revelado pelo método e que é talvez a dimensão mais própria da obra de arte literária. O método, afinal, encontra apenas a si mesmo.

O que se propõe também não é uma volta ao impressionismo, no qual não o método, mas o crítico encontra metodicamente apenas a si mesmo. O “método” que se queira mais objetivo na captação do poema deve ter em mira esse “indefinível”, esse “a mais”, esse “enigmático” do poema. Não, porém, como mera desculpa, a ser acrescentada ao final da análise em termos de “este poema tem algo mais, algo indefinível, ele é

enigmático, ele não pode ser totalmente explicado”, que seriam meras desculpas a **posteriori** para suprir as deficiências da análise anterior, que se manteria, portanto, intacta.

É preciso levar a sério este fracasso, modificando toda a perspectiva de análise, mas não no sentido de pegar tudo simplesmente pelo avesso, em que o preto seria branco e o branco, preto, pois isto seria ficar preso, pela negação determinada, ao próprio momento negado. No encontro entre Filosofia e Poesia, entre um filósofo e um poeta, entre Heidegger e Hölderlin, a própria busca de superação da Metafísica ocidental, que não conseguiu fornecer à Estética nem à Teoria Literária um instrumental adequado à compreensão da natureza da obra de arte, não pode ser feita a partir da obra literária, do poema hermético, em mero processo de inversão conceptual, mesmo que tal inversão seja aparentemente um benefício à Literatura e à Teoria da Literatura, ambas tão fracas e tão ameaçadas, elevando-as de **status**. O que se deve procurar é a diferença de horizontes entre uma e outra, diferença que se encontra em sua fronteira de contacto, dando o espaço necessário à liberdade. A liberdade, possibilitadora da superação, está na diferença, não na identidade.

O poema é um texto, o texto literário é uma textura, uma tecitura. Esta tecitura é um tecido e, como todo tecido, quando posto sob um microscópio (e, para isto, as correntes modernas da crítica, como o Formalismo, a Estilística, o New Criticism e o Estruturalismo representaram exatamente a construção deste microscópio, a possibilidade de uma análise microscópica), tal tecido mostra-se como uma rede. Toda rede é constituída por uma série de fios — o equivalente ao “dito”, ao explicitável por métodos positivistas de análise — e por uma série de vazios, o equivalente ao não-dito, ao indeterminável do poema. Uma rede não é constituída apenas pelos fios com que ela é tecida. Essencial à rede são os vazios que existem entre um fio e outro, os vazios constituídos e organizados pelos fios. Nestes vazios é que estarão os peixes — a finalidade da rede.

Retomando a conceituação jakobsoniana de função poética da linguagem⁴, as equivalências ao nível fonético, morfológico, sintático e semântico seriam, por conseguinte, os fios paralelos em sua verticalidade, projetados sobre o eixo sintagmático dos fios horizontais, projeção esta que não é um a **posteriori** da verticalidade, mas constitutiva dela mesma. A

verticalidade só existe aí com a horizontalidade, e esta com aquela: nenhuma é anterior a outra.

É preciso distender o tecido do texto: a análise micro-estilística não é, vale redizê-lo, um passo a ser esquecido, mas a própria condição possibilitadora de tais proposições superadoras de sua limitação. É preciso conjugar este momento microestilístico, filológico, que com o momento filosófico não esquece o psicanalítico, o sociológico etc., e que não é, enquanto filosófico, apenas mais uma das camadas ou extratos do texto (seja no sentido de Imgarden⁵, seja no sentido de influências filosóficas em uma obra literária, influências a serem rastreadas pela Literatura Comparada tradicional). É algo a mais: coloca-nos ante um vazio, ante um abismo, que nos deixa, perigosamente, tateando no escuro. Pelo mínimo agora, porém, pode-se saber que se está apenas tateando e que se está no escuro, à beira do vazio.

“Diz a verdade quem sombras diz.”⁶ O verso de Celan indicia estas sombras do vazio, estas sombras que são o vazio, estes espectros alvos que são também o poema: eis o que a análise temática, estrutural ou formal não conseguem captar nem dissecar.

Isto mostra, por outro lado, a importância, por exemplo, das equivalências ao nível fonético, porque elas estabelecem as ligações, as correlações que constituem os fios do dito. Mesmo que a análise delas não baste para mostrar o todo que é o texto literário, a tecitura, o tecido, a rede — esta rede não pode, obviamente, dispensar os fios — e, para funcionar, também não pode ser simplesmente embrulhada: ela precisa estar estendida e tensa nos seus fios e nos seus não-fios, nos seus fios e nos seus vazios, para ela ser ela mesma em sua totalidade. O que ocorre, porém, com quase todos os métodos de abordagem do texto literário é que eles se voltam só para os fios e deixam, portanto, o texto embrulhado.

Não por acaso, com Mallarmé, coincide o momento em que o poema torna expressa sua dimensão de silêncio com o momento em que o poema se torna explicitamente autocrítico. Há, aí, um avanço na produção poética que não tem sido bem acompanhado pela crítica brasileira. E isto já perdura há um século.

É aí, como já foi dito, que a crítica deve encontrar-se com Heidegger. Aceita-se de antemão a proposta de Beda Allemann no sentido de que o mais importante não é apontar, de um ponto de vista filológico,

eventuais “erros” de interpretação cometidos por Heidegger ao dialogar com a obra de algum poeta, especialmente com a de Hölderlin. Isto já foi feito por críticos muito mais competentes. Não importa também tanto — e não cabe neste elogio fúnebre sublimado — tentar demonstrar que Heidegger submete tais textos à sua própria perspectiva de pensamento ou que a própria seleção de poetas e poemas por ele feita já implica um processo de **adequatio**, reintroduzindo-se sorrateiramente, o próprio conceito de verdade, fundador da Metafísica ocidental, que ele pretendia superar, retomando o mito da caverna de Platão⁷.

Todo grande crítico encontra um autor de predileção, toda grande corrente da crítica tem certas obras como obras prediletas, porque explicitam e justificam melhor os seus postulados básicos. Reaparece assim o conceito de verdade como “alétheia”: revelação: desvelamento e novo velar.

No encontro que a Teoria da Literatura pode ter agora com Heidegger não se está propondo as análises literárias por ele feitas como um modelo a ser imitado e estendido a outros autores, pois isto seria provavelmente fugir à contribuição mais importante que ele nos possa dar. Não se chega a solução nenhuma — pensar ter chegado a ela seria trair o impulso mais genuíno que se pode captar em Heidegger. Fazer citações de seus textos é outra maneira de, tendencialmente, falsificar, pois se extrai a parte do todo a que pertence para enxertá-la em outro todo, com outra função.

No Brasil, agora aponta-se para algo à beira de algo, num movimento tanteante no escuro, à beira do desconhecido — desconfia-se, porém, que se está aí, e não se tem, como até há pouco, a ilusão de ter tudo resolvido, com uma metodologia “científica” segura e só exigindo a aplicação correta. Tal ilusão está perdida — e esta desilusão é a própria possibilidade de se chegar a uma iluminação maior da verdade. Sabe-se que há sombras, sabe-se que — também para a metodologia crítica — a verdade não é apenas a “adequatio rei et intellectus”. A busca da rede em seus fios em seus vazios exige o reexame do conceito de verdade.

Tal reexame é feito especialmente no ensaio intitulado “Platons Lehre von der Wahrheit” (A Doutrina de Platão quanto à Verdade), onde Heidegger retoma o mito da caverna para demonstrar que a Metafísica ocidental encontrou nele a sua origem mas também a sua limitação ao reduzir o conceito de verdade ao segundo momento, a adequação do olhar

de quem olha, perdendo o sentido básico de revelação do próprio ser que se mostra. Neste processo de subjetivação, "há uma mudança da essência da localização da verdade"⁸.

Desta mudança de perspectiva, são seguidores e herdeiros — entre as correntes da crítica literária — tanto o Impressionismo, ao localizar a verdade do texto na alma sensível do crítico, quanto as abordagens pretensamente científicas, ao localizarem a verdade do texto no próprio método, ao qual o texto tem de se submeter como se aquele fosse o leite de Procusto, apesar de serem aparentemente opostos entre si o Impressionismo e as correntes descritivistas.

É preciso retornar, com Heidegger, àquela origem da Metafísica ocidental para conseguir reencontrar a possibilidade de sua superação e, no caso mais específico, conseguir com que a Teoria da Literatura, consciente de sua fundamental impregnação (o que, no Brasil, em geral não ocorre), possa transcender o impasse a que chegou. Com isso, entra-se num processo de superação mais radical do que, como vem ocorrendo ultimamente, propor a Semanálise literária como alternativa, mesmo que não se rejeite o avanço que esta possa representar. Repare-se, aliás, que esta "disciplina nova", proposta com inventiva aparente por Júlia Kristeva, já se encontra em autores como Tynianov, Chklóvski, Bakhtine e até mesmo Walter Benjamin, nem todos e nem sempre citados por ela.

Faz-se necessário à crítica acompanhar a revisão do conceito de verdade enquanto "alétheia" (a palavra portuguesa "revelar" e "revelação" guarda em si seu duplo sentido: desvelamento, descobrimento e, ao mesmo tempo, como "re-velar" e "re-velação", novo velar, novo encobrimento), para que consiga fazer novamente o texto falar, dizer a sua verdade — e não ser encoberto, escondido, seja pela subjetividade idiossincrática do crítico impressionista, seja pela "cientificidade" do método ou pelo desvio historicista e biografizante.

Negando-se a "cientificidade" do método absolutizado, não se está negando a busca de máxima objetividade na abordagem do texto. Pelo contrário, em nome desta é que ocorre aquela rejeição. Isso mesmo, aliás, acompanha um momento que impregna radicalmente todas as correntes modernas da crítica, do Formalismo russo ao New Criticism norte-americano, e que é precisamente a superação do desvio analítico para fora do texto, quer isto ocorra através do desvio para a personalidade do autor ou

do leitor, quer isto ocorra através do desvio para a época de constituição ou de leitura do texto.

Não se está propondo a *secura* analítica do tecnocrata literário como alternativa salvadora. A mesma observação que Heidegger, na “Carta sobre o Humanismo”, faz em relação à Filosofia é válida para a Teoria e a Crítica Literária: quando o pensar acaba, saindo de seu elemento, reduz-se a uma técnica, a um instrumento de educação, a uma disciplina acadêmica e a um negócio cultural⁹. Deixa-se de pensar (mas ainda achando que se pensa) e tem-se uma ocupação quase burocrática. Eis o diagnóstico da redução ocorrida com a transformação do pensar a poesia em mera técnica de aplicação de um modelo metodológico *a priori* e desconhecedor de suas limitações.

Na volta ao mito da caverna exemplifica-se talvez, sem que o termo seja usado, o conceito heideggeriano de “origem”: naquele mito se origina a Metafísica ocidental, mas nele também está a própria possibilidade de superar o que dele se originou. Origina o originado e possibilita transcendê-lo; não é, porém, um Deus fora do tempo e do espaço. A doutrina de Platão sobre a verdade não é mero passado: continua sendo repleta de atualidade — e é preciso voltar a ela para superar o próprio passado. Não se trata, portanto, da mera manutenção do transmitido nem da mera volta ao passado ou da fixação nos gregos: trata-se de compreender aquela elaboração teórica de um modo diferente, mais original e superador.

Nada mais enganoso do que inventar nomes novos para proposições já antigas: cria-se a ilusão da novidade para se ficar ainda mais sujeito à dominação do que se pretende estar superando. Em Heidegger, porém, como ele o esclarece em seu “Diálogo sobre a Linguagem”¹⁰, o uso de termos antigos já se insere numa perspectiva crítica em relação ao sentido tradicional deles. A sua “novidade” não consegue ainda explicitar-se claramente: ela apenas pode ser sugerida pela diferença em relação ao que eles não querem mais dizer. É uma transição necessária. Antes usar termos tradicionais — com o perigo de serem entendidos em seu significado tradicional —, destacando-se a origem que é reassumida a fim de superar e transcender o que dela se originou, do que simplesmente inventar termos novos que recaiam na magia e na hipnose dos não-conscientizados pressupostos metafísicos tradicionais.

O espaço que se abre com a retomada do termo tradicional posto entre aspas, isto é, com dificuldade suspenso de sua prisão conceitual, é o que vai possibilitar o desenvolvimento do sentido que poderá esquecer as aspas e o termo tradicional por já estar em outra realidade de pensamento. Esta é, porém, uma tarefa que não cabe a um homem só nem a uma só geração.

É heideggeriano afirmar que o nível de uma ciência pode ser avaliado pela sua capacidade de colocar em crise os seus conceitos fundamentais. Isto quer dizer que, no caso específico aqui tratado, a própria ênfase na problematização dos fundamentos metodológicos de abordagem do texto literário é que torna possível o avanço dos estudos literários no sentido de uma compreensão mais objetiva e abrangente do próprio texto.

A própria pretensão da Crítica em tornar-se Ciência Exata enquadra-se nos pressupostos metafísicos, sem que este seja, provavelmente, o caminho mais fecundo para ela, pois precisamente o questionamento desta Metafísica e de tal "cientificidade", através da natureza do seu "objeto" de estudo, seja um papel maior que ela tenha a desempenhar. O caráter marginal, enigmático e inexplicável da obra de arte literária — segundo os pressupostos teóricos impostos subrepticamente por esta Metafísica — é o que pode levar à maior contribuição da crítica para o avanço da Teoria e da própria Literatura, conscientes ambas de sua natureza e função. É aí também que deverá ser encontrada a explicação do encontro de Heidegger com Hölderlin.

A busca do sentido original de um texto ou de um termo poderia levar eventualmente a um fetichismo da linguagem, em que o sentido etimológico de uma palavra aparece como sendo A Verdade, evitando-se qualquer confronto de significado com a coisa significada. Deve, porém, levar à consciência de que o homem não fala simplesmente uma língua, não a usa como mero **instrumento** de comunicação, mas é quase como se a língua falasse através do homem, a língua o usasse para se expressar.

A língua já é em si uma interpretação do mundo, da qual geralmente não se tem consciência, ficando-se sob o seu domínio. A língua como que impõe a sua visão do mundo ao homem e ela é, neste sentido, o seu inconsciente.

É por isso que a poesia, enquanto cuidado extremo com a linguagem, e especialmente a poesia sobre a poesia, enquanto processo de conscientização deste extremo cuidado com a linguagem, é a maneira maior de ouvir a linguagem dizer o que ela tem a dizer. Pode-se assim talvez, superar as limitações e imposições de uma língua.

A linguagem é constitutiva da própria natureza do ser humano, transcende ao indivíduo como algo que o precede e lhe é imposto como a **priori** quase absoluto. Mesmo que se admita, ao contrário do que pensa Heidegger, neste momento um tanto antropocentricamente, que haja linguagem não-humana (portanto, talvez até a **priori** ao gênero humano), a língua e a linguagem são anteriores ao indivíduo humano, mas enquanto línguas e linguagens humanas não o são relativamente ao gênero humano, com o que se pode e se deve superar a absolutização e a fetichização da palavra, sob o perigo de, se não, sucumbir à ideologização.

A palavra, porém, é mais do que a união de significante e significado. Jacques Derrida divulgou a idéia heideggeriana da correspondência da concepção do que seja a linguagem em relação ao que seja o homem. Apontou a correspondência do conceito de significante ao de corpo e o de significado ao de alma, dicotomia em que o primeiro termo, concreto e mensurável, geralmente era menosprezado por ser transitório, terreno e mero instrumento de revelação do outro, enquanto que o segundo, o significado — etéreo, impalpável e espiritual tinha uma dignidade maior e mais transcendental. A Lingüística moderna, enquanto ciência, criou-se extamente em oposição a isto. Influuiu decisivamente na constituição das correntes modernas da Crítica.

Como conseqüência, passou-se de uma visão da obra literária que, enquanto crítica temática, psicológica, sociológica ou historicizante, enfatizava a "mensagem", o "conteúdo", isto é, o nível do significado, para uma visão da obra literária que, como crítica formal, estilística ou estrutural, enfatizava o nível do significante. Isto teve conseqüências positivas também. Levou, por exemplo, a uma compreensão melhor do que é a "poesia concreta", que, aliás, tendo por dimensão essencial o aspecto visual e corpórea do grafema, obrigou a crítica a despertar de seu marasmo e iniciar a revisão de seus pressupostos, a fim de poder entender este fenômeno novo, que não se enquadrava em seu acervo terminológico e conceptual. É claro que, nesta revolução, muitos críticos não foram capazes se-

quer de entender o que fosse a poesia concreta, pois querer entender os obrigaria a revisar todos os seus cômodos pressupostos.

Nada, porém, mais preso ao negado do que a própria negação determinada. Dizê-lo não significa necessariamente reenfatizar a perspectiva do significado.

As vanguardas, literárias e teóricas, que propuseram o caráter revolucionário do significante, parece que também já se tornaram históricas. Propõe-se agora a necessidade de revisar a dicotomia significante/significado para que não haja a ênfase e até a absolutização de um dos níveis, seja a antiga ênfase ao nível do significado, seja a "moderna" ênfase ao significante. Vem sendo proposto ao equilíbrio, como solução, equilíbrio em que, a grosso modo, pode-se dizê-lo, cabe à Lingüística desvelar o nível do significante e à Sociologia desvelar o significado. Propõe-se a necessidade de alcançar uma visão totalizadora e globalizante da obra literária entendida como "signo". Tal proposição já se encontra, aliás, há várias décadas em trabalhos de Jan Mukarovsky, o principal representante da Escola de Praga.

Nota-se, porém, que tanto a inversão da ênfase (do significado para o significante) quanto a própria proposta de uma conjugação totalizadora continuam presas aos mesmos pressupostos teológico-metafísicos, que não são discutidos nem conscientizados. Realmente, parece fazer-se necessária uma psicanálise de tal inconsciente através do filosofar.

Heidegger, na "Carta sobre o "Humanismo"¹¹, já apontara a correspondência entre o conceito da natureza da linguagem e natureza do homem. Ele não se utiliza da terminologia oriunda da Lingüística saussureana nem emprega a divisão dicotômica de significante (= corpo) e significado (= alma), conforme o faz Derrida. Heidegger fala de uma tricotomia, em que o corpo é representado pelo fonema e pelo grafema, a alma pela melodia e o ritmo, e o espírito pelo significado. Nesta ampliação, enfatiza-se o elemento melódico e rítmico, próprios da linguagem poética, que aparecem como sendo até mais essenciais do que o próprio significado, deslocado da equivalência à alma para a equivalência ao espírito.

Mas o que mais importa a Heidegger não é apenas mostrar tais correspondências: é a necessidade de se refazer a compreensão do que seja a linguagem através da redefinição do que seja o homem e do que seja a relação deste com a linguagem. Num âmbito de preocupações mais especí-

ficas, isso deve levar à redefinição do contato entre a Teoria da Literatura e a própria Literatura, deve levar à reavaliação do que seja a Crítica.

No ensaio "A Caminho da Linguagem", Heidegger afirma que "a transformação do signo de algo que revela para algo que designa tem suas raízes na mudança da natureza da verdade"¹², conforme demonstrara no seu estudo sobre o mito da caverna. Em vez da revelação do ser e dos entes na linguagem, tem-se buscado a adequação instrumental do signo à sua designação. É "claro" que a concepção heideggeriana do ser essencial da linguagem enquanto um dizer como mostrar guarda uma predominância implícita da visão como o sentido intelectual por excelência, concepção presente nas mais diversas línguas, em que a palavra "ver" tem também o sentido de "entender".

O dizer não é algo meramente adicionado aos fenômenos, mas sim a aparição radiante deles. O pensamento não é um **a priori** nem um **a posteriori** da linguagem, mas ambos estão intrinsecamente ligados, um sendo a condição necessária de existência do outro. A Filosofia da Linguagem não é, portanto, uma das tantas especialidades disciplinares e acadêmicas da Filosofia, mas estrategicamente privilegiada para pensar a natureza da Filosofia e do homem.

É a linguagem, enquanto casa do ser e moradia do homem, tendo por guardiães o pensador e o poeta, que possibilita e torna necessário o encontro do pensamento teórico com o texto poético. A relação crítica-texto recoloca-se de modo mais fundamental. A velha questão de saber se a crítica (por pensar o pensado, transcendendo-o e, portanto, colocando-se num estágio superior da evolução do espírito) tem uma dignidade maior que o próprio texto, ou se a literatura e o escritor são superiores à crítica e ao crítico (pelo fato destes serem parasitários, vivendo da vida e da morte do texto) acaba por tornar-se ridícula, pois pressupõe a imposição do monólogo, seja do crítico sobre o autor, seja do autor sobre o crítico, impedindo o diálogo possibilitado e necessitado pela linguagem.

O encontro do pensador com o poeta — no caso, de Heidegger com Hölderlin —, o encontro do pensador que sugere o seu não-dito ao procurar revelar o não-dito do poeta, acaba sendo não só o mero encontro ocasional da personalidade de um pensador com a personalidade de um poeta, mas o encontro mais fundamental e originador que é a linguagem, e especialmente o não-dito ou não-ouvido da própria linguagem, a linguagem

enquanto interpretação do mundo, enquanto relação do homem com o ser e com os entes. É o encontro dos guardiães — o poeta e o pensador — na casa do ser: a linguagem.

Ao retomar o conceito de signo, mas não em seu sentido tradicional de algo que designa algo, Heidegger procura pensar o impensado, procura pensar de um modo mais original e profundo o que os gregos pensaram e a tradição ocidental se esqueceu de pensar. Isto é heleno e, ao mesmo tempo, já não o é mais. Este é, talvez, o impulso mais radical e genuíno que podemos captar em Heidegger. É o que o levou, também, a encontrar-se com Hölderlin.

Este Poeta, tendo-se voltado decididamente e para o modelo literário e cultural grego, realizou depois o assim chamado “*vaterlandischer Umkehr*” (retorno à pátria ?), que poderia ser deturpado, como o foi, pelo nazismo, ao ser assumido com o encontrar na pátria (alemã) a realização atual do modelo grego ideologizado, mas que deve ser entendido como um processo que permite precisamente a consecução daquele espaço de liberdade criativa surgido da diferença entre o grego e o pátrio. Neste processo, não de síntese mas de jogo de diferenças, há tensões possibilitadoras do avanço para o novo (ou para a morte: ambos sempre irmãos siameses). O que possibilitou a Hölderlin transcender o horizonte grego e transcender o horizonte de seu tempo, inaugurando o espaço da modernidade poética, é o que leva Heidegger, herdeiro da tradição metafísica inaugurada pelo pensamento grego e guardião de sua redescoberta superadora, a se encontrar com Holderlin num diálogo essencial.

Além disso, como já foi dito, o pensar que questiona a tradição metafísica encontra no poético algo que, por sua natureza, sempre já questionou tal metafísica, resistindo às definições que esta dele deu. Heidegger¹³ insiste na idéia de que é necessário ficar muito atento para não forçar a vibração poética na tumba rígida da assertiva unívoca. Isto define bem o perigo da crítica, tendencialmente redutora da plurivocidade poética à univocidade prosaica. O mundo é plurívoco e a poesia, portanto, tendencialmente mais verdadeira. A crítica, filha da Estética e herdeira quase inocente da Metafísica, sua avó, pretendendo revelar o ser do poético, tende a falsificá-lo, a amordaçá-lo nas peias de uma lógica que não é a sua.

O diálogo com o dito do poeta, conforme observa Heidegger em seu ensaio sobre Trakl¹⁴, só poderia ser feito poeticamente, ou seja, de

um poeta com outro. (Este é um problema que, nos últimos tempos, tem sido muito enfatizado com a teoria da intertextualidade e os estudos sobre a paródia.) O diálogo entre o pensador e o poeta é, contudo, possível devido à relação fundamental e diversificada de ambas com a linguagem. Para Heidegger, todo pensamento verdadeiramente reflexivo é poético, e toda poesia é um modo de pensar. Ambos estão necessariamente juntos, próximos entre si, sem se confundirem — como duas paralelas que só se encontrarão no infinito. Na tensão entre ambas há o mover-se. Uma não deve reduzir-se a outra. A aproximação possibilita o diálogo: este se mantém enquanto não ocorre o encontro redutor. A aproximação do filósofo com o poeta não é ocasional: pertence à própria natureza do pensar e do poético, sendo também condição necessária ao desenvolvimento de cada um deles. A ambigüidade da linguagem poética não é imprecisão a ser “retificada” pela precisão da linguagem unívoca da “ciência”; antes, pelo contrário, é o grau maior e mais difícil de precisão.

O dito poeticamente e o dito “pensativamente” nunca são o mesmo. O diálogo entre ambos deve, precisamente, resguardar o caráter de diálogo: não há substituição possível de um pelo outro. Ambos podem tentar dizer de modo diverso o mesmo, ambos podem tentar encontrar-se num infinito, mas não são o mesmo: querer que o pensamento se torne poesia, e a poesia, filosofia, é querer anular a diferença entre ambas, a diferença que possibilite eventualmente o avanço para um infinito.

No início do ensaio “Hölderlin e a Essência da Poesia”¹⁵, Heidegger pergunta por que escolheu Hölderlin e não outro poeta, como Homero ou Sófocles, Virgílio ou Dante, Shakespeare ou Goethe. E a resposta é pronta: porque Hölderlin é o poeta do poeta, poetiza a própria essência da poesia. Tal resposta talvez não baste: podia tê-lo levado a Mallarmé e, hoje, levar-nos-ia mais radicalmente a Paul Celan, que em 1937 nada ainda publicara. Fazer poesia sobre a poesia caracteriza grandemente a modernidade poética, mas é um momento que já pode ser encontrado em autores como Homero e Shakespeare, para citar nomes aventados por Heidegger.

A maneira de abordar a obra de Hölderlin, fazendo citações esparsas de textos, é suspeita aos olhos da crítica atual devido ao caráter arbitrário e subjetivo da seleção feita. O mesmo ocorre com a tentativa de interpretação globalizante, que passa por cima da análise se concreta e detalhada dos próprios poemas, fato que, aliás, é reconhecido pelo próprio Heidegger.

Quando este se põe a conceituar o poeta como um intermediário entre os deuses e os homens, sem que deuses e homens sejam interpretados, e quando se constata que esta conceituação só atinge a intenção de certo tipo de poeta, tal perspectiva, oriunda de uma visão grega de mundo, não mais atinge a um mundo laico e sem deuses gregos (exceto os da Editora Abril).

Repare-se, contudo, que no ensaio de 1953, sobre Trakl, este jargão já se torna bastante ausente. O que talvez mais prejudique a recepção de Heidegger seja a interpretação mistificadora o idealista que "seguidores" seus dele façam. Chega a ser , então, uma grata surpresa reencontrar o vigor do próprio original.

Às vezes, Heidegger quase recai em ridículo devido ao caráter demasiadamente óbvio de certos "círculos" que ele propõe com toda ênfase filosófica. Assim, por exemplo, no ensaio sobre "A Origem da Obra de Arte", quando afirma: "O artista é a origem da obra. A obra é a origem do artista."¹⁶, ou quando diz: "A origem da obra de arte é a arte. O que é, porém, a arte ? A arte se realiza na obra de arte."¹⁷

Hölderlin é escolhido por Heidegger por ser o poeta dos poetas, o poeta que tematiza a essência da poesia, característica esta, aliás, desenvolvida pela modernidade poética, que, por sua vez, tem também como momento fundamental o silêncio do poeta, o que é tematizado no branco — do cisne, do gelo, da página, como metáforas do silêncio.

O calar-se, como o ouvir, é, porém, inerente à fala. Como Heidegger registra em *Sein un Zeit*: "Quem nunca nada diz, também não pode calar num dado momento. Só no falar genuíno é possível um verdadeiro calar. Para poder calar, o Dasein precisa ter algo a dizer, isto é, dispor de um verdadeiro e rico estado de abertura de si mesmo. Então, torna-se patente o estado de silêncio (die Verschwiegenheit) e aniquila a "conversa fiada". O estado de silêncio articula, como modo de falar, a compreensibilidade do Dasein tão originalmente que dele provém o genuíno poder ouvir e o transparente ser um com o outro".¹⁸

O silêncio é condição necessária à fala: alguém precisa silenciar para o outro poder falar. Ouvir supõe o silêncio.

Beda Allemann¹⁹, por outro lado, afirma que toda linguagem verdadeiramente poética se desenvolve no jogo entre dizer e calar. É por

isso que a ciência que se prenda só ao “dito” não alcança o reino do essencialmente poético.

No início do já referido ensaio “Platons Lehre von der Wahrheit”²⁰, Heidegger afirma que o ensinamento de um pensador é o não dito em seu dito. Isto se encontra — é interessante notar — exatamente com a observação que Heidegger²¹ faz em relação a um poeta, Trakl, quando diz que a assertiva (statement) fundamental de um poeta não é explicitada, apesar de impregnar todos os seus poemas. É como se a obra de um poeta girasse em torno de um único poema, jamais escrito.

