

reflexã³²

FILO
SOFIA
DIA
LINGUA
GLEM



REFLEXÃO

ISSN 0102-0269

Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia
PUCCAMP

Diretor Responsável: Côn. Haroldo Niero

Editor Responsável: Tarcísio Moura

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

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

Capa: Geraldo Porto Filho

Diagramação e Composição — Supervisão Geral: Anis Carlos Fares; Coordenadora: Celia Regina Fogagnoli Marçola; Equipe: Ivany Maria Victorino e Maria Rita A. Bulgarelli.
Desenhistas: Alcy Gomes Ribeiro e João Daniel de Araújo.

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

Auxiliares de Administração: Linda Saturi e Maria Cristina Martins

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

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

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

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Prof. Eduardo José Pereira Coelho

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

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

Pároco e Coordenador-Geral da Pastoral: Pe. José Arlindo de Nadai.

SUMÁRIO

Editorial	3
ARTIGOS	
Constança Marcondes Cesar , O problema do tempo em Paul Ricoeur	5
Enrique Dussel , Semejanzas de estructuras de la Logica de Hegel y El Capital de Marx	12
Gisela Anna Büttner Lermen , Agostinho: De Magistro – Uma análise sob o aspecto da Filosofia da Linguagem	24
Ángel Munõz , Algunos antecedentes medievales de la semántica de J. Katz	35
Vera Lúcia Caldas Vidal , O aspecto pragmático da Filosofia da Linguagem de W. V. O. Quine	49
Maria Cecília M. de Carvalho , Reflexões sobre a metodologia de Karl R. Popper	56
Euryalo Cannabrava , Decisão poética em Dora Ferreira da Silva	70
Newton Aquiles von Zuben , Martin Buber e a nostalgia de um mundo novo	82
Maria Helena D. Nascimento Saragiotto , Uma questão de Antropologia Filosófica: vontade e liberdade	96
Nady Moreira Domingues da Silva , A ontognoseologia de Miguel Reale	104
DEBATES	
José Mário Angeli e Rosemari Friedmann , O discurso como conformação da realidade	112
João Ribeiro Júnior , Subsídios para a análise do discurso religioso positivista	115
ESTUDOS	
José Luís Sanfelice , Movimento estudantil: a UNE na resistência ao golpe de 64 (II)	119
“IN MEMORIAM”	
J. F. Regis de Morais , “E estes verão a Deus...” – Em memória do Dr. Geraldo Pinheiro Machado (crônica)	134
Geraldo Pinheiro Machado , Gómez Robledo: diplomata filósofo	136
RESENHAS	139

EDITORIAL

DA PALAVRA POÉTICA À PALAVRA FILOSÓFICA

A palavra, “umbral do universo humano”, no dizer de um filósofo contemporâneo, é abordada, no presente número de **Reflexão**, sob múltiplos enfoques: nas suas relações com as questões da vida e da morte, do tempo e da obra de arte, a partir de Ricoeur; apontando semelhanças entre a estrutura da **Lógica** de Hegel e **O Capital**, de Marx; recordando o verbo magistral e inspirado de Sto. Agostinho; rastreando as fontes medievais da semântica de Katz; buscando novos caminhos através das obras de Popper e Quine; aplicando a teoria da decisão ao estudo da palavra poética de Dora Ferreira da Silva.

Abertura do mundo e ao outro, diálogo consigo e instrumento na procura da beleza, a linguagem humana impõe inúmeras interrogações sobre o seu peso ontológico, verdade e sentido.

Marca essencial de nosso ser, **logos** que é discurso e razão, a palavra é também abertura ao transcendente, escuta e ressonância do Sagrado.

Na filosofia e na arte, a linguagem testemunha a ambigüidade da condição humana, híbrida de céu e terra, de verdade e erro, certeza e errância.

Neste número de **Reflexão**, dedicado, em grande parte, à meditação sobre a **linguagem**, homenageia-se o Dr. Geraldo Pinheiro Machado, voz silenciada pelo destino. Sua presença viva é evocada na crônica do Prof. Régis de Moraes e na permanência de sua palavra: o trabalho que deixou e aqui publicamos, estudo sobre **Gómez Robledo, diplomata filósofo**.

Arte da palavra: a convivência entre os homens, acima da morte e do tempo.

A Redação.

O PROBLEMA DO TEMPO EM PAUL RICOEUR

Constança Marcondes Cesar

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

A preocupação com o sentido do tempo e suas relações com o mito, a verdade, a linguagem e o ser do homem, caracteriza-se como uma das vertentes da reflexão de Ricoeur, ao longo dos últimos trinta anos. Nessa reflexão, os enfoques epistemológico, ontológico e estético encontram-se indissociavelmente ligados.

Do lado epistemológico, o pensador francês trata de mostrar que toda narrativa é interpretação do vivido, reconstrução, pela inteligência, do nosso ser-no-tempo.

Do lado ontológico, a meditação de nosso autor evidencia o confronto entre o tempo mortal e a eternidade, ponto de partida para o filosofar em torno da tristeza do finito, do destino humano.

No âmbito da estética, são entrelaçadas a problemática epistemológica e ontológica e proposta uma concepção **poética** do tempo humano. A arte é vida interpretada e elevada à sua máxima expressão, resgatando o homem da derelicção do tempo e solucionando o conflito entre tempo e eternidade. Imortalizando a vida fugidia, o **mythos** poético decifra a realidade essencial.

Trataremos, agora, de expor a presença e trajetória dessa temática nos escritos do filósofo, bem como de seguir seu desdobrar e aprofundamento.

Já em **História e Verdade** (1955), nosso autor assinala como tarefas da história a reconstituição do vivido pela narrativa, visando recompor a profundidade temporal, explicar e compreender os homens, exaltar um sentido.

No **A Simbólica do Mal** (1960), o pensador enfoca o tempo como a experiência da tristeza do finito, do destino de ser homem. Os mitos buscam uma compreensão da realidade humana na sua totalidade, através da linguagem simbólica, e tentam dizer o enigma da existência, a discordância entre a realidade fundamental e a atual do homem, entre o seu estatuto ontológico e sua alienação, entre o ser essencial e a existência histórica. Essa discordância está presente no mito adâmico, no mito da alma exilada, no mito trágico, no mito de Gilgamesh: elegias do tempo mortal.

Na **Introdução** da obra coletiva **As Culturas e o Tempo** (1975), Ricoeur assinala o pluralismo das concepções de tempo e história

em decorrência do pluralismo de linguagens. Apesar disso, é refletindo sobre a experiência do tempo que o homem apreende a tristeza do finito, a transitoriedade da condição humana, uma vez que é possível ultrapassar tal diversidade de culturas e traduzir as concepções de tempo umas nas outras. O problema que se põe aos filósofos é: que fazer da descoberta da pluralidade das concepções de tempo? Para não cairmos num **fanatismo** que adota uma tradição e uma concepção de tempo e ignora todas as outras, nem num **estatismo**, que busca um ponto de vista puramente aperceptivo para considerar a questão, é tarefa da filosofia reconhecer não somente a **dimensão pré-científica** de algumas concepções, mas também **aquilo que não é destruído** pela revolução científica, aquilo que permanece das concepções de tempo não-ocidentais, quando confrontadas com a nossa.

Em outra obra publicada no mesmo ano, o pensador francês estuda a metáfora, abordando a questão da criação de sentido na linguagem. O que importa é considerar o valor de verdade "do enunciado metafórico, enquanto poder de 'redescrever' a realidade"¹. A dimensão poética da linguagem, evidenciada pela metáfora, tem um caráter heurístico, de decifração do real. No discurso poético, "inventar e descobrir", "criar e revelar"² a realidade, coincidem; daí Ricoeur pôr a questão da verdade metafórica: a metáfora serve, na poesia, para **liberar** o discurso do seu caráter descritivo e elevá-lo ao nível mítico, em virtude da função de **descoberta** do discurso poético³. Já Aristóteles, segundo nosso autor, expunha o caráter essencialmente metafórico do mito. Para o filósofo grego, **mimesis** e **mythos** estão unidos na poesia trágica, porque "poesia (...) é uma imitação das ações humanas, mas esta **mimesis** passa pela criação de uma fábula, uma intriga" (**mythos**)⁴.

A Metáfora Viva preparou a obra-mestra de Ricoeur, **Tempo e Narrativa** (1983-1984), na qual ele aproxima a meditação sobre o tempo da epistemologia, filosofia da linguagem e estética.

Meditar sobre o tempo é, hoje, para nosso filósofo, compreender suas relações com a história, o mito, a arte.

O primeiro volume de **Tempo e Narrativa** (1983) retoma as preocupações do autor com a função poética da linguagem: o desvelamento do ser.

O núcleo do livro é a análise do parentesco entre narrativa histórica e narrativa de ficção, cujo denominador comum reside no caráter temporal da experiência humana.

Para fundar tal reciprocidade entre narrativa e temporalidade, Ricoeur aborda a teoria de tempo de Santo Agostinho e a **Poética** de Aristóteles.

De Santo Agostinho, põe à luz a dialética entre tempo e eternidade e a experiência do tempo como deficiência e dissolução, errância e tristeza do finito. Mostra, ainda, o aprofundamento dessa experiência na tematização da escuta do Verbo interior e da luta contra a linearidade do tempo.

Da **Poética** de Aristóteles, aborda os conceitos de **mythos** e **mimesis**, respectivamente **ordenação da intriga** e **imitação criadora** e o de **poiesis**, "arte de 'compor intrigas'"⁵ ficção que se apóia na experiência temporal viva.

Como a tragédia, a história trabalha com a **metabolé**, mudança da sorte. Para elucidar a mediação entre tempo e narrativa, Ricoeur faz a trajetória que vai do tempo **prefigurado** (experiência vivida) ao tempo **configurado** pelo mito, chegando ao **tempo refigurado** da história e da narrativa. Chama de **mimesis I** a pré-compreensão do caráter temporal, da estrutura e da simbólica do mundo da ação. Tal pré-compreensão deve ser mediada pela linguagem, que tem caráter diacrônico. Diz: "É sobre essa pré-compreensão, comum ao poeta e seu leitor, que se ergue a ordenação da intriga e, com ela, a mimética textual e literária"⁶.

Por **mimesis II**, entende a configuração narrativa, o **mythos**, que combina paradigma e invenção, permitindo a apreensão dos acontecimentos narrados como uma totalidade significativa.

Mimesis III, evidencia que a obra de arte projeta um mundo e o comunica, através da linguagem: "(...) a poesia, com seu **mythos**, re-descreve o mundo. Da mesma maneira (...) o fazer narrativo re-significa o mundo, na sua dimensão temporal, na medida em que recontar, recitar, é refazer a ação segundo o convite do poema"⁷. O que é refigurado, na arte e na história, é o tempo humano, donde a exigência de uma **fenomenologia do tempo**, que não é mera apreensão intuitiva deste, mas compreensão de que o tempo se hierarquiza em diversos níveis: tempo autêntico, tempo cotidiano e público, impondo a questão: "até que ponto uma reflexão filosófica sobre a narratividade e o tempo pode ajudar a pensar juntas a eternidade e a morte"⁸?