Há um silêncio que se manifesta na poesia e que é também um calar-se para ouvir o Outro, mas que é mais do que um calar-se para ouvir outra pessoa falar. É o silêncio do não-dito, é o silêncio de quem ouve o ainda não-nascido, é o silêncio de quem perscruta a noite em que vivemos, tentando vislumbrar as névoas da manhã, o lusco-fusco do amanhã. Como observa Heidegger em seu ensaio sobre Trakl: “A obra do poeta é apenas um ouvir. O afastamento capta primeiro o ouvir em sua música, de modo que esta música possa soar no poema em que vai ressoar. A frieza lunar do azul sagrado da noite fantasmagórica soa e surge através de tal contemplar e dizer. Sua linguagem torna-se um dizer-após, torna-se: poesia. As palavras ditas do poema protegem o dito poético como algo que, por sua natureza essencial, permanece não-dito.”²²

Este silêncio é essencial à poesia. De certo modo já está presente no próprio caráter hermético da verdadeira poesia, hermetismo contrário à comunicação fácil, pois esta não comunica nada, retomando apenas o lugar-comum. Voltando à antiga figura da rede, tal silêncio é o vazio que enquadra o além da rede, o além do texto, o que transcende a sua presentificação, mas que é sua finalidade e realização.

O falar como um ouvir à própria linguagem diz-se novamente o próprio dizer da linguagem: deixa sua voz atonal vir até o homem, fazendo-se ouvir, fazendo o homem ouvir ao ser. Quem melhor ouve este dizer da linguagem é o poeta; quem mais presta atenção a este dizer é o poeta que torna poema a própria essência da poesia. Segundo Heidegger²³, se o homem mais uma vez deve procurar a proximidade ao ser, deve começar aprendendo a existir no sem-nome, que pode ser encontrado no não-dito do grande poeta, do grande pensador. Este não-dito é a própria possibilidade e apelo de desenvolvimento daquilo que foi dito: inaugura e conclama

a tradição viva. Eis aí um sentido básico do encontro de Heidegger com Hölderlin.

Jakobson buscou a essência da poesia através da função poética da linguagem, mesmo que não confundisse uma com a outra. Heidegger adotou a tese incomprovável de Vico ao dizer, no ensaio sobre "Hölderlin e a Essência da Poesia" que "a poesia é o nomear que instaura o ser e a essência das coisas, não é um dizer caprichoso, mas aquele através do qual se torna público tudo quanto depois se fala na linguagem cotidiana"²⁴. Isto soa a idealismo.

Partindo de uma assertiva que é mera especulação, Heidegger conclui que não se trata de entender a essência da poesia através da essência da linguagem, mas de entender a essência da linguagem através da essência da poesia. Isto pode ser uma bela tentativa de salvar a poesia, ameaçada e transformada na mercadoria mais inútil e sem sentido, mas serve também para ocultar, ideologicamente, as causas sócio-históricas que a ameaçam. Talvez a própria opção pelo silêncio, a que a poesia cada vez mais aponta, seja a lição maior que ela tenha a nos dar.

Há algo que, antes de se concluir, ainda deve ser aventado. O processo hermenêutico, que já recebera uma ampliação, ao passar da mera exegese de textos sacros para a interpretação inclusive de textos literários, foi ainda mais ampliado, por Schleiermacher, ao abranger também o esclarecimento de passagens e instantes obscuros da fala como um processo fundamentalmente idêntico ao da compreensão da palavra escrita. Este processo recebeu uma ampliação ainda mais radical por parte de Heidegger: "Como um compreender, o Dasein projeta seu ser em possibilidades. (...) O projetar do compreender tem a possibilidade própria de desenvolver-se. Ao desenvolvimento do compreender denominamos "interpretação" (Auslegung: *ex* posição). Na interpretação o compreender não se torna outra coisa, mas sim a si mesmo. A interpretação se funda existencialmente no compreender, e este não surge dela. A interpretação não é o tomar conhecimento do entendido, mas a elaboração das possibilidades projetadas no compreender."²⁵

A ampliação do processo hermenêutico a ponto dela assumir uma dimensão ontológico-existencial pode levar eventualmente, como ocorre com seguidores de Gadamer, a um esvaziamento e a um vazio em termos de trabalho especializado no campo original da interpretação de textos, mas deveria, pelo contrário, dar-lhe um sentido mais profundo e

radical, levando à compreensão do universal no particular, ao desvelamento do ser e dos entes na linguagem e pela linguagem.

Na linguagem e pela linguagem podem encontrar-se o poeta e o pensador melhor ainda podem encontrar-se o pensador, e o poeta que pensa a essência da poesia. Esta, porém, leva ao encontro do silêncio: não só o silêncio do poeta que enlouquece, como Hölderlin, do poeta que deixa de escrever, como Mallarmé, do poeta que se suicida, como Trakl, mas do poeta que encontra no próprio vazio e no silêncio a essência negativa da poesia, a essência que não pode ser dita nem feita.

Para quem falou tanto do silêncio, já é hora de silenciar, é hora de retornar ao silêncio, silêncio do qual, provavelmente não deveria sequer ter saído.

BIBLIOGRAFIA

- 1) Allemann, Beda. **Hölderlin und Heidegger**, Atlantis Verlag, Zurich, 1954.
- 2) Szondi, Peter. **Hölderlin-Studien**. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis, 2. te Auflage, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1970.
- 3) Jakobson, Roman. "“Les Chats” de Charles Baudelaire” in **Questions de Poétique**, Seuil, Paris, 1973.
- 4) Jakobson, Roman. **Lingüística e Comunicação**, Ed. Cultrix, S. Paulo, 1969 — p. 130.
- 5) Ingarden, Roman. **A Obra de Arte Literária**, Fundação Gulbenkian, Lisboa, 1973.
- 6) Celan, Paul. **Gedichte I**, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1975 — p. 135.
- 7) Heidegger, Martin. **Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den “Humanismus”**, 2. te Auflage, Francke Verlag, Bern, 1954.
- 8) Idem — p. 42.
- 9) Ibidem — p. 58.
- 10) Heidegger, Martin. **On the Way to Language**, Harper & Row Publishers, New York, 1971 — p. 26.

- 11) Heidegger, Martin. **Platons Lehre (...)** — p. 78.
- 12) Heidegger, Martin. **On the Way to Language** — **op. cit.** — pág. 115.
- 13) Idem — p. 64.
- 14) Ibidem — p. 160.
- 15) Heidegger, Martin. **Arte y Poesía**, Fondo de Cultura Económica, México, 1958 — p. 127.
- 16) Idem — p. 37.
- 17) Ibidem — p. 68.
- 18) Heidegger, Martin. **Sein un Zeit**, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 12. te Auflage, 1972 — p. 165.
- 19) Allemann, Beda. **op. cit.** — p. 201.
- 20) Heidegger, Martin. **Platons Lehre (...)** — **op. cit.** — p. 5.
- 21) Heidegger, Martin. **On the Way to Language** — **op. cit.** — p. 160.
- 22) Idem — p. 188. Heidegger tem aqui em vista basicamente o poema que traduzo assim:

CREPÚSCULO ESPIRITUAL

Silente surge à beira da floresta
 Uma presa sombria;
 No morro finda o vento do fim do dia,

O melro retém o lamento,
 E as brandas flautas do outono
 Calam-se no junco.

Numa soturna nuvem
 Navegas ébrio de ópio
 O lago noturno,

O céu de estrelas.
 Da mana sempre soa a voz enluarada
 Pela noite espiritual.

(Cf. Carone Netto, Modesto. **Metáfora e Montagem**, Ed. Perspectiva, São Paulo, 1974 — p. 30)

- 23) Heidegger, Martin, **Platons Lehre (...)** — **op. cit.** — p. 60.
- 24) Heidegger, Martin. **Arte y Poesía** — **op. cit.** — p. 140.
- 25) Heidegger, Martin. **Sein und Zeit** — **op. cit.** — p. 148.

UM ASPECTO DA FILOSOFIA BRASILEIRA E PORTUGUESA NO SÉCULO XIX *

Geraldo Pinheiro Machado

Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Cabe a Antônio Paim a principal referência no estudo sistemático da filosofia portuguesa com vistas à filosofia brasileira¹. Outros terão ensaiado pontos especiais. Poucos se terão filiado explicitamente a uma tradição portuguesa, como o jurista filósofo de São Paulo, João Mendes Júnior. O problema, não obstante, me parece relevante. Reclama — e possivelmente seja a hora de dar atenção a ele — tratamento mais desenvolvido, leitura textual mais demorada de documentos paralelos. Como na literatura, onde é tradição o estudo dos autores portugueses e brasileiros e onde se encontram, de resto, antologias abrangendo biobibliografias, vistas críticas e excertos brasileiros e portugueses, em filosofia possivelmente cumpre empreender a feitura de idênticas coletâneas, com aparato crítico adequado ao nível acadêmico. Tendo assumido neste ano novos encargos na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (que tenho a honra de representar neste certame), no sentido de coordenar a elaboração de dados sobre o pensamento filosófico brasileiro — empreendimento que sensibilizou também a Pontifícia Universidade Católica de Campinas e o Centro de Estudos Brasileiros da Faculdade de Filosofia da Sociedade Visconde de São Leopoldo de Santos — acaento a esperança de projetar, do mesmo passo e paralelamente, a elaboração de dados sobre a filosofia portuguesa, reunindo um conjunto de recursos humanos e financeiros capaz de pôr ao alcance do pesquisador brasileiro — sobretudo da nova geração de historiadores que reponta nos trabalhos acadêmicos de pós-graduação — instrumentos para a obtenção de uma analítica conjunta da filosofia brasileira e portuguesa e respectiva historiografia. É com muita satisfação, pois, que felicito a V SEMANA INTERNACIONAL DE FILOSOFIA da Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, pela clarividência de incluir o tema no seu programa de trabalhos e de convidar para expositor ** desta sessão um dos pioneiros do assunto.

*Sessão Plenária de 17-07-79, V SEMANA INTERNACIONAL DE FILOSOFIA, Soc. Bras. de Fil. Católicos.

**Antonio Páim,

De minha parte, certamente sem nenhum relevo, mas consignando a preocupação do problema, tentei equacioná-lo, em momentos diferentes, sob a categoria de **herança portuguesa**² e outras que permitiram uma discreta leitura de alguns aspectos. Não se prestam contudo a maior aprofundamento.

De fato, ainda hoje não tenho a evidência de dependência global ou em ampla escala entre autores e textos portugueses e brasileiros, na área da filosofia. Reconheço certamente que, por outro lado, não há tentativas suficientes de elaboração documental a tal respeito. Na verdade, os problemas relativos à produção filosófica no Brasil e em Portugal parecem indicar um **fator comum** presente aos dois processos, não porém uma dependência. Há indícios da presença de um **desafio comum** a presidir a elaboração filosófica e respetiva historiografia nos dois países. Sem abandonar a pesquisa das dependências recíprocas, parece-me pertinente e, quiçá, de resultados promissores para a inteligência de ambas as culturas, procurar identificar os desafios comuns a que nelas a filosofia tenta responder. Não se trata de estabelecer dados exógenos. Penso num desafio especificamente filosófico, que cumpriria identificar e elaborar debaixo do regime epistemológico peculiar à filosofia e sua história.

Neste sentido, e para concorrer ao debate, proporei umas poucas indicações que têm como centro de referência a **História da Filosofia em Portugal** (1868)³ de J. J. Lopes Praça (1844 — 1920). O livro de Lopes Praça encontra um documento simétrico e contemporâneo em **A Filosofia no Brasil** (1878)⁴ de Sílvio Romero (1851 — 1914).

O livro de Sílvio Romero é o primeiro texto geral sobre o pensamento filosófico brasileiro. Editado em 1878, já se encontrava na verdade publicado em "escritos disseminados pelos jornais e periódicos das províncias do Império", como diz o autor, acrescentando que correspondem a "oito anos de jornalismo"⁵. Esses oito anos de jornalismo resultaram em mais seis outros títulos de livros — **Cantos e Contos do Povo Sergipano, O Poema das Américas** etc. (idib.) — o que mostra o vigor do sergipano, pai da história cultural brasileira, e bem pode simbolizar a vitalidade desse Sergipe tão pequeno territorialmente quão grande no papel histórico da cultura nacional. Este dado vale dizer que os tópicos de **A Filosofia no Brasil** vieram sendo escritos desde os vinte anos do autor. Isto é, parte durante o curso de graduação em direito (concluído em 1873) do futuro autor de **Ensaio de Filosofia do Direito** (1895) e da célebre **História da Literatura Brasileira** (1888).

Ora, a **História da Filosofia em Portugal**, sobre a contemporaneidade com a similar brasileira, sobre a identidade significativa de títulos — filosofia **em** Portugal, filosofia **no** Brasil — sobre a similaridade conjuntural dos autores — obra de mocidade não revista nem reeditada, universo de estudos jurídicos — sobre todo esse conjunto de circunstâncias, tais obras representam ainda, além disso, o mesmo estágio cultural sob um aspecto⁶, a saber, o da tomada de consciência histórica global do pensamento filosófico dos respectivos países.

De fato, à data da publicação da **História da Filosofia em Portugal** Lopes Praça tinha 24 anos e concluía o curso de direito. Isto é, pesquisara e escrevera enquanto estudante. O futuro autor de **A Mulher e a Vida** (1872) e de **Estudos sobre a Carta Constitucional de 1826** (1878 — 1879) não prosseguiu cultivando as letras filosóficas. Lopes Praça declara que nada encontrara anterior sobre a história da filosofia em Portugal⁷. Seu reeditor confirma e acrescenta que nem depois. “Seja como for, diz Pinharanda Gomes⁸, até aos nossos dias, mesmo levando em conta a tentativa de Martins Capella, o pouco legado por Lopes Praça continua sendo o pouco de que, em termos de historiografia (filosófica), a nossa cultura dispõe”. Refere-se a obras de caráter geral e não monográfico. Lopes Praça pensa estar fornecendo “um quadro completo do movimento filosófico de Portugal”⁹.

Sílvio Romero, por seu lado, não só não encontra documentos anteriores do mesmo gênero, como também pensa ter proposto um quadro completo da filosofia no Brasil¹⁰.

Marcarei mais três pontos de referência neste paralelo, apesar das restrições quanto ao limite de tempo que regem a minha função de debatedor. Tais pontos dizem respeito, (1) à conceituação de filosofia, (2) à valorização da perspectiva nacional e (3) a denúncia da inferioridade das elaborações nacionais.

1 — Lopes Praça, realmente, se propõe a explicitar o objeto e o lugar da filosofia¹¹. Não seria viável neste momento analisar a acepção em que Lopes Praça resolveu, como diz¹², empregar a palavra filosofia. O que pretendo notar é que em Sílvio Romero não se explicita metodicamente este ponto. Constitui um problema identificar a noção de filosofia que manipula, problema de que se têm ocupado os comentadores dos seus textos. Para a análise de ambas as obras parece importante o confronto pormenorizado deste tema.

2 — Ambos os autores se queixam dos produtos nacionais que historiam. Lopes Praça viu qualificado de quimérico o seu projeto, pleno de entusiasmo juvenil, de uma **História da Filosofia em Portugal**, de vez que “nenhum filósofo ilustre se conhecia nos Fastos da História Portuguesa”¹³. Diz saber “com todo o mundo que um livro destes (História da Filosofia em Portugal) não tem compradores em nosso País” (ibid). A certa altura¹⁴ refere que os “progressos” da filosofia na Europa (séc. XVII) “não tiveram eco entre nós”. Não seriam poucos os pontos em que vai estigmatizando, como Sílvia Romero, a situação nacional. O autor brasileiro é, por temperamento e sobretudo naquela idade, mais veemente e mais categórico. Sua atitude, de resto, fez escola na historiografia filosófica brasileira¹⁵ e representou um fator de retardamento, ao menos uma dificuldade no seu desenvolvimento crítico. “Na história do desenvolvimento espiritual do Brasil — é o veredicto do historiador da filosofia em 1878 — há uma lacuna a considerar: a falta de seriação nas idéias (...) um autor não procede do outro (...) Neste país (...) o espírito público não está criado e muito menos o espírito científico. A leitura de um livro estrangeiro, a predileção por um livro de fora vem decidir da natureza das opiniões de um autor entre nós. As idéias dos filósofos (...) não descendem umas das dos outros (...) Nem talvez se conheçam (...) que relação lógica haverá entre o Dr. Tobias Barreto e o Pe. Patrício Muniz... que laços os prendem ? (...) É que a fonte onde nutriram suas idéias é extranacional”¹⁶. Decerto a veemência do imaturo historiador brasileiro não se encontra no historiador português. Lopes Praça, na verdade, tinha diante dos olhos outro conteúdo a historiar. Perguntar-se-á porém, se tivesse Sílvia Romero no seu horizonte histórico um desempenho equivalente por exemplo ao dos conimbricenses, a que se refere desvanecido Lopes Praça, se Sílvia Romero contasse com tais peças no arsenal do historiador, teria outra atitude ? Resposta difícil, se atentarmos para a ... cólera com que aborda o tomista, Soriano de Souza, abordagem que já comparei uma vez à poesia do estilo literário das maldições, como a de Gonçalves Dias: “Que a teus passos a relva se torre, Murchem prados, a flor desfaleça”...

3 — Se em ambos os autores o **nacional** se propõe como uma perspectiva de análise — até pelo gênero de estudos a que se propuseram nessas obras — é certo também que se propõe como uma forma de **ideal**. Sílvia Romero vê o seu estudo como uma das tarefas que poderia habilitar o “espírito nacional a formar mais exata consciência do seu temperamento”¹⁷.

A perspectiva nacional em Sílvio Romero tem uma postura antes cosmopolítica que individual, sem procura de cor local, como diz¹⁸, um nacional por filiações genéticas e sistemáticas, capaz de se caracterizar perante os outros nacionais. Ao passo que em Lopes Praça o projeto é explicitamente o de uma **filosofia nacional**, que o autor menciona como uma aspiração. “Ainda se não criou entre nós uma Filosofia Nacional Característica”, diz ele¹⁹. Admite que possam os portugueses chegar um dia “a imprimir nas Ciências Filosóficas o selo de sua individualidade”²⁰. “Não passe muito embora de uma conjectura o que vamos dizer, prossegue (*ibid.*), estamos persuadidos que, a adotar-se em Portugal uma Escola Filosófica ou a criar-se, se generalizará e será portuguesa quando se recomendar pelo senso prático de moderação (...)”. E à diferença do autor brasileiro, para quem o modelo era o alemão, Lopes Praça elege a Escola Escocesa que tem um “lugar eminente na História Geral da Filosofia” por causa do senso prático e da moderação (*ibid.*). Não é, porém, o **senso prático e a moderação** — que tanto interessaram a Cruz Costa²¹ — o que me chamaria a atenção agora, e, sim, o fato de que em ambas as posições, de Sílvio Romero e de Lopes Praça, o **nacional** é um critério inespecífico, extrafilosófico e, por isso, portador de uma ambigüidade intrínseca: se, de um lado é um critério para a história da filosofia, do outro postula, para a elaboração da mesma história, um critério especificamente filosófico. Acrescento que, além disso, me parece digno de atenção o fato de terem surgido na área dos estudos jurídicos o interesse pelo estabelecimento de uma consciência filosófica nacional e o balanço dos documentos até então encontrados. Efetivamente o direito, quando procura a sustentação filosófica, onde ela cabe — quando se propõe a obter uma Filosofia do Direito — fica na contingência de escolher uma filosofia adequada. É para mim uma evidência que, no contexto do serviço ao direito, ou a outros domínios culturais, nem todas as formulações filosóficas se prestam e cabe a eleição quer de temas, quer de modelos filosóficos, eleição regida pelas exigências de formulação teórica ou de desdobramentos práticos da área servida. É uma dificuldade para o puro filósofo essa eleição. Na sua especificidade autônoma não se adota uma filosofia: elabora-se. Mas uma dificuldade não é uma impossibilidade, nem necessariamente um absurdo. É um problema a ser de-
frontado.

Notas

- (1) **História das Idéias Filosóficas no Brasil**. 2ª edição, São Paulo, Grijalbo/Universidade de São Paulo, 1974, pág. 137 segs.
- (2) **A Filosofia no Brasil**. 3ª edição, São Paulo, Cortez & Moraes, 1976, pág. 21 segs.
- (3) Edição preparada por Pinharanda Gomes, Lisboa, Guimarães ed. 1974, LV + 358 pág. Inclui esta edição uma Introdução à Vida e Obra de Lopes Praca (pág. XIII – LV), bem como Notas, Aditamentos e Bibliografia (297 – 332) e Índice Onomástico (333 – 352), de Pinharanda Gomes.
- (4) Edição preparada por Luís Washington Vita in Sylvio Romero, **Obra Filosófica**, Introdução e Seleção de, Rio de Janeiro, José Olympio/Edusp, 1969, pág. 5 – 149.
- (5) Ed. c., pág. 6.
- (6) Sem nenhum confronto qualitativo intrínseco.
- (7) Ed. c., pág. 4.
- (8) Ed. c., pág. XLIX.
- (9) Ed. c., pág. 39.
- (10) Ed. c., pág. 139.
- (11) Ed. c., pág. 8 e segs.
- (12) Idem, pág. 11.
- (13) Idem, pág. 5.
- (14) Idem, pág. 215.
- (15) Cf. Geraldo Pinheiro Machado, **A Filosofia no Brasil**, ed. c., pág. 64, nota 32.
- (16) Sílvia Romero, **A Filosofia no Brasil**, ed. c., pág. 32 e segs.
- (17) Idem, pág. 5.
- (18) Idem, pág. 43.
- (19) O. e ed. c., pág. 218.
- (20) Idem, pág. 219.
- (21) João Cruz Costa, **Contribuição à História das Idéias no Brasil**. Rio de Janeiro, José Olympio, 1956, Primeira Parte, Capítulo 1.

BASES PARA UMA REESTRUTURAÇÃO DA PSICOLOGIA NO BRASIL

João Francisco Duarte Júnior (*)

Universidade Federal de Uberlândia

“Nosso desafio é nada menos do que o de refazer a ciência — tanto as humanas como as ‘desumanas’ — criando os estilos de pesquisa úteis às nossas sociedades como ferramentas de aceleração evolutiva e de auto-superação. Para isto, o primeiro passo consiste em assumir o compromisso, aparentemente paradoxal, de demolir e suplantiar a ciência que temos, na medida em que foi a representação local de um estilo de pensamento e de ação que, ao não nos ajudar causa-nos dificuldades”. (Darcy Ribeiro, A Universidade Necessária, p. 252.)

INTRODUÇÃO

A cultura brasileira atinge hoje um ponto em que a grande maioria de suas instituições passou a sentir, a partir de seu próprio interior, a necessidade de uma reestruturação de seus esquemas e modelos, tornados gastos e obsoletos. E isto precisamente pelo fato constatado de que tais modelos não nos auxiliaram a superar o grande desafio de todos os povos ditos subdesenvolvidos: romperem com as cadeias da dependência e tornarem-se livres para traçar seu próprio caminho através da história. De certa forma, em muitos casos sucedeu-se o inverso: estes modelos retiraram ainda mais, de nossas mãos, a capacidade de construirmos o nosso destino.

Estamos, desde as nossas origens, atados a outras culturas e, por isso, ainda carecemos de uma identidade cultural de contornos mais definidos. Desde há muito vimos transplantando, dessas culturas para a nossa, determinados valores e atitudes que nos tornaram mais descaracterizados e confusos, sem podermos encontrar respostas para a questão: quem

* Psicólogo, professor da Universidade Federal de Uberlândia. Mestrando em Educação na Unicamp.

somos? Esse transplante, essa invasão, deu-se em todos os elementos da complexa estrutura cultural; deu-se nas artes, na ciência, na política, nos costumes, na educação etc. Aliado a isso, muito contribuiu para nossa desorientação o longo período de obscurantismo em que estivemos mergulhados durante 15 anos, a impedir uma busca mais radical de nossas respostas e que, parece, começa a clarear. O fato é que, depois de um longo período, estamos iniciando um processo de questionamento da vida vivida até agora e, deste refletir sobre nossas experiências concretas, certamente surgirão novos valores, novas perspectivas que (esperamos) sejam mais condizentes com a nossa aspiração de autonomia.

Mas, para que isto ocorra, também nossos instrumentos de reflexão devem ser alterados. As velhas fórmulas de pensamento devem ser suplantadas, substituídas por outras que, ao invés de procurar adaptar a realidade, a seus cânones, construa, a partir dessa realidade, seus próprios parâmetros. Sendo a filosofia e a ciência, duas formas de se pensar logicamente o mundo, cabe a elas grande parte de responsabilidade neste processo. Porque até agora ainda não tivemos, nestas duas áreas (como em muitas outras), a representação de um pensamento tipicamente nacional. A maior parte dos modelos científicos e filosóficos que utilizamos, tendo sido concebidos em outras culturas, acabam por fornecer-nos uma ótica distorcida de nossa própria realidade e, conseqüentemente, nossas ações se tornam inúteis no sentido de promover um desenvolvimento cultural harmônico.

É a partir desse quadro que procuramos entender o que vem acontecendo com a Psicologia entre nós. Existindo há pouquíssimo tempo no país, desde seu início ela foi-nos apresentada de maneira inadequada: como uma ciência que visa ao bem estar de apenas uma elite; como instrumento de ação que atinge apenas indivíduos isolados. E isto devido à maneira errônea como foram criados os cursos de formação de psicólogos, que, desde seu nascimento, visavam à formação do "profissional liberal". Quer-nos parecer que, pelo contrário, a Psicologia é, antes de tudo, uma Ciência Social; uma ciência que, procurando compreender o Homem, não pode ocultar de si própria o fato deste Homem somente existir **em sociedade, em diálogo**. Seu objetivo principal deve ser auxiliar os indivíduos a terem uma maior compreensão de si — o que implica uma compreensão da cultura que os cerca — para poderem construir uma sociedade mais justa, que satisfaça as suas necessidades. Portanto, é preciso reconstruir seu

arcabouço teórico e técnico, ideado a partir dos problemas de outros povos. É preciso que a engajemos na luta de libertação dos países do 3º Mundo, particularmente na do nosso.

Esta é, sem dúvida, uma tarefa árdua, mas que deve ser iniciada já. E deve ser iniciada a partir de uma reflexão não apenas restrita ao âmbito científico, mas que procure entender as vinculações de seu discurso com o todo cultural. A ciência é apenas **uma** forma de expressão humana e não pode pretender (como crêem os positivistas) o monopólio da verdade. Se a Psicologia que temos não nos serve, devemos tentar entender o porquê de sua inadequação, para então chegarmos à Psicologia que queremos. Os debates em torno do tema devem congrega todos, profissionais, estudantes e educadores, a fim de que possamos estabelecer as **nossas** diretrizes para uma reestruturação. Estamos no momento adequado para tal, já que o próprio Ministério da Educação e Cultura manifestou-se no sentido de alterar os currículos dos cursos de formação em Psicologia. Porém acreditamos que as alterações propostas são irrealistas e viriam agravar ainda mais os problemas desta jovem ciência no Brasil.

Assim, o presente trabalho visa a tornar-se uma contribuição para que se detecte algumas causas de nossos problemas e para que se encaminhe as soluções com os pés em nossa cultura. Com ele procuramos traçar somente **bases**, as quais acreditamos necessárias a qualquer reforma. Ou seja: procuramos mostrar que a ciência, especialmente a Psicologia, deve ser vista e entendida como se dando no interior de uma cultura e, portanto, como irredutivelmente ligada à forma de vida ali vivida. As mudanças que pretendemos em nossa Psicologia devem pressupor certo grau de compreensão de nossa cultura.

Para tanto, o trabalho foi dividido em duas partes. Na primeira discutimos o fenômeno cultural, isto é, o homem enquanto criador da cultura, que é a única forma dele ser "humano". Dentro do fenômeno cultural analisamos o papel da educação, entendendo-a como um processo não só de transmissão de valores estabelecidos, mas de incentivo à busca de novos caminhos. Analisamos ainda os processos de influência e invasão cultural, detendo-nos particularmente no segundo, que se caracteriza pela imposição de sentidos e valores de uma cultura a outra.

Na segunda parte fixamos as discussões em torno de nossa realidade, em torno da cultura brasileira. Procuramos observar aí, em que

medida não temos ainda uma identidade própria devido ao processo de invasão que vimos sofrendo desde nossas origens, e que se intensificou nas últimas décadas. Esta invasão é enfocada especialmente no âmbito das ciências e da filosofia, que, sendo estrangeiras, impedem-nos de descobrir os nossos problemas reais. Restringimos então nosso campo ao âmbito da Psicologia e procuramos levantar os problemas que ela vem encontrando entre nós, problemas estes oriundos de todo o quadro de invasão cultural a que fomos submetidos. As teorias e técnicas psicológicas que grassam entre nós, são, por isso mesmo, inadequadas e elitizantes em relação à grande maioria de nosso povo.

Finalmente apresentamos algumas diretrizes que, acreditamos devam pautar uma reestruturação da Psicologia. Reestruturação essa que transforme a Psicologia num instrumento de mudança social e que atenda às carências de enorme contingente populacional, alijado das mínimas condições de vida. Gostaríamos de frisar é que esta importante missão desde já está colocada principalmente sobre os ombros de nossos professores e alunos, que devem tomar a si a tarefa de repensar não só a Psicologia, mas a própria Universidade.

E foi pensando em nossos estudantes que este trabalho adquiriu em algumas passagens, um caráter mais didático. Foi pensando neles — que muitas vezes iludidos por um cientificismo estéril veiculado por seus cursos, acabam renegando a reflexão filosófica — que procurou ampliar-se o mais possível nossas discussões; que procurou mostrar-se o quão amplo é o quadro cultural, no qual a Psicologia é apenas **um** de seus elementos constituintes. Ganhando-se em extensão pode ter-se perdido um pouco em profundidade, mas dentro de todo o pragmatismo e especializações de nossa cultura, o que necessitamos, cada vez mais, é de consciências abertas ao fenômeno humano em toda sua amplitude. Acreditamos que muitas questões tenham ficado em aberto, pois nos propusemos somente traçar as **bases** que possam orientar nossa reflexão no sentido de uma mudança na Psicologia. Se conseguirmos, no final, suscitar dúvidas e interrogações estaremos satisfeitos, pois as dúvidas são potencialmente criadoras.

I — O ESTUDO DA CULTURA COMO BÁSICO NA COMPREENSÃO DO HOMEM

1 — O Fenômeno Cultural

A penetração crítica nos domínios das ciências humanas deve pressupor sempre certo grau de questionamento filosófico acerca do pró-

prio homem, este ser que, voltando-se sobre si mesmo, constrói métodos e técnicas para seu próprio desvelamento. Assim é que, na base de todo conhecimento humano, repousa aquela característica fundamental da “espécie humana”, que lhe permite o **conhecimento** e que a torna diferente das demais formas de vida: a **transcendência**, através da **consciência**. Ou seja: a capacidade tornar-se um objeto para si mesmo, de ir além do simples aqui e agora onde está ancorado.

Expliquemo-nos melhor. Possuidor de um corpo físico, através do qual existe e se localiza no mundo, o homem, no entanto, **não se identifica pura e simplesmente com esta porção de matéria finita**, que sofre o jogo das forças físicas e acabará por desfazer-se, na morte. Vai além. Chega até mesmo á perceber-se quase que, como separado dela, quando diz: “o corpo que **eu tenho**” (mas **quem** sou eu, que **tenho** este corpo ? e **tenho-o** da mesma forma que **tenho** esta caneta ? se a caneta for destruída ainda continuarei existindo, mas não se o **meu** corpo o for...)¹. Assim, se não está preso ao corpo, o homem tampouco o está ao agora: **sabe** de seu passado e pode traçar planos para o futuro, ao contrário do animal, que vive num **hoje eterno** (Rubem Alves), num **presente esmagador** (Paulo Freire). Um, pela sua consciência (do tempo) é **histórico**, o outro, **ahistórico**².

O homem **age intencionalmente**, construindo o mundo, transformando-o de maneira **planificada**, enquanto o animal apenas **reage**, adaptando-se às condições do meio. Este último está ligado apenas ao imediato e ao concreto, enquanto o primeiro transcende a sua imediatez, podendo atuar na esfera do **possível**, evocando as ausências.

É interessante notar que tal característica determinante da “espécie humana” é descartada pelo behaviorismo (filosoficamente positivista) ao afirmar (por conveniência metodológica) que a diferença entre homem e animal é apenas **quantitativa**. Ora, a transcendência, a consciência de si mesmo como um **eu** distinto do mundo, sua **intencionalidade**, é que o torna **qualitativamente** diferente das outras formas de vida que o rodeiam. Reafirmando: o homem não apenas **reage** a um presente imediato, mas **age** visando a um futuro, a um possível, ao passo que o animal está escravizado ao seu corpo e ao agora.

Esta capacidade de não responder apenas ao imediato, tendo consciência do ausente, se dá graças à **dimensão simbólica** criada e vivida pelo humano. O **símbolo** representa o ausente, trá-lo à minha presença.

Quando numa manhã de sol alguém diz que poderá chover e eu saio portando um guarda-chuva, apreendo algo (a chuva) que não existe no momento a molhar-me a pele, e tomo uma atitude (apanhar o guarda-chuva) em função de um possível vir a ser. A palavra "chuva" é um símbolo; a linguagem é um código simbólico que permite ao homem tomar distância em relação ao mundo, isto é, não ficar, como o animal, aderido a ele. Os símbolos, desta forma, **fazem a mediação entre mim e o mundo**; permitem que eu exerça um trabalho de **reflexão**, ou seja, que possa guardar distância em relação a mim mesmo e possa pensar-me, encontrando **significados**, encontrando um **sentido** para a minha vida.

Então, através da consciência e de seus filhos diretos, os símbolos, a busca do homem é a **compreensão** de sua vida no mundo, a procura de um sentido para sua existência (enquanto espécie e indivíduo). A esta compreensão, a este significado mediado pelos códigos simbólicos, desde os gregos se dá o nome de **logos**. Cuvillier, em seu "Pequeno Vocabulário da Língua Filosófica" nos diz que **logos** é a "palavra grega, que significa, a um tempo, **palavra e razão**", o que afirma o caráter simbólico de toda compreensão.

Porém, este sentido que o homem busca para a vida, este **logos**, não provém de pura contemplação, como se o mundo se desenrolasse à sua frente e sua consciência apenas observasse, anotasse, concluísse. Antes, está ligado indissolivelmente à sua **ação**, à sua **práxis**, ou seja, a toda transformação que ele opera no mundo. Orientamos sempre as nossas ações (práxis) a partir de um sentido (logos) que damos à vida, ao mesmo tempo que o resultado de nossas ações (práxis) podem modificar o sentido (logos) inicial. Suponhamos o seguinte exemplo: um indivíduo, nascido na cidade e já farto dela, decide que "foi feito para morar no campo", que lá seria melhor viver; este seria então um aspecto do sentido que ele dá à vida, um aspecto de seu **logos**. Muda-se então para lá, isto é, orienta sua ação, sua práxis, em função deste logos. Porém, ao final de algum tempo, já cansado dos insetos, da solidão do campo e de outros fatores, resolve retornar, pois acaba concluindo que é na cidade o seu lugar. Aqui temos um **logos** (viver no campo) orientando uma **práxis** (mudar-se efetivamente para lá); mas o resultado dessa práxis acaba por alterar o logos inicial (conclui que na cidade "é o seu lugar"), o que leva à uma nova práxis (voltar), em função do novo logos.

Em resumo, podemos dizer que logos e práxis estão ligados dialeticamente, constituindo as duas faces da moeda humana, onde uma só pode existir pela outra.

É esta então a diferença fundamental entre o homem e o animal, pois a atuação deste promove simples alterações no meio, enquanto aquele **constrói**, ou seja, as transformações que ele imprime ao mundo têm sentido, embasam-se num **projeto** significativo. O homem constrói-se construindo o mundo, e vice-versa.

Chegamos neste ponto ao conceito antropológico de **cultura**, que se distingue da idéia de **natureza**. Enquanto a natureza aparece-nos como uma realidade dada, imediata e bruta, a cultura se revela como **toda construção humana do mundo**, como a **concretização de todo o sentido humano**. Na natureza os diversos processos físicos, animais e vegetais, equilibram-se num sistema de forças que reagem entre si. Mas ao surgir na terra, o homem passa a interferir nesse sistema natural, porque toma distância em relação a ele, desprende-se dele pela mediação dos símbolos que cria. Pela **palavra** e pelo **instrumento**³, pelo logos e pela práxis, se faz homem, porque (auto) consciente; e se faz homem ao **criar**, produzindo a **cultura**. Assim o nascimento do homem é o nascimento da cultura, entendendo-se por esta toda a criação humana (do mundo).

O homem só existe **na e pela** cultura. Ao nascer o indivíduo é colocado em contacto com ela e vai aprendendo a ser homem através do aprendizado de todo o sistema cultural. Para ilustrar esta nossa idéia de que **o aprendizado da cultura é condição sine qua non da hominização do indivíduo**, remetemos o leitor a alguns casos clássicos fartamente estudados por antropólogos, sociólogos e psicólogos: trata-se das famosas "crianças-fera" — crianças que em tenra idade foram perdidas ou deixadas nas matas, onde foram "adotadas" e criadas por animais⁴. Ao serem descobertas, algumas já beirando o início da adolescência, bem pouco restava de humano nelas, e bem pouco se pôde fazer no sentido de "hominizá-las": em geral não resistiram e sucumbiram à sociedade⁵.

Tendo conceituado a cultura de maneira ampla, como **todo o produto significativo humano**, tentemos especificar e explorar mais o conceito, dizendo que ela é a "**forma própria da existência humana**"⁶. Quando dizemos (forma) **própria** queremos significar justamente que ela representa a **única** maneira do homem ser, de se constituir como humano. É criando (a cultura) que o homem se faz homem. Resta aprofundarmo-nos no vocábulo **forma**.

Por **forma** entende-se a fisionomia, o conjunto de traços que caracteriza algo; neste caso: o humano, ou seja, o homem adquire sua

fisionomia na cultura. Merleau-Ponty toma a palavra **forma** com o sentido de **estrutura**, isto é, os elementos componentes de determinado fenômeno **estruturam-se** e compõem sua **forma** de aparecer. Exemplificando: quatro pontos (vértices) delimitam um quadrilátero, que, porém, só terá a **forma** de um **quadrado** se estes pontos se articularem em determinada estrutura (se as retas que os unem tiverem o mesmo tamanho e formarem ângulos retos). Desta maneira, passemos a considerar a **cultura como uma estrutura**, onde determinados elementos se articulam para construir a fisionomia humana. E, se (como anteriormente o afirmamos) na busca de sentido o homem construiu símbolos, temos a cultura como **estrutura simbólica**, onde o sentido não provém de um mundo imediato e material, mas também de um possível, de um ausente.

Quais são os elementos que se articulam formando a estrutura cultural? Podemos citar alguns, tais como: o sistema político, o econômico, as crenças, as artes, as ciências etc. Se observarmos mais de perto cada um destes "elementos" poderemos notar que em si mesmos eles também aparecem como estruturas, formadas por novos elementos. E é precisamente por isto que Merleau-Ponty volta a falar de cultura como **estrutura de estruturas**. A cultura aparece então como estrutura global formada por estruturas menores, onde toma corpo, concretiza-se o sentido que os homens estão dando à sua vida. Se em determinada época os homens cercavam as suas cidades com muralhas, estas concretizavam o sistema de defesa, de proteção contra os inimigos, procedimento este que hoje, na época das viagens espaciais, deixou de ter **sentido** e foi substituído por radares e armas sofisticadas. Se, outrora, o homem acreditava ser a terra o centro do universo e desenvolvera, sobre esta crença, alguns sistemas teológicos e cosmogônicos, hoje, alijado deste centro, busca no espaço inclusive o contacto com possíveis civilizações de outros mundos.

Nos dois exemplos anteriores percebe-se como o sentido dado à vida (logos) prolonga-se e encarna-se nas construções humanas (práxis): a proteção, na muralha e radares, a colocação no cosmos, nas cosmogonias, foguetes e pesquisas. Porém o fato mais importante a ressaltar agora é a **transformação** desse sentido (e da cultura) através dos tempos. A cultura é essencialmente dinâmica, transmutando-se, sendo acrescida de novos sentidos e valores através da história, o que afirma seu caráter simbólico, pois o símbolo não se esgota em si mesmo mas, antes, pede mais e

mais interpretações. Assim, simbolizando na busca de compreensão, o homem vai acrescentando, criando e vivendo novos sentidos através dos tempos. Isto confere à cultura o caráter de **estrutura aberta**, significando exatamente o não esgotamento do sentido na realidade dada, a possibilidade de novas construções, de novas interpretações da vida, a **historicidade** da existência humana.

Se consideramos a cultura como a concretização do sentido e percebemos que este sentido não é estático, mas evolui, podemos entendê-la então como uma **circulação de sentido**. Ou seja: o sentido dado à vida através das diversas estruturas parciais de uma cultura (ciência, política, arte, religião etc.) articulam-se entre si, se influenciam, se combinam e se movimentam, na convivência e diálogo dos homens, formando a fisionomia deste agrupamento humano. **A circulação do sentido é fator essencial no crescimento da cultura**; novas descobertas, novas formas de se viver, devem ser comunicadas, transmitidas a todos para que sejam pensadas, criticadas e acrescidas de mais sentido, num processo contínuo de desenvolvimento e criação.

Estivemos até aqui falando de maneira genérica da cultura, e a pensamos como toda a construção humana do sentido da vida. Agora poderemos falar de "culturas", referindo-nos às diversas formas de viver, assumidas pelos diferentes agrupamentos humanos. Isto porque cada grupo de homens foi, através da história, adquirindo sua **forma própria** de sentir, pensar e viver a vida, constituindo tribos, nações e países distintos. Em cada uma dessas culturas o sentido provindo das subestruturas vão-se articulando e formando um conjunto de traços que constituem a fisionomia daquele povo; em um, predomina a monarquia, em outro, o presidencialismo; em um, o trabalho é basicamente industrial, enquanto noutro é agrícola; um é monoteísta, outro politeísta, e assim por diante. Desta maneira, este conjunto de traços articulados é que forma a fisionomia do brasileiro, o "american way of life" do norte-americano, as características de vida do chinês etc. Sintetizando toda nossa discussão podemos citar a definição que Rezende dá à cultura: "**é a forma própria da existência que um grupo humano assume através da sua história**"⁷.

Por fim devemos citar o fenômeno das **subculturas**, isto é, subgrupos que, dentro de uma mesma cultura, diferenciam-se por alguns traços e características próprias. É o caso, por exemplo, em nosso país, do nordestino, do paulista e do sulino, formando subculturas diversas e vi-

vendo valores e hábitos próprios de suas regiões. (Mas, note-se, eles mantêm entre si, características comuns que fazem de todos brasileiros.)

2 – A Educação na Cultura

Retomando o que dissemos linhas atrás a respeito dos traços que caracterizam os habitantes de determinada cultura, nomearemos este conjunto de caracteres por **personalidade de base** ou **personalidade cultural**. A configuração de nossa personalidade como indivíduos é sempre fruto de uma relação (dialética) entre as experiências de nossa cultura e as nossas, individuais. Ralph Linton afirma: “Na medida em que constitui alguma coisa mais que uma abstração feita pelo investigador, a cultura só existe no espírito dos indivíduos que compõem uma sociedade. Suas qualidades provêm das personalidades desses indivíduos e da sua interação. Inversamente, a personalidade de cada um dos indivíduos existentes no interior da sociedade desenvolve-se e funciona em associação constante com sua cultura”⁸. E, mais adiante, reassegura: “É através de seus efeitos sobre o ambiente que a cultura pode influenciar a experiência e, através da experiência, a personalidade. Embora nunca inteiramente produto da cultura de seu grupo, o ambiente do indivíduo em muitos pontos é influenciado pela cultura. Mesmo o ambiente natural, proporcionado por certa área geográfica, só atinge o indivíduo depois de ter sido filtrado pela tela que a cultura interpõe entre o homem e a natureza”⁹. Assim, nossa inserção na cultura se dá, em princípio, pelo aprendizado de uma personalidade cultural, através da qual reconhecemo-nos como membros de um mesmo grupo social.

Neste contexto podemos entender a educação (em seu significado mais amplo), primeiramente como a **aquisição da personalidade básica**. Aquisição esta que se processa a partir da colocação do indivíduo em contacto com o sentido dado à vida e vivido pelos membros de sua comunidade. Como já o afirmamos, o sentido provém de vários “lugares” (política, economia, artes, técnica etc.), cruzando-se e circulando no interior da cultura. A “culturalização” (educação) do homem evolui como que em círculos, isto é, o sentido provém inicialmente de um pequeno grupo e, com o desenvolvimento do indivíduo, este passa gradativamente a ter condições de recebê-lo de grupos mais amplos. Iniciamos nosso aprendizado no interior da família, que nos passa o seu sentido, o seu estilo de vida e

que, é claro, está ligado a todo o contexto cultural no qual está inserida¹⁰; podemos chamar a este processo de **socialização**. A seguir ampliamos nossa aprendizagem até círculos maiores, recebendo o sentido de toda a cidade, da região e do país, num processo de **politização**. O contacto com a cultura humana, ampla, mundial, culminaria nossa hominização e poderia chamar-se **cosmopolitização**¹¹. Porém, é conveniente ressaltar que estes processos não se dão numa seqüência temporal, especialmente em nossa época de rápidas comunicações, onde a televisão já leva ao interior da família, o sentido proveniente de distantes pontos do planeta.

Portanto, educar significa basicamente colocar o indivíduo em contacto com o sentido que circula em sua cultura, para que, adquirindo-o, possa fazer parte dela e nela viver sua vida. Porém este processo não será jamais **educação** se basear-se na passividade do educando, em sua aceitação dócil de um sentido a ele imposto (pela família, escola, estado etc.). Antes, deve-se estimular sua capacidade crítica, para que, recebendo um sentido possa questioná-lo e ampliá-lo, propondo novas significações, criando mais e mais sentido, enfim, desenvolvendo-se e desenvolvendo a cultura em que está. Paulo Freire chama a falsa educação (aquela que pretende **impor** um sentido) de "educação bancária", pois nela os educandos são simples recipientes (bancos) onde se vai depositando informações, que (talvez) no futuro lhes possam ser úteis. É ele quem afirma: "Não é de estranhar, pois, que nesta visão 'bancária' da educação, os homens sejam vistos como seres da adaptação, do ajustamento. Quanto mais se exercitem os educandos no arquivamento dos depósitos que lhes são feitos, tanto menos desenvolverão em si a consciência crítica de que resultaria a sua inserção no mundo, como **transformadores** dele. Como sujeitos"¹².

De um lado temos, assim, uma **educação alienante** e, de outro, uma **educação significativa**, libertadora. A primeira não reconhece no homem aquilo que o torna humano: a criatividade, a imaginação; ao contrário, faz dele um simples **reprodutor** do sentido veiculado por outros. Não reconhece as experiências de vida dos educandos e não lhes oferece oportunidades nem instrumentos para simbolizá-las, para dar-lhes sentido.

A segunda, ao contrário, parte do pressuposto de que a vida do indivíduo é o fator mais importante, pois é a ela que este deve dar um sentido, percebendo-a como ligada à vida e ao sentido de toda a sua cultura. Aliás, seu ponto chave é a **politização** do sujeito, no sentido de que este deva desenvolver sua percepção do contexto total no qual se insere e, percebendo-o, saiba que também ele é responsável pelos rumos (pelo sen-

tido) que a sociedade toma. O método de alfabetização de adultos, proposto e desenvolvido pelo grande educador Paulo Freire, é o exemplo mais **lúcido desta educação; nele o educando desenvolve inicialmente sua consciência do todo cultural a partir de suas experiências de vida**, para, por fim, poder **simbolizá-las** com a aquisição dos símbolos lingüísticos. São dele as seguintes palavras: "É pareceu-nos que a primeira dimensão deste novo conteúdo com que ajudaríamos o analfabeto, antes mesmo de iniciar sua alfabetização, na superação de sua compreensão mágica como ingênua e no desenvolvimento da crescentemente crítica, seria o conceito antropológico de cultura. A distinção entre os dois mundos: o da natureza e o da cultura"¹³.

A educação só é realmente significativa na medida em que não se pretenda que os indivíduos aprendam, ou melhor, "decorem", teorias, abstrações e símbolos que eles não percebem como ligados a suas experiências vitais. Já vimos que todo o conhecimento é simbólico, que é pelo símbolo que o homem pode guardar distância de si mesmo, refletindo, pensando-se. Então, só pode haver **aprendizagem** quando a simbolização seja feita a partir de nosso **eu**, de nosso estar-no-mundo. Dentre os modernos teóricos da psicologia da aprendizagem que enfocam a questão a partir deste ângulo, talvez os mais destacados sejam Carl Rogers e Eugene Gendlin. "O que Gendlin se propõe é redefinir a noção de significado, que esclarece **ipso facto** o que é aprendizagem significativa. Gendlin distingue no significado duas dimensões: a dimensão experiencial e a dimensão simbólica, e o define como **a relação funcional existente entre símbolos e experiências**"¹⁴. Os símbolos só significam algo, só nos dão um sentido, quando, em maior ou menor grau, se ligam à nossa vida, pois "pode-se ter significados com ou sem símbolos adequados, mas **nunca sem a sua dimensão experiencial**"¹⁵.

3 — Invasão e Patologia Cultural

As relações entre as diferentes culturas se processam sob diversas formas, determinadas por fatores vários, como os políticos, econômicos e étnicos. Em nossa era de comunicações imediatas, na qual o planeta se transformou, segundo a expressão de McLuhan, numa "aldeia global", é quase impossível que uma cultura se isole, perdendo o contacto com as demais. Deste modo, uma cultura está sempre se relacionando com outras, estejam elas à sua volta ou mais distantes. Resta-nos então identificar e tentar compreender tais relacionamentos, classificando-os, se possível, em tipos mais gerais.

Quer-nos parecer que as formas de relações assumidas entre as culturas podem ser enquadradas em duas espécies amplas, a saber: a **invasão** (ou dominação) e a **influência** (ou interdependência). Por certo, concretamente não existe, de maneira pura, uma ou outra forma, mas são elas os extremos de um contínuo onde se localizam as relações interculturais.

No processo de influência, ou interdependência, uma cultura é afetada pelo sentido proveniente das várias estruturas que compõem a outra. Assim, chegam até ela, diferentes informações sobre o sentido vivido pelos membros da cultura estrangeira, nos mais variados campos, como na política, economia, ciências, filosofia, artes, religião etc. Estas informações influem no sentido vivido pelos seus membros, pois, significando maneiras diferentes de pensar, sentir e agir, acrescentam dimensões novas ao estar-no-mundo destes indivíduos, obrigando-os a rever suas posições e darem novos sentidos a suas vidas. E aqui reside a característica básica da influência cultural: o sentido alienígena não é simplesmente aceito, pondo-se de lado toda a antiga forma de vida, mas sim **criticado**, sendo rejeitado ou assimilado a **partir** da “forma própria da existência” que até ali foi assumida. Ou seja: o novo sentido é **filtrado** pela cultura receptora através de suas raízes culturais, somente transformando-se em seiva e circulando pelos seus diversos ramos após um processo de “digestão”. Considerando-se o que já discutimos anteriormente a respeito do processo de aprendizagem, este procedimento é, naturalmente, lógico, dado que novas simbolizações só podem ser compreendidas quando ancoradas na **nossa** experiência. Os símbolos provenientes de experiências diversas da nossa (no caso, de elementos culturalmente diferentes) só poderão ser interpretados tendo-se como base os **nossos** símbolos, foram elaborados a partir da **nossa** vivência.

Na invasão cultural observa-se um processo inverso ao descrito na influência. Aqui um sentido alienígena é veiculado “in bruto”, e mesmo imposto aos habitantes da cultura invadida como “o verdadeiro”, “o mais válido” ou “o mais moderno”. Em geral essa imposição de valores e sentidos atende às necessidades de dominação e lucro da cultura invasora, visando a criar um mercado dócil às suas idéias e produtos. O novo sentido não é, portanto, “digerido”, mas substitui os antigos, que eram próprios da cultura que está sendo dominada.

Como conseqüência desse processo de substituição do sentido que emanava das experiências de um povo, por significações a elas estra-

nhas, ocorre um fenômeno de **despersonalização cultural**. Se, como já afirmamos, nossa personalidade de base constitui-se a partir da simbolização de toda a nossa experiência enquanto cultura, na medida em que devamos adotar tais sentidos alheios, deixaremos de manter nossa identidade e já não saberemos que somos. Assim, cria-se um processo de **esquizofrenia cultural** pela cisão dos valores em que agora passaremos a acreditar e os que as condições concretas de nossa existência permitiam-nos efetivamente viver. Passa a haver uma separação entre **logos** e **práxis**, a haver uma “distância entre intensão e gesto”¹⁶. Se, por exemplo, me vendem a idéia de que necessito de um automóvel para ser “mais feliz” e passo a acreditar nela, apesar de até ali ter vivido relativamente bem sem ele e de não ter condições efetivas para consegui-lo, o que acontece comigo? Primeiramente vejo-me num conflito, pois quero ser feliz e não posso sê-lo e, então, de duas uma: ou fico paralisado a lamentar minha infelicidade ou tento obter o carro, seja trabalhando de maneira insana e desgastante, em qualquer tipo de emprego (deixando de lado outros aspectos de minha vida), seja de formas mais escusas, onde questões éticas serão relevadas.

Neste exemplo, quase banal, pode-se perceber o que acontece na cultura invadida; ou torna-se estagnada ou mete-se num ativismo inócuo, que leva a todas as direções menos a uma: à frente, ao desenvolvimento (no fundo ambas as posições são estacionárias). Os indivíduos, enredados pelos conflitos entre vários sentidos, despersonalizam-se, e, despersonalizando-se não reconhecem mais o outro como semelhante, como alguém com quem se pode **dialogar**, dado que não há mais identidade de códigos, de simbolizações, de sentido. Desta forma, ausentando-se o diálogo, é subtraída a condição básica para a manutenção de um sentido comum e para a criação de novos sentidos, já que os símbolos necessitam de consenso para serem reconhecidos como tais. Não conseguindo criar seu próprio sentido, sentindo-se perdidos e incapazes, as pessoas da cultura invadida passam a necessitar que outros lhes indiquem no que acreditar e o que fazer; recorrem às “autoridades”, aos “especialistas”, que passam a ditar as normas¹⁷. E assim fecha-se o círculo vicioso da invasão cultural.

Por estes motivos pode-se falar em **patologia cultural**, entendendo-se por isto determinados fenômenos que impedem a cultura de crescer e se realizar como tal. Rezende define esta patologia dizendo que uma cultura está doente na medida em que, “a seu respeito e no seu

âmbito, ao colocar-se a questão do sentido, o homem não encontra respostas satisfatórias"¹⁸. A invasão cultural é, portanto, um dos fatores que levam a cultura a tornar-se enferma. O autor citado propõe então uma série de 9 sintomas que, quando detectados numa cultura, diagnosticam sua patologia. Comentaremos aqui, rapidamente, alguns deles.

O primeiro diz respeito à patologia cultural como "**doença semântica**", e aparece como o sintoma mais geral, uma vez que representa a incapacidade de encontrar-se respostas satisfatórias à questão do sentido da existência. Ou seja: os indivíduos encontram-se confusos, não encontrando significado em sua vida, concretamente assumida. De certa forma refere-se ao comentado linhas atrás na invasão cultural.

O segundo sintoma refere-se à patologia como "**doença estrutural**", e apresenta dois aspectos básicos. Primeiramente nota-se nestas culturas uma ausência de multiplicidade de sentidos, ou seja, impede-se que a vida seja interpretada de múltiplas formas e procura-se veicular algumas poucas como sendo as "verdadeiras". Percebe-se também a não integração das diversas subestruturas da cultura (política, economia, ciências, artes etc), principalmente por estimular-se o crescimento de algumas delas em detrimento das outras, o que acaba por resultar numa desestruturação do todo.

Como terceiro encontramos a enfermidade enquanto "**doença axiológica**", que, dizendo respeito à hierarquia de valores da cultura, coloca em questão os aspectos pragmáticos e críticos. Assim, na medida em que uma cultura elege o pragmatismo como critério de valor, relegando a dimensão crítica, fatalmente estaremos em face de um tecnicismo desumanizante. Este aspecto é particularmente importante no âmbito da ciência, onde, segundo esta visão, as conquistas científicas teriam valor em si próprias, independentemente dos homens a quem deveriam servir.

Outro sintoma seria o da "**doença histórica**", em que os habitantes da cultura não se percebem como inseridos na história. Não têm conhecimento da história de seu povo, de sua tradição cultural, e não se preocupam em saber dos fatos contemporâneos que, de uma forma ou de outra, estão influenciando em suas vidas. Desta maneira, não se sentem participando da escolha e da decisão quanto aos rumos seguidos pela comunidade.