Confrontando argumentos pró e contra a história narrativa, Ricoeur afirma a existência de um laço **indireto** entre historiografia e narrativa. De um lado, considera a **ruptura epistemológica** entre narrativa e história, ao **nível dos procedimentos**, porque historiografia implica em conceitualização, estabelecimento da objetividade histórica e discussão de seus limites, apresentação dos modos de explicação histórica; ao **nível das entidades** que são objeto da história, porque a narrativa mítica e a crônica levam em conta as ações vinculadas a sujeitos individuais, enquanto a história assinala as ações de civilizações, sociedades, ou seja, entidades anônimas; ao **nível do estatuto epistemológico** do tempo histórico, porque este não tem relação direta com o tempo do sujeito individual, uma vez que é diverso da temporalidade da ação.

Apesar dessa ruptura há, no entanto, um laço indireto entre história e narrativa. A história se caracteriza por seu **enfoque poético**, uma vez que: utiliza o recurso da **reconstituição imaginária** e provável do curso dos acontecimentos, com a finalidade de compará-la depois com o curso real, atuando de modo análogo ao da construção probabilista e imaginária do **mythos**; **trabalha** com entidades que funcionam de modo semelhante ao dos personagens na narrativa, “**porque cada sociedade** (...) se comporta na cena histórica como um grande indivíduo (...)”⁹; **leva em conta** temporalidades múltiplas, que remetem à dialética temporal da narrativa, dado que tanto a história quanto a narrativa buscam universalizar o acontecimento, combinar contingência e veracidade, submeter-se a paradigmas e consideram a **metabolé** — mudança de sorte.

No primeiro volume de **Tempo e Narrativa**, nosso autor examinou o modo narrativo da história; no segundo volume (1984), enfoca a narrativa de ficção, estudando a estrutura temporal desse tipo de texto e os pontos de aproximação e oposição entre as narrativas de ficção e histórica. Seu objetivo é ampliar, aprofundar e enriquecer a noção de intriga (mythos) apresentada por Aristóteles e diversificar a noção de temporalidade apresentada por Santo Agostinho.

Tempo e Narrativa II mostra o enriquecimento dos conceitos de **ordenação da intriga** e **tempo narrativo**, através dos relatos de ficção. Para Ricoeur, a análise da linguagem evidencia que os sistemas de tempos verbais **não derivam** de uma experiência fenomenológica do tempo ou de uma distinção intuitiva entre presente, passado e futuro. Não há, contudo, uma ruptura absoluta entre o tempo vivido e o tempo da ficção, porque esta não se destaca do mundo prático, mas reorienta o olhar em direção à experiência, **descobre** e **cria** novos modos de apreensão do tempo. O que é narrado é sempre a vida; contudo, a vida como tal não forma por si mesma uma totalidade de sentido, mas totaliza-se pela narração. O **sentido** do tempo vivido é sempre resultado de uma interpretação, nunca um dado imediato¹⁰. Há um tempo **poiético** no horizonte de toda estruturação narrativa significativa, no horizonte de toda **criação** temporal.

A finalidade dos jogos com o tempo, na ficção, consiste na **articulação** da experiência do tempo, a experiência virtual de ser-no-mundo proposta pelo texto e refigurada pela narrativa.

Essa finalidade patenteia-se em três obras-mestras, que nosso autor escolhe para exemplificar a experiência temporal fictícia: **Mrs. Dalloway** (Virginia Woolf), **A Montanha Mágica** (Thomas Mann), **Em Busca do Tempo Perdido** (Marcel Proust).

As razões da escolha: essas obras **narram** uma fábula sobre o tempo; esboçam **variações imaginativas** que permitem superar a experiência temporal cotidiana; exploram as **relações** entre tempo e eternidade;

aprofundam níveis de temporalidade, mostram sua hierarquia e sua relação com a morte.

Em **Mrs. Dalloway**, Ricoeur aborda a experiência temporal exposta na visão do mundo de Virgínia Woolf, na qual se contrapõem o tempo monumental (cronológico) e o tempo subjetivo plural dos personagens. O horror pela história, patente nessa contradição, evidencia o tempo como o negativo da eternidade. E é “em relação a essa falha insuperável, cavada entre o tempo monumental do mundo e o tempo mortal da alma, que se distribuem e ordenam as experiências temporais de cada um dos (...) personagens e seu modo de negociar a relação entre os dois bordos da falha”¹¹.

Por sua vez, **A Montanha Mágica** é um romance do tempo num duplo sentido: o de se desenrolar no tempo e precisar de tempo para ser narrado; o de romance sobre o tempo, buscando evocar e narrar o próprio tempo, a contraposição entre o tempo dos relógios e calendários e o tempo interior. Romance do tempo, é também o romance da doença mortal, pondo à luz o pacto secreto entre o amor e a morte e a interação entre o tempo, a morte e a cultura; “o destino da cultura torna-se um aspecto do debate entre o amor e a morte; em troca, as decepções de um amor (...) tornam-se os ‘preceptores’ (...) na busca espiritual do herói”¹². Romance de aprendizagem, de educação para a morte, da perda do sentido do tempo, da experiência do tempo cósmico, o livro de Thomas Mann expõe o confronto do homem com a natureza, na fascinação pela doença e pela morte, na irredutível pluralidade dos sentidos do tempo vividos pelos personagens.

Em **Busca do Tempo Perdido**, fábula sobre o tempo que põe em questão a aprendizagem da verdade e do amor, via da **desilusão**, que conduz à decifração dos signos do mundo e da sensibilidade, encontra seu modelo paradigmático em **Um Amor de Swann** e o retematiza em **A Fugitiva** e **À Sombra das Raparigas em Flor**. Fábula sobre o tempo, enquanto promove a transição do tempo perdido ao redescoberto, a **Recherche** é também um confronto com a morte, que ameaça os sujeitos individuais e a própria expressão temporal da obra de arte.

Seu contraponto, **O tempo redescoberto**, meditação sobre o tempo e a vocação do artista, desemboca na reflexão sobre a eternidade que unifica presente e passado. A expressão **tempo redescoberto**, tem um duplo sentido: significa quer o extra-temporal (a eternidade), quer o ato de reencontrar o tempo perdido, através da criação artística.

Assim, num primeiro sentido, o “tempo redescoberto (...) é o tempo perdido eternizado pela metáfora”¹³, pois há uma relação metafórica entre a felicidade e a libertação do tempo, em Proust. A **metáfora**, no plano do estilo e o **reconhecimento**, na perspectiva do artista,

elevam as impressões ao plano da essência, revelando-a. Há, pois, em Proust, uma estreita relação entre estilo e visão, escrita e impressão, que conduz ao segundo sentido da redescoberta do tempo: a redescoberta da impressão", a decifração dos signos (...) a conversão da impressão em obra de arte", literatura¹⁴. Num terceiro sentido, o tempo redescoberto é a apreensão das relações entre vida e literatura, e a posição do problema da morte. "Porque o tempo redescoberto é também a morte redescoberta"¹⁵.

Em **Tempo e Narrativa II**, Ricoeur aborda, assim, os aspectos temporais da experiência ligada às narrativas de ficção, mostrando como estas complexificaram a noção de ordenação da intriga e abriram perspectivas novas de experiências do tempo.

Os estudos de nosso autor sobre três fábulas do tempo prepararam a abordagem da **refiguração** do tempo pela narrativa e o confronto do mundo do texto com o do leitor, pondo também em questão o problema da verdade, mostrando o poder da ficção de desvendar o mundo.

O pensador francês aponta ainda as convergências da **configuração do tempo** pelas narrativas de ficção e histórica, assinalando: que em qualquer narrar ocorre a mediação simbólica da ação; que a ordenação da intriga (*mythos*) evidencia o parentesco entre a história e a literatura; que há um laço estreito entre a epistemologia das explicações históricas e a epistemologia da gramática narrativa pois ambas, na configuração narrativa, estabelecem sínteses do heterogêneo, que parecem implicar um certo tipo de racionalidade especial, que nosso autor chama de **inteligência narrativa**.

Em resumo, podemos assinalar os seguintes elementos essenciais na concepção de tempo em Ricoeur:

a) desde os mitos antigos até o romance moderno e a ciência histórica, o tempo é caracterizado pelas experiências da tristeza do finito, da decepção e da perda;

b) a arte, fazendo perdurar o transitório, é o elemento essencial na tentativa de resgate da derelicção do tempo, pela multiplicação dos horizontes temporais;

c) as experiências do ser-no-tempo e da busca da verdade se identificam e essa identidade é traduzida, no plano existencial, pelo confronto entre o amor e a morte, tempo e eternidade;

d) há uma dimensão hermenêutica e poética e toda narrativa, enquanto esta é vida interpretada, decifração da realidade essencial;

e) há uma analogia entre o tempo plural dos personagens de ficção e a irredutível pluralidade das concepções do

tempo das diferentes culturas, emblema do confronto entre tempo e eternidade.

Fio condutor no labirinto das polêmicas contemporâneas, a "via longa" de Ricoeur abre horizontes de uma poética que, sem confundi-los, aproxima outra vez mito, história e verdade.

Não esgotamos, no presente estudo, a discussão do problema do tempo em Ricoeur. Deixamos deliberadamente de lado múltiplas questões relativas à epistemologia da história, à filosofia da linguagem, à teoria do romance.

Buscamos, apenas, pôr em relevo um tema, a nosso ver crucial, da sua teoria: a concepção poética do tempo, que estabelece nexos entre ciência e poesia e valoriza a linguagem de duplo sentido, identificando essa decifração poética da temporalidade humana com a procura da verdade.

Nisso consiste a contribuição de Ricoeur: o estabelecimento dessa via nova que nos encaminha da epistemologia à estética e à ontologia, ao meditar sobre o tempo.

NOTAS

(1) RICOEUR, *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 10.

(2) Id., *ibid.*, p. 310.

(3) Id., *ibid.*, p. 311.

(4) Id., *ibid.*, p. 308.

(5) Id., *Temps et Récit I*, Paris, Seuil, 1983, p. 57.

(6) Id., *ibid.*, p. 100.

(7) Id., *ibid.*, p. 122.

(8) Id., *ibid.*, p. 129.

(9) Id., *ibid.*, p. 278.

(10) Id., *Temps et Récit II*, Paris, Seuil, 1984, p. 119.

(11) Id., *ibid.*, p. 164.

(12) Id., *ibid.*, p. 174.

(13) Id., *ibid.*, p. 219.

(14) Id., *ibid.*, p. 221.

(15) Id., *ibid.*, p. 224.

SEMEJANZAS DE ESTRUCTURAS DE LA LOGICA DE HEGEL Y EL CAPITAL DE MARX

Enrique Dussel
México, enero de 1985

“Cuando trabajaba en la preparación del primer tomo de *El Capital*, los irascibles, presuntuosos y mediocres... dieron en tratar a Hegel... como un ‘perro muerto’. Me declaré abiertamente, pues, discípulo de aquel gran pensador, y llegué incluso a coquetear aquí y allá en el capítulo acerca de la teoría del valor con el modo de expresión que le es peculiar. La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y conciente las formas generales del movimiento de aquella” (*El Capital*, prólogo a la segunda edición).