Mais dois sintomas, que se interligam, referem-se à "**doença social**" e à "**da linguagem**". Aqui encontramos um pequeno grupo, dentro da cultura, decidindo que sentido, quais mensagens, devem circular no

resto da comunidade. Somente o sentido "oficial" é estimulado, reprimindo-se quaisquer outras simbolizações, consideradas "perigosas". Então, na proporção em que o todo da vida deva conformar-se a ser expresso apenas nos termos oficiais, a linguagem deixa de ser significativa das experiências realmente vividas pelos indivíduos, e acaba tornando-se mero verbalismo, vazio e inautêntico.

Finalmente temos a "**doença da criatividade**", devido à inexistência de espaço para a criação e proposição de novos sentidos por parte dos indivíduos. Impede-se, na cultura, o trabalho criativo, crítico, e estimula-se o meramente reprodutivo, técnico.

Resta-nos considerar que tais sintomas estão totalmente interligados, aparecendo apenas como elementos de toda uma estrutura patológica a que pode chegar uma cultura. O remédio a ser proposto a tais culturas, de maneira geral, pode-se considerar seja a **ação cultural**, entendida como uma busca radical de um sentido que exprima **toda e qualquer** possibilidade de vida vivida em seu interior. A busca de uma liberdade no simbolizar e no experienciar, a junção de logos e práxis, numa valorização da vida humana, a partir do reconhecimento de sua liberdade para criar e "ser mais" (Paulo Freire).

II — BRASIL

1 — A Cultura Brasileira

A partir das noções discutidas nas seções precedentes podemos, neste ponto, particularizar nosso estudo lançando um olhar sobre a realidade cultural imediata de nosso país. Se terminamos o tópico anterior focalizando a patologia cultural, com seus sintomas, é por aí que iniciaremos agora nossas colocações. Ou seja: afirmando que nossa cultura apresenta sintomas evidentes de um processo degenerativo, os quais procuraremos identificar, buscando algumas de suas causas.

Em primeiro lugar, observamos na cultura brasileira uma ausência de harmonia entre as subestruturas que a compõem, estando mesmo algumas superpostas às outras, em termos de atenção e incentivos recebidos dos setores que se propõem a governar e desenvolver o país. Notamos, por exemplo, uma ênfase sobre o aspecto econômico, como sendo ele o melhor índice para se avaliar o desenvolvimento da nação, e ainda assim,

tomado de maneira genérica e quase abstrata: procura-se apresentar em números globais o quanto se cresceu, pela utilização de conceitos como PIB, PNB, Renda Per Capita etc., sem, no entanto, procurar analisar se este crescimento favorece apenas alguns ou a todos os setores da cultura. Ora, uma criança que sofre hidrocefalia e, em conseqüência disso, seu peso aumenta, não pode ser considerada como em processo de crescimento, já que o crescimento da cabeça em detrimento do todo orgânico não significa desenvolvimento sadio. Então, além de se incentivar o inchaço (e não crescimento) de uns poucos segmentos da cultura, impõe-se também uma única forma de interpretação como a correta, a mais válida: o formalismo e a frieza numérica. "O Estado detém o monopólio da única interpretação que ele próprio considera válida para o conjunto da sociedade. Essa interpretação, pensam os governantes, prescinde de outras"¹⁹. Temos então caracterizado o primeiro sintoma de nossa enfermidade: a patologia como **doença estrutural**, onde a cultura se torna desarmônica pela ausência de multiplicidade de interpretações e ausência de integração entre suas subestruturas.

A ausência de uma polissemia, de uma diversidade de questionamentos e pontos de vista sobre nossa vida, aliás, não é só desentusiasmada mas também reprimida, através de uma instituição muito nossa: a censura. Através dela impede-se a circulação, na cultura, de novos sentidos; impede-se a criação de novas interpretações, de novas reflexões, que orientem nosso caminho através da história. Se já encaramos anteriormente a cultura de maneira dinâmica, dizendo que ela se caracteriza justamente como movimento, como a circulação de sentido no interior de um agrupamento humano, então a censura é fundamentalmente oposta ao desenvolvimento cultural. Ela obsta o que impele a cultura à frente: as idéias, o novo logos; ela significa precisamente **subdesenvolvimento cultural** (+). Isso caracteriza claramente mais dois sintomas de nossa patologia, enquanto **doença social** e **da linguagem**. Social, na medida em que um pequeno grupo se situa como pretensão depositário de um saber sem limites (sobre o mundo e sobre os homens), o que lhe permitiria o julgamento e a decisão sobre quais são as "melhores" mensagens para os demais indivíduos. E da linguagem, na proporção em que isto obriga a uma uniformização da expressão, a uma conformidade a determinado tipo de mensagem, que é permitida, inocular-se o conformismo e não a criação.

Como a linguagem é a via básica para o homem dar sentido à sua existência, nomeando o mundo, raciocinando e se comunicando, ao ser

ela empobrecida ocorre um empobrecimento da própria consciência. Quanto mais palavras sei, mais conheço o mundo, mais posso nomeá-lo; quando descubro uma nova palavra, quando aprendo ou crio um novo conceito, meu mundo cresce, minha consciência se amplia. Quando, por outro lado, o meu campo lingüístico é restrito, minhas experiências não podem ser adequadamente pensadas, e um sentido mais claro para minha existência torna-se mais distante. Como a linguagem oficial não pode transformar-se muito, torna-se cristalizada e não acompanha as evoluções da vida concretamente assumida dentro da cultura. O que ocorre então é a **doença semântica**, isto é, a incapacidade de encontrar, na pobre linguagem oficial, um sentido para a existência, que flui e se modifica. Há uma profunda cisão entre o falar e o viver; há confusão nas consciências na medida em que lhes faltam instrumentos para significar o concreto, há esquizofrenia cultural.

Ora, tudo isso nos mostra que nossa doença é também **da criatividade**, pois se existe a censura, existe o impedimento de novas significações, o que implica a impossibilidade de se assumir a vida de novas formas. Em todos os sentidos: novas formas de trabalho, novas formas de relações familiares, de relações com a comunidade, de estudos etc. A gama de opções para a vida é restrita, e todos nós devemos conformar-nos e adaptarmo-nos às já vigentes, com quase nenhum espaço para a assunção de projetos existenciais próprios, pessoais.

Verifica-se então que esta diminuição nos limites da consciência do brasileiro atinge um de seus aspectos essenciais: a consciência histórica. Já foi dito (e muito !), que somos um povo sem memória. Não nos preocupamos com o conhecimento, a interpretação e a conservação de nosso passado, o que nos torna mais propensos a repetir seus erros. E ainda, pela própria restrição das comunicações, temos pouca consciência do presente. Não nos sentimos inseridos na história, como seus sujeitos. A ausência de circulação de sentido afasta os homens de uma convivência, de uma troca de idéias e interpretações. Assim, não posso saber que grande parte de meus problemas são comuns a muitos outros. Assim, gera-se o individualismo. E este individualismo me faz acreditar que a sociedade é um dado **exterior** a mim, contra o qual muitas vezes tenho que lutar para sobreviver. Impede-me de ver que estou fazendo história, que posso e devo influir nas decisões de minha família, de meu bairro, de minha cidade e de meu país. São os sintomas de nossa **doença histórica**, que inclusive são agravados na medida em que a própria história do país é difundida e

ensinada somente através da linguagem oficial. Os livros didáticos destinados às nossas crianças são apenas uma sucessão de heróis e as datas de seus feitos, como se tivessem ocorridos num país livre de conflitos étnicos, políticos e econômicos. Lembremo-nos, para ilustrar, da quase recente proibição da peça Calabar, de Chico Buarque e Ruy Guerra, onde os autores procuravam justamente uma nova interpretação para a vida daquele que é considerado oficialmente um traidor da nação. E encerremos o parágrafo citando Octávio Ianni: "O problema central da política cultural dos governantes é construir a ficção de que a história está parada"²⁰.

O último dos sintomas diz respeito à doença dos valores, à **doença axiológica** de nossa cultura. Escolheremos, ao abordar este problema, e dentro dos vários possíveis, um enfoque que consideramos fundamental para o tema central deste trabalho: a questão dos valores em termos **pragmáticos** e **críticos**. Isto é: sobre que bases fundamenta-se a hierarquia dos valores presentemente veiculada em nossa cultura? Evidentemente que sobre bases pragmáticas. Senão, vejamos: a praticidade tornou-se o critério fundamental para nossas ações, o critério que norteia nossos empreendimentos enquanto cultura, desde a elaboração dos currículos escolares, até a oferta de empregos, desde as definições das metas prioritárias dos governos, até a propaganda de bens de consumo. No âmbito do trabalho e das profissões valoriza-se como "profissões nobres" aquelas ligadas diretamente à produção de bens materiais, à industrialização. As ditas Ciências Humanas são desestimuladas e até olhadas com maus olhos, por fundarem-se basicamente numa dimensão crítica. Não que dentro das Ciências Exatas não haja nem deva haver uma consciência crítica quanto ao seu uso, mas é que aí pode-se desvincular mais facilmente a dimensão meramente técnica, reprodutiva, da crítica. E, na formação do profissional de Ciências Humanas, faz-se o possível para transformá-lo também num simples técnico, num manipulador de fórmulas já prontas para a atuação, sem uma descoberta e questionamento da realidade em volta. É ainda Ianni quem afirma: "O sistema de poder que passou a dominar o país em 1964 se propôs eliminar ou controlar o espírito crítico, inerente a toda atividade intelectual, jornalística, artística, filosófica ou científica. Para impor as soluções do 'modelo brasileiro', que interessam ao grande capital monopolista, torna-se necessário transformar a universidade numa agência de produção de técnicos, assessores, consultores, conselheiros, executivos, ou simplesmente funcionários do capital"²¹. E mais adiante acrescenta: "Trata-se de produ-

zir em massa — para o Estado vigente e a empresa privada — intelectuais orgânicos, cúmplices ou dóceis aos interesses da ditadura do capital. E dificultar o aparecimento de intelectuais que pensem criticamente, ou venham a pensar a sociedade a partir da perspectiva das classes subalternas”²².

A praticidade, por prescindir de uma dimensão de reflexão, pode levar-nos a erros e prejuízos graves, na proporção em que os resultados da aplicação pura e simples de fórmulas e técnicas somente vêm a ser conhecidos empiricamente. Exemplos deste desastroso pragmatismo brasileiro podem ser vistos na Transamazônica, na ponte Rio-Niterói, na Ferrovia do Aço e em nosso (perigosíssimo, mas já em andamento) Programa Nuclear.

Tendo levantado alguns sintomas realmente indicativos de que nossa cultura brasileira anda adoentada, pensemos um pouco em nossas raízes históricas. Nossa história é basicamente uma história de país colonizado e dependente, que ao longo de quase 500 anos somente mudou a forma dessa dependência, não chegando a assumir uma autonomia cultural. Estivemos ligados por muito tempo a Portugal apenas como uma despensa, onde a metrópole vinha buscar os produtos de que necessitava, sem nenhum interesse em implantar e deixar que aqui se desenvolvesse uma cultura ligada à terra. Mesmo com a proclamação formal de nossa independência continuamos necessitando da velha Europa, pois não passávamos ainda de um simples produtor de matérias-primas, que tinham de ser manufaturadas fora e revendidas a nós. Conseqüentemente nossas elites e intelectuais sempre respiraram e aspiraram às tradições européias, sua cultura, dado que em volta, o que se via, era um país pobre e inculto. Desta forma, “o primeiro traço a ser destacado na formação brasileira é a origem colonial, com seu característico alheamento. Não possuindo uma geração interna, resultou de um transplante cultural. Jamais sujeito da própria história, a dependência lhe reservava apenas o papel de objeto de exploração, exigindo que assumisse o papel de assimilador”²³.

Este ponto é de fundamental importância: não importávamos apenas bens industrializados, mas também idéias. Não apenas tecidos e instrumentos, mas também concepções de vida e valores surgidos em outra realidade, tão distinta da nossa. Assim é que nossas elites intelectuais foram buscar na Europa todo um sistema de pensamento desenvolvido a partir de uma problemática existencial diferente. “Essa dependência con-

duziu ao aparecimento, ao nível da reflexão, de uma atrofia escandalosa. Passou-se a discursar sobre uma realidade querida, a européia, sobre problemas europeus, utilizando-se termos e linguagem adequados àqueles problemas que estranham inteiramente nossa circunstância. A realidade querida é coisa diversa daquela na qual nos encontramos. Coisas problemáticas para um europeu podem ser, para nós, falsos problemas que somente à custa de verdadeira violência mental e grande alienação conseguimos revestir de 'importância'. Se outra é a realidade, outros são os problemas virtualmente existentes, outros devendo ser os termos e métodos. No entanto, nada disso foi providenciado. Nossa realidade sempre foi suprimida. O intelectual brasileiro refugia-se numa constelação de conceitos esvaziados e de sonoras palavras que visam a exorcisar isto de que tem tanto pavor e que julga de tão pouca classe: nossa realidade"²⁴.

Por tudo isso, segundo demonstra Roberto Gomes, em sua obra, não chegamos até hoje a desenvolver uma **filosofia brasileira**. Continuamos a buscar sistemas alienígenas, que aqui são adaptados através de nosso "jeitinho" já famoso. "Neste retrato vemos alguém sempre disposto a encontrar analogias — as quais pretende brilhantes — entre teorias as mais opostas e irreconciliáveis, fazendo sua tradicional salada filosofante, onde, em proporções idênticas ou não, entra algo de tomismo e de Comte, de Comte e de Marx, de Marx e estruturalismo, de estruturalismo e Marcuse"²⁵. Urge, então, busquemos em nossas condições concretas enquanto cultura, a base para o desenvolvimento de **nossa filosofia**, de um sistema de pensamento que, pensando radicalmente nosso ser de colonizados, seja também "fiel a um projeto de futuro, um projeto de emancipação, de libertação nacional"²⁶. A filosofia é profundamente necessária na medida em que, por ela e com ela, buscamos uma visão do todo, uma visão global da realidade em que estamos imersos, reconhecendo a interdependência e interligação dos fatos e problemas. Ela deve ser anterior a qualquer conhecimento científico ou técnico, que apenas visam a determinada parte do todo²⁷.

Nosso processo colonizatório (tão diferente do realizado pela Inglaterra nos Estados Unidos, por exemplo) preparou assim o campo para que fôssemos sempre invadidos culturalmente. Tornamo-nos uma nação voltada para interesses estranhos e estrangeiros, para a importação de sentidos radicados em modos de vida diversos do nosso. Este quadro se agravou mais nos últimos anos quando abrimos totalmente as nossas portas ao

capital estrangeiro, tornando-nos um mercado dócil e rentável. Grande parte daqueles sintomas de patologia cultural detectados anteriormente se devem a este fato, aliado à repressão de qualquer tentativa de buscarmos o nosso sentido, através da crítica e da reflexão. Fomos invadidos por uma série de mensagens, que, sendo alheias, a nós, visam justamente à nossa descaracterização enquanto cultura, visam à criação de indivíduos com valores e necessidades prontas a ser supridas pelos produtos que nos podem ser vendidos.

Já não conhecemos direito a nossa língua; nossos jovens, formados em frente à TV e longe dos livros, às vezes cursam a Universidade sem saber escrever e articular idéias: fazem cruzinhas, como os analfabetos. Nossa língua está corrompida e corrompendo-se com “hot-dogs”, “tapes”, “jeans”, “marketing”, “blues”, “jet-sets” etc. Não nos esqueçamos: a linguagem é a via para o diálogo, e o diálogo a via para a identidade cultural. A arte, expressão das angústias e belezas de um povo, foi tornada entre nós mais um bem de consumo, que também é importado, e exprime outros valores, distantes e distintos dos nossos. Nossas expressões artísticas, além de desconsideradas são também censuradas, na exata medida em que se propõe a expressar nossas reais angústias, a expressar nossa miséria e (por que não ?) nossa beleza. Somos condicionados a consumir dentro de padrões estéticos duvidosos, rejeitando os nossos como sendo “menores” e subdesenvolvidos.

A discussão de nossa invasão cultural, especialmente no campo das artes, é brilhantemente empreendida por Osman Lins em seu “Problemas Inculturais Brasileiros”, onde ele enfatiza que a solução para esse estado de coisas deve ser cultural, e não meramente administrativa. Pedimos licença ao leitor para a transcrição de um longo trecho da referida obra:

“Sob a alegação de que nossa cultura está ameaçada, há uma tendência oficial, já concretizada em atos e órgãos, no sentido de purificá-la, de nacionalizá-la. Ora, se acho que realmente há uma proliferação de produtos culturais ordinários importados, altamente perniciosos, não acho que ela possa ser debelada ou enfrentada com simples proibições ou obrigatoriedade. Isto seria considerar de um ponto de vista **administrativo** um problema **cultural**. Escolho, entretanto — e a posição não me parece apenas correta, mas lógica — considerar os problemas **culturais** de um ponto de vista **cultural**.

“Quer dizer: a integridade cultural de um povo faz-se através das idéias. As mudanças culturais estáveis se fazem através do debate, do confronto de opiniões. É perfeitamente possível, por exemplo, de um dia para outro, só se permitir a publicação, no país, de livros brasileiros, é perfeitamente possível interditar totalmente a emissão, pelas estações de rádio, de música estrangeira; perfeitamente possível taxar de tal modo o disco e o livro estrangeiros que eles se tornem inacessíveis; perfeitamente viável impedir que as emissoras de TV introduzam os enlatados nas suas programações. Sim, não é impraticável, em nome da nossa integridade como povo, das nossas tradições (...), transformar o país numa ilha cultural. Mas, em primeiro lugar, tal insulamento não seria de modo algum fecundo e desejável. Em segyndo lugar, qual o valor de tais medidas, se não repousam num processo de amadurecimento? (...) Um ser humano não muda e evolui sem que colabore com isto. Ninguém muda **de fora para dentro**. É necessário que alguém tome consciência de seu estado, convença-se da necessidade de mudança e — pode ser que, com a ajuda de outros — a empreenda. Nessas condições, uma mudança tem sentido (...)

“Com os povos não é diferente. Necessário que os povos adquiram uma consciência nova, que tomem consciência do que lhes é nocivo e, **de dentro para fora** empreendam suas mudanças”²⁸.

Desta forma necessitamos, para empreender um processo de cura cultural, uma ampla discussão e questionamento em todos os níveis, numa busca de **nossos** sentidos. Como afirmou o autor, não devemos simplesmente fechar nossas portas às mensagens provindas de outras culturas — elas são necessárias — mas trata-se de substituir a **invasão** pela **influência**. Trata-se, na célebre expressão de Oswald de Andrade, de “antropofagizar” o estrangeiro, isto é, degluti-lo, digeri-lo (pensá-lo) e, aí sim, assimilar o que nos é útil, rejeitando o inútil e inaproveitável.

Se, no âmbito da filosofia ainda estamos pensando com o estrangeiro (principalmente com a Europa), e no das artes estamos invadidos e incapacitados cada vez mais a nos exprimirmos, como andar a ciência em nossa cultura? Infelizmente o quadro também não é animador; pelo contrário, talvez seja mais grave, dado o imenso significado que a ciência e a tecnologia adquiriram em nosso mundo atual.

A ciência e a tecnologia calcadas em modelos estrangeiros puderam invadir muito mais facilmente as fronteiras de nossa cultura, por

estarem protegidas pelo mito de sua neutralidade. Apregoar as conquistas e descobertas da ciência como absolutamente objetivas, como isentas de valores subjetivos, é a grande arma para camuflar o fato notório de que também elas estão vinculadas a uma cultura, de que seus objetos de estudo e métodos foram originalmente selecionados e construídos a partir de determinadas condições culturais dos cientistas. A ciência não é neutra na medida exata em que ela só existe através dos cientistas, que também são (vejam só !) homens, formados dentro de um contexto cultural, sob determinado regime político, econômico, educacional etc. etc. “A experiência que o homem tem do seu mundo é primordialmente emocional. ‘Bem’, poderia o cientista objetivo retorquir, ‘isto é assim porque o homem **ainda não** se treinou para o conhecimento verdadeiro, puro e desinteressado’. Não. As coisas são assim porque o homem, ao se relacionar com seu ambiente, se encontra sempre face a face com o imperativo da sobrevivência. E porque ele deseja viver, o ambiente nunca é percebido como algo neutro. O ambiente promete vida e morte, prazer e dor — e portanto, qualquer pessoa que se encontre realmente em meio à luta pela sobrevivência é forçada a perceber o mundo emocionalmente”²⁹. Se o homem é o ser da transcendência, da valoração, da imaginação, pode-se afirmar que “a consciência objetiva não existe. Ela é um ideal que nasceu de condições históricas específicas. A própria consciência objetiva é uma construção normativa da imaginação”³⁰.

Não podendo aprofundar-nos aqui, nestas considerações de ordem filosófica contra o mito da objetividade, retornemos à discussão sobre a invasão da ciência em nosso país.

No seio das Ciências Naturais esse fenômeno é mais claramente identificável, pois aí a desvinculação ciência-tecnologia se opera mais facilmente. (Entenda-se aqui, a grosso modo, a ciência como sendo a pesquisa, a descoberta de novos fatos e a construção de teorias; e a tecnologia como sendo sua aplicação prática, como sendo a técnica para o uso de tais descobertas.) O que temos importado constitui-se muito mais em tecnologia do que em ciência. Importamos (e pagamos “royalties” por isso) as técnicas de fabricação de produtos, desenvolvidas em outros países (principalmente nos Estados Unidos). Não pesquisamos, não buscamos encontrar aqui o nosso modo de fabricação. Em nossos cursos de Ciências Exatas formam-se menos pesquisadores (cientistas) e mais “aplicadores” (técnicos). Mesmo as pesquisas desenvolvidas aqui são, em grande parte, orien-

tadas a partir de interesses e problemas de outras culturas. Nosso aluno, em tais cursos, não se preocupa em saber se as técnicas que lhe dão são válidas e necessárias em nosso contexto, já que, desde cedo, aprende que a ciência é objetiva e única, válida em todo o mundo³¹. Assim, confirma-se, mais uma vez, o pragmatismo acrítico.

Nossa medicina atual é uma prova clara de que a importação de métodos e técnicas, sem uma "repensagem" à nossa cultura é nefasta e nociva. Estamos formando médicos altamente especializados, capazes das mais delicadas intervenções cirúrgicas, enquanto a grande maioria do povo padece de verminose e outras endemias primárias (frutos de todo um contexto econômico-social). Fomos buscar uma medicina técnica, curativa, e não desenvolvemos uma nossa, preventiva. E isto porque não interessa às multinacionais do remédio a extinção da doença, mas sim a sua manutenção, para a manutenção do lucro³². A quem servem então estes cursos de formação profissional se não atendem às necessidades prementes da maioria do povo ?

Ao verificarmos o que ocorre com as Ciências Humanas entre nós, em nossos dias, notamos um quadro similar. Adotamos métodos e técnicas de estudo desenvolvidas para estudar o homem de outras culturas. Importamos as conclusões de pesquisas realizadas nestes países e pretendemos vê-las como válidas para o nosso. Ensinamos, em nossos cursos de formação, aos alunos enxergarem nossa realidade através de uma óptica que a deforma, uma óptica estrangeira e, por isso, alienante. Este fato mostra, mais uma vez, como o pragmatismo se tornou o nosso critério de valor, pois espera-se que a simples aplicação de técnicas possa contribuir para algum progresso da comunidade. Ou seja: trata-se de simplesmente aplicar um método, numa parcela da realidade, sem antes ter-se uma visão crítica do todo, que, aí sim, possibilitaria o surgimento de técnicas adequadas.

Ao nosso profissional de Ciências Humanas não é oferecida, rante sua formação, uma visão da totalidade de nossa cultura. Antes, baseado nos ideais do pragmatismo e da especialização, acredita-se que ele deva concentrar-se numa "fatia" da realidade, na qual irá especializar-se. Ora, mas tudo é ligado a tudo, na complexa estrutura cultural, e, ver o homem através de apenas um ângulo (seja ele o econômico, o psicológico, o sociológico, ou outros) é colocar-se viseiras, que restringem nosso olhar. "A questão fundamental, neste daso, está em que, faltando aos homens

uma compreensão crítica da totalidade em que estão, captando-a em pedaços nos quais não reconhecem a interação constituinte da mesma totalidade, não podem conhecê-la. E não o podem porque, para conhecê-la, seria necessário partir do ponto inverso. Isto é, lhes seria indispensável ter antes a visão totalizada do contexto, através de cuja cisão voltariam com mais clareza à totalidade analisada”³³. O de que necessitamos então, é que nestes cursos empreenda-se, como princípio de tudo, uma **verdadeira** filosofia de nossa condição. Grifamos o termo: “verdadeira” querendo significar que essa filosofia esteja disposta a pensar criticamente o nosso aqui e agora, e não se constitua (como na maioria das cadeiras de filosofia oferecidas em nossas faculdades) numa simples cristalização de idéias e soluções já prontas, encontradas pelos filósofos que as desenvolveram a partir de seu contexto cultural³⁴. “A filosofia inclui, pois, necessariamente, a política, a ética e a pedagogia. (...) E, sempre que se procura separar a filosofia da política, inventando uma filosofia supostamente ‘pura’, essa tentativa de separação obedece a motivos políticos inconfessáveis porque nós somos políticos, como dizia Aristóteles, pois não estamos na ilha deserta, como Robinson Crusóe, vivemos em sociedade, sob este ou aquele regime político a sociedade dividida em classes, escravocrata, feudal, capitalista, pouco importa e, mesmo que nos desinteresses da política, por egoísmo, inconsciência ou alienação, a política sempre se interessa por nós. Não tem sentido, portanto, pretender separar a filosofia da política, da ética e da pedagogia”³⁵.

Vê-se, desta forma, que a especialização pragmática anda **pari passu** com a importação de modelos alienígenas e com a conseqüente perda de visão do todo de nossa realidade. Quando, por exemplo, importamos e ensinamos aos alunos de nossos cursos de pedagogia, técnicas sofisticadas e (ditas) modernas, como o emprego de métodos audiovisuais, esquecemos que tais métodos foram desenvolvidos numa outra realidade. Numa realidade onde o educando, bem alimentado, assiste a aulas em instalações ótimas e dotadas de recursos, tão diferente da nossa, onde muitas vezes o aluno sequer dispõe de uma carteira para sentar-se, e vai à escola em busca da merenda, já que a comida de casa não lhe é suficiente. Ensinamos, aos nossos futuros pedagogos, teorias altamente complexas de como se processa a aprendizagem em condições ideais, mas não lhes apresentamos o retrato de nossa realidade, tão aquém dessas condições.

Temos aí, como resultado dessa formação, um profissional que, munido de técnicas desenvolvidas sob outras condições, defronta-se com uma realidade na qual seus métodos são inadequados. E aí podem ocorrer duas coisas: ou ele segue aplicando-as e jogando a culpa de seu insucesso em seus "clientes" ("este povo ignorante que não tem capacidade de servir-se do progresso") ou ele as descarta, passando a agir intuitivamente, desprezando dali para frente toda e qualquer teoria, repetindo a esfarrapada desculpa de que "a teoria, na prática, é outra". Este passa a ser então o quadro válido, não para indivíduos isolados, mas para toda geração, toda sociedade.

"Na verdade, nas sociedades alienadas (...) as gerações oscilam entre o otimismo íngênuo e a desesperança. Incapazes de projetos autônomos de vida, buscam nos transplantes inadequados a solução para os problemas de seu contexto. São assim utopicamente idealistas para depois se fazerem pessimistas e desesperançosas. O fracasso de seus empréstimos, que está na sua inorganicidade, confunde suas elites e as conserva numa posição ingênua diante de seus problemas. A sua grande preocupação não é, em verdade, ver criticamente o seu contexto. Integrar-se com ele e nele. Daí se superporem a ele com receitas tomadas de empréstimo. E sendo receitas transplantadas que não nascem da análise crítica do próprio contexto, dão resultados inoperantes. Não frutificam. Deformam-se na retificação que lhes faz a realidade. De tanto insistirem essas sociedades nas soluções transplantadas, sem a devida 'redução' que as adequaria às condições do meio, terminam as gerações mais velhas por se entregarem ao desânimo e a atitudes de inferioridade"³⁶.

A quem serve, pois, esta invasão no campo da ciência e da técnica, de métodos alheios a nós? Somente aos invasores, na proporção em que, através delas, se forma toda uma população incapaz de enxergar a própria realidade cultural, com o que poderiam buscar soluções próprias, deixando de importar e dar lucro a outros. "Desrespeitando as potencialidades do ser a que condiciona, a invasão cultural é a penetração que fazem os invasores no contexto cultural dos invadidos, impondo a estes a sua visão do mundo, enquanto lhes freiam a criatividade, ao inibirem sua expansão"³⁷. Assim, "é importante, na invasão cultural, que os invadidos vejam a sua realidade com a ótica dos invasores, e não com a sua"³⁸.

Esta é, portanto, a condição a que estamos reduzidos todos nós, a partir de nossa formação profissional: técnicos; aplicadores de fór-

mulas tomadas de empréstimo a outras culturas. No âmbito das Ciências Humanas, especialmente, esta condição é perigosa na medida em que deforma nossa convivência e dificulta o diálogo que temos de manter com nossa comunidade. É imperativo que passemos a tentar compreender, anteriormente a qualquer especialização, este nosso todo cultural. Que esqueçamos a frase, tão repetida e inverídica, que nos tentam impingir há já algum tempo, de que “estudante não deve preocupar-se com política e sim estudar”. Ora, toda a cultura é um sistema político, as relações humanas são políticas, e são elas que devemos estudar. Devemos volver um pouco os olhos do quadro-negro e olhar pela janela, lá fora, onde a vida segue, palpitante e política como sempre foi.

2 – A PSICOLOGIA NO BRASIL: ORIGENS, FORMAÇÃO E ATUAÇÃO DO PROFISSIONAL

Restringiremos agora nossas considerações sobre a cultura brasileira ao campo de uma ciência particular: a Psicologia, tal como é desenvolvida, ensinada e praticada entre nós.

Se, no âmbito das ciências, a Psicologia é uma das mais recentemente surgidas, no Brasil seu aparecimento **oficial** deu-se há pouquíssimo tempo: 17 anos³⁹. Ela existia anteriormente como disciplina de alguns cursos (tais como os de filosofia e os de pedagogia), mas apenas participava da formação de profissionais de outras áreas, sem constituir uma área distinta. É certo que (bem ou mal) a Psicologia já era utilizada por grande número de “conselheiros” (religiosos ou não), orientadores, pedagogos e outros profissionais que lidavam diretamente com o comportamento humano, mas a figura do psicólogo não existia oficialmente.

A partir da regulamentação da profissão iniciaram-se a criação dos cursos de formação, visando a habilitar o profissional ao uso efetivo das técnicas psicológicas. Porém as faculdades viram-se diante de um problema crucial: a falta de recursos, humanos e materiais. Humanos, pela ausência de pessoal com **formação** prática, já que a Psicologia até então era uma disciplina teórica, e materiais pela inexistência de locais onde a Psicologia fosse efetivamente aplicada, onde os alunos pudessem estagiar. Assim, a opção mais viável foi orientar os cursos para uma formação em **Psicologia Clínica**, para a formação do “profissional liberal”, tão próximo do modelo médico já consagrado entre nós⁴⁰. Este fato é importantíssimo para a

compreensão do desenvolvimento ulterior da profissão e dos cursos de formação, já que de início a Psicologia foi restrita a uma área, e sobre ela foram organizados os currículos. Se, atualmente, nota-se uma abertura maior na composição dos currículos, ainda a ênfase recai sobre a área de Clínica. “O resultado mais aparente, desse modo de pensar a Psicologia e suas aplicações, é que os cursos ganharam uma unidimensionalidade compacta, de maneira que não apenas **formam** psicólogos clínicos, mas **transformam** os alunos, graças ao conteúdo predominante das disciplinas, em psicólogos clínicos”⁴¹. Desta forma, a Psicologia surge no Brasil com um campo restrito e elitista (na medida em que poucos têm acesso ao “profissional liberal”), situação que se arrasta até nossos dias, como veremos a seguir.

Para analisarmos a formação que o psicólogo recebe hoje devemos partir da própria organização dos currículos dos cursos de Psicologia. De maneira geral o que se observa é que tais currículos, além da ênfase nos aspectos clínicos, possuem uma inorganicidade gritante. Isto é, as disciplinas se justapõem formando um mosaico desordenado, mantendo pouca ou quase nenhuma ligação entre si; não há um fio condutor que busque integrar e inter-relacionar o elenco de disciplinas oferecidas. Tal fato se agrava ainda mais na proporção em que um mito permeia nossos cursos superiores: o de que quanto mais **informações** o aluno receba, melhor será sua **formação**. Assim, como o tempo é curto, não se pode aprofundar em alguns poucos assuntos, mas trata-se de ver o maior número deles, mesmo que de maneira superficial. O que ocorre, então, é que no próprio currículo a Psicologia foi fracionada de tal maneira que se torna difícil ao aluno integrar todos os seus ramos numa compreensão do que seja a Psicologia, numa compreensão dos fundamentos e objetivos desta ciência. Estuda-se Psicologia Geral, Social, Experimental, do Desenvolvimento, da Percepção, do Trabalho, disto e daquilo, e ainda, dentro de cada área, são apresentados diversos e distintos enfoques e métodos, o que torna tudo um enorme quebra-cabeça de difícil montagem. Voltaremos a considerar este fato na última parte deste trabalho e, por ora, basta apresentarmos o problema.

Outro problema a ser levantado diz respeito aos estágios, ou ao contacto do aluno com o trabalho efetivo do psicólogo. Em primeiro lugar os cursos são organizados de forma “bancária”, isto é, acredita-se que o aluno só estará preparado para atuar depois de ter se “enchido” de uma quantidade enorme de teoria. Primeiro se armazena conhecimento, depois

se age. Esta visão é essencialmente antipedagógica, na medida em que o conhecimento resulta de ação e reflexão, de logos e práxis, de um ir e vir constante entre a teoria e a prática. De maneira geral, então, os estágios são relegados aos últimos anos do curso, mas também restritos, porque “o aluno ainda não está preparado para uma atuação mais responsável”: ainda lhe falta ser dado um pouco mais de teoria. O segundo ponto diz respeito à dificuldade de conseguir estágios, dado que o campo de trabalho do psicólogo é bastante restrito e as poucas oportunidades insuficientes para o grande contingente de estudantes dos cursos de formação. A saída, pouco recomendável, mas utilizada, é reunir-se grupos de alunos onde apenas um estagia, e os outros participam da supervisão com o professor; ou ainda os estágios “fantasmas”, isto é, computam-se horas de estágio não realizadas a fim de se completar as 500 horas exigidas por lei.

Pode-se dizer, então, que o problema central na formação do psicólogo (como na formação de outros profissionais de outras áreas), se constitui no distanciamento da realidade cultural que o cerca. Tendo seu tempo ocupado pelo aprendizado de técnicas desenvolvidas fora de seu contexto, e pelas discussões em torno de um academicismo estéril, não sobra espaço para o aluno pesquisar e conhecer sua realidade. Mesmo nos quadros docentes é ínfima a parcela que se dedica à pesquisa e à elaboração de métodos para a ação em nossa cultura, e isso também devido à própria orientação de nossas Universidades, tão avessas à pesquisa. “Em outros termos, as universidades dos países subdesenvolvidos não apenas devem dedicar-se à pesquisa por ser indispensável; cumpre-lhes fazê-lo, também, considerando as **virtualidades educativas** propiciadas em cada investigação”⁴²

O que estamos querendo enfatizar é a problemática, já levantada anteriormente, do transplante de métodos, técnicas e teorias, desenvolvidas por outros povos, para a nossa realidade, sem a devida “redução”. Na Psicologia, este fato é ainda mais gritante na medida em que ela é carente de qualquer tradição de serviços prestados em nosso país, e na medida em que foi criada e se desenvolveu a partir de um conceito de profissão liberal, à qual poucos têm acesso, não se podendo generalizar seus serviços à grande massa da população. Assim é que, no Brasil, “a Psicologia só tem encontrado aplicação nos grandes centros urbanos ou nas áreas industrializadas, vale dizer, nas mais ricas, e do ponto de vista cultural, mais próximas dos modelos que os países desenvolvidos oferecem”⁴³.

Vejam, então, que tipo de prestação de serviços podem nossos psicólogos oferecer, e qual a população que se serve deles.

A formação de nossos psicólogos pode-se dar em três áreas, assim definidas: Clínica, Industrial e Escolar. Mas, se lembrarmos o que já afirmamos, que os currículos são orientados predominantemente para a primeira área, de saída já se pode pressupor maiores deficiências na formação nas duas últimas.

A Psicologia Clínica é, das três, a área que conta com o maior número de profissionais e a que atende à população mais restrita. Isso porque o psicólogo clínico só tem condições de exercer-se como profissional liberal, isto é, montando seu consultório e atendendo à pequena faixa da população que tem condições de pagar o preço elevado de um tratamento psicoterápico. É esta a única saída possível para tal profissional, pois inexistente qualquer entidade pública que contrate seus serviços para oferecê-los à população maior. Se nos próprios Institutos Previdenciários o atendimento médico é altamente deficiente, não se pode vislumbrar, por enquanto, nenhum sinal de que os psicólogos venham a ser por eles contratados, dado que, nessas condições, a Psicologia ainda é considerada um "luxo". Nos hospitais psiquiátricos particulares o psicólogo clínico, apesar de visto ainda como subordinado ao psiquiatra, pode encontrar **algum** campo de trabalho, mas o mesmo não se dá quanto aos hospitais de caráter previdenciário, onde é insignificante o número destes profissionais.

Tais problemas de atuação, de ordem basicamente econômica, articulam-se com os problemas da formação do profissional, de ordem científica e filosófica. Ou seja: as chamadas "doenças" mentais recebem em nossas escolas um enfoque orientado por uma visão individualista, por uma visão do homem abstrato, desligado de contexto cultural. Por faltar, nos cursos de formação, uma reflexão sobre as condições do homem concreto, inserido numa cultura (na nossa, em particular), tais perturbações psicológicas são vistas como entidades que se incorporam ao psiquismo, são vistas quase como se fossem produzidas por vírus ou germes contraídos; no máximo busca-se relacionar o comportamento do "doente" a poucas interações que ele mantém com alguns membros da família. Ora, é preciso analisar-se a fundo nossa sociedade, buscar em que medida todo um quadro de patologia cultural se observa individualmente em seus membros; até que ponto as neuroses e psicoses advêm de condições de vida subumanas, em todos os sentidos: por falta de habitações condígnas, de

alimentação adequada, de liberdade para se exprimir, de trabalho criativo e não alienado etc. **“Os preconceitos derivados da filosofia econômica prevalente, impedem que o racismo, a discriminação baseada no sexo, o motivo do lucro e a manipulação das massas sejam percebidas como problemas patológicos,** muito mais sérios, no seu profundo enraizamento social ‘do que as neuroses sexuais dos modernos vitorianos ou do que as neuroses existenciais dos afluentes’”⁴⁴.

A segunda área, a Psicologia Industrial, aparece entre nós como a menos desenvolvida e a mais condicionada a padrões externos à própria ciência psicológica. A menos desenvolvida porque são poucas as organizações que contratam os serviços de tais profissionais (em geral as grandes multinacionais) e, ainda, porque dentro delas o trabalho do profissional se resume quase que exclusivamente à seleção de pessoal e à avaliação de seu desempenho, isto é, à repetição quase mecânica de provas e testes (que, diga-se de passagem, na grande maioria são importados). E é, ainda, a que mais sofre influências externas, na proporção em que o psicólogo industrial trabalha em função do aumento de lucros da empresa, em função do bem-estar dos patrões.

Se recordarmos que atualmente em nosso país a classe operária foi despojada de seus direitos elementares, nota-se que nosso processo de industrialização se encontra em situação muito próxima ao das grandes potências, no início da Revolução Industrial. Ou seja: num processo onde os trabalhadores não têm direitos, mas deveres, onde a busca do lucro não admite um reconhecimento de sua “humanidade”. Numa expressão que tem sido consagrada, estamos vivendo sob os ditames de um “capitalismo selvagem”, em que o psicólogo acaba-se convertendo em mais um elemento da lógica econômica, atuando em função das cifras e dos cifrões. Se, em culturas mais abertas do ponto de vista sócio-político-econômico, o trabalho do psicólogo industrial vem sendo veementemente criticado por atender apenas aos interesses do capital⁴⁵, na nossa, estas críticas devem ser ainda mais contundentes, pois tratando-se de um jogo onde as cartas estão claramente marcadas, o seu trabalho vai contra os próprios objetivos da profissão, quais sejam: permitir ao homem **“falar autenticamente** nas estruturas sócio-político-econômico-culturais”, isto é, levá-lo a **“redescobrir o sentido de sua palavra”**⁴⁶, muitas vezes calada e reprimida. Deixemos que Sylvia Leser comente o problema:

“A Psicologia Industrial aperfeiçoou técnicas para a seleção de pessoal, quando se acreditava que o problema da produção seria resolvido pela escolha do **homem certo para o lugar certo**, ou ainda, na década de 30, quando a depressão econômica e o crescimento dos sindicatos ameaçavam a expansão industrial, os psicólogos criaram técnicas para determinar atitudes e motivações dos trabalhadores, aconselhando o empresariado quanto às medidas que poderiam ser adotadas a fim de melhorar as relações entre patrões e empregados, reduzir a adesão aos sindicatos e manter o moral dos trabalhadores nas fábricas sem aumentar os custos da produção.

“Dos serviços iniciais de seleção de pessoal, às modernas e sofisticadas técnicas de **relações humanas** na indústria, os psicólogos contribuíram para fortalecer o poderio econômico do empresariado, oferecendo meios sempre mais eficientes para o controle do comportamento dos trabalhadores”⁴⁷.

Novamente tais problemas de **atuação** vinculam-se aos da **formação**, pois não tendo, durante o seu curso meios e oportunidades de refletir e questionar sua cultura em todos os seus aspectos, tal profissional não percebe a articulação de seu trabalho com o todo cultural. Em nome de uma “neutralidade” científica mascara-se o grau de engajamento político de seus métodos e técnicas.

Finalmente, na área de Psicologia Escolar, voltam a aparecer os problemas que dependem de toda uma estrutura cultural. Em primeiro lugar, o psicólogo escolar não atua predominantemente sobre a **estrutura educacional** da escola onde trabalha, mas sim espera-se que ele forneça elementos aos professores para que detectem os indivíduos desviantes dessa estrutura. Isto é, trata-se de verificar quais alunos possuem “comportamentos inadequados” ou “problemas de aprendizagem”, para fazer incidir sobre eles determinadas técnicas (através dos professores ou do encaminhamento para clínicas particulares), que os “reintegrem” à estrutura. Não se busca questionar e repensar o modelo educacional, a fim de criar condições mais adequadas e reais, que possibilitem uma **aprendizagem significativa**, e sim, partindo-se da premissa de que o modelo é bom, adaptar os “maus” alunos.

O problema central aqui, porém, é que em nosso (falido) sistema educacional oficial não é prevista a contratação de psicólogos esco-

lares; num sistema onde a grande maioria de professores recebe poucos vencimentos, por uma longa jornada de trabalho, o psicólogo só pode mesmo ser visto como “artigo de luxo”, como gasto desnecessário. O que ocorre então é que o psicólogo escolar só consegue exercer suas atividades em escolas particulares ou em escolas “experimentais”⁴⁸. Mais uma vez os problemas de atuação e formação se interpenetram: durante o curso não se discute as dificuldades e carências de nosso sistema de ensino, mas sim aprende-se as técnicas de atuação desenvolvidas em outras culturas, sob outros modelos educacionais. E o problema se agrava ainda mais na medida em que os alunos realizam seus estágios, muitas vezes, em escolas da rede oficial (que atendem à determinada população, com características específicas), e depois de formados, passam a atuar nas particulares (com outras características). Porém, não se leva este fato muito em conta, já que, acredita-se, sendo as técnicas “objetivas”, têm elas validade em qualquer contexto.

Mais dois fatos significativos devem ser levantados aqui: o primeiro diz respeito à “função” de Orientador Educacional que, por “alguns equívocos históricos”⁴⁹ foi vinculada ao curso de Pedagogia e não ao de Psicologia, onde seria seu lugar; o segundo refere-se à prestação de serviços psicopedagógicos, por parte de psicólogos, em clínicas particulares. Quanto ao primeiro fato, diz a autora que vimos citando, ele se deve basicamente à ênfase clínica dos cursos de Psicologia, quando de sua regulamentação⁵⁰. Em relação ao segundo afirma:

“A inexistência da Psicologia Escolar, em nossas escolas públicas, justifica os serviços de orientação profissional e vocacional e de orientação psicopedagógica que os psicólogos oferecem em suas **clínicas** particulares, mas empobrece o conteúdo social dessas intervenções e, de certa forma, cria um **padrão brasileiro** de atendimento psicológico que é extremamente inadequado, seja ao dinamismo que tem caracterizado, nas últimas décadas, a Psicologia Escolar nos países mais adiantados, seja à nossa realidade social e econômica”⁵¹.

Além das três áreas “oficiais” de atuação do profissional da Psicologia podemos levantar mais uma que, por tudo o que discutimos, seria basilar para qualquer reorientação dos caminhos desta ciência em nosso meio: o magistério, nos cursos de formação. Ao psicólogo que atua como professor cabe, em nosso atual momento histórico, uma função importantíssima: não só transmitir técnicas e conceitos aos alunos, mas

empreender, junto a eles, um processo radical de questionamento destas mesmas técnicas e teorias, tomando por base nossa cultura. Procuraremos discutir mais pormenorizadamente este ponto na última seção deste trabalho, enquanto aqui, nos prenderemos aos aspectos problemáticos da situação do psicólogo-professor.

O primeiro deles diz respeito ao uso do magistério como fonte de renda enquanto a clínica particular deste professor não lhe permite auferir lucros suficientes. Não estamos, de forma alguma, contrários à figura do professor que é, concomitantemente, psicólogo clínico, mas sim contra a utilização do magistério como escada para uma pretensa "ascensão social". Ou seja: é sabido que inúmeros psicólogos, pela própria carência de mercado de trabalho, acabam refugiando-se nos cursos de formação até que melhores oportunidades lhes sejam oferecidas. E aí o resultado é desastroso na medida em que estes indivíduos não se sintam interessados no desenvolvimento de trabalhos de pesquisa ou de reflexão sobre o papel do professor dentro da sociedade (já que eles se consideram professores "en passant").

O segundo refere-se ao desconhecimento, por parte de inúmeros professores, da vinculação de sua ciência com o todo cultural. Apoiados ainda nos ditames de "neutralidade", que lhes foram inculcados em sua própria formação, acreditam que sua função seja apenas transmitir conhecimentos, sem preocupar-se com os critérios de verdade utilizados para a validação destes conhecimentos. Isto é, não levantam questões epistemológicas a partir da própria realidade que os cerca; não procuram refletir com os alunos a respeito das distâncias culturais entre os países nos quais se originaram tais teorias e o nosso, onde elas serão utilizadas. Além de que, pela própria fragmentação dos currículos, em geral as disciplinas de cada professor constituem apenas "especializações" dentro da Psicologia, o que fá-los acreditar não lhes competir questionar as bases desta ciência, mas simplesmente transmitir os conceitos da área a eles confiada.

Concluindo esta presente seção, poderíamos enumerar resumidamente a problemática que atravessa hoje a Psicologia em nosso país, nos seguintes pontos:

A) Não percepção, por parte dos psicólogos, da função social de sua profissão, já que, desde o início, ela foi concebida entre nós como ciência do indivíduo, isolado de um contexto cultural.

B) Ausência de mercado de trabalho mais amplo, pelo próprio fato levantado no item anterior. O psicólogo desconhece as possibilidades de sua atuação a níveis outros (como, por exemplo, a nível de comunidade) que não os “oficialmente” reconhecidos e que lhes foram ensinados.

C) Transplante de técnicas desenvolvidas em outras culturas, sem a devida “redução” à nossa. Isto se vincula à própria ausência de pesquisas nos centros universitários, que colocariam mestres e alunos frente aos problemas específicos de nosso povo.

D) Inadequação dos currículos dos cursos de formação, por quatro motivos fundamentais: ausência de uma filosofia crítica da ciência, fragmentação excessiva da Psicologia em disciplinas altamente especializadas, ausência de atuação efetiva dos alunos junto à comunidade e ausência de uma antropologia filosófica que, no início da formação, possibilite ao aluno uma reflexão sobre este Homem que constrói a cultura e a ciência numa busca de sentido para a vida.

Por fim, queremos fazer nossas as palavras de Sylvia Leser dizendo que “o que propomos é apenas uma **abertura profissional mais ampla para os problemas humanos presentes em nossa sociedade**, o que torna indispensável uma reavaliação da **imagem profissional** do psicólogo no Brasil”⁵².

3 – A PSICOLOGIA COMO ATO POLÍTICO

Toda a problemática que levantamos em relação à ciência em nossa cultura, especialmente a Psicologia, funda-se em dois pontos básicos, a saber: a inadequação de seus métodos e técnicas para a promoção de um desenvolvimento global de nossa sociedade (e não apenas a “modernização” de alguns setores privilegiados) e o alheamento dos cientistas e de seus centros formadores (as Universidades) em relação ao todo cultural. Naturalmente são dois pontos totalmente articulados entre si, pois nas Universidades é que os cientistas devem tentar compreender sua cultura, criando, junto com as novas gerações (os futuros profissionais) os instrumentos adequados ao desenvolvimento harmônico dessa sociedade onde se inserem. Assim, se nossas Universidades não estão cumprindo seu papel básico de estimuladoras do desenvolvimento cultural, toda e qualquer reestruturação da ciência (e da filosofia) deve abranger a reforma dessas

Universidades. Reforma que possibilite maior interdisciplinariedade entre os vários ramos do saber; que possibilite equacionamento de nossos problemas **reais** e a busca de soluções para estes mesmos problemas, sem simplesmente tomar de empréstimo as fórmulas já prontas e acabadas, criadas por outros povos a partir de sua problemática específica⁵³.

Em relação à Psicologia notamos que, da forma como vem sendo ensinada e praticada entre nós, ela apenas atende aos interesses de uma minoria privilegiada que pode usufruir de seus benefícios. E, se seu **campo de ação** é restrito a determinado setor da sociedade, conseqüentemente seu **corpo teórico** de conhecimentos tornar-se-á também restrito aos problemas específicos encontrados naquele setor. Se a Psicologia pretende constituir-se como um corpo de conhecimentos a respeito do **Homem**, dessa forma ela se torna apenas um saber sobre o homem das classes sociais mais abastadas.

“Relativamente ao que se passa nos Estados Unidos, estamos vivendo a pré-história da aplicação das técnicas psicológicas. Entretanto, as linhas gerais dessa pré-história são inquietantes porque traduzem um conteúdo ideológico individualista e despreocupado com as instituições sociais. A Psicologia é uma autêntica ciência — e não uma técnica para solucionar os **problemas íntimos** dos privilegiados — e o benefício das soluções que ela propõe, e das técnicas que criou, deve ser estendido ao maior número de pessoas. Reservá-las para poucos, como se tem feito, é desvirtuar seu valor como um instrumento de modificação social.

“Orientar a mudança dos rumos da profissão, no sentido de torná-los mais compatíveis com o conteúdo essencialmente social das técnicas psicológicas é tarefa que diz respeito, pelo menos em parte, à vontade esclarecida e ao esforço dos profissionais e dos que estão empenhados na formação dos futuros profissionais. Renovar a prática da Psicologia, a começar pela formação que os profissionais recebem, não é uma tarefa simples, mas é, sem dúvida, tarefa urgente”⁵⁴.

Por onde iniciar-se então esta renovação, de forma que possibilite à Psicologia maior alcance social, maior compreensão do homem em geral, e do homem brasileiro em particular? Acreditamos que tais reformas devam começar dentro da Universidade, no seio dos cursos de formação, a partir de seus currículos. Como já comentamos na seção precedente, os atuais currículos dos cursos de Psicologia tornaram-se de tal forma

fragmentados que o estudante não tem oportunidade de defrontar-se com o "homem todo", mas sim com "retalhos" deste homem. E o que é pior: tais "retalhos" são de um homem isolado, abstrato, não inserido em contexto cultural onde ele se define como humano. Fixemo-nos um pouco neste aspecto fragmentário do currículo e tentemos observar que ele tende a se agravar, a partir da constatação de um fato: a proposta de um novo currículo pelos órgãos competentes (?) do Ministério da Educação e Cultura.

Tendo constatado a inadequação da atual formação profissional, o Grupo Setorial de Psicologia junto ao Departamento de Assuntos Universitários do MEC apresentou (em 1978) duas propostas de reformulação curricular⁵⁵. Os currículos apresentados mostram, a nosso ver, que o diagnóstico de que partiu este Grupo é falho, pois as soluções sugeridas, se aplicadas, tenderiam a agravar ainda mais os problemas. Vejamos as principais falhas da segunda proposta (que substituiu a primeira):

Em primeiro lugar temos um aumento no número de horas necessárias à formação do profissional; este acréscimo, em si, talvez não seja tão questionável quanto o fato de ter-se efetivado através de um substancial aumento no número de disciplinas a serem cursadas. Ou seja: fracionou-se, especializou-se, ainda mais a Psicologia; e matérias que poderiam fomentar a interdisciplinariedade, incentivar uma visão crítica da própria ciência foram esquecidas ou relegadas ao plano das optativas, entre várias outras. Esta fragmentação atinge níveis quase incompreensíveis, como é o caso dessas duas disciplinas distintas: "Psicologia dos Processos Cognitivos" e "Psicologia da Aprendizagem e da Memória", ambas obrigatórias. Ora, como se pode separar elementos tão interdependentes e afins como Cognição, Aprendizagem e Memória ? Por que a análise da aprendizagem deve ser desligada da análise da cognição ? Ou, ainda, estas outras duas, também obrigatórias: "Psicologia Organizacional e do Trabalho" e "Psicologia do Pessoal". Quem é este "pessoal" ? Não são os **empregados** de determinada **organização**, onde **trabalham** ? Ou vai realizar-se uma "Psicologia do Patrão" e uma "Psicologia do Empregado" ?

Temos ainda disciplinas altamente questionáveis, como a "Psicologia do Consumidor". Num país onde a grande maioria mal tem condições de consumir os gêneros básicos, para que serve tal especialização ? Ou então a "Psicologia Gerontológica", que talvez pretenda ver no velho um problema, sem questionar esta sociedade que **fez dele** um problema, alian-

do-o de empregos e oportunidades. Quanto ao empobrecimento interdisciplinar nota-se que o campo das Ciências Sociais faz-se representar apenas pela “Antropologia Cultural” e a “Sociologia”, estando as cadeiras filosóficas e epistemológicas representadas apenas pela “Filosofia”. Estas três disciplinas formam, juntamente com “Língua Portuguesa” e “Genética e Bioquímica”, o elenco de disciplinas **básicas optativas**, das quais as instituições devem oferecer **duas** a seus alunos. Se, em determinado curso, optar-se pelas duas últimas, veremos estudantes que não terão contacto com a Filosofia e as Ciências Sociais durante toda a formação. (As quatro disciplinas **básicas obrigatórias** talvez sejam mais específicas do que básicas: “Estatística Aplicada à Psicologia”, “Planejamento e Análise de Pesquisas Psicológicas”, “Psicologia Fisiológica” e “Teorias e Sistemas Psicológicos”).

Por fim, um currículo **mínimo** que possua 34 disciplinas, como este, talvez devesse ser chamado currículo **máximo**, pois não foi formulado de modo que forneça o **mínimo básico** para que um profissional tenha **idéia clara** de sua ciência e do papel que ela desempenha na comunidade. É necessário que o estudante adquira visão crítica da ciência, como sendo **uma** modalidade do discurso humano, portanto, é necessária uma “Filosofia da Ciência”. É preciso ainda uma tentativa de compreensão deste homem que, estando no mundo, constrói a ciência, a filosofia, a arte e a religião como formas de dar um sentido ao seu existir; assim, é necessária uma “Antropologia Filosófica”, a nos auxiliar nesta compreensão⁵⁶. Esta nossa posição é também defendida por Hilton Japiassu, ao afirmar:

“Nesta perspectiva devemos observar que, uma verdadeira psicologia, através da diversidade dos seus pontos de vista sobre o homem, talvez devesse dar-se por tarefa essencial elucidar a relação do homem com o mundo e consigo mesmo. Porque a **presença** surge de uma **comunicação** e de um encontro homem-mundo. Talvez lhe competisse estudar essa relação, sua gênese, seus modos de realização, sua finitude, a fim de que fosse desvendado, para o homem, aquilo que pode significar ‘o seu existir’. Talvez fosse nessa interrogação sobre a existência do homem que devesse fundar-se uma psicologia fiel a seu ‘objeto’. Ela não pode colocar entre parênteses o fato de o homem ser um **ser-no-mundo**, numa relação permanente de compreensão do mundo para reconstruí-lo e se reconstruir”⁵⁷. Ou, ainda, logo adiante, quando diz:

“E como um dos papéis fundamentais da filosofia consiste precisamente em **revelar o sentido**, não somente na ordem da **existência**, mas na ordem do saber, mormente na do conhecimento científico, pela explicitação de seus valores latentes, para além de seus resultados objetivos, talvez os psicólogos jamais devessem renunciar a uma boa dose de filosofia, pois esta certamente os ajudaria a conceberem sua disciplina como ciência realmente capaz de colaborar num projeto libertário de, pelo menos, levar o homem real a encontrar-se consigo mesmo, descobrindo-se, o mais possível, na totalidade de suas significações. Porque ele não cabe mais dentro das categorias de racionalidade e objetividade, uma vez que, sempre mais, precisa ser entendido vivendo no interior de um mundo **simbólico** de linguagem, de pensamento, de entidades sócio-artístico-religiosas. O mundo objetivo que o cerca nada mais é que a **materialização** de uma infinidade de atividades simbólicas. A formação de conceitos e de símbolos é um problema que deveria preocupar os psicólogos, porque é o simbolismo que dá consistência ao universo”⁵⁸.