Marx leyó la **Lógica** de Hegel en Londres al escribir los *Grundrisse* (véase mi obra de próxima aparición en Siglo XXI: **La producción teórica de Marx. Una introducción a los Grundrisse**), y hasta se entusiasmó en escribir un folleto popular para explicar a los militantes la importancia de la obra hegeliana. Aquí, brevemente, deseamos **indicar** (no exponer ni justificar) una hipótesis de trabajo: la extraña semejanza de la estructura de la **Lógica** de Hegel y de *El Capital* de Marx. Dicha semejanza se nos ha ido imponiendo en las repetidas lecturas personales. Desearíamos igualmente, al final, indicar la radical diferencia entre el discurso hegeliano y el marxista, en cuanto a la problemática metafísica de la exterioridad.

1. EL SER Y EL VALOR

Iremos indicando, para ser cortos y claros, en primer lugar la posición de Hegel y seguidamente la de Marx, en cada uno de los pasos dialécticos de ambos discursos. El método va “de lo abstracto a lo concreto”, y por ello partiremos como ambos de lo abstracto por excelencia.

a) "La doctrina del ser" (*Lógica I*, sec. 1, cap. 1, A)¹. La filosofía tiene un "comienzo" (*Anfang*): arranca desde el fundamento absoluto, es un "comienzo abstracto": "Aquí el ser es lo que comienza"³. Es el ser lo inmediato indeterminado, sin contenido, lo universal; sólo en sí, no desplegado, no exteriorizado: ningún ente; es decir: la nada.

b) "El valor" (*El Capital I*, sec. 1, cap. 1)⁴. Es evidente que en *El Capital* las senas de los descubrimientos previos quedan frecuentemente borradas. En los *Grundrisse* puede verse cómo Marx pasó del "comienzo" a partir del dinero — contra Proudhon — al colocar al valor como "comienzo" abstracto absoluto de su discurso: "La forma de valor... es sumamente simple y desprovista de contenido"⁵. Es igualmente el inicio: "Todo comienzo (*Anfang*) es difícil"⁶. El valor — que es la "productualidad", la "utilidad" y la "Intercambiabilidad" de la cosa-mercancía —, el valor como valor (*als Wert*), no es valor de uso ni el valor de cambio; ambos son "formas" de aparición del valor como tal. Todos confunden "la forma de valor y el valor mismo"⁷. Veremos, de todos modos, que una cosa es la "sustancia" del valor y otra su "agnitud"⁸.

1.1. El ente determinado y la mercancía

Para Hegel el "ente" (*Dasein*, que no puede traducirse por "existencia", ya que es una determinación mucho más desarrollada de la esencia) corresponde a la "mercancía" de Marx.

a) "El ente" como "ser-ahí" (*L*, *ibid.*, cap. 2, a)⁹. Del devenir del ser-nada se desarrollan o culminan en la exteriorización del "algo" (*Etwas*), el "ser-puesto-ahí" (no como metáfora espacial sino como exterioridad óptica): *Da-sein*. La determinación del ser, su limitación, configuración, finitización, lo constituye como "algo que está frente a un otro, es mudable y finito"¹⁰.

b) "La mercancía" (*C*, *ibid.*)¹¹. La mercancía es el comienzo óptico (el valor el ontológico o su horizonte de comprensión), en tanto es "un objeto exterior, una cosa". Es verdad que "cosa" (*Ding*) no es para Hegel lo mismo que "ente" (*Dasein*) — es decir, una determinación mucho más desarrollada de la esencia¹². De todas maneras está claro que la mercancía es el lugar o el ente donde el valor se expresa, se manifiesta, su "forma":

"Nuestro análisis ha demostrado que la forma-de-valor o la expresión-de-valor de la mercancía surge de la naturaleza del valor..."¹³.

Si se "comienza" el discurso desde el "ente" mercancía es porque en él se expresa el ser (el valor); por ello es un nivel concreto

(con respecto al abstracto ser), pero al mismo tiempo es lo abstracto (en cuanto separado, analizado, abstraído del todo concreto del sistema capitalista o del modo de producción: totalidad a la que se asciende: totalidad concreta entonces).

1.2. La cualidad y el valor de uso

Tanto para Hegel como para Marx, la primera determinación del ente o la mercancía (en este caso la determinación material o *substractum*) es la "cualidad".

a) "La cualidad" (L, *ibid.*, b)¹⁴. En primer lugar, "en el ente a) en cuanto tal hay que distinguir ante todo su determinabilidad b) de su cualidad (*Qualität*)" ¹⁵. No podemos extender-nos para explicar este asunto, como los siguientes, pero lo cierto que es la "cualidad" la primera determinación del ser, ya que lo constituye justamente como ente; es su contenido.

b) "El valor de uso" (C, *ibid.*).¹⁶ Es demasiado conocido el texto de Marx:

"Toda cosa útil... ha de considerarse... según su cualidad (*Qualität*)... La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso... Los valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza..."¹⁷.

El valor de uso es la expresión o la forma material (por tener un contenido determinado con respecto a una necesidad humana también concreta) del valor en el ente-mercancía.

1.3. La cantidad y el valor de cambio

Para Hegel y para Marx la segunda determinación del ente es la cantidad.

a) "La cantidad" (L, *ibid.*, sec. 2)¹⁸. Citemos a Hegel:

"La cualidad es la primera inmediata determinación. La cantidad es la determinación que se ha vuelto indiferente al ser, es un término que al mismo tiempo no es tal, es el ser-para-sí que es en absoluto idéntico con el ser-para-otro"¹⁹.

No nos extenderemos aquí sobre la "cantidad", el "cuanto" o "la relación cuantitativa" — se podría mostrar paso por paso su influencia en Marx —, pero solo queremos indicar el lugar de la cuestión en la estructura del discurso.

b) "El valor de cambio" (C, *ibid.*)²⁰. De la misma manera Marx indica desde el comienzo que "toda cosa útil... ha de considerarse... en arreglo a su cantidad (*Quantität*)" ²¹. Es decir:

“En la relación misma de intercambio entre las mercancías su valor de cambio se nos puso **de manifiesto** como algo por entero independiente de sus valores de uso... El desarrollo de la investigación volverá a conducirnos al valor de cambio como **modo-de-expresión (Ausdrickweise)** o **forma-de-manifestación (Erscheinungsform)** necesaria del valor”²².

De otra manera, la cantidad (no solo como un “quantum” del ente para-sí, sino para-otro; es decir, como “relación cuantitativa”) de la mercancía en relación con otra es un fenómeno del ser de la mercancía como tal: es decir, “expresión” del valor. Cuando se habla de la “sustancia” del valor se indica su “causa”; cuando se habla de su “magnitud” se habla de su “cantidad”. El trabajo tiene que ver con ambos aspectos pero en respectos diferentes. Es tanto la “sustancia” del valor (como “fuente”) pero la mismo tiempo su “regla” (por el “tiempo” de trabajo).

1.4. La medida y el dinero

Donde la semejanza comienza a tornarse sorprendente — y por lo tanto no tan hipotética — es en el siguiente paso discursivo. Tanto para Hegel como para Marx la “medida” (relación de cantidades) es el tercer momento.

a) “La medida” (L, *ibid.*, sec. 3)²³. Nos dice Hegel:

“La medida (**Mass**) es ante todo unidad inmediata de lo cualitativo y cuantitativo”²⁴ “... es la exterioridad que se refiere a sí misma”²⁵.

Es lógico que la relación de cantidades sitúe a una como regla o medida específica y a la otra como lo medido o especificado. En el para-sí de la medida se funda la posibilidad del para-otro como medida; de la misma manera el para-sí de lo medido funda el para-otro de lo medido. Todo esto fue leído atentamente por Marx — junto al tratado de la justicia en la *Ética a Nicómaco* y el libro I de la *Política* de Aristóteles —.

b) “El dinero” (C, *ibid.*, cap. 3)²⁶. Marx escribe:

“En cuanto medida de valor (**Wertmass**), el dinero es la forma de manifestación necesaria de la medida del valor inmanente a las mercancías: el tiempo de trabajo”²⁷.

El tiempo de trabajo es la regla que mide la magnitud o cantidad de valor. El carácter de medida universal (medida por el tiempo de trabajo) de una mercancía, o “la forma específicamente relativa de valor de la mercancía dineraria”²⁸, permite expresar el valor medido como precio. Marx reflexiona aquí sobre una relación (entre valor relativo y

equivalente) de una relación (entre tiempo de trabajo y valor de la mercancía). Lo único que pretendemos mostrar aquí es que, tanto Marx como Hegel, tratan el tema de la "medida" posteriormente de la "cantidad" — como es lógico —.

1.5. El pasaje al nivel superior del discurso

Llegado a este punto, fin del libro I de la **Lógica** y del capítulo I y II del primitivo plan de **El Capital** (en los **Grundrisse** y los **Manuscritos del 61-63**, donde el capital es el capítulo III), se pasa a otro nivel dialéctico.

a) "El pasaje (**Uebergang**) a la esencia" (L, *ibid.*, cap. 3, C)²⁹. Para Hegel todo "pasaje" de una categoría a otra es el despliegue de "lo mismo" pero desarrollado; es el camino del Concepto hacia la Idea. Cada umbral es un salto hacia lo nuevo pero ya potencia en lo antiguo. Del ser **se-pasa** se **sobre-pasa** (**Ueber-gang**) a la Esencia, que es el ser que se refleja sobre como el fundamento.

b) "Transformación (**Verwandlung**) del dinero en capital" (C I, sec. 2, cap. 4)³⁰. Este "pasaje" o transformación del dinero en capital acontece porque el ser (el valor) **pasa** e uno (el dinero como dinero) al otro (al capital como trabajo asalariado). Pero, a diferencia de Hegel, el "pasaje" del dinero al capital no es de lo mismo (ser) a lo mismo (esencia); sino de lo uno (el dinero acumulado) a lo desigual, distinto, no-equivalente: el trabajo vivo (substancia creadora de valor). Ya veremos que en esto consiste la ruptura metafísica del discurso de Marx con respecto a Hegel. Para poder "pasar" del dinero al capital era necesario:

"... descubrir dentro de la esfera de la circulación, en el mercado, una mercancía cuyo valor de uso poseyera la peculiar propiedad de ser **fuelle** (**Ouelle**) de valor... y por tanto **creadora de valor** (**Wertschoepfung**)" ³¹.

Lo que para Hegel es la esencia, analógicamente, es para Marx el capital: la totalidad concreta de múltiples determinaciones a la que asciende desde el valor (la categoría simple y abstracta, como el ser).

2. LA ESENCIA Y EL CAPITAL

El discurso empieza por lo inmediato (el ser, el valor), pero después se pasa a su fundamento, a lo mediado, lo que está "detrás": la esencia, el capital.

a) "La doctrina de la esencia" (L II, introducción)³². Hegel se detiene al comienzo un momento sobre la esencia misma en relación con el ser:

"La esencia procede del ser, por consiguiente no existe inmediatamente en sí y por sí, sino que es un resultado de aquel movimiento"³³.

b) "La fórmula general del capital" (C, *ibid.*, sec. 2, cap. 4)³⁴. En último término el valor (el ser) es el sujeto y el fundamento último del capital (la esencia):

"El valor se convierte aquí en el sujeto de un proceso en el cual, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía... se autovaloriza (*verwertet*)"³⁵.

El capital es un proceso, un movimiento, y por ello "el valor se vuelve valor en proceso... y en ese sentido **capital**"³⁶. La totalidad concreta de las múltiples determinaciones (dinero, trabajo asalariado subsumido, medio de producción, producto, mercancía) es el ciclo a través de los cuales su ser, el valor, circula (ontológicamente).

2.1. El nivel fundamental y la producción

Aquí pasamos a una cuestión de fondo en esta hipótesis que venimos presentando.

a) "La esencia como reflexión en sí misma" (L., *ibid.*, sec. 1)³⁷. Hegel distingue tres niveles:

"I. Como esencia simple, que se da en el interior de sí misma. II. Como (esencia) que sale como ente, o sea según su existencia y como fenómeno (*Erscheinung*). III. Como esencia, que es una misma con su fenómeno, es decir, como realidad (*Wirklichkeit*)"³⁸.

Se trata, exáctamente, de tres niveles de profundidad que Marx tendrá en cuenta para las tres partes principales de su tratado sobre el capital en general, en su esencia universal más abstracta.

En el primer nivel, la esencia se comporta como la Identidad ante las diferencias, como fundamento (y fundamento absoluto) ante lo fundado (sea formal o realmente), lo condicionado.

b) "El proceso de producción del capital" (C, *ibid.*, sec. 3-5)³⁹. Para Marx hay dos niveles: el plano superficial, fenoménico de la circulación, y el plano profundo, misterioso, fundamental de la producción:

"Abandonemos esa ruidosa esfera instalada en la superficie y accesible a **todos los ojos**, para dirigirnos... hacia la oculta (*verborgne*) sede de la producción... Se hará luz sobre el misterio que envuelve la **producción** del plusvalor"⁴⁰.

Para Marx el proceso de **producción** capitalista, como forma capitalista de la producción de mercancías (proceso de **valorización**) es la identidad originaria, el fundamento del sistema capitalista como totalidad concreta real: su esencia simple, interior a sí misma. Y no, como para Proudhon o los economistas capitalistas, el proceso de **circulación**.

2.2. El nivel fenoménico y la circulación

Tanto Hegel como Marx distinguen un plano fundamento o profundo y otro superficial, fundado o fenoménico: el mundo.

a) "El mundo fenoménico" (L, *ibid.*, sec. 2)⁴¹. El "fenómeno" es lo que aparece. La totalidad de lo que aparece es el "mundo". Sin embargo, Hegel distingue todavía dos mundos:

"El mundo **fenoménico** tiene en el mundo **esencial**⁴² su unidad negativa, en la que perece y vuelve como a su fundamento. El mundo esencial es también el **fundamento que pone al mundo fenoménico**"⁴³.

Será largo explicar estos niveles en Hegel. Pero reténgase solamente estos dos planos: el mundo fenoménico (lo contingente que aparece) y el esencial (las leyes necesarias).

b) "El proceso de circulación del capital" (C, libro II). Tomemos por ejemplo esta expresión:

"La relación de capital durante el proceso de producción sólo sale a luz (aparece) porque **existe**⁴⁴ en sí en el acto de circulación..."⁴⁵

Marx habla frecuentemente de "el mundo de las mercancías (*Warenwelt*) — la circulación de las mercancías —"⁴⁶. Este es el segundo nivel, de la "existencia (*Existenz*)" y de la "aparición (*Erscheinung*)" como decía Hegel en su *Lógica*, texto ya citado. Para Marx la palabra "forma" es "forma de aparición", de manifestación, fenómeno, superficialidad, lo que se ve empíricamente a simple vista, lo ideológico, lo inmediato.

2.3. La unidad de la esencia y la existencia y la realización del capital

La tercera sección de la *Lógica* en su doctrina de la esencia, y el tercer capítulo primitivo del capital de Marx, Libro III definitivo, trata de la "realidad (*Wirklichkeit*)" en Hegel y de la "realización (*Verwirklichung*)" en Marx.

a) "La realidad es la **unidad** (*Einheit*) de la esencia y la existencia" (L, *ibid.*, sec. 3)⁴⁷. Para Hegel real es lo que existiendo

se refiere a la esencia, reflexión de lo exterior a lo interior, de la posibilidad y necesidad que se cumple acabadamente en lo absoluto. La relación de la esencia hacia la existencia, por el contrario, es la relación de sustancialidad, de causalidad — concepto fundamental, por otra parte, para Marx, ya que el trabajo es la **sustancia** del valor, como veremos —.

b) La realización del capital como unidad del proceso productivo y circulante (C, libro III). Escrito por Engels, y sin conocer nosotros el texto mismo de Marx en su primitivo manuscrito, se nos dice:

“En el primer libro se investigaron los fenómenos que presenta el **proceso de producción** capitalista... El **proceso de circulación** constituyó el objeto de las investigaciones del libro segundo. Allí se reveló, especialmente en la sección tercera..., que el proceso capitalista de producción, considerado en su conjunto, es una **unidad (Einheit)** de los procesos de producción y circulación”⁴⁸.

En el tomo III, en realidad, no se trata ni la competencia ni el capital en un enfrentamiento con otros capitales. Se trata exáctamente de ver el “movimiento **real (wirklichen)**” del capital en tanto el nivel superficial o fenoménico de la ganancia se lo refiere reflexivamente hacia su fundamento: el plusvalor. Los economistas nada entendieron porque confundieron en una sola categoría la ganancia-plusvalor, considerada solo en el nivel superficial y exterior de la pura circulación. Marx en cambio diferencia la cuestión del valor como tal que se valoriza en el nivel de la esencia como tal. En este nivel fundante, esencial, profundo, se da la **producción** de plusvalor. Y en un segundo nivel superficial, fenoménico, se da la **circulación** del valor que solo se realiza en tanto se “enroza” sobre sí mismo: en cuanto el producto-mercancía “retorna” a ser dinero. La **realización** se cumple en el “más-dinero” final de la ganancia, pero se **funda** en la producción del plusvalor. Esta **unidad**, esta reflexión de la tasa de ganancia a la tasa de plusvalor, explica la realización del capital, que acumula como ganancia el plusvalor. La exterioridad (la circulación) retorna al interior de la esencia (el capital). La “ley” del descenso tendencial de la tasa de ganancia juega el papel del “mundo esencial” con respecto al “mundo fenoménico” o “mundo de las mercancías” concreto, caprichoso, concreto, empírico.

3. LA RADICAL DIFERENCIA ENTRE HEGEL Y MARX

Pensamos que la diferencia metafísica fundamental que establece Marx con respecto al discurso ontológico hegeliano, su materialismo productivo radical, se establece en el diferente “pasaje”,

“sobre-pasarse” o “transformarse” del ser en esencia o del dinero en capital. Hegel y la economía política capitalista establece un “pasaje” de identidad, “lo mismo” permanece “lo mismo” es un despliegue de la potencia al acto. Para Marx, en cambio, y en total identidad a las propuestas de la filosofía de la liberación, el “pasaje” significa en realidad un salto: de “lo mismo” hacia “el Otro”. Nos explicamos.

Para Hegel “la verdad del ser es la esencia”⁴⁹; “la esencia procede del ser”⁵⁰. Es un despliegue de lo mismo, es desarrollo en la identidad del Todo.

Para la economía política de Smith, Ricardo y tantos otros, el dinero que se expresa en el salario paga con igualdad el trabajo vivo usado en la producción del valor del capital. Hay igualdad. Trabajo objetivado pasado (salario) idéntico al trabajo objetivado presente (trabajo vivo usado en la jornada de trabajo). El pasaje del dinero al capital es de identidad.

Para Marx, en cambio, el pasaje del dinero (que se usa en el salario) y el capital (que es trabajo acumulado) no es igual, idéntico, de la misma naturaleza. Ha habido un salto metafísico y no un despliegue ontológico. Lo ontológico es el despliegue del ser en su mismidad (aunque se desarrollen diversas figuras). La metafísica, como indica “meta-”, es “más-allá”, es trascendencia. Para Marx el valor contenido en el dinero es menos que el valor que tiene el producto al fin del proceso productivo. Ese **más-valor**, ese **nuevo** valor no tiene por causa al capital (aunque en su pretensión fetichista pretende causar en sí *ex nihilo* — gusta decir Marx en latín — dicho **nuevo** valor). Marx distingue claramente entre **producción** y **creación** de valor. Es “producción” de valor cuando se objetiva lo ya dado; es “creación” de valor cuando la substancia efectora del valor no se funda en el **fundamento** del capital (trabajo ya objetivado), sino que des-fundando el fundamento es una **fuentes** “creadora” de valor. El ser es el **fundamento** como esencia. El trabajo es la **fuentes** como exterioridad de la esencia del capital. Aquí reside todo. El capitalismo (y Hegel en su ontología) consideran como “lo mismo” trabajo y capacidad productiva, y capacidad productiva y salario, porque no distinguieron trabajo vivo (fuentes creadora de valor, trascendencia metafísica del capital) con la capacidad productiva (potencia fundada en el valor del capital).

Marx pone de cabeza a Hegel no porque haya afirmado — nunca lo hizo —, que el cosmos material eterno produce la idea o la conciencia como un epifenómeno en la dialéctica de la naturaleza. Marx pone de cabeza a Hegel porque en el discurso dialéctico afirma una positividad no incluida ya en el proceso dialéctico del dinero ni del capital. El dinero se transforma en capital porque el trabajo vivo ha sido subsumido (formal y realmente, según los casos) en dicha dialéctica. Esta subsumición introduce en la realidad del capital una **fuentes** creadora de

valor simplemente enajenada a su sujeto mismo. El trabajador, como "substancia" — y este concepto sí es hegeliano, pero aquí usado como "fuente" en el sentido de Schelling⁵¹ —, es en el seno del capital la misteriosa surgente de más-valor, creador de valor, exterioridad metafísica, el **Otro** que el capital. Esta es la tesis fundamental del materialismo. ¿Por qué? Porque desde la **positividad** analéctica — si por esta palabra se entiende el "más-allá" (anó-) de la "fuente" con respecto al "fundamento" — o la subjetividad creadora de valor del trabajador es puesto el **contenido** del capital: el valor que se valoriza. Todo el materialismo es referencia última a la **corporalidad** creadora de valor:

"Por fuerza de trabajo o capacidad de trabajo entendemos el conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la corporalidad (*Leiblichkeit*), en la **personalidad** viva de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole"⁵².

El trabajador, el sujeto de trabajo es así "fuente de valor... creación de valor"⁵³, exterioridad "más-allá" del fundamento del capital⁵⁴.

NOTAS

(1) Citaremos en primer lugar la **Lógica** (= L) editada en castellano por Rodolfo Mondolfo, Hachette, Buenos Aires, 1968, pp. 77ss; y en segundo lugar la edición alemana de E. Moldenhauer-K. M. Michel, en *Theorie Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt, t. 5, I (1969), pp. 82ss.

(2) P. 68; p. 72.

(3) P. 65; p. 68.

(4) Citaremos en primer lugar **El Capital** (= C) de la edición castellana de Pedro Scaron, Siglo XXI, México, t. I/1 (1975), pp. 43ss; y en segundo lugar el alemán **MEW**, t. XXIII (1962), pp. 49ss..