Desta forma, tomando como seu “objeto” de estudo o homem **situado** no mundo, o homem enquanto ser do simbolismo, do diálogo e da convivência, **o psicólogo deve ser visto como um estudioso das relações humanas**. E isto precisamente porque aquilo que se entende por “psiquismo” só é formado e só pode-se dar a conhecer nas relações que o homem mantém com seu semelhante, relações nas quais se constrói a si mesmo, construindo o mundo. Não tem sentido, portanto, buscar-se um “homo psicologicus”, definindo-o como um ser fechado em si próprio, como um complexo sistema intrapsíquico que mantém apenas relações fortuitas e não determinantes com sua cultura. Pode-se mesmo aceitar a “definição” do psicólogo como sendo um **especialista no comportamento humano**, desde que se entenda este **comportamento** como se dando **no mundo**, em função de um **sentido** (significado). Então, meu **comportamento** está indissolivelmente ligado à **experiência** que tenho do mundo e que procuro sempre **simbolizar**, buscando um **sentido** para a minha vida⁵⁹. A este respeito o psiquiatra inglês Ronald D. Laing postula: “Numa ciência da pessoa estabeleço como axiomático que: o comportamento é uma função da experiência e tanto a experiência como o comportamento estão sempre relacionados com alguém ou alguma coisa diversa da própria pessoa”⁶⁰.

Se Roland Corbisier (em seu trabalho já citado) afirma que o homem é político, que as relações entre os seres humanos são sempre

políticas, à Psicologia cabe, portanto, elucidar e explicitar esta política entranhada em tais relações. Por “política” entendemos aqui o jogo implícito nas relações humanas, onde cada indivíduo busca “ser feliz”⁶¹ e onde o outro pode constituir-se num caminho ou num obstáculo para esta felicidade. Neste jogo equacionam-se relações de **poder**, tais como o poder do patrão sobre os empregados, dos pais sobre os filhos, do homem sobre a mulher (em nossa cultura patriarcal) etc. Assim, “o político é (..) o desdobramento (ou o estudo do desdobramento) do poder dentro de uma entidade social ou entre entidades sociais”⁶². Cooper procura mostrar que, inicialmente, num nível “intra-humano” mesmo, já ocorrem relações políticas, e exemplifica afirmando que a úlcera péptica ou o enfarte do miocárdio são reações políticas destes órgãos a todo um estilo inadequado de vida, vivida pelo indivíduo⁶³. A seguir temos a área **minipolítica**, compreendida pelas relações dentro da família; depois a **micropolítica**, “que se estende por uma vizinhança ou pequena comunidade”⁶⁴. E assim nossas relações vão-se ampliando dentro de uma rede social até atingir a área **macropolítica**, onde se dá o confronto entre coletividades, como sindicatos, universidades, organizações etc., e onde os processos sociais transcendem a intencionalidade individual. A esta transição entre o micro e o macropolítico se dá o nome de “desvio em μ ” (mi). Não nos cabe aqui aprofundar as formas e processos dessa transição, e procuraremos limitar-nos ao âmbito da família, onde as relações se iniciam.

A família deve ser compreendida como um grupo onde seus membros interagem não só de maneira “objetiva”, mas também em função da **imagem** (do sentido) que cada um tem dentro de si a respeito dela. Laing chama a esta imagem de “família” (entre aspas), e afirma: “Para cada um dos seus membros a “família” não é um conjunto objetivo de relações. Existe dentro de cada um dos elementos que a compõem, e **em mais ninguém**”⁶⁵. Desta forma, ao estudar-se as relações familiares, as dimensões de comportamento e significado devem ser levadas em conta não só em cada um de seus membros isoladamente, mas formando um nexos estrutural, uma estrutura política.

É o grupo familiar que, estando inserido numa cultura, permeia as relações dos indivíduos com sua comunidade, ao mesmo tempo que se constitui no primeiro agente dessa comunidade, para a educação de seus novos membros. O estudo da família é, portanto, básico para a Psicologia. Não se deve estudar o indivíduo (enquanto portador de uma “pato-

logia" ou não) de forma isolada, ou mesmo levantar apenas as **suas** relações com outros familiares; trata-se de procurar mapear as relações de **todos com todos**, de entender a **estrutura** familiar. E, mais além, de entender as relações dessa estrutura com o resto da cultura. E aí pode-se então compreender que os desvios (a "anormalidade", a "patologia") são sempre definidos a partir de um conjunto estrutural de forças políticas, que vão da família à sociedade; que o indivíduo é considerado **desviante** pelo fato de constituir minoria nos grupos a que se vincula. "Sendo este um processo instaurado pelos **muitos** contra os **poucos**, pelos **fortes** contra os **fracos**, pela ideologia **dominante** contra o estilo **desviante**, ele apresenta um caráter eminentemente político. Estamos diante do uso do poder para definir e tratar a 'enfermidade'. Saúde, enfermidade e política se revelam como partes de um mesmo complexo"⁶⁶.

Em nossa cultura, onde a divisão de classes é nítida, a Psicologia deve voltar-se não só para o estudo da família de modo genérico, mas procurar compreender as diversas estruturas familiares e suas diferentes relações com o resto da comunidade. Assim, trata-se de entender como se organiza a família do operário, do executivo, do lavrador etc., e como se dão as relações de seus membros entre si e com a cultura nacional. O estudante de Psicologia, pelo caráter elitista de nosso ensino, é oriundo de uma faixa restrita da população e, de certa forma, é apenas nessa faixa que ele circula. Sua visão de mundo é primariamente o produto dos valores e sentidos que este segmento social, através de sua família, lhe transmitiu. Se, como vimos, a Psicologia em nosso país constitui-se como uma ciência que apenas atende a uma elite, fatalmente este aluno receberá uma formação calcada nos problemas específicos desses privilegiados (entre os quais se inclui). Ao receber o diploma estará de posse de uma série de técnicas (a maioria das quais transplantadas de outras culturas) de aplicação restrita, o que faz com que ele se torne incapaz de ampliar seu campo de trabalho e de perceber a amplitude social que sua ação pode atingir. E é nesse sentido que se tornam desastrosas as intervenções de alguns poucos psicólogos que, desconhecendo a realidade das camadas sociais inferiores, procuram agir sobre elas (em sindicatos, escolas ou postos de atendimento que, **às vezes**, são criados a título experimental) com sua visão restrita e suas técnicas específicas.

Faz-se então sobremaneira necessária a **pesquisa** em nossas Universidades. É preciso que coloquemos nossos alunos em contacto com o

todo cultural do país, não só através de teoria, mas concretamente, vivencialmente. É preciso que se saia a campo não apenas para confirmar ou refutar determinadas hipóteses, levantadas teoricamente entre quatro paredes, mas para, a partir das **relações humanas** mantidas com membros de diversos segmentos sociais, construir hipóteses, teorias e modelos de intervenção adequados. Trata-se de manter relações com indivíduos, anteriores a quaisquer preocupações de "objetividade" que embotariam uma compreensão vivencial dos problemas. Essas vivências, sendo então pensadas e refletidas, possibilitariam a construção de uma Psicologia que realmente atendesse às necessidades da grande maioria de nosso povo. "Esta prática implica, por isto mesmo, que o acercamento às massas populares se faça, não para levar-lhes uma mensagem 'salvadora', em forma de conteúdo a ser depositado, mas, para, em diálogo com elas, conhecer não só a **objetividade** em que estão, mas a consciência que tenham dessa objetividade; os vários níveis de percepção de si mesmos e do mundo **em** que e **com** que estão"⁶⁷.

É preciso acabar com a idéia de que o estudante, no curso de formação, não está preparado para **atuar** e, portanto, suas investidas na cultura devem ter apenas o caráter de "observação objetiva". Ora, a simples presença do indivíduo na situação, já altera o contexto original, e constitui uma atuação. Que o estudante se sinta, então participante de um processo social onde os elementos da situação e ele mantenham entre si determinadas relações que possibilitam uma aprendizagem mútua.

Voltando à nossa crítica ao currículo proposto pelo DAU/MEC, queremos focalizar agora um aspecto fundamental da inadequação da proposta. Segundo o psicólogo Arthur de Mattos Saldanha, do referido Grupo, os estágios proporcionados ao aluno são insuficientes para que ele vivencie e conheça a realidade de trabalho do profissional. Até aí estamos concordes; mas, qual solução ele propõe? Tornar o curso mais ligado à vida da comunidade, pela criação de um currículo realmente mínimo e pelo incremento da atuação do aluno? Não; pelo contrário. Junta-se com aquele currículo "máximo" (que já discutimos), propõe a criação de uma "Residência em Psicologia", ou seja: que o estudante, após o término do curso, deva-se ligar a uma instituição (indústria, escola, hospital, etc.) durante 1800 horas a fim de completar sua formação. Ora, esta "Residência", a exemplo da realizada nos cursos de Medicina, nada mais é que o reconhecimento da incapacidade do curso para formar um profissional, além de ser uma exploração de mão-de-obra barata, na medida

em que os "residentes executam os mesmos serviços dos profissionais e recebem salários bastante inferiores ao daqueles.

Portanto, nossa proposição é de que, durante sua formação o futuro psicólogo deva participar ativamente da comunidade onde vive, através de trabalhos realizados **com** o povo. Precisamos "libertar professores e estudantes dos muros da Universidade, levando-os a conviver com a população lá onde ela vive e trabalha. E fazê-lo não na qualidade de observadores motivados por simples curiosidade intelectual, mas como companheiros ativos e solidários, dispostos a forcejar e ajudar com atos, mais do que com palavras, a melhora de suas condições de vida e de trabalho"^{6 8}. Tais condições estão indissolúvelmente ligadas àquilo que se convencionou a chamar de psiquismo: é a partir de suas condições concretas de vida que o indivíduo elabora o sentido de seu estar-no-mundo; são estas condições que permitem ou impedem tenha ela maior poder de decisão sobre si mesmo e sobre os destinos da comunidade. Devemos buscar, lá junto à população, o material com que construiremos instrumentos adequados à extensão de nosso trabalho à uma faixa maior da sociedade. Pesquisar, neste sentido, não significa somente a coleta objetiva de dados, mas também a atuação em uma realidade social. Significa a devolução das nossas conclusões aos homens que formam "estudados", para que possam ter maior conhecimento sobre si próprios e construam mais conscientemente o seu destino. Se o conhecimento que produzimos é sempre necessário a alguém, ele é prioritariamente necessário àqueles que foram nossos "objetos". Dialeticamente, se num momento eles foram nossos "objetos", no momento seguinte, e com a ajuda de nossa reflexão, eles devem tornar-se mais **sujeitos** de sua vida^{6 9}.

Somente desta forma poderemos transformar a imagem de "profissional liberal" do psicólogo; só assim poderemos abrir novas frentes de trabalho, mostrando à comunidade que a Psicologia não é apenas um luxo de poucos, mas uma ciência útil ao seu desenvolvimento. É preciso romper com as categorias tradicionais de Psicólogo Clínico, Escolar e da Indústria, para que este se transforme num agente de mudança social. É preciso que a Psicologia vá às favelas, aos subúrbios, aos centros comunitários, aos sindicatos, às creches, aos orfanatos. É preciso que vá e ajude a restituir o **poder da palavra** àqueles que a perderam; palavra que funda o sentido humano da existência e permite ao homem maior capacidade de decisão sobre sua vida (em sociedade).

Neste sentido, é que o exercício da Psicologia aparece como **ato político**. Relações humanas são políticas, e as intervenções que o psicólogo exerce nelas também o são. Resta a ele a decisão de colocar a política de sua atuação a serviço daqueles que perderam seu poder (na família, na escola, na indústria, na comunidade) ou a serviço daqueles que pretendem ampliar o seu. Ou agir no sentido de o indivíduo abandonar seus desejos e "adaptar-se" a condições desumanas, ou no sentido do indivíduo transformar estas condições, adaptando-as ao seu desejo⁷⁰.

De maneira geral, a proposta que apresentamos para uma reestruturação dos cursos de Psicologia em nosso país concorda com as linhas traçadas por Mike P. Bender quando propõe: "O entendimento das virtudes e limitações das idéias psicológicas, quando se analisa o comportamento, talvez possa ser melhor conseguido se o curso gravitar em torno do tema 'O desenvolvimento da pessoa em sociedade', sendo o desenvolvimento visto como processo contínuo do nascimento à morte. Os aspectos nucleares da Psicologia, como memória, percepção, aprendizagem, seriam então vistos como relativamente invariantes de cultura para cultura, ao passo que grande parte da Psicologia Social e da Personalidade deve ser vista como altamente variável de cultura em cultura. Essa variação necessita ser explicada em função de conceitos históricos, sociológicos e antropológicos. Assim, tal abordagem retém a essência da Psicologia — o estudo da experiência do **indivíduo** — ao mesmo tempo que a coloca firmemente num contexto social e cultural"⁷¹.

Na próxima década certamente a América Latina será palco de transformações culturais profundas. Toda uma forma de vida reprimida e dependente passará a ser questionada com maior vigor, e maiores esforços para sua transformação serão efetuados. O questionamento e a busca de novos valores dar-se-ão em todos os níveis: nas instituições, na ciência, na arte, na educação etc. Sinais dessas transformações já são visíveis, especialmente em nosso país. Cabe à Psicologia entender tais mudanças e transformar-se também, para que se torne uma força a mais na libertação deste povo, que pode e deve ser **sujeito** de seu destino. Porque, repetindo a frase já consagrada de Sartre, "o importante não é o que fizeram de nós, mas o que fazemos com o que fizeram de nós".

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, Rubem, **O Enigma da Religião**, Petrópolis, Ed. Vozes, 1975.
- ALVES, Rubem, "Pesquisa: Para Quê?", em **Reflexão** (Revista do Inst. de Filosofia e Teologia da PUC) nº 1, Campinas, set. 1975.
- BENDER, Mike P., **Psicologia da Comunidade**, Rio, Zahar Ed., 1978. Col. Curso Básico de Psicologia.
- COOPER, David (org.), **Dialética da Libertação**, Rio, Zahar Ed., 1968.
- COOPER, David, **Gramática da Vida**, Lisboa, Editorial Presença — Martins Fontes, 1977.
- CORBISIER, Roland, "Filosofia no Brasil", em **Encontros Com a Civilização Brasileira** nº 4, Rio, out. 1978.
- CUVILLIER, Armand, **Pequeno Vocabulário da Língua Filosófica**, SP, Cia. Ed. Nacional, 1961.
- DE WAELHENS, Alphonse, **Existence et Signification**, Nawelaerts, 1958.
- DUARTE JR., João Francisco, "Por Uma Antropologia Filosófica na Formação do Psicólogo", em **Reflexão** (Revista do Inst. de Filosofia e Teologia da PUC) nº 11/12, Campinas, set./dez. 1978.
- FREIRE, Paulo, **Educação Como Prática de Liberdade**, Rio, Ed. Paz e Terra, 4ª Ed., 1974.
- FREIRE, Paulo, **Pedagogia do Oprimido**, Rio, Ed. Paz e Terra, 5ª Ed., 1978.
- GOMES, Roberto, **Crítica da Razão Tupiniquim**, Porto Alegre, Ed. Movimento — Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1977.
- IANNI, Octávio, "O Estado e a Organização da Cultura", em **Encontros Com a Civilização Brasileira** nº 1, jul. 1978.
- JAPIASSU, Hilton, **Introdução à Epistemologia da Psicologia**, Rio, Imago Ed., 2ª Ed., 1977.
- LAING, Ronald D., **A Política da Experiência e A Ave do Paraíso**, Petrópolis, Ed. Vozes, 2ª Ed., 1978.

- LAING, Ronald D., **A Política da Família**, SP, Livraria Martins Fontes Ed., s/d.
- LINS, Osman, **Problemas Inculturais Brasileiros**, SP, Summus Editorial, 2ª Ed., 1977.
- LINTON, Ralph, **O Homem — Uma Introdução à Antropologia**, SP, Livraria Martins Fontes Ed., 10ª Ed., 1976.
- LOPES, J. Leite, "Transferência de Tecnologia e Dependência na América Latina", em **Encontros Com a Civilização Brasileira** nº 1, Rio, jul. 1978.
- MELLO, Sylvia Leser de, **Psicologia e Profissão em São Paulo**, Ed. Ática, 1975. Col. Ensaios.
- MERANI, Alberto, **Psicologia e Alienação**, Rio, Ed. Paz e Terra, 1977.
- MORAIS, J. F. Regis de (org.), **Construção Social da Enfermidade**, SP, Cortez e Moraes, 1978.
- PUENTE, Miguel De La, **O Ensino Centrado no Estudante**, SP, Cortez e Moraes, 1978.
- RIBEIRO, Darcy, **A Universidade Necessária**, Rio, Ed. Paz e Terra, 3ª Ed., 1978.

NOTAS:

- (1) Se a relação de posse contida na expressão "eu **tenho** um corpo" é insuficiente para situar-me como sujeito, a identificação expressa em "eu **sou** um corpo" também o é, pois como veremos, não estamos presos ao corpo, confundidos com ele, como o animal. E é por isso que se pode falar do corpo como **uma transição entre o que sou e o que tenho**. Cf. Alphonse De Waelhens, *Existence et Signification*.
- (2) "Se, na vida do animal, o aqui não é mais que um 'habitat' ao qual ele 'contacta', na existência dos homens o **aqui** não é somente um espaço físico, mas também um espaço histórico". Paulo Freire, *Pedagogia do Oprimido*, p. 105.
- (3) A flecha estica meu braço e vai apanhar, lá em cima, o pássaro; o automóvel multiplica a velocidade de meus pés e conduz-me, rapidamente, a meu destino.
- (4) Cf. Alberto Merani, *Psicologia e Alienação*, pp. 79 — 80.
- (5) O filme "O Enigma de Kaspar Hauser", do cineasta alemão Werner Herzog aborda esta questão, porém com uma radical diferença: Kaspar foi trancafiado em um celeiro, onde apesar de não ter aprendido a falar, era alimentado e **vestido** por um homem (um **semelhante**, que ao menos lhe servia de "espelho").
- (6) Cf. A. M. de Resende, *Pistas Para Um Diagnóstico da Patologia Cultural*, em J. F. Regis de Moraes (org.), *Construção Social da Enfermidade*, p. 162.
- (7) *A Noção Fenomenológica de Cultura*, mimeografado, Unicamp, 1977.

- (8) O Homem — Uma Introdução à Antropologia, p. 460.
- (9) Idem, p. 463.
- (10) Não nos esqueçamos aqui das diferenças subculturais e de classe, pois em diferentes regiões e diferentes classes sociais as famílias assumem diferentemente a sua vida.
- (11) Os termos socialização, politização e cosmopolitização foram utilizados com este sentido por Resende, no texto mimeografado já citado.
- (12) Op. cit., p. 68 (grifo nosso).
- (13) Educação Como Prática de Liberdade, p. 108.
- (14) M. De La Puente, O Ensino Centrado no Estudante, p. 31.
- (15) Idem, p. (grifos nossos).
- (16) Chico Buarque e Ruy Guerra, Calabar.
- (17) É significativo que a ditadura uruguaia tenha proibido aos meios de comunicação daquele país a realização de coletas de opiniões junto ao povo, alegando que opiniões sobre determinado assunto só podem ser dadas por "especialistas". Cf. Eduardo Galeano, Dias e Noites de Amor e de Guerra, p. 149.
- Veja-se também o reflexo disto no sistema educacional "bancário", onde o professor, autoridade no assunto, dita as normas e a "matéria" aos alunos, incultos e incapazes de pensar. Cf. Paulo Freire, Pedagogia do Oprimido.
- (18) Op. cit., p. 160.
- (19) Octávio Ianni, "O Estado e a Organização da Cultura", em Encontros Com a Civilização Brasileira, nº 1, jul. 1978, p. 218.
- (+) Este trabalho já havia sido escrito quando o Ministro da Educação, Sr. Eduardo Portella, declarou que "a censura é, sob qualquer hipótese, nociva à cultura", e que defendia "a anticensura: a inteligência". Folha de São Paulo, 24/5/1979.
- (20) Loc. cit., p. 224.
- (21) Loc. cit., p. 224.
- (22) Idem, p. 232.
- (23) Roberto Gomes, Crítica da Razão Tupiniquim, p. 93.
- (24) Idem, p. 71.
- (25) Ibidem, p. 45.
- (26) Roland Corbisier, "Filosofia no Brasil", em Encontros Com a Civilização Brasileira, nº 4, out. 1978, p. 55.
- (27) Idem, p. 58.
- (28) Pp. 158 — 9.
- (29) Rubem Alves, O Enigma da Religião, p. 130.
- (30) Idem, p. 17.
- (31) A respeito da nossa dependência científica e tecnológica veja-se J. Leite Lopes, "Transferência de Tecnologia e Dependência na América Latina", em Encontros Com a Civilização Brasileira, nº 1, jul. 1978, pp. 105 — 115.

- (32) A esse respeito, veja-se Rubem Alves, "Religião e Enfermidade" e ainda Sully Urbach, "Medicina e Patologia", ambos em J. F. Regis de Moraes (org.), Construção Social da Enfermidade.
- (33) Paulo Freire, *Pedagogia do Oprimido*, p. 113.
- (34) Essa filosofia pronta, cristalizada, é chamada por Roberto Gomes, em sua obra já citada, de "arquivo de primeiros socorros existenciais".
- (35) Roland Corbisier, loc. cit., pp. 59 — 60.
- (36) Paulo Freire, *Educação Como Prática da Liberdade*, p. 53.
- (37) Paulo Freire, *Pedagogia do Oprimido*, p. 178.
- (38) Idem, p. 179.
- (39) De acordo com a Lei nº 4119 — de 27/8/1962, que dispõe sobre a formação em Psicologia e regulamenta a profissão de Psicólogo.
- (40) Cf. Sylvania Leser de Mello, *Psicologia e Profissão em São Paulo*, p. 42.
- (41) Idem, p. 60.
- (42) Darcy Ribeiro, *A Universidade Necessária*, p. 139 (grifo nosso).
- (43) Sylvania Leser de Mello, op. cit., p. 35.
- (44) Sylvania Leser de Mello, op. cit., p. 83 (a citação entre aspas é de Albee).
- (45) Veja-se, a este respeito, Alberto Merani, *Psicologia e Alienação*.
- (46) Cf. Hilton Japiassu, *Introdução à Epistemologia da Psicologia*, p. 156.
- (47) Op. cit., p. 81.
- (48) Estranho país o nosso, em que as ditas "escolas experimentais" nunca vão além de experimentos, cujos resultados não são divulgados e os métodos não são generalizados para todo o sistema educacional.
- (49) Cf. Sylvania Leser de Mello, op. cit., p. 56.
- (50) Idem, *ibidem*.
- (51) *Ibidem*, p. 59.
- (52), Op. cit., p. 75.
- (53) A respeito da Universidade que necessitamos veja-se a obra de Darcy Ribeiro, já citada.
- (54) Sylvania Leser de Mello, op. cit., p. 113.
- (55) Ambas rejeitadas pela grande maioria de docentes e discentes dos cursos de psicologia, que reivindicaram um prazo de dois anos para uma discussão ampla a respeito das reformulações a serem efetuadas.
- (56) Este ponto de vista nós o aprofundamos no artigo "Por Uma Antropologia Filosófica na Formação do Psicólogo", em *Reflexão* nº 11/12, set./dez. 1978.
- (57) Op. cit., p. 125.
- (58) Idem, p. 170.
- (59) Recorde-se nossa discussão a respeito dos conceitos de **logos** e **práxis**, na primeira seção deste trabalho, bem como a definição de Gendlin de que o **significado** (sentido) é função da experiência e de suas simbolizações.

- (60) A Política da Experiência e A Ave do Paraíso, p. 19.
- (61) Numa linguagem mais próxima à psicanalítica: busca **realizar o desejo**.
- (62) David Cooper, Gramática da Vida, p. 24.
- (63) Idem, ibidem.
- (64) Ross Speck, "Psiquiatria e Antipsiquiatria", em David Cooper (org.), Dialética da Libertação, p. 128.
- (65) A Política da Família, p. 15.
- (66) Rubem Alves, "Religião e Enfermidade", em J. F. Regis de Moraes (org.), Construção Social da Enfermidade, p. 36.
- (67) Paulo Freire, Pedagogia do Oprimido, p. 101.
- (68) Darcy Ribeiro, op. cit., p. 262.
- (69) Veja-se, a respeito do uso das descobertas científicas, Rubem Alves, "Pesquisa: Para Quê ? ", em Reflexão, nº 1, set. 1975, pp. 35 – 41.
- (70) Rubem Alves, "Religião e Enfermidade", loc. cit., p. 31.
- (71) Psicologia da Comunidade, p. 161.

COMENTÁRIOS & RESENHA

ENSAIO DE CARACTERIZAÇÃO DA RELAÇÃO CIÊNCIA-IDEOLOGIA *

Adelaide Assunção Alves

Este ensaio filosófico trata da questão das relações entre ciência e ideologia, demonstrando a impossibilidade real da oposição entre ambas.

O tema da não-neutralidade da ciência tem sido tratado no decurso de nossa formação desde a graduação em filosofia. Mas, só na pós-graduação tivemos a possibilidade de trabalhá-lo mais sistematicamente, quando, no nosso mestrado em filosofia da educação, ele tornou-se um lugar-comum, quase um modismo.

Pareceu-nos ser um tema relevante no sentido em que se apresentava a nós mais como desafio à compreensão do que como evidência. A análise crítico-descritiva do debate ciência-ideologia tornou-se um exercício filosófico importante, na medida em que, buscando explicitar um tema que, inicialmente parecia óbvio, ao final deste trabalho, mostrou grande complexidade.

Para admitirmos a oposição entre ciência e ideologia, tornar-se-ia necessário podermos situar, em campos opostos, o que pertence ao domínio do conhecimento científico e o que faz parte do terreno ideológico.

Como fazer tal distinção ?

Caracterizamos alguns critérios de demarcação entre conhecimento científico e conhecimento não-científico — isto é, conhecimento ideológico, filosófico, místico etc., — que são os critérios da verificabilidade do significado, da falseabilidade, refutabilidade ou testabilidade e o paradigma. Partindo de pressupostos diferentes, cada um desses critérios distingue, a seu modo, o que é conhecimento científico daquilo que é tido como conhecimento não-científico.

O que garante a veracidade desses critérios ?

Nosso objetivo, ao analisá-los, é o de evidenciar a dificuldade e a insustentabilidade em fixar-se um critério rígido de demarcação entre ciência e não-ciência, já que os critérios propostos para tal demarcação revelaram-se como critérios não-científicos e, por vezes, dogmáticos.

Quanto ao primeiro — o critério da verificabilidade do significado — ele funda-se no fato de que a distinção entre proposições científicas e proposições filosóficas, ideológicas etc., faça-se em função da distinção entre proposições com sentido e proposições sem sentido, ou seja, entre proposições passíveis ou não de verificação. Este critério foi formulado pelos positivistas e considerado como inadequado, já que excluía as leis gerais das ciências da natureza do domínio do conhecimento científico.

No que se refere ao critério da falseabilidade, apesar deste estabelecer a perspectiva de que a validação de um enunciado não pode ser determinada de uma vez por todas, como é o caso do critério da verificabilidade do significado, ele ainda se mantém preso ao ponto de vista da oposição entre conhecimento científico e conhecimento não-científico e seu objetivo visa a evidenciar esta oposição. Como inverso do critério da verificabilidade do significado, o critério da falseabilidade propõe que

* Resumo da dissertação apresentada para a obtenção do grau de Mestre em Educação (Filosofia da Educação) à Comissão Julgadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

um enunciado é científico se as informações que ele encerra podem entrar em confronto com a experiência, isto é, apenas se forem passíveis de testes sistemáticos, o que equivale a dizer que, ao ser submetido a testes, pode ter sua aceitação rejeitada, sendo, portanto, refutado.

No que diz respeito ao paradigma, sua aceitação, como critério de marcação, implica a confirmação do pressuposto que o desenvolvimento do conhecimento científico progride através de descontinuidades e rupturas. O paradigma, como elemento caracterizador das áreas do conhecimento que atingiram o status de ciência, opõe-se a uma visão evolutiva do conhecimento científico.