(5) Prólogo a la primera edición (p. 6; pp. 11-12). Hegel dice del ser: "... ganz Form ohne allen Inhalt...". Marx escribe: "Die Wertform... inhaltlos und einfach". El mismo Hegel habla igualmente de la simplicidad del ser: "das Unmittelbare... einfach" (L, p. 72; p. 79).

(6) C. *Ibid.*, p. 5; p. 11.

(7) *Ibid.*, nota 17; p. 61; p. 64.

(8) "... al análisis de la sustancia y magnitud del valor" (*Ibid.*, p. 5; p. 11).

(9) Pp. 99ss.; pp. 115ss..

(10) *Ibid.*, Véase mi obra **Método para una filosofía de la liberación**, Sígueme, Salamanca, 1974, pp. 89ss..

(11) C, *ibid.*, pp. 43ss.; pp. 49ss..

(12) Cfr. L II, sec. 1, cap. 1, A, B y C.

(13) *Ibid.*, p. 74; p. 75. La expresión "Wertform" es aquí equivalente a "Wertausdruck".

(14) Pp. 100ss.; pp. 117ss..

(15) *Ibid.*

(16) C. *ibid.*

(17) *Ibid.*, pp. 43-44; pp. 49-50.

(18) Pp. 103ss.; pp. 209ss..

- (19) *Ibid.*
- (20) C, *ibid.*, textos ya indicados desde el capítulo 1.
- (21) *Ibid.*, pp. 43-44; p. 49.
- (22) *Ibid.*, p. 47; p. 53.
- (23) Pp. 285ss.; pp. 387ss..
- (24) *Ibid.*, p. 288; p. 391.
- (25) *Ibid.*, p. 285; p. 387.
- (26) C., *ibid.*, pp. 115ss.; pp. 109ss..
- (27) *Ibid.*, p. 115; p. 109.
- (28) *Ibid.*, p. 116; p. 110. Expresión igualmente hegeliana: "la cantidad específica" (L I, sec. 3, cap. 1).
- (29) Pp. 334ss.; pp. 456ss..
- (30) Pp. 179ss.; pp. 161ss..
- (31) *Ibid.*, p. 203; p. 181. El concepto de "fuente" (*Quelle*) más allá del "fundamento" (*Grund*) o del ser, como "creador del ser" es una categoría de Schelling y no de Hegel (Cfr. mi *Método para una filosofía de la liberación latinoamericana*, pp. 116ss.) Schelling, como Marx, usa la fórmula "aus Nichts (ex nihilo)" (Cfr. p.e. *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, en *Werke*, V (1959), pp. 327-332), y también "fuente de conocimiento (*Erkenntnisquelle*)" (*Philosophie der Offenbarung*, en *Ibid.*, VI, p. 398).
- (32) P. 339ss.; tomo II (1969), pp. 11ss..
- (33) *Ibid.*, p. 343; p. 17.
- (34) Pp. 179ss.; pp. 161ss..
- (35) *Ibid.*, p. 188; p. 169.
- (36) *Ibid.*, p. 189; p. 170.
- (37) Pp. 343ss.; pp. 17ss..
- (38) *Ibid.*, p. 341; p. 16.
- (39) Pp. 215ss.; pp. 192ss..
- (40) Pp. 213-214; p. 189.
- (41) Pp. 421ss.; pp. 124ss.. La expresión "mundo fenoménico" se encuentra en el capítulo 2, B.
- (42) "... erscheinende... wesentlichen...".
- (43) P. 447; p. 159.
- (44) La expresión "existiert" nos refiere al concepto hegeliano de "existencia" (L II, sec. 2, cap. 1): "Lo que existe tiene un fundamento y está condicionado". Es decir, en Marx, la circulación es la "existencia" de la producción; el carácter propio de lo que aparece en el mundo.
- (45) C II, sec. 1, cap. 1 (II/4, p. 38; XXIV, p. 37).
- (46) *Ibid.*, sec. 3, cap. 18 (II/5, p. 430; p. 352).
- (47) Pp. 467ss.; pp. 186ss..
- (48) C III, sec. 1, cap. 1 (III/6, p. 29; XXV, p. 33).
- (49) L II, inicio (p. 339; II, p. 13).
- (50) *Ibid.* (p. 343; p. 17).
- (51) Como hemos indicado más arriba Schelling supera positivamente la negatividad del ser hegeliano como esencia o fundamento desde el concepto de "fuente": la causa efectora más allá del ser. Para Schelling como Dios creador; para Marx como el trabajador creador de valor, pero en ambos como superación de la ontología (Cfr. mi *Filosofía de la liberación*, USTA, Bogotá, 1980.2.3.4.5.2: "Crear significa poner en la realidad sin antecedentes, desde lo que no está todavía constituido, desde fuera del sistema". Es en este sentido metafísico exacto que Marx usa la noción "creación de valor", es decir, producción de valor desde más allá del capital; desde la "fuente" trabajo vivo, exterioridad metafísica del ser del capital.
- (52) C I, sec. 1, cap. 4 (I/1, p. 203; XXIII, p. 181). Cfr. mi artículo "La exterioridad en Marx", a publicarse en *El Buscón* (México) en 1985.

(53) **Ibid.**.

(54) Cfr. mi obra **Filosofía de la liberación**, 2.4.6.2: "En cuanto otro incondicionado, exterior, el otro como otro consiste en un no-ser". Marx expresa claramente en los **Grundrisse** al trabajo libre como "no-capital", como "no-ser". Siguiendo a Schelling en su crítica a Hegel, pero aplicada a la economía política podríamos decir que el capitalista trata solo del valor de la mercancía pero nada dice de su existencia real, es decir: de la sustancia creadora de la realidad del valor como exterioridad, y solo en este sentido puede llamárselo idealismo absoluto a diferencia del idealismo relativo (Cfr. mi **Método para una filosofía de la liberación**, p. 122).

Ponencia presentada en el II Simposio de Filosofía de la UAM-Iztapalapa, sobre "Kant, Hegel y las ciencias sociales", entre el 6 al 8 de marzo de 1985.

**AGOSTINHO: DE MAGISTRO
UMA ANÁLISE SOB O ASPECTO DA
FILOSOFIA DA LINGUAGEM**

Gisela Anna Büttner Lermen

Universidade Católica de Pernambuco

INTRODUÇÃO

Agostinho escreveu o diálogo “De Magistro” em 389, ano em que o parceiro de diálogo, seu filho Adeodato, então jovem de 18 anos, faleceu em Cartago. Encontram-se muitas interpretações desta obra agostiniana. Todas, porém, tratam quase exclusivamente da doutrina pedagógica de Agostinho, vendo nela uma posição igual à de Platão no diálogo “Menon”. Contudo, Agostinho visa, em verdade, a uma questão diferente: partindo dos sinais, ele coloca a questão acerca da maneira e da possibilidade mesma de ensinar aos homens por meio das palavras.

O diálogo aborda três aspectos importantes em relação à filosofia da linguagem. Ele contém:

- a semiótica mais pormenorizada da Antigüidade;
- princípios básicos da distinção entre “linguagem” e “metalinguagem”;
- uma nova colocação do problema do valor da língua em relação à teoria do conhecimento.

Como obra de Agostinho e particularmente o diálogo “De Magistro”, até hoje, não encontrou muito interesse na filosofia da linguagem, o nosso trabalho só se pode apoiar nas preleções de Eugenio Coseriu feitas durante o semestre de inverno de 1968/69, em Tübingen¹, nas quais se dedica um capítulo à obra de Agostinho. Três estudos anteriores mencionados por Coseriu, dois de autores alemães, um dum holandês², não os conseguimos consultar. A própria obra de Agostinho, estudamo-la na sua versão portuguesa³. O original latino, infelizmente, não o pudemos encontrar.

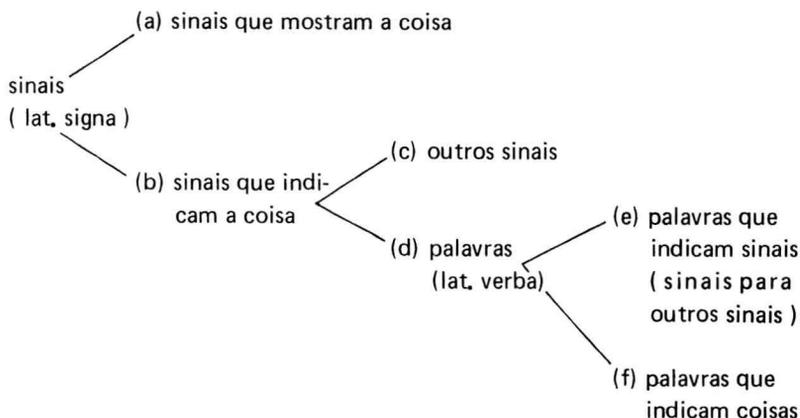
Tomando como questão fundamental do diálogo a do ensino por meio das palavras, Agostinho considera os demais problemas em relação com este. Seguindo a ordem sugerida pela obra de Agostinho e adotada, também, por Coseriu, vamos tratar, primeiro, do problema dos

sinais em geral e da sua classificação. Depois, apresentaremos a distinção entre “linguagem” e “metalinguagem”. No terceiro passo, chega-se ao tema central da obra: A questão de saber se se aprende por meio das palavras. No quarto item, se vai referir à avaliação crítica do diálogo agostiniano feita por Coseriu nas suas preleções. Primeiro, numa crítica negativa, ele apresenta uns exemplos de paralogismos que se encontram no diálogo. Depois, destaca a importância positiva do autor de “De Magistro” no tocante à problemática da filosofia da linguagem.

1. O PROBLEMA DOS SINAIS

Existem várias maneiras de ensinar as coisas: pode-se mostrá-las (lat. ostendere), fazê-las (agere) e indicá-las (significare). Contudo, não se pode mostrar todas as coisas, como, p. e., corpos presentes, certas qualidades dos corpos e atividades, como comer, beber, gritar e outras, no próprio momento quando elas se realizam⁴. Para tais casos, os sinais indicativos são absolutamente necessários.

A partir do diálogo, Cosériu desenvolve a seguinte classificação desses sinais:



É desta classificação dos sinais que resulta o esboço de uma semiótica.

Como exemplo de sinais que mostram a coisa (cf. (a)), cita-se o gesto de apontar o dedo. Este sinal, porém, “é mais o sinal do ato de indicar do que das próprias coisas indicadas, como acontece quando dizemos ‘ecce’ (eis), e costumamos acompanhar este advérbio também com o dedo apontado, como se não bastasse um só desses dois sinais para

indicar"⁵. Por isso, Agostinho não quer atribuir muita importância a esses sinais.

Como exemplo de "outros sinais", ou seja, dos não-verbais entre aqueles que indicam uma coisa (cf. (c)), Agostinho menciona as bandeiras: "...chamamos sinais a tudo o que significa algo, e entre estes encontramos também as palavras. Ainda chamamos sinais (insígnias) às bandeiras militares, que são sinais em sentido próprio, oisa que não se poderia dizer das palavras."⁶

As "palavras" (verba; cf. (d)) têm uma função dupla: Em primeiro lugar (cf. (e)), "significamos pelas palavras ou as próprias palavras ou outros sinais, como seria o gesto quando falamos, ou as letras quando escrevemos, porque as coisas que indicamos com estes dois vocábulos (gesto e letra)... são ainda sinais"⁷. "As letras escritas", diz Agostinho um pouco mais adiante, "são sinais de sinais, quer dizer, sinais dos sons articulados pela voz."⁸

As palavras, então, podem também indicar "outras coisas que sinais não são" (cf. (f))⁹.

Em relação à classificação dos sinais, Agostinho separa várias vezes a "coisa" do "sinal" e este do "conhecimento". "Desejo", diz ele a Adeodato, "que compreendas bem que se devem apreciar as coisas significadas do que os sinais. Tudo o que existe devido a outra coisa, necessariamente tem valor menor que a coisa pela qual existe."¹⁰ "Nem por outro motivo o conhecimento é preferível ao sinal... senão porque este existe devido àquele e não aquele por causa deste."¹¹

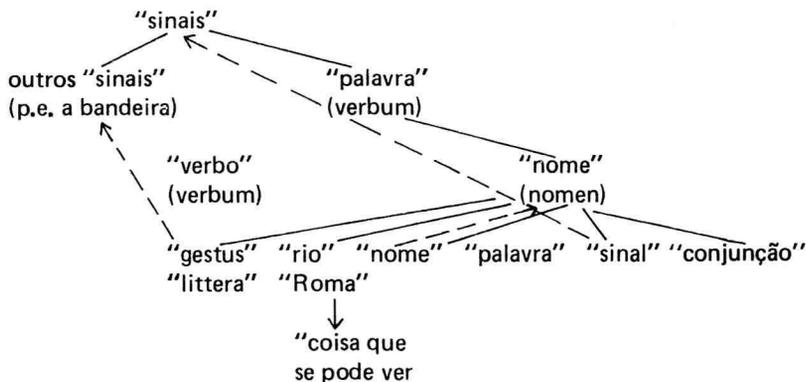
2. DISTINÇÃO "LINGUAGEM" – "METALINGUAGEM"

A distinção linguagem – metalinguagem é dupla: de um lado, a metalinguagem abrange todas as palavras que indicam a realidade da própria língua, p. e., "língua", "palavra", "verbo", "discurso". Coseriu, neste contexto, fala duma "metalinguagem lingüística (sprachliche Metasprache)"¹². De outro, o elemento lingüístico não pertence à realidade indicada, mas à que indica e, como tal, pode ser indicada. Pode-se falar, portanto, de palavras como "rio", "homem", "virtude", assim como de "língua", "palavra", "discurso", de maneira metalingüística. Coseriu denomina a isso de "metalinguagem do discurso ("Metasprache der Rede")"¹³.

Agostinho não vê esta dupla distinção. Ao contrário, trata dos dois tipos de metalinguagem sem diferenciá-los. Coseriu, por causa disso, só alude a "princípios", se bem que "princípios importantes"¹⁴, da distinção entre linguagem e metalinguagem contidos na obra de Agostinho.

Agostinho trata, sobretudo, do primeiro tipo de metalinguagem que diz respeito à classificação dos sinais por outros sinais.

Neste sentido, a palavra “nome”, p. e., significa um conceito, uma classe, à qual pertencem palavras como “rio”, “homem” e a própria palavra “nome”. Com respeito ao segundo tipo de metalinguagem, “nome” não significa uma classe mas uma coisa, ou seja, a palavra “nome” como tal. Em seguida, vamos acompanhar o diálogo agostiniano nos capítulos IV até VI que contêm as idéias principais com respeito ao problema da metalinguagem. Ao mesmo tempo, vamos apresentar as idéias concernentes à “metalinguagem lingüística” por meio dum esquema que se inspirou em Coseriu¹⁵.



Nós nos propomos considerar”, diz Agostinho, “o caso dos sinais que se mostram por sinais, e nele distinguimos dois aspectos: ou se ensinam e recordam os mesmos sinais, ou outros sinais diferentes.”¹⁶ Ele começa as suas considerações com a “palavra” que é, como ele diz, um pouco mais adiante, um sinal do “nome”,¹⁷ ou seja, o nome pertence à classe das palavras: “... todos os nomes são palavras, mas nem todas as palavras são nomes.”¹⁸ Além do “nome”, o “verbo” pertence a esta classe: “Por ‘verbum’, além de ‘palavra’ pode-se entender ‘verbo’, isto é, aquela parte do discurso que se declina por tempos, como ‘escrevo’, ‘escrevi’, ‘leio’, ‘li’, que manifestamente não são nomes.”¹⁹

O conceito mais geral que inclui as palavras e os demais sinais é “sinal”: “Na verdade, em geral chamamos sinais a tudo o que significa algo, e entre estes encontramos também as palavras.”²⁰ Entre “sinal” e “palavra”, existe a mesma diferença que já se encontrou entre “palavra” e “nome”: “toda palavra é sinal, mas nem todo sinal é palavra.”²¹ Em ambos os casos, Agostinho recorre ao mesmo exemplo para explicar e ilustrar a afirmação abstrata: “Todo cavalo”, ele diz, “é animal, mas nem todo animal é cavalo.”²²

À classe dos nomes pertencem, primeiro, todos os nomes" que indicam alguma coisa significável: "como **Rômulo, Roma, virtude, rio** e inúmeras outras coisas."²³ A ela, a seguir, pertence "nome" que, ao mesmo tempo, significa os nomes de todos os gêneros. A ela pertence "palavra" cujo significado inclui a própria classe dos "nomes". A ela pertence "sinal" que, como conceito geral, inclui tanto os nomes como também as palavras. Pertence à classe dos nomes também "conjunção". Mas o que ela significa — "se", "ou", "pois" "se não", "logo", "porque" — não são "nomes", mas sim "palavras"²⁴. Pertencem, finalmente, "gestus" e "littera" à classe dos "nomes". O que eles indicam, porém, nem são nomes nem palavras.

A partir das relações entre os vários conceitos, como se apresentaram em cima, Agostinho chega à distinção entre sinais recíprocos e sinais que significam a si mesmos. Confundindo em parte a "metalinguagem lingüística" e a "do discurso", ele chega a uma classificação tripla dos sinais recíprocos: "uns não têm o mesmo valor, outros o têm igual, e outros finalmente são idênticos."²⁵ Na relação entre "sinal" e "palavra", p. e., "'sinal' vale mais que 'palavra', porque aquelas duas sílabas (sinal) denotam mais coisas que estas (palavra)"²⁶. Quanto ao segundo ponto da classificação, Agostinho alega a relação "palavra" — "nome": "Tem o mesmo valor 'palavra' em geral e 'nome' em geral."²⁷ Na demonstração, porém, desta afirmação, Agostinho confunde os dois tipos de metalinguagem²⁸. Finalmente, e existem os sinais que são idênticos: "Entre os sinais que não têm apenas o mesmo valor, mas são completamente idênticos, diferenciando-se só pelo som, encontramos 'nomen' (nome) e 'ὄνομα' (nome)."²⁹

Em relação à "metalinguagem do discurso", se diz que cada palavra pode ser o seu próprio nome. Agostinho alude à palavra do Apóstolo Paulo: "Não havia em Cristo o sim e o não, mas só havia nele o sim."³⁰ E continua: "não creio que se deva pensar que estas três letras que pronunciamos dizendo 'sim' (est) existissem em Cristo, mas, antes o que com estas três letras significamos... 'est' (é — sim) é nome, se o que havia em Cristo se chama 'est' (é — sim)."³¹ E dá, além disso os exemplos seguintes:

"quem é que não vê que, se perguntarmos como os gregos nomeiam o que nós nomeamos 'quis' (quem) responder-se-ia $\tau\acute{\epsilon}\varsigma$ como nomeiam o que nós nomeamos 'volo' (quero), responder-se-ia $\psi\acute{\epsilon}\lambda\omicron$ '; aquilo que nós nomeamos 'bene' (bem), eles $\kappa\alpha\lambda\omega\varsigma$... Em todas estas partes da oração que agora enumerei, retamente fala quem assim interroga; e seria possível isto se não fossem nomes?"³² Neste exemplo, Coseriu vê fundada a observação se as palavras da metalinguagem são substantivos.

Eis mais um exemplo para a metalinguagem: Agostinho se dirige a Adeodato: "Dize-me se 'homem é homem'... Pergunto se és por

acaso estas duas sílabas unidas... ”³³ E explica depois: “Se te perguntasse o que é ‘homem’, responderias talvez: ‘animal’; porém, se te perguntasse que parte da oração é ‘homem’, de nenhum outro modo me poderias responder bem, senão dizendo: ‘nome’; assim, concluímos que ‘homem’ é nome e animal: o primeiro (ser nome) se diz enquanto é sinal; o segundo (ser animal) enquanto indica a coisa significada”³⁴

Continua Agostinho que, geralmente, se entende as palavras em relação às coisas que elas significam. Quando se fala, faz-se, normalmente, a suposição de que as palavras não se relacionam consigo mesmas, mas sim com outra coisa. Denominou-se a esta suposição, mais tarde, de suposição formalis.

3. SE SE APRENDE POR MEIO DAS PALAVRAS

Logo no começo do diálogo, Agostinho disse que “quando falamos queremos ensinar; porém”, ele perguntou, “como aprender ? ”³⁵ Na segunda parte do diálogo, Agostinho volta a esta pergunta.

Ele começa demonstrando ao seu parceiro que “o conhecimento das coisas é mais precioso que os sinais das mesmas” e que, “logo, o conhecimento das coisas que são significadas há de preferir-se ao conhecimento dos sinais.”³⁶ Adeodato, então, repete a tese de que não se pode ensinar nada a não ser por meio de sinais³⁷. Parece ser assim, explica Agostinho, mas, na verdade, se conhecem as coisas por meio da experiência delas mesmas. Como exemplo, Agostinho mostra como se chega ao conhecimento de “cabeça”, a saber, ao conhecimento do próprio sinal³⁸, concluindo, finalmente, que “não aprendemos nada por meio desses sinais que chamamos palavras: antes... aprendemos o valor da palavra, ou seja, o significado que está escondido no som através do conhecimento ou da própria percepção da coisa significada, mas não a própria coisa através do significado.”³⁹

Fica, porém, o caso no qual não encontramos as palavras isoladas mas, p. e., no contexto duma história. Agostinho alude à história bíblica dos três jovens nas chamas. “Todas as coisas significadas por aquelas palavras”, diz Agostinho, “já eram de nosso conhecimento.”⁴⁰, p. e., o que significa “três jovens”, “forno”, “fogo”, “rei”, “ser preservada do fogo”. A única coisa desconhecida são os próprios jovens, dos quais trata a história. Mas “nem os seus nomes... ajudaram ou poderiam ajudar a conhecê-los.”⁴¹ Encontra-se aqui um começo para a teoria posterior dos nomes próprios como nomes sem “intenção”, sem “conotação”, sem significado⁴².

Observa Agostinho finalmente o seguinte: “Mais que **saber**, posso dizer **acreditar** que tudo aquilo que se lê naquela narração histórica aconteceu naquele tempo assim como foi escrito”⁴³, introduzindo o

conceito de “acreditar” que não coincide com o “saber”. Por isso, não se “aprende”, em sentido estrito, por meio desta narração. Pois “aprender” inclui “saber”. Segue daí, também, implicitamente, que a narração não se equipara a uma lista de palavras.