Tendo em vista esses três diferentes critérios, podemos considerar aquilo que Karl Popper afirma, em *A Lógica da Pesquisa Científica*, p. 54 — 5, quando diz que “será sempre questão de decisão ou de convenção saber o que deve ser denominado “ciência” e quem deve ser chamado de “cientista”.

Dada a dificuldade em delimitar o que faz parte do domínio científico, como estabelecer a oposição ciência-ideologia ?

A relação entre ciência e ideologia faz-se tendo em vista as concepções, tanto de ciência como de ideologia adotadas. O modo como se aborda a relação ciência-ideologia depende, assim, da forma como se conceitua cada uma delas.

Se nos prendemos ao ponto de vista, segundo o qual, a ciência equivale a uma prática autônoma, voltada para a busca da verdade, movida somente pela lógica interna de suas proposições e dissociada dos sistemas político, econômico e social e se, por sua vez, tivermos a ideologia na conta de falso conhecimento, voltada para a ocultação da verdade e o mascaramento do real, movida em função de interesses de classes — vale dizer, classes dominantes — estamos fazendo uma nítida oposição entre ciência e ideologia. Da exaltação da ciência e da concepção negativa da ideologia acentua-se a oposição entre as duas. O sentido de libertação que tem acompanhado a primeira e o caráter de dominação e opressão que se associa à segunda têm contribuído para intensificar tal oposição.

Mas, se nos afastamos das concepções que encaminham o conhecimento científico para o lugar de conhecimento neutro, desinteressado e seguro e se passamos a considerar as ideologias, não apenas no sentido de mascaramento e ocultação da verdade, visando à manutenção do poder e domínio de uma classe — ou frações de classes — sobre as demais, aí, então, cria-se outra perspectiva para considerar o que é ciência e o que é ideologia, não mais como domínios opostos, mas como planos que não se distinguem com tanta evidência, como pode parecer à primeira vista.

Na caracterização do que é ideologia, conforme Marx, evidencia-se o sentido de dominação, como aspecto essencial das ideologias. Este sentido primeiro de dominação que acompanha as ideologias reporta-nos às questões das classes sociais, a classe dominante e sua associação com o Estado, a função do Estado nas sociedades de classes e o papel histórico do proletariado como classe revolucionária.

Na concepção de Marx a ideologia é, essencialmente, negativa, na medida em que ela é o instrumento, através do qual, mascara-se a verdade em favor de mentiras que interessam a uma minoria. A ordem vigente é garantida pela manutenção, a todo custo, de uma ideologia dominante. Como monopólio da classe dominante, a ideologia não passa de erro, ilusão, criada pela classe social que domina e consumida pelas classes exploradas pelo modo de produção em vigor. No quadro das sociedades de classes, cada época cria uma ideologia, que se torna dominante. O fato dela prevalecer em dado contexto social não significa seja ela melhor ou pior que sua antecessora, mas somente que ela se tornou a mais eficaz naquele momento, como instrumento de domínio e exploração humana.

Desse modo, a ideologia é uma mentira que oculta a verdade, é uma ilusão para aqueles que acreditam nela, é um erro, trazendo consigo a distorção do real.

Assim como as ideologias aparecem e desaparecem, elas retornam sob nova roupagem. Representam sempre uma situação que precisa e pode ser superada, mas que tem sido parcialmente superada, já que a crítica a uma ideologia tem sido sempre acompanhada de outra nova ideologia, mais abrangente que a anterior, capaz de ser eficaz onde sua antecessora falhou.

Como, em Marx, a superação ideológica não se faz pela crítica pura, mas pela ação revolucionária, sua teoria vem em busca, não apenas da superação da ideologia burguesa, a ideologia do modo de produção capitalista, visando antes à supressão mesma das ideologias, enquanto distorção do real. É sobre o lema da "transparência" revolucionária que Marx fundamenta e defende a luta do proletariado, como a primeira e a última classe verdadeiramente revolucionária, já que dela depende a superação, de fato, das ideologias, conduzindo a uma nova ordem social.

Como podemos notar, da concepção de ideologia adotada, decorrem implicações nas esferas política, social, econômica e cultural.

Partindo do ponto de vista da dominação, não só a concepção de ideologia tem caráter específico, mas o modo como se constitui a crítica a ela adquire um sentido decorrente da concepção adotada. Se tomamos por base outro ponto de vista, certamente as implicações que daí derivam adquirem uma conotação também diferente. É, em função disso que, ao lado da ideologia-domação caracterizamos a ideologia como integração ou coesão social, na qual a dominação é um aspecto, mas não o único ou o primordial. Dessa mudança de perspectiva muda também o modo como se concebe a crítica às ideologias.

Como elemento fundante de um grupo social, como representação que um grupo se faz de si, a ideologia permite a coesão social, possibilitando a integração dos indivíduos em torno de uma auto-representação coletiva.

Conceituada nestes termos, a ideologia é o elemento constituinte de um grupo social; deixando de ser apenas uma falsa representação social, ela denota uma representação necessária que garante a coesão social. Neste sentido, a crítica às ideologias é um processo inesgotável que transcende um dado modo de produção.

A idéia de que a ideologia é uma ilusão, um erro, uma falsa representação social, trouxe a preocupação de se estabelecer um lugar não-ideológico, a partir do qual, fosse possível a crítica às ideologias. Com o positivismo, pretendeu-se fosse esse lugar ocupado pela ciência, como se o conhecimento científico pudesse constituir-se no outro da ideologia.

Desenvolvemos aqui o ponto de vista de que não há essa oposição entre ciência e ideologia, assim como defendemos a visão de que a ciência se tornou, em nossa época, uma nova ideologia.

A teoria de Louis Althusser, segundo a qual, a ciência é produto de uma ruptura com a ideologia, mostrou-se insustentável. A prática científica, não se opõe à prática ideológica, como acreditava ele em suas obras da primeira geração. O conhecimento científico, não é apenas assediado por ideologias, mas ele mesmo já é ideológico. É ideológico quando pretende ser autônomo em relação às classes sociais, dissociado dos sistemas político, social e econômico vigente, enfim, como oposto às ideologias e crítica radical a elas.

O homem e sua mediação com o mundo. É neste contexto que podemos encontrar uma significação para aquilo que denominamos ciência. Esta não é uma atividade autônoma, mas um projeto engajado na própria história da humanidade; como tal, é produto social que responde aos problemas concretos de cada época, estando diretamente relacionada ao próprio grau de desenvolvimento de uma cultura em dado período histórico. A ciência não se desenvolve espontânea e arbitrariamente, mas em função de fins estabelecidos, decisões voluntárias e objetivos previamente determinados.

Como lugar não-ideológico, a ciência surge, aparentemente, como possibilidade de crítica radical ao conhecimento ideológico; porém, isto nada mais significa que a ocultação de uma nova ideologia, que é a ideologia da neutralidade científica. O que é novo nesta ideologia é que ela perdeu o caráter das antigas formas de repressão e violência, mas, nem por isto ela é menos violenta e repressiva, uma vez que se oculta sob uma falta de liberdade confortável, garantida pelo desenvolvimento científico-tecnológico, capaz de "atender" às necessidades dos indivíduos pela forma como está organizada. Dessa forma, a "racionalidade" tecnológica legitima a dominação e o horizonte instrumentalista da razão abre-se sobre uma sociedade racionalmente totalitária. O mecanismo que liga o indivíduo à sociedade mudou e o controle social acha-se, agora, ancorado nas necessidades que ela produz.

Vivemos sob a égide de uma ciência totalitária, totalitarismo este que se tem imposto em nome da racionalidade científica. A idéia de uma ciência nova, assim como a de uma nova tecnologia, revelaram-se utópicas, porque o projeto científico-tecnológico representa o projeto de toda a humanidade e, como tal, não pode ser facilmente ultrapassado. Não podemos pretender uma nova ciência, mas apenas uma mudança na direção do progresso científico-tecnológico, onde a ciência se voltará, efetivamente, para a melhoria da qualidade da vida humana. Neste projeto, deverá estabelecer-se uma nova relação do homem com a natureza; em lugar de objeto passível de exploração, pode-se encetar a natureza como parceiro, uma natureza fraterna em lugar de uma natureza explorada.

O desenvolvimento científico-tecnológico tem transformado a vida das pessoas; contudo, de que modo a espécie, como um todo, tem sido beneficiada com esse progresso, se a maioria das criações tecnológicas não está ao alcance da maior parte dos indivíduos ou se, em nada elas têm contribuído para melhorar o nível de vida da grande totalidade dos indivíduos?

Enquanto o poder da ciência permanecer como monopólio de interesses particulares, visando à manipulação e o domínio social, ela não poderá ser libertadora. Pois, o progresso científico-tecnológico só é libertador se acompanhado de um progresso equivalente no quadro das instituições sociais, onde os homens, de espectadores passivos passem a participantes críticos, onde os interesses que comandam o conhecimento não sejam mais ocultados ou dissimulados, onde a própria postura crítica, revelando seu interesse emancipatório, abandone a perspectiva de crítica pura e desinteressada.

RESENHA BIBLIOGRÁFICA

LEITE, José Alfredo Américo,
Metodologia de elaboração de teses
 Editora McGraw-Hill do Brasil, Ltda., 1978, 124 págs.

Faltava uma obra como a do Prof. José Alfredo Américo Leite para explicitar os detalhes da elaboração de teses. Ela inova quanto a esta atual problemática brasileira, quando o nível científico no país passa a ser atributo dos cursos de mestrado. Geralmente os estudantes concluem as disciplinas do pós-graduação, mas não conseguem enfrentar o desafio final, que é a elaboração da tese. A este crucial estágio se dirige o autor. Como são poucos os que atingem tal nível, a obra é escrita para uma elite da vida brasileira, que consegue ter condições de alto nível na comunidade científica. Obra meritória, entretanto, capaz de dar instrumentos eficazes à intelectualidade nascente. Atende também aos mestres e administradores de cursos de pós-graduação, pela sua generalidade. Por isso, cada capítulo deve ser completado com obras mais específicas.

Divide-se em dez capítulos. O primeiro aborda a definição e os objetivos da tese. Destaca o problema da originalidade que deve ter uma pesquisa em tais condições. O projeto só é plausível após ampla investigação e aplicações de uma metodologia apropriada. A tese tem um ciclo de vida, diz o autor, pelas exigências e pelo seu alcance.

O capítulo II trata da escolha do tema da tese, a qual tem que levar em conta a disponibilidade da Universidade quando ao orientador e a adaptabilidade do orientando quanto ao assunto da pesquisa. O tempo acaba sendo fator que sobrepuja a amplitude da pesquisa. A finalidade é levar o estudante a ser um perito na sua área de investigação. Nesse processo, cabe particular importância à subtipificação do assunto da dissertação como fator de sucesso final, o que demonstra firme domínio por parte do especialista.

No capítulo III o autor visa à coleta e armazenamento de informações destacando fontes como: professores do departamento, periódicos e publicações de sua área de interesse, banco de teses, organismos privados e governamentais cujas atividades se relacionem com o campo de atuação da tese, bibliografia específica. Constata também a necessidade da exatidão dos cartões informativos com citações detalhadas, ao lado do formulário de análise de tópicos como a especificação do tópico, a descrição da questão, hipótese ou modelo, a relevância da pesquisa, um resumo de pesquisas anteriores, a metodologia a ser empregada e os resultados potenciais da pesquisa.

O capítulo IV disserta sobre a metodologia da pesquisa como processo consciente e racional de aprendizagem. Situa o orientador como aquele que ajuda, crítica e orienta o trabalho. A tese parte de uma hipótese de pesquisa que se torna viável pela sua delimitação, por técnicas de amostragem e pela coleta de dados.

O capítulo V é nuclear enquanto trata do projeto de tese, configurando-se na etapa mais árdua de sua execução. É o que possibilita ao pesquisador um bom planejamento, e ao orientador a precisão do acompanhamento. Definem-se os objetivos, a hipótese, a premissa básica. Outrossim, é o lugar do destaque ao valor do tema pesquisado. Subdividem-se os capítulos do planejamento e a programação de atividades, já que não se pode planejar uma pesquisa sem levar em conta o fator premente do tempo disponível.

O capítulo VI apresenta a função do computador para facilitar e valorizar o trabalho do aluno através do uso de técnicas quantitativas mais eficientes e ambiciosas. O autor considera-o um dos fatores que mais contribuíram para o desenvolvimento e a expansão das pesquisas científicas durante as duas últimas décadas.

O capítulo VII aborda as regras de estilo da tese e seu formato. Há outras obras mais completas na bibliografia brasileira sobre esse tema. O valor aqui está no resumo de considerações puramente técnicas de apresentação do trabalho como a forma da capa, as páginas de apresentação, os índices, a numeração das páginas, a disposição dos capítulos, os subtítulos, as citações e notas de rodapé, as notas bibliográficas, e a bibliografia final.

O capítulo VIII visa à defesa de tese na sua fase final, ou seja, a programação observada no dia da defesa. Considera os problemas de escolha da banca examinadora, assim como as providências para a entrega das cópias aos examinadores, destacando o papel do orientador como o de acertar os detalhes finais. Considera o desenvolvimento da defesa, com as possibilidades das questões a serem feitas, e apresenta alguns conselhos ao examinado.

O capítulo IX propõe uma mudança nos modelos vigentes de orientação de teses, tornando mais fácil e objetiva a tarefa do aluno. Propõe um programa de orientação, destacando a leitura dirigida, a investigação avançada, o seminário de orientação, a aplicação à metodologia de pesquisas, a observação de um cronograma de providências, a orientação acadêmica e a orientação direta da tese. Assim é viável sanar os erros possíveis dos orientados e chegar-se aos acertos finais sem maiores problemas.

O capítulo X apresenta algumas reflexões sobre programas de mestrado. Refere-se aos objetivos, dentre os quais o de manter em alto nível a programação e formar especialistas de alto gabarito. Para tanto, considera-se o mestrado como tarefa de pesquisa. Cada disciplina deve conter uma bibliografia diversificada. Ressalta a importância da pesquisa aplicada a temas regionais, não desvalorizando temas gerais. O autor termina com reflexões em sua especialidade que é o mestrado em administração.

A apresentação de anexos no final releva o caráter didático desta metodologia. O anexo I mostra um cronograma de preparação de dissertações. O anexo II mostra o modelo para escolha de orientadores. O anexo III é um modelo de sugestão da banca de tese por parte do aluno. O anexo IV apresenta os requisitos finais do dia da defesa. O anexo V é um formulário de acompanhamento de dissertações. O anexo VI apresenta os nomes do orientador, co-orientador e aluno com as referências da Universidade. No final há uma proposta de tópico quanto à descrição da questão, relevância da pesquisa, resumo de pesquisas anteriores, a metodologia da pesquisa e os seus resultados potenciais.

A obra é, pois, relevante para a área dos cursos de mestrado, dando condições aos mestrandos de realizar com eficiência a sua investigação. Nesse sentido tem o caráter de preencher uma falha no ensino, cacacterizando-se como sólido instrumento de trabalho.

O autor valoriza a sua publicação pelo fato de apresentar um fruto de sua experiência na Universidade Federal da Paraíba onde trabalha no curso de mestrado em administração.

Antonio Carlos Bergo

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

Teoria da Filosofia.
 Teoria do Conhecimento.
 Lógica.
 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 do Desenvolvimento.
 Filosofia da Linguagem.
 Filosofia da Religião.
 Filosofia da Economia.
 Filosofia do Direito.
 Filosofia do Trabalho.
 Filosofia do Lazer.

BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE FILOSOFIA

ESTUDOS DE AUTORES

AUTORES CONTEMPORÂNEOS

625. CADENGUE, Rogério B., MANCUSO, Dionéia e BRUNO, Eucléa. Os intelectuais e a organização da cultura. Três leituras de Gramsci. *Comunicação e Sociedade*, 1 (1): 15 – 24. jul./1979.
626. CAMACHO, Joel S. Influência dos meios de comunicação nas atitudes e comportamento do homem: uma leitura de McLuhan. *Comunicação e Sociedade*, 1 (1): 131 – 149. jul./1979.
627. CESAR, Constança M. Bachelard e Heidegger: a situação das ciências. *Reflexão*, 3 (11/12): 419 – 426. set./dez. 1978.
628. CESAR, Constança M. Conceito de ciência em Gaston Bachelard. *Presença Filosófica*, 4 (4): 36 – 49. out./dez. 1978.
629. COSTA, Maria Luiza A. da. Heidegger: metafísica e educação. *Reflexão*, 3 (11/12): 427 – 431. set./dez. 1978.
630. HEGENBERG, Leônidas. Einstein e a filosofia da ciência. *Leopoldianum*, 6 (16): 39 – 42. ago./1979.
631. HELLER, Katalin A. Rollo May e a análise existencial. *Reflexão*, 3 (11/12): 439 – 447. set./dez. 1978.
632. LAFER, Celso. O sopro do pensamento, o peso da vontade e o espaço público do juízo: dimensões filosóficas da reflexão política de Hannah Arendt. *Rev. Bras. Fil.* 30 (114): 184 – 200. jan./jun. 1979.
633. MAGALHÃES, Catulo C. P. de Barros. A psicanálise desde Jacques Lacan. *Lepoldianum*, 6 (16): 43 – 48. ago./1979.
634. MENEZES, Djacir. Glosas anti-heideggerianas. *Rev. Bras. Fil.* 30 (114): 207 – 212. jan./jun. 1979.
635. MUSOLINO, Alina P. A fenomenologia e a questão do inconsciente. *Reflexão*, 3 (11/12): 449 – 458. set./dez. 1978.
636. NADAL, Tarcísio de. La ontologia de Miguel Unamuno. *Veritas*, 24 (95): 271 – 301. set./1979.
637. PEREIRA, Otaviano. O problema da verdade e da liberdade em Heidegger. *Reflexão*, 3 (11/12): 393 – 417. set./dez. 1978.
638. RAMOS, César A. A Teoria do conhecimento de Jean Piaget. Aspectos críticos-expositivos. *Reflexão*, 4 (13): 76 – 107. jan./abr. 1979.
639. ROCHER, Guy. *Talcott Parsons e a sociologia americana*. Rio, Francisco Alves, 1978.
640. SIEBENEICHLER, Flávio. A questão da convergência entre racionalidade e liberdade (Habermas). *Ciências Humanas*, 3 (11): 12 – 15. out./dez. 1979.
641. SIMON, Paul Albert. O que está em jogo na racionalidade, segundo Jean Ladrière. *Presença Filosófica*, 5 (2): 33 – 59. abr./jun. 1979.
642. TRINDADE, José V. P. Antropologia e poética em Gaston Bachelard. *Ciências Humanas*, 3 (11): 33 – 45. out./dez. 1979.
643. VAN ACKER, Leonardo. Uma filosofia da libertação (Dussel) 1ª Parte. *Rev. Bras. Fil.*, 30 (114): 111 – 123. abr./jun. 1979.

644. VON ZUBEN, Newton A. Eclipse do humano e a força da palavra: Martin Buber e a questão da antropologia. *Reflexão*, 4 (13): 108 – 127. jan./abr. 1979.

Autores Brasileiros:

645. CÉSAR, Constança M. A metafísica do feminino em Vicente Ferreira da Silva. *Cavalo Azul*, (8): 61 – 64.
646. CORBISIER, Roland. *Autobiografia filosófica*; das ideologias à teoria da práxis. Rio de Janeiro, Civilização, 1976. 330 págs.
647. IGLESIAS, Álvaro C. O pensamento social de Queiroz Lima. *Reflexão*, 3 (11/12): 339 – 356. set./dez. 1978.
648. MOURA, Antônio C. A comunicação segundo Paulo Freire. *Comunicação e Sociedade*, 1 (1): 31 – 39. jul./1979.
649. NOGUEIRA, Alcântara. Grandeza e glória de Hermes Lima. *Rev. Bras. Fil.*, 30 (114): 201 – 206. abr./jun. 1979.
650. RANGEL, Paschoal. Introdução à crise dos anos 60 (II) (Interpretação de Francisco de Oliveira). *Atualização*, (115/116): 298 – 315. jul./ago. 1979.
651. SANTOS, Celina C. A universidade na obra de Anísio Teixeira. *Reflexão*, 3 (11/12): 357 – 391. set./dez. 1978.
652. SIEBENEICHLER, Flávio. Por uma filosofia do homo humanus: a metafísica de Tarcísio Meirelles Padilha. *Presença Filosófica*, 4 (4): 6 – 23. out./dez. 1978.

ESTUDOS SISTEMÁTICOS

Teoria da Filosofia

653. GADOTTI, Moacir. Para que serve afinal a filosofia? *Reflexão*, 4 (13): 131 – 135. jan./abr. 1979.

Teoria do conhecimento

654. DICHTCHEENIAN, Maria Fernanda F. B. O imediato na fenomenologia. *Reflexão*, 4 (13): 69 – 75. jan./abr. 1979.
655. SISSON, Lia Fernandes. O conhecimento humano: modelos. *Veritas*, 24 (94): 180 – 191. jun./1979.
656. RÜPPEL, Ernesto. Sentido e valor da indução. *Presença Filosófica*, 5 (3): 51 – 56. jul./set. 1979.

Epistemologia

657. DUARTE JR., João Francisco. Por uma antropologia filosófica na formação do psicólogo. *Reflexão*, 3 (11/12): 433 – 438. set./dez. 1978.
658. FEYERABEND, Paul. *Contra o método*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.
659. GUIMARÃES, Alba Zalmar. *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.
660. KAUFMANN, Félix. *Metodologia das ciências sociais*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.
661. KUPER, Adam. *Antropólogos e antropologia*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.
662. RYAN, Alan. *Filosofia das ciências sociais*. Rio de Janeiro, 1978.
663. SOVERAL, Eduardo A. de. Epistemologia da História. O caso particular de uma história nacional de idéias. *Presença Filosófica*, 5 (3): 63 – 73. jul./set. 1979.

Antropologia Filosófica

664. PADILHA, Tarcísio M. O primado da existência. *Ciências Humanas*, 3 (11): 3 – 5. out./dez. 1979.

Estética

665. MARASCHIN, Jaci C. A experiência do esquecimento absoluto ou, talvez, da ruptura. *Comunicação e Sociedade*, 1 (1): 71 – 81. jul./1979.
666. SPANUDIS Theon. Os requisitos básicos da vivência estética. *Cavalo Azul*, (8): 71 – 77.

Filosofia Social

667. MARIANO JR, Júlio. Feudalismo e estrutura da sociedade brasileira. *Reflexão*, 3 (11/12): 313 – 338. set./dez. 1978.
668. MOTTA, Fernando C. P. As organizações burocráticas e a sociedade. *Educação e Sociedade*, 1 (4): 63 – 78. set. 1979.
669. SOUZA, Maria Luiza de. As indefinições do 'social' na plítica social e no serviço social. *Serviço Social e Sociedade*, 1 (1): 32 – 52. set./1979.

Filosofia Política

670. CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**, pesquisa de antropologia política. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.
671. CNBB. Subsídios para uma política social. *Atualização* (115/116): 316 – 327. jul./ago. 1979.
672. GALVÃO, Luís Alfredo. A crítica da política. *Educação e Sociedade*, 1 (4): 33 – 61. set./1979.
673. RODRIGUES, José Honório. **Independência: revolução e contra-revolução**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1977.

Filosofia da Educação

674. BARREIROS, Roberto. Quando a educação passa a ser perigosa invasão cultural. *Comunicação e Sociedade*, 1 (1): 49 – 51. jul./1979.
675. CAPALBO, Creusa. Educação brasileira: análise de algumas perspectivas. *Ciências Humanas*, 3 (10): 23 – 26. jul./set. 1979.
676. CARDOSO, Onésimo de O. Comunicação e educação libertadora; contradições de um modelo dependente de TVE. *Comunicação e Sociedade*, 1(1): 39 – 49. jul./1979.
677. CUNHA, Luiz Antônio. Notas para uma leitura da teoria da violência simbólica. *Educação e Sociedade*, 1 (4): 79 – 110. set./1979.
678. FOBÉ, Nair L. Emergência do sujeito no diálogo educacional. *Reflexão*, 4 (13): 40 – 58. jan./abr. 1979.
679. FRANÇA, Elvira. Comunicação e relação pedagógica. *Reflexão*, 4 (13): 59 – 68. jan./abr. 1979.
680. GADOTTI, Moacir. Ação pedagógica e prática social transformadora. *Educação e Sociedade*, 1 (4): 5 – 14. set. 1979.
681. GADOTTI, Moacir. Idéias diretrizes para uma filosofia da educação. *Reflexão*, 4 (13): 9 – 20. jan./abr. 1979.
682. LOUBET, Maria do Prado. A estética e a educação. *Ciências Humanas*, 3 (10): 23 – 26. jul./set. 1979.

683. MARTINS, Joel. Teorias da aprendizagem e suas limitações: abordagem epistemológica. **Marco**, 1 (1):5 – 28. jan./jun. 1979.
684. MENDES, Durmeval T. Tecnocracia e forma de poder. **Educação Brasileira**, 1 (3): 59 – 68. maio/ago. 1979.
685. MOSER, Alvino. A herança ideológica na comunicação pedagógica. **Presença Filosófica**, 5 (3):90 – 98. jul./set. 1979.
686. MOUTSOPOULOS, Evangelhos A. Inflação do saber e ensino universitário. **Presença Filosófica**, 5 (2):5 – 13. abr./jun. 1979.
687. SAVIANI, Dermeval. A universidade e a problemática da educação e da cultura. **Educação Brasileira**, 1 (3): 35 – 58. maio/ago. 1979.
688. THIOLENT, Michel J. M. Reflexões sobre a avaliação e a valorização do conhecimento. **Marco**, 1 (1):45 – 57. jan./jun. 1979.

Filosofia da ciência

689. FLUSSER, Vilém. A crise das ciências, a proximidade e o desejável. **Rev. Bras. Fil.**, 30 (114): 159 – 183. jan./jun. 1979.

Filosofia da arte

690. GOTO, Roberto A. Realismo, cientificismo e revolução industrial. **Reflexão**, 3 (11/12): 499 – 511. set./dez. 1978.
691. LEPARGNEUR, Hubert. A mediação da arte. **Cavalo Azul** (8): 65 – 70.
692. TELES, Gilberto M. Para uma filosofia da História Literária. **Presença Filosófica**, 4 (4):24 – 35. out./dez. 1978.

Filosofia da Cultura

693. CRIPPA, Adolpho. Mito e destino cultural. **Rev. Bras. Fil.**, 30 (114):124 – 137. abr./jun. 1979.

Filosofia da Linguagem

694. ALVES, Rubem A. Notas introdutórias sobre a linguagem. **Reflexão**, 4 (13): 21 – 39. jan./abr. 1979.
695. PANIKKAR, Raimundo. Reflexões interculturais sobre a filosofia da linguagem. **Presença Filosófica**, 5 (2): 24 – 23. abr./jun. 1979.

Filosofia da Religião

696. CAUCHY, Venant. Notas sobre a função simbólica na comunicação religiosa. **Presença Filosófica**, 5 (2):24 – 32. abr./jun. 1979.
697. MUCHIUTTI, Francisco Assis. Aspectos do mito nas culturas primitivas segundo Mircea Eliade. **Teocomunicação**, 9 (43):71 – 80. 1979.

Filosofia da Comunicação

698. NEOTTI, Clarêncio (coord). **Comunicação e consciência crítica**. São Paulo, Loyola, 1979 (Bibl. Universitária de Comunicação, 4) 232 págs.
699. WICKLEIN, John. O impacto das novas tecnologias da comunicação sobre a liberdade individual. **Comunicação e Sociedade**, 1 (1): 149 – 158. jun./1979.

BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE TEOLOGIA

PLANO

OBRAS GERAIS:

Bibliografias. Dicionários. Periódicos.
Atas. Miscelâneas. Congressos. Simpósios.
Tratados. Cursos. Manuais.
Introduções. Ensino. Didática. Pesquisa.

ESTUDOS HISTÓRICOS:

História das Religiões
História da Teologia
História Judaica
História da Igreja
História da Igreja no Brasil

ESTUDOS DE AUTORES:

Autores cristãos
Autores não-cristãos

EDIÇÕES DE TEXTOS:

Textos Judaicos
Textos Bíblicos. Edições Bíblicas
Textos Patrísticos
Textos Medievais
Textos Modernos
Textos Contemporâneos
Textos Brasileiros

DOCUMENTOS ECLESIAÍSTICOS:

Documentos Conciliares
Documentos Pontifícios
Documentos da Santa Sé
Documentos Episcopais
Documentos Regionais
Alocações. Comunicações. Mensagens.