A última conclusão à qual Agostinho chega é a de que não se aprende nada por meio das palavras: caso alguém ouvir alguma coisa, ignora se é verdadeira, ou crê, ou opina ou duvida dela — mas não aprende nada; caso quem ouvir, souber que as coisas são falsas, nega-as; caso ele saiba que as coisas são verdadeiras, afirma-as, mas não aprende nada, porque não consulta a voz de quem falou, a qual soa por fora, “mas a verdade que dentro dele preside à própria mente, talvez incitada pelas palavras ouvidas a consultá-la.”⁴⁴ “Seja quem, depois das minhas palavras, ignora a coisa, seja quem conhece que ouviu coisas falsas e quem, interrogado, poderia responder as mesmas coisas que foram ditas, demonstra que **nada aprendeu pelas minhas palavras.**”⁴⁵ Eis a conclusão final.

Acrescenta-se a insuficiência das palavras em relação com as experiências e a insuficiência das palavras como tais, pois nem se desvendam verdadeiramente a consciência ou a alma por meio delas. “Nem sequer resta às palavras o ofício de, ao menos, manifestarem o pensamento de quem fala”⁴⁶:

1. “É incerto se este sabe ou não o que diz”⁴⁷, por isso, nem é certo se as palavras representam, na verdade, o que ele está pensando.

2. Pode-se, por meio das palavras, até mentir e, destarte, enganar o outro.

3. Como se vê nos exemplos do lapso da própria língua ou do hino que se canta, às vezes as palavras não expressam o que se pensa: dizendo — ou seja, cantando — uma coisa, pode se pensar em outra.

4. Podem-se relacionar significados diferentes com as mesmas palavras. Neste caso, “a controvérsia gira não em torno da coisa, senão da palavra”⁴⁸. Ajudaria a definição, mas, segundo Agostinho, não se encontram muitos bons definidores.

5. Às vezes, só se disputa, demoradamente, porque não se ouviu bem as coisas. Agostinho não quer atribuir muita importância a este caso. “O que aflige mais é aquilo que disse acima, isto é, quando não conseguimos conhecer o pensamento de quem fala, embora percebendo claramente pelo ouvido as palavras.”⁴⁹

Agostinho, depois de ter apresentado as insuficiências da palavra como tal, acrescenta mais um último argumento para demonstrar a verdade da conclusão de que não se aprende nada por meio das palavras: Admitindo o caso que não houvesse as insuficiências das palavras que mencionou, nem isso seria a garantia de que o mestre ensina a verdade.

Poderia, contudo, ensinar as suas próprias idéias — “mas quem é tão totalmente curioso que mande o seu filho à escola para que aprenda o que pensa o mestre?”⁵⁰ Caso, porém, os mestres ensinem as próprias disciplinas, inclusive as que concernem à virtude e à sabedoria mesma, “então é que os discípulos vão considerar consigo mesmos se as coisas ditas são verdadeiras, contemplando segundo as suas forças a verdade interior.”⁵¹

Aprende-se, portanto, não por meio das palavras, mas sim por meio duma experiência de si próprio, seja exterior, seja interior. As experiências interiores devem-se à “verdade interior” a qual acabamos de citar em cima. O “mestre interior” desta verdade, porém, é Cristo, segundo Agostinho, que conclui fazendo votos de que “voltados para Ele interiormente, se sejamos instruídos.”⁵²

4. AVALIAÇÃO CRÍTICA

Nesta última parte do trabalho, apresentar-se-ão, primeiro, algumas observações críticas de Coseriu e, depois, os argumentos do mesmo autor quanto à importância de Agostinho para a filosofia da linguagem.

1. Coseriu adverte para os significados diferentes que, no decorrer do diálogo, assume a palavra chave “docere”. Esse verbo significa, nas várias partes do diálogo:

- comunicar o que se pensa;
- transmitir a experiência direta;
- comunicar o que é verdadeiro.

No último caso, Agostinho não fala mais em “comunicação do que se pensa”, caso não conste com certeza estar a pessoa sabendo aquilo de que fala. Acontece, porém, também neste caso uma verdadeira comunicação.

2. O fato de que o conhecimento dos sinais começa com a experiência das coisas não significa que isso vale para todas as coisas e todos os sinais. Agostinho afirma que este princípio vale para o começo da experiência das primeiras palavras e daí se passa para todas as demais palavras.

3. Aprender as coisas por meio das palavras significa, segundo Agostinho, experimentar-las pelas próprias palavras, ou seja, pelos nomes. Isso, porém, parece impossível. Não se deve confundir esta experiência da coisa com a aprendizagem geral por meio das palavras. Aprender por meio das palavras não significa por meio dos nomes das respectivas coisas. Coseriu dá um exemplo: Não se aprende por meio da palavra “elefante” o que é um elefante, mas só pelas definições e descrições através de outras palavras.

4. Interpretam-se as palavras só como sinais vazios, não como sinal + significado. Destarte, não comunicam nada de novo em relação à coisa.

5. Agostinho confunde o significado dum frase ou dum texto com o significado das palavras que se encontram no respectivo texto (cf. a história bíblica sobre os três jovens). Consta, porém, a eficácia da linguagem exatamente na capacidade de exprimir coisas até então desconhecidas por meio de palavras conhecidas.

6. Percebendo este fato, Agostinho muda o significado do verbo “docere”, como já se mencionou em cima. Ensinar, diz ele, significa transmitir a experiência direta. Assim, mais uma vez, nega o poder da linguagem cujo papel sócio-cultural mais importante consiste no fato de que não é necessário que cada indivíduo humano construa toda a cultura desde o começo, porque dispõe de uma experiência indireta das “coisas”. Certas ciências, p. e., a história, baseiam-se, totalmente, nesta possibilidade da linguagem.

7. As diversas insuficiências da comunicação por meio da linguagem pertencem a um outro nível da problemática lingüística que aquela que Agostinho discute.

8. Finalmente, Agostinho passa do caráter parcialmente intuitivo do aprender ao assim chamado “mestre interior” que se identifica com Cristo. Do ponto de vista de filosofia da linguagem, isso parece absolutamente incompreensível. Para Agostinho, porém, o teológico é uma dimensão tão real quanto o pedagógico ou o lingüístico, e mais: não é uma dimensão entre outros, mas sim a dimensão fundamental. Neste sentido, o “mestre interior” representa o a priori teológico.

Contudo, Coseriu aponta também “intuições profundas” nas considerações de Agostinho, que são a razão da sua importância para a problemática da filosofia da linguagem.

1. Segundo Agostinho, o ato de aprender os sinais — se se encara “sinal” como Sinal + significado — já se baseia numa intuição. Aponta Coseriu a observação de Adeodato em relação para com a maneira de ensinar o que significa “andar”: “Se a mim que parei de andar ou que estou fazendo outra coisa”, diz Adeodato, “alguém pergunta que é caminhar e eu, imediatamente, começando a caminhar, procurasse ensinar-lhe ou demonstrar-lhe isto sem sinal; como poderia evitar que ele acreditasse que caminhar é apenas o quanto andei?”⁵³ Acredita Agostinho que, na transferência do conhecimento, um homem inteligente interpreta corretamente o que se comunica. Observa, porém, que aqui se trata do aprender que se fundamenta na intuição e que vai além da situação e do condicionamento atuais.⁵⁴

2. Parece importante a observação de Agostinho de que sempre se fala com os seus próprios significados e que nunca se pode estar

certo se esses significados são os mesmos que estão na consciência do outro. De fato, quem fala pressupõe que o outro o entenda. Embora esta pressuposição pareça verificar-se na prática, teoricamente se tem que rejeitá-la, porque não temos nenhuma experiência do íntimo da consciência do outro.

3. Coseriu vê na tese do diálogo agostiniano nada mais do que a afirmação de que o aprender é também criativo. Aponta-se a criatividade geral do aprender, pois os critérios da verdade mesma já estão presentes em cada homem e, em relação a estes critérios, o aluno julga cada comunicação ou como aceitável ou não-aceitável ou duvidosa. O aprender nasce da intuição à qual Agostinho chama de "mestre interior" e que coincide com a $\alpha\upsilon\delta\mu\upsilon\gamma\sigma\lambda\varsigma$ no diálogo "Menon" de Platão: Certos critérios e o caráter criativo parecem os pressupostos do aprender. Em certo sentido, não se pode ensinar nada: os fundamentos, antes, já tem que estar colocados.

BIBLIOGRAFIA

SANTO AGOSTINHO, De Magistro (Do Mestre). Coleção "Os Pensadores", vol. VI. Abril Cultural, São Paulo 1973, pp. 319 – 356.

COSERIU, Eugenio, Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht. Teil I: Von der Antike bis Leibniz. Gunter Narr Verlag, Tübingen 1975,

NOTAS:

(1) Eugenio COSERIU, Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht. Teil I: Von der Antike bis Leibniz. Gunter Narr Verlag, Tübingen 1975. A partir daqui, citado como "Coseriu".

(2) K. BARWICK, Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik. Berlin 1957.
K. KUYPERS, Der Zeichen – und Wortbegriff im Denken Augustins. Amsterdam 1934.

W. OTTO, Über die Schrift des heiligen Augustinus "De Magistro". Hechingen 1908.

(3) Santo Agostinho, De Magistro. (Do Mestre) Coleção "Os Pensadores", vol. VI. Abril Cultural, São Paulo 1973, pp. 319 – 356. A partir daqui, citado como "DM" e "Pensadores".

(4) Cf. DM III 5,6, Pensadores 327 – 328.

(5) DM X 34, Pensadores 349 – 350.

(6) DM IV 9, Pensadores 331.

(7) DM IV 7, Pensadores 329.

(8) DM IV 8, Pensadores 330.

(9) DM VII 20, Pensadores 339. Cf. também IV 8, p. 330.

(10) DM IX 25, Pensadores 344.

(11) DM IX 26, Pensadores 344.

(12) Cf. Coseriu 129.

(13) Cf. ibidem.

(14) Cf. Coseriu 126 – 129.

- (15) Cf. Coseriu 130.
- (16) DM IV 7, Pensadores 329.
- (17) DM IV 9, Pensadores 331.
- (18) ibidem.
- (19) Ibidem.
- (20) Ibidem.
- (21) Ibidem.
- (22) Ibidem.
- (23) DM IV 8, Pensadores 329.
- (24) Cf. DM V 11, Pensadores 332.
- (25) DM VII 20, Pensadores 339.
- (26) Ibidem.
- (27) DM VII 20, Pensadores 340.
- (28) Cf. DM V 14 – 15, Pensadores 334 – 336.
- (29) DM VII 20, Pensadores 340.
- (30) 2Cor 1,19. Cf. DM V 14, Pensadores 334.
- (31) DM V 14, Pensadores 334 – 335.
- (32) DM V 15, Pensadores 336.
- (33) DM VIII 22, Pensadores 341.
- (34) DM VIII 24, Pensadores 343.
- (35) DM I 1, Pensadores 323.
- (36) DM IX 27, Pensadores 345.
- (37) Cf. DM X 29, Pensadores 346.
- (38) DM X 34, Pensadores 349 – 350.
- (39) DM X 34, Pensadores 350.
- (40) DM XI 37, Pensadores 351.
- (41) Ibidem.
- (42) Cf. Coseriu 137.
- (43) DM XI 37, Pensadores 351.
- (44) DM XI 38, Pensadores 351.
- (45) DM XII 40, Pensadores 353.
- (46) DM XIII 42, Pensadores 354.
- (47) Ibidem.
- (48) DM XIII 43, Pensadores 354.
- (49) DM XIII 44, Pensadores 355.
- (50) DM XIV 45, Pensadores 355.
- (51) Ibidem.
- (52) DM XIV 46, Pensadores 356.
- (53) DM X 29, Pensadores 346 – 347.
- (54) Cf. DM X 32, Pensadores 348.