ESTUDOS BÍBLICOS:

Antropologia Bíblica
Arqueologia Bíblica
Filologia Bíblica

Geografia Bíblica
Hermenêutica Bíblica
História Bíblica
Teologia Bíblica

ESTUDOS SISTEMÁTICOS:

Antropologia Teológica
Arte Religiosa
Catequese
Cristologia
Direito Canônico
Doutrina Social da Igreja
Eclesiologia
Ecumenismo
Espiritualidade
Fenomenologia da Religião
Hagiografia
História da Salvação
Instituições Religiosas
Liturgia
Mariologia
Ocultismo
Psicologia Religiosa
Problemas-Fronteira
Religião Comparada
Religiosidade Popular
Teologia da ação
Teologia Fundamental
Teologia da Esperança
Teologia da História
Teologia da Libertação
Teologia Moral
Teologia Pastoral
Teologia da Revelação
Vida Religiosa.

BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE TEOLOGIA

ESTUDOS HISTÓRICOS

HISTÓRIA DAS RELIGIÕES

215. FREIBERGER, Mário João, *Lei do Karma na Índia Antiga*, *Veritas* 34 (93): 21 - 31.

HISTÓRIA DA TEOLOGIA

216. MONDIN, Battista, *As Teologias do Nosso Tempo*, São Paulo, Paulinas, 1979, 232 págs.

HISTÓRIA JUDAICA

217. BRIGNT, John, *História de Israel*, São Paulo, Paulinas, 1978, 688 págs.

HISTÓRIA DA IGREJA

218. ALVES, J., *O Papa que veio de longe*, São Paulo, Paulinas, 1978, 96 págs.
 219. MARINS, J. e Equipe, *De Medellín a Puebla — A práxis dos Padres da América Latina*, São Paulo, Paulinas, 1978, 232 págs.
 220. NUNES, Ruy Afonso da Costa, *História da Educação na Antigüidade Cristã*, São Paulo, Editora Pedagógica e Universitária, 1978, 250 págs.
 221. PAULO VI, *O Papa e a Contestação*, São Paulo, Paulinas, 1978, 400 págs.

HISTÓRIA DA IGREJA NO BRASIL

222. GIBIN, Maucir, *Itaici por dentro*, *Vida Pastoral* 20 (87): 25 — 30.
 223. GUIMARÃES, Almir Ribeiro, *Comunidades de Base no Brasil*. Uma nova maneira de ser em Igreja, Petrópolis, Vozes, 1978, 266 págs.

ESTUDOS DE AUTORES

AUTORES CRISTÃOS

224. CIRILO DE JERUSALÉM, *Catequese pré-batismal*, Petrópolis, Vozes, 1978, 280 págs.
 225. MERTON, Thomas, *O diário da Ásia*, Belo Horizonte, Ed. Vega, 1978, 344 págs. Prefácio de Tristão de Athayde.

DOCUMENTOS ECLESIÁSTICOS

DOCUMENTOS PONTIFÍCIOS

226. JOÃO PAULO II, *Discurso em Puebla*, *Atualização* 109/110: 34 — 44.

DOCUMENTOS EPISCOPAIS

227. ANTONIAZZI, Alberto, *Pistas para Iniciar o Estudo do Documento de Puebla*, *Atualização* 111/112: 99 — 107.
 228. ÁVILA, F. B., LIBÂNIO, J. B., SOUZA, L. A. G. de, *Em torno de Puebla I, II, III*, *Síntese* 6 (15): 47 — 82.

229. BOFF, Leonardo, Puebla: ganhos e avanços. Questões emergentes, **Convergência** 12 (121): 172 – 176.
230. BOFF, Leonardo, Pelos pobres e contra a pobreza, **Convergência** 12 (122): 232 – 237.
231. CNBB, **Por uma Sociedade superando as dominações** (estudos), volume I, São Paulo, Paulinas, 1978.
232. GALILEA, Segundo, **O sentido cristão do pobre**, São Paulo, Paulinas, 1978, 112 págs.
233. GALILEA, Segundo, **A Mensagem de Puebla**, São Paulo, Paulinas, 1978, 128 págs.
234. LIBÂNIO, João Batista, Comunhão e Participação, **Convergência** 12 (121): 161 – 171.
235. LUSTOSA, Oscar de Figueiredo, Puebla: um momento de realismo na Igreja Latino-americana, **Vida Pastoral** 20 (86): 11 – 15.
236. SILVA, Antonio P. da, Para uma leitura de Puebla, **Vida Pastoral** 20 (86): 31 – 35.
237. TERRA, João E. Martins, O Tema Central de Puebla, **Atualização** 111/112: 75 – 98.

ESTUDOS BÍBLICOS

HISTÓRIA BÍBLICA

238. GAROFALO, PICCIRILLO e outros, **Vida de Cristo: contada para os homens de nosso tempo**, São Paulo, Paulinas, 1978, 176 págs.
239. MESSORI, Vittorio, **Hipóteses sobre Jesus**, São Paulo, Paulinas, 1978, 364 págs. Apresentação de Lourenço Diaféria.
240. SCHUBERT, Kurt, **Os Partidos Religiosos Hebraicos da Época Neotestamentária**, São Paulo, Paulinas, 1978, 88 págs.
241. SPEIDEL, A. Kurt, **O julgamento de Pilatos** — Para você entender a Paixão de Jesus, São Paulo, Paulinas, 1978, 184 págs.

TEOLOGIA BÍBLICA

242. DODD, C. H., **A Mensagem de S. Paulo para o Homem de Hoje**, São Paulo, Paulinas, 1978, 184 págs.
243. DODD, C. H., **Segundo as Escrituras**, São Paulo, Paulinas, 1978, 150 págs.
244. JEREMIAS, J., **A Mensagem Central do Novo Testamento**, São Paulo, Paulinas, 1978, 152 págs.
245. LOHFINK, Norbert, **Profetas Ontem e Hoje**, São Paulo, Paulinas, 1978, 96 págs.
246. LORETZ, O., **Criação e Mito** — Homem e mundo segundo os capítulos iniciais do Gênesis, São Paulo, Paulinas, 1978, 176 págs.
247. WESTERMANN, Claus, **O Antigo Testamento e Jesus Cristo**, São Paulo, Paulinas, 1978, 80 págs.

ESTUDOS SISTEMÁTICOS

ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA

248. TERRA, J. E. Martins, **Direitos de Deus e Direitos Humanos**, São Paulo, Paulinas, 1978, 120 págs.

CRISTOLOGIA

249. LATOURELLE, R., Pode-se "chegar" a Jesus por meio dos Evangelhos?, **Revista de Cultura Bíblica** 21 (7/8): 219 – 236.

ECLESIOLOGIA

250. BOFF, Clodovis, **Comunidade Eclesial, Comunidade Política**, Petrópolis, Vozes, 1978, 200 págs.

ESPIRITUALIDADE

251. ARNS, Paulo Evaristo, **Convite para rezar**, São Paulo, Paulinas, 1978, 2ª ed., 58 págs.
252. BOFF, Leonardo, **A Fé na Periferia do Mundo** (Col. Teologia/17), Petrópolis, Vozes, 1978, 128 págs.
253. BOFF, Leonardo, **Via sacra da justiça** (Col. Festas do Povo de Deus/2), Petrópolis, Vozes, 1978, 138 págs.
254. MOLINIÉ, M. – D., **A Luta de Jacó**, São Paulo, Paulinas, 1978, 168 págs.
255. RAGUIN, Yvez, **Caminhos da Contemplação**, São Paulo, Paulinas, 1978, 164 págs.
256. VÁRIOS, **A Oração**, São Paulo, Paulinas, 1978, 224 págs.
257. VOILLAUME, R., **A Contemplação Hoje**, São Paulo, Paulinas, 1978, 64 págs.
258. WOJTYLA, Karol, **Sinal de Contradição** (O livro do Papa João Paulo II), São Paulo, Paulinas, 1978, 248 págs.

FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO

259. PIAZZA, Waldomiro O., **A Revelação Cristã na Fenomenologia Religiosa, Perspectiva Teológica**, 11 (23): 17 – 32.

LITURGIA

260. DUFRESNE, **Liturgia da Igreja Doméstica**, São Paulo, Paulinas, 1978, 220 págs.
261. PORTO, Humberto, **Liturgia Judaica e Liturgia Cristã**, São Paulo, Paulinas, 1978, 336 págs.

PROBLEMAS-FRONTEIRA

262. RAVALICO, Domenico, **A Criação não é um mito**, São Paulo, Paulinas, 1978, 240 págs.
263. VÁRIOS, **Renovação Carismática Católica**. Uma análise sociológica – Interpretações Teológicas, Petrópolis, Vozes/INP/Ceris, 1978, 215 págs.

RELIGIOSIDADE POPULAR

264. OLIVEIRA, Pedro A. R. de; VALE, Edênio; ANTONIAZZI, Alberto, **Evangelização e Comportamento Religioso Popular** (Col. "Cadernos de Teologia e Pastoral"), Petrópolis, Vozes, 1978, 102 págs.
265. ORTIZ, Renato, **A morte branca do feiticeiro negro**. Umbanda: integração de uma religião numa sociedade de classes, Petrópolis, Vozes, 1978, 206 págs.
266. PIRES, Francisco Viana, **O projeto de Salvação dos Cultos Afro-brasileiros, Vida Pastoral** 20 (85): 9 – 13.

TEOLOGIA DA AÇÃO

267. GALILEA, Segundo, **Contemplação e Engajamento**, São Paulo, Paulinas, 1978, 108 págs.

TEOLOGIA FUNDAMENTAL

268. GRINGS, Tadeu, **A Experiência de Deus, Veritas**, 24 (93): 1 – 20.

TEOLOGIA DA ESPERANÇA

269. VÁRIOS, **Ainda que**, São Paulo, Paulinas, 1978, 256 págs.

TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

270. ALTMANN, Walter, **Libertação e Justificação**, *Perspectiva Teológica* 11 (23): 5 – 16.
271. BOJORGE, Horácio, **Hacia las Raices del Nacionalismo Latinoamericano**, *Perspectiva Teológica* 11 (23): 33 – 36.
272. BOFF, Leonardo, **Teologia da Libertação, O Mínimo do Mínimo**, *Convergência* 12 (120): 107 – 114.
273. CULLMANN, O., **Teve Jesus Propósitos de Reforma Política ?**, *Revista de Cultura Bíblica*, Nova Fase 2 (7/8): 271 – 292.
274. DATTLER, Frederico, **Redenção – Bíblia e Teologia da Libertação**, São Paulo, Loyola, 1978, 112 págs.
275. KIPPER, J. B., **Atuação Política e Revolucionária de Jesus ?**, *Revista de Cultura Bíblica*, Nova Fase 2 (7/8): 237 – 270.
276. PIEPKE, Joaquim, **Os caminhos da Libertação**, *Vida Pastoral* 20 (86): 15 – 23.
277. TABORDA, Francisco, **O Religioso e o Político**, *Convergência* 12 (120): 75 – 85.
278. TERRA, J. E. Martins, **Jesus Político e Libertação Escatológica**, *Revista de Cultura Bíblica*, Nova Fase 2 (7/8): 203 – 218.

TEOLOGIA MORAL

280. COSTE, R., **Moral para uma sociedade que se transforma**, São Paulo, Paulinas, 1978, 200 págs.
281. LEPARGNEUR, Hubert, **Teses Fundamentais da Ética**, *Atualização* 109/110: 3 – 18.
282. VIDAL, Marciano, **Novos Caminhos da Moral**, São Paulo, Paulinas, 1978, 360 págs.

TEOLOGIA PASTORAL

283. CNBB, **Pastoral da Família – Subsídios (Estudos da CNBB – 20)**, São Paulo, Paulinas, 1978, 104 págs.
284. CNBB, **Pistas para uma Pastoral Urbana (Estudos da CNBB – 22)**, São Paulo, Paulinas, 1978, 48 págs.
285. EQUIPES DE PASTORAL DAS DIOCESES (Caratinga, Teófilo Otoni, Divinópolis e Araçuaí), **Abra a Porta – Cartilha do Povo de Deus**, São Paulo, Paulinas, 1978, 432 págs.
286. LEERS, Bernardino, **Comunidades Eclesiais de Base e a Situação Sociológica**, *Atualização* 111/112: 108 – 140.
287. LIBÂNIO, J. B., **O mundo dos jovens. Reflexões teológico-pastorais sobre movimentos de juventude da Igreja** (Col. "Teologia e Evangelização"/3), São Paulo, Loyola, 1978, 240 págs.
288. MOSER, Antônio, **O problema demográfico e as esperanças de um mundo novo** (Col. "Cadernos de Teologia e Pastoral"/12), Petrópolis, Vozes, 1978, 68 págs.

REVISTA DE REVISTAS

REVISTA EPISTEMOLOGIA

Iniciou-se em Genova (Tilgher-Casa Editrice, 16122 Genova, via Assarotti, 52) a publicação de EPISTEMOLOGIA, Rivista Italiana di Filosofia della Scienze, sob a direção do Prof. Evandro Agazzi (Universidade de Genova). Em 1978 foram editados os números 1 e 2, respectivamente janeiro/junho e julho/dezembro.

Colaboram no n.º 1: E. Agazzi, *Presentazione*; Mario Bünge, *The limits of science*; Alberto Pasquinelli, *Rileggendo Wissenschaftliche Weltauffassung*; Craig Dilworth, *On the nature of the relation between successive scientific theories*; Piero Calcirola e Angelo Loiger, *Storie e filosofie della Fisica*; Kurt Hübner, *The systematic connection between the natural and historical sciences*; Piero Tosi, *Complessità dell'induzione transfinita*; Pavel Tichy, *Two Kinds of intensional logic*; Evandro Agazzi, *Le matematiche come teorie e come linguaggio*.

Os artigos publicados no n.º 2 são comunicações apresentadas ao Congresso sobre o Conceito de Tempo, promovido pela Sociedade Italiana de Lógica e Filosofia das Ciências, em Santa Margherita Ligure, de 3 a 5 de junho de 1976. Evandro Agazzi *The riddle of time*; Hervé Barreau, *Le temps: du mythe à la pensée exacte*; John A. Michon, *The perception and evaluation of time from a psychological viewpoint*; Alain Reinberg, *La chronologie et le renouvellement de la notion de temps des les sciences de la vie*; Piero Caldirola — Erasmo Recami, *The concept of time in physics*; Olivier Costa de Beauregard, *Le troisième orage du 20 e siècle: le paradoxe d'Einstein*; Simon Jaques Prokhovnik, *Time as a universal property of nature*; Bas C. van Fraassen, *Time; physical and experienced*; André Mercier, *Physical and metaphysical time*; Adolfo Grünbaum, *The myth of retrocausation in classical electrodynamics*; Evandro Agazzi, *Time and causality*; Wolfgang Deppert, *Remarks on a set theory extension of the concept of time*. Apêndice: resumo em língua italiana dos artigos publicados no fascículo.

Prof. Dr. Geraldo Pinheiro Machado

COLEÇÃO DOCUMENTO / BRASIL

A coleção *Documento / Brasil*, sob direção de Celina Junqueira e supervisão geral de Antonio Paim, é constituída por textos de filósofos brasileiros, organizados de forma que sirvam para uso didático, ensino e estudo do pensamento nacional. É coeditada pela PUCRJ, Conselho Federal de Cultura e a Editora Documentário.

Os textos vêm acompanhados de introdução e notas, escritas por Paim, Celina Junqueira, Ana Maria Moog Rodrigues.

Até o momento, foram publicados vários volumes:

- *Moralistas do Século XVIII* (vol. 1);
- *Verney: O Nascimento da Moderna Pedagogia* (vol. 2);
- *Silvestre Pinheiro Ferreira: Ensaio Filosófico* (vol. 6);
- *Corrente Eclética na Bahia* (vol. 9);
- *A Filosofia Política Positivista* (vols. 14 e 15).

Dra. Constança Marcondes César

LEOPOLDIANUM

Em circulação o número 16 da revista **Leopoldianum**, publicação da dinâmica Sociedade Visconde de São Leopoldo, de Santos. Trata-se de uma revista de estudos e comunicações das várias faculdades mantidas pela sociedade. Assim, entre vários assuntos, chamaríamos a atenção para o artigo de Noêmio Xavier da Silveira Filho sobre "o ensino da arquitetura e seu currículo", para o artigo de Leônidas Hegemberg sobre "Einstein e a filosofia da ciência" e para o trabalho de Catulo César P. B. Magalhães sobre "a psicanálise desde Jacques Lacan". Para discussão do problema da História, destaca-se, neste número, a comunicação de Carlos Roberto Figueiredo Nogueira, "História Ausente e história combatente". Como documento, é transcrito o texto da Secretaria do Ensino Superior, do MEC, "Esboço de uma política de educação superior", que expõe as diretrizes da política oficial para a educação universitária brasileira.

Leopoldianum

R. Euclides da Cunha, 241.
11100 — Santos — SP

VERITAS

No nº 95 da revista **Veritas** da Puc do Rio Grande do Sul, é analisada a influência do espírito religioso açoriano na formação do Rio Grande do Sul, são apresentados estudos históricos sobre a revolta dos índios de Bella Union e sobre Vila Joia, um estudo etimológico sobre o nome do rio Uruguai e trabalhos sobre o ensino das línguas vivas, sobre a religião e o amor na obra de Carlos Fuentes e sobre a influência ecológica nas doenças geriátricas. Destacaríamos, no entanto, dois artigos: um, de Tarcísio de Nadal, sobre a ontologia de Miguel Unamuno, (págs. 271 — 301) retomando e comentando obra de mesmo título, de François Meyer. O pensamento de Unamuno é dito funcionar "em contraponto: intimamente ligado com a intuição essencial da contradição como estatuto do ser, constituído por uma tensão de contraditórios, o que condena seu pensamento a uma ambigüidade constitucional". (pág. 272). Ser, homem, conhecimento, são os grandes temas do pensamento do filósofo espanhol abordados.

O outro artigo é de Urbano Zilles, Por que ensino de filosofia? (págs. 267 — 270). Nele responde o autor às principais críticas feitas ao ensino da filosofia e que têm justificado a sua eliminação e o seu descrédito. A filosofia é entendida, simultaneamente, como experiência e expressão pessoal do ser e tarefa social. Ela possibilita a formação do pensador crítico que sabe "discernir as opções políticas", (pág. 270) contribuindo assim para o delineamento e a construção de uma autêntica democracia. Ensinando cada um a pensar por si mesmo, a manejar e a criticar as idéias, a maneira de ser do homem no mundo, proporcionando "uma idéia geral da vida, do mundo, de Deus, do bem e do mal, da ciência, do homem, da cultura e da sociedade", introduzindo "ordem e clareza na multiplicidade de conhecimentos", desenvolvendo "a personalidade através da consciência de valores, do cultivo da autonomia crítica e do sentido da responsabilidade", (pág. 269) a filosofia merece reocupar o seu lugar na cultura nacional e, de modo especial no ensino, fundamentando as humanidades das quais depende, mais do que da tecnocracia, o destino de um grande povo, sua felicidade ou frustração" (pág. 270).

Não há como não concordar com algumas colocações do autor. Contudo, é preciso explicitar melhor como a filosofia realiza esta criticidade no seu manuseio da palavra, na elaboração de seu discurso, na sua efetividade pedagógica, de tal modo que ela supere a simples declaração de intenções "humanísticas", a promoção meramente voluntarista dos homens, a euforia transformadora da cultura e da socie-

dade, evitando ainda sua diluição no universo do moralismo ou do teologismo. As reflexões de nosso prezado amigo e colega, ainda nos despertam estas impressões ...

Veritas 24 (95): 232 – 387. set. 1979.
Revista Trimestral da PUC do Rio Grande do Sul
 Av. Ipiranga, 6681.
 Caixa Postal 1429.
 90000 – Porto Alegre – RS

REVISTAS RECEBIDAS

- Anuário da Pont. Uni. Cat. do Rio Grande do Sul, 1978. 1 – 246.**
- Atualização, (109/110): 1 – 72. (111/112): 73 – 162. Belo Horizonte – MG**
- Boletim Geográfico, 35 (255): 1 – 176. out/dez. 77. 35 (256): 1 – 166. jan/mar. 1978 IBGE. Rio de Janeiro – RJ**
- Brasil – Colômbia, abr/set. 1978. 1 – 32. Medellin – Colômbia.**
- Cadernos do CEAS, (61): 1 – 76. mai/jun. 1979. (62): 1 – 84. jul/ag. 1979. CEAS, Salvador – BA**
- Cavalo Azul, (8): 1 – 142. São Paulo, SP**
- CEI (149/150): 1 – 16. abr/maio. 1979. Tempo e Presença. Centro Ecumênico de Informação. Rio de Janeiro – RJ**
- Ciência e Cultura, 31 (2): 119 – 248; (3): 249 – 370; (4): 371 – 480; (5) 481 – 598; (6): 559 – 781; (7): 717 – 834, jun. 1979. S.B.P.C. São Paulo, SP**
- Ciências Humanas, 3 (10): 1 – 68. Univ. Gama Filho, Rio de Janeiro, RJ**
- Coleção Bibliográfica, (1): 1 – 546. 1978. SESC. Rio de Janeiro.**
- Convergência, 12 (123): 257 – 320. jun. 1979. 12 (124): 321 – 384. Jul. 1979. CRB. Rio de Janeiro. RJ**
- Curriculum, 3 (6): 1 – 252. dez. 1978. Univer. Simon Bolivar. Caracas – Venezuela.**
- Educação, (2): 1 – 130 Faculdade de Educação – PUC–RS. Porto Alegre, RS**
- Educação em debate, 2 (2): 1 – 158. Depto. de Educação. C. E. Sociais Aplicados. U. F. Ceará, Fortaleza – CE**
- Educação Hoje, 5 (1): 3 – 82. jul. 1979. Fac. Fil. C. Letras. Palmas – PR**
- Faculdade, (3): 1 – 62, mar. 79. Inst. Alberto Mesquita de Camargo. São Paulo – SP**
- Filosofar Cristiano, 2 (3/4): 1 – 142. Assoc. Cat. Interamericana de Filosofia. Buenos Aires – Arg.**
- Fragua, 2 (2): 1 – 44. abr/jun. 78. 2 (4): 1 – 36. out/dez. 78. Madrid, Esp.**
- Inter-Ação, 3 (5): 1 – 288. Jul/dez. 1977. Fac. Educação. Univ. Goiás. Goiânia – GO**
- Leopoldianum, 6 (15): 1 – 160. Soc. Visc. São Leopoldo. Santos – SP**
- Letras de Hoje, (32): 1 – 148. jun/1978. Centro de Estudos da Língua Portuguesa. PUC–RJ**

- Liturgia e Vida**, 26 (152): 1 – 56, abr/jun. 1979. Mosteiro São Bento, Rio de Janeiro – RJ
- Perspectiva Teológica**, 11 (23): 1 – 66. jan. abr. 1979. Fac. Teolo. Cristo Rei Unisinos – São Leopoldo – RJ
- Philosophy and History**, 11 (2): 121 – 256. Tübingen – Alemanha.
- Presença Filosófica**, 5 (1): 1 – 80 Jan/mar. 1979. 5 (2): 1 – 88. 5 (3): 1 – 132. Soc. Bras. Fil. Católicos. Rio de Janeiro – RJ abr/jun 1979.
- Presença Marista**, 5 (17): 1 – 62, mar. 1979. Campinas – SP
- Revista Brasileira de Filosofia**, 30 (113): 1 – 108. jan/mar. 1979. 30 (114): 110 – 236. abr/jun. 1979. I. B. Fil. São Paulo.
- Revista da Faculdade Salesiana**, 18 (26/27): 1 – 214. Lorena – SP
- Revista de Letras**, (18): 1 – 305. 1976. UNESP. Assis – SP
- Revista Latinoamericana de Filosofia**, 5 (1): 1 – 96. mar. 1979. Buenos Aires – Arg.
- Revista Venezolana de Filosofia**, (9): 1 – 154, 1979, Univ. Simon Bolivar, Caracas.
- Simpósios da 28ª reunião anual da SBPC** (2): 1 – 240. SBPC São Paulo – SP
- Teocomunicação**, 9 (43): 1 – 136 1979/1. Inst. Teol. e Ciências Religiosas. PUC—RS
- Veritas**, 22 (90): 83 – 178. (94): 126 – 234. PUC—RS, jun. 1979, Porto Alegre.
- Vidya**, 4 (6): 1 – 36, jun. 1979. Fac. Fil. C. Letras Imac. Conceição, Santa Maria – RS

Nº

Revista REFLEXÃO
(Solicitação de assinatura)

Ao Instituto de Filosofia e Teologia (PUCC)
Rua Marechal Deodoro, 1099,
Caixa Postal 317, 13100, Campinas, SP, Brasil

Solicito o obséquio de enviar 6 (seis) números quadri-
mestrais (assinatura válida por dois anos) da Revista REFLEXÃO, a partir
do nº_____. Para tal fim estou remetendo a importância de Cr\$ 600,00
(Seiscentos cruzeiros), pelo cheque nº_____ a
cargo do Banco _____

ENVIAR PARA

Nome _____

Endereço _____

CEP _____ Cidade _____ Estado _____

Obs. (Permuta, envio de matéria, sugestões) _____

Data _____

Assinatura do responsável

Distribuição e vendas avulsas:

SÃO PAULO — CAPITAL

Cortez Editora & Editora Autores Associados

Rua Ministro de Godoy, 1113 — Tel.: (011) 864-6783

05015 — São Paulo — SP

Representantes:

RIO GRANDE DO SUL

Diálogo Distribuidora de Livros e Revistas Ltda.

Rua Garibaldi, 1 258 — Tel.: (051) 221-6642

90000 — Porto Alegre — RS

SANTA CATARINA

Livraria e Distribuidora Catarinense Ltda.

Rua Conselheiro Mafra, 47 — Tels.: (0482) 22-1460 e 22-4652

88000 — Florianópolis — SC

PARANÁ

Aramis Chain — Distribuidora Nova Ordem

Rua Gal. Carneiro, 415 — Tels.: (041) 222-3599 e 234-3601

80000 — Curitiba — PR

SÃO PAULO — INTERIOR DO ESTADO

Brasilivros Editora e Distribuidora Ltda.

Rua Conselheiro Ramalho, 701 — Tels.: (011) 284-3685 e 251-1160

01325 — São Paulo — SP

RIO DE JANEIRO e ESPÍRITO SANTO

Editora Perspectiva S/A.

Rua do Rosário, 144 — 1º piso — Tel.: (021) 221-4528

20041 — Rio de Janeiro — RJ

MINAS GERAIS

J. M. Gomes

Rua da Bahia, 1 148 — s. 603 — Tel.: (031) 224-5835

30000 — Belo Horizonte — MG

BRASÍLIA e GOIÁS

Livraria Galilei Ltda.

SDS, BL-E, loja 11 — Ed. Cine Atlântica — Tel.: (061) 226-9433

70300 — Brasília — DF

BAHIA e SERGIPE

Conhecimento Distribuidora de Livros Ltda.

Rua Carlos Gomes, 49 — loja — Tel.: (071) 242-0401

40000 — Salvador — BA

**RIO GRANDE DO NORTE, ALAGOAS, PERNAMBUCO, PARAÍBA,
CEARÁ, PIAUÍ e MARANHÃO**

Potylivros Distribuidora Ltda.

Rua Coronel Estevam, 1 420-A — Alecrim — Tel.: (084) 223-3379

59000 — Natal — RN

PARÁ

R. A. Jenkins Comércio e Representações

Rua Tamoios, 1 592 — Tel.: (091) 222-7286

66000 — Belém — PA

AMAZONAS

Metro Cúbico — Livros e Revistas Técnicas (Liv. Nacional)

Rua 10 de Julho, 613 — Tel.: (092) 234-3030

69000 — Manaus — AM

**OS DEMAIS ESTADOS E TERRITÓRIOS PODERÃO SER ATENDIDOS
PELO NOSSO DISTRIBUIDOR MAIS PRÓXIMO.**

REFLEXÃO

REVISTA DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

CAMPINAS Reflexão Ano IV Nº 15 pág. 1 – 168 Set./Dezembro/79

CONTEÚDO

CÉSAR AUGUSTO RAMOS – Crítica da Crítica
da Razão Tupiniquim • ROBERTO GOMES – Para
colocar as idéias no lugar • FLÁVIO RENÉ
KOTHE – Caminhos e Descaminhos da Crítica:
Encontro Marcado com Heidegger • GERALDO
PINHEIRO MACHADO – Um Aspecto da Filosofia
Brasileira Portuguesa no Século XIX • JOÃO
FRANCISCO DUARTE JÚNIOR – Bases
para uma reestruturação da psicologia no
Brasil • COMENTÁRIOS E RESENHA
BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE FILOSOFIA
BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE TEOLOGIA
REVISTA DE REVISTAS