ALGUNOS ANTECEDENTES MEDIEVALES DE LA SEMÁNTICA DE J. KATZ

Ángel Muñoz

Universidad de Zulia

INTRODUCCIÓN

Desde la primera página, Katz plantea el problema — que estudiará desde distintos puntos de vista a lo largo de toda la obra —,¹ de la necesidad de no detenerse en una lógica de nivel sintáctico, y de pasar al plano de la lógica semántica, si queremos demostrar la validez de muchos argumentos que, de otro modo, quedarían sin explicación consecuencial. Es decir, que se dan argumentos cuya validez no depende de ninguna regla lógica, y cuya justificación está exclusivamente en las relaciones de significado de los componentes de premisa y conclusión. Y lo mismo se diga, a nivel de proposiciones, cuya analiticidad, contradictoriedad, etc., hay que buscar muchas veces, necesariamente, en una explicación semántica.

Lo que nos indica, del mismo modo que la insuficiencia del cálculo proposicional para justificar un buen número de argumentos, obligó al lógico al estudio del cálculo de predicados, éste presenta también una serie de limitaciones que sólo pueden ser salvadas con una teoría o lógica semántica que aumenta el número de formas lógicas y de reglas — semánticas — de inferencia. El ejemplo claro de lo dicho podría ser el que el propio Katz da en el cap. 4 de su obra:

Juan es soltero

Juan es varón²

que, desde un punto de vista sintáctico funcional, sólo es justificable con la solución de Carnap, introduciendo como premisa adicional lo que Katz llama un postulado de significado, de la forma

$$(x) (Sx \supset Vx)$$

Pero no nos adelantemos; se trataba solamente de establecer el punto de partida de Katz.

Sin embargo, no parece que haya sido este autor el primero en sentir la necesidad de una justificación semántica de ciertos argumentos.

Hallamos vestigios de esto ya — al menos vestigios — en las obras de la lógica medieval que — como se sabe — es eminentemente semántica.

Prescindamos ahora de las críticas que se han hecho frecuentemente a la lógica medieval por sus interminables discusiones en torno, por ejemplo, a los sofismas y falacias; críticas éstas que manifiestan desconocer la profundidad y riqueza de los aportes que el análisis de tales argumentos aportaron a la lógica. Prescindamos de eso y notemos simplemente que muchas de tales falacias estudiadas por los terministas, no son sino otros casos análogos a los que propone Jerrold Katz, cuya solución se da con base, precisamente, en razones más semánticas que sintácticas. Véase, por ejemplo, la siguiente falacia que recoge y estudia Alberto de Sajonia:³

Todo can corre
Una constelación es el can
 Una constelación corre

O ésta, muy paralela a otra presentada por el propio Katz:

Lo que está en el vaso es licor
Un color está en el vaso
 Un color es licor

La solución de éstas y otras falacias viene dada por los terministas fundamentalmente con base en la semántica: el que el término medio del primer silogismo no sea uno solo sino dos, no se puede establecer sino atendiendo a su significado.⁴

Otras falacias están basadas en la ambigüedad debida a que una oración del lenguaje natural corresponde en su significado a más de una proposición, como por ejemplo,

Oigo vencer a los troyanos

Digo a Áyax puede que el ejército troyano venza⁵

Y así, se dan falacias por ambigüedad como

Los que veo morder veo que muerden
Vejo morder los perros
 Veo que los perros muerden⁶

(tanto las dos oraciones citadas independientemente como la premisa menor del paralogismo, son semánticamente ambiguas).

Todo ello, por no citar coincidencias mayores, casi hasta literales, como el ejemplo de Alberto de Sajonia

Tú compraste la carne cocida⁷

que parece haber inspirado el paralogismo de Katz

Hoy como lo que compré en la tienda la semana pasada
Compré un pescado crudo en la tienda la semana pasada
 Hoy como un pescado crudo⁸

Pero repasemos algunos de los conceptos sobre los que Katz fundamenta sus teorías y reflexiones, y veamos de compararlo con sus similares medievales.

Únicamente habrá que señalar el hecho de que el significado en los terministas y en Katz no son referencialmente paralelos, ya que, si para los primeros los términos apuntan directamente al objeto, para el segundo los constituyentes apuntan a los conceptos; teniendo esto en cuenta, veamos algunos de los puntos de la teoría de Katz.

La sinonimia

Y comencemos con la explicación que hace sobre la sinonimia. Ésta tiene un precedente en la similaridad semántica, concebida como la comunidad de un marcador semántico, representativo de un determinado concepto, en dos — o más — lecturas de dos constituyentes.

El caso límite de esta similaridad sería la sinonimia, que se da cuando dos constituyentes tienen en común no ya un marcador, sino una lectura o — en el caso de sinonimia plena — todas las lecturas. Con base en la sinonimia se podría definir la analiticidad, y de ahí el entrañe.

Pero Katz no llama la atención sobre el hecho de que dos términos se llaman en verdad sinónimos sólo cuando ambos se implican mutuamente; es decir, si cada uno de ellos está incluido en el otro, no siendo suficiente el que la inclusión se dé solamente en un sentido. No es quizá del todo la misma advertencia de Alberto de Sajonia, pero hemos de señalar la distinción que hace al respecto. Para el medieval dos términos son sinónimos si significan lo mismo según la misma razón; pero no todos los términos tales son sinónimos, sino aquellos que, además, significan del mismo modo, de tal manera que no esté impedida la predicación mutua del uno respecto del otro. Por eso "hombre" y "hombres" no son sinónimos, puesto que uno no puede predicarse del otro; pero sí lo son "piedra" y "guijarro", aunque sean de distinto género.⁹ Nótese el paralelismo entre el requisito de Katz — que se impliquen los términos mutuamente — y el de Alberto de Sajonia — que se puedan predicar mutuamente.

Katz no admite que los nombres propios sean sinónimos, pues siendo según él los nombres signos de conceptos, los nombres propios no tienen significado;¹⁰ este obstáculo no existe para los medievales; traigo

esto a colación por el hecho de que el ejemplo que citaré está puesto con base en nombres propios sinónimos; pero esto puede ser circunstancial y se podría haber dado el ejemplo con nombres comunes sinónimos, lo que no haría cambiar el punto de vista medieval.

Teniendo esto en cuenta, Alberto de Sajonia señala abiertamente algo a lo que Katz no alude: que la deducción hecha con base en términos plenamente sinónimos es inútil, no es tal deducción, precisamente — dice Alberto de Sajonia — porque no prueba nada; como en el ejemplo aludido:

Marco corre

Tulio corre

(en el supuesto de que previamente se conoce que Marco y Tulio es la misma persona), y ello debido a la sinonimia plena, en la que también parecen haberse adelantado los medievales a Katz.¹¹

Entrañe

La noción de sinonimia nos sugiere la de entrañe. No es que Katz defina ésta en función de la primera: hablo de sugerencia, no de relación.

La relación estaría entre las nociones de sinonimia y de inclusión. (Hemos dicho que Katz exige para la sinonimia la inclusión mutua de los términos sinónimos.) Si todos los marcadores semánticos en una lectura de un término están también en una lectura de otro, el sentido del primero está semánticamente incluido en el sentido del otro. Y si esto se da con todas las lecturas, tendríamos el caso de la inclusión plena.

Según esto, es claro que la inclusión — como la sinonimia — se da entre los términos de una proposición (no entre proposiciones). Pero si ampliáramos este concepto a la relación entre dos proposiciones, nos estaríamos acercando al concepto de entrañe semántico: con base en esta relación, una proposición deduce lógicamente de otra, pero no en virtud de alguna ley lógica; es decir, sin pasos intermedios que lleven de la premisa a la conclusión, y sin razón, por consiguiente, para apelar a dicha ley lógica. De modo que la justificación de entrañe depende de que la forma lógica de la conclusión forma parte de la forma lógica de la premisa; pero una forma lógica semántica; es decir, que el entrañe se basa en que las relaciones de significado que se dan entre los componentes de la conclusión forman parte de las relaciones de significado que se dan entre los componentes de la premisa. (Y así, no hay pasos que lleven progresivamente de la premisa a la conclusión, y por consiguiente no hay motivo para apelar a leyes lógicas.) Por ejemplo,

$$\frac{\text{Juan es soltero}}{\text{Juan es varón}} \quad \frac{\text{Sj}}{\text{Vj}}$$

Y ésta es para Katz la razón de que tal deducción se considere válida, y no esta otra:

$$\frac{\text{Juan es banquero}}{\text{Juan es mezquino}} \quad \frac{\text{Bj}}{\text{Mj}}$$

El querer explicar esto obligó a Carnap a introducir lo que Katz llama los "postulados de significado", como

$$(x) (Sx \supset Vx)$$

de modo que, en realidad, el argumento sería

$$\frac{\text{Sj}}{(x) (Sx \supset Vx)} \\ \text{Vj}$$

Para Katz esto es un "postulado intuitivo" que no soluciona nada, si no se recurre a una explicación semántica, ya que no se ve por qué no se pueda aplicar un postulado similar que hiciera válido el argumento del banquero mezquino. La única razón no puede ser sino la relación semántica que hay entre "soltero" y "varón", que no la hay entre "banquero" y "mezquino". Además, es claro que si puede garantizar la validez de la última argumentación — la que incluye el "postulado de intuición" —, ésta no es la misma inicial que constaba de una sola premisa. Por tanto, hemos de concluir que o las relaciones lógicas no son suficientes para deducir, o que las relaciones semánticas pertenecemos al número de las relaciones deductivas.

De ahí que haya que buscar la justificación de inferencias — es decir el entrañe —, al menos de algunas, en función de las relaciones semánticas: así como el cálculo de predicados introduce sobre el proposicional el análisis de la proposición — que el proposicional no hace —, análisis que facilitará la justificación de muchas inferencias injustificables en términos de cálculo proposicional, la semántica introduce sobre el funcional el análisis interno de los términos, análisis que el cálculo funcional no hace, y que justificará inferencias como la dicha, injustificables, como se ha visto, en términos del cálculo de predicados.¹²

De uno u otro modo ésta parece ser la solución dada por los medievales. Unas veces con soluciones — y hasta ejemplos — similares a las que hemos leído en Carnap-Katz, basándose, en el fondo, en la

significación de los términos. Como cuando nos dice Alberto de Sajonia que “de la parte subjetiva a su todo universal, la consecuencia es válida”, como en

$$\frac{\text{Sócrates es hombre}}{\text{Sócrates es animal}}^{13}$$

cuyo “postulado semántico intuitivo” para justificarlo, bien podría ser el de que un término común es el todo universal respecto a sus inferiores, que son sus partes subjetivas.¹⁴ Otros casos similares serían también — de la parte en cuanto al modo, a su todo —,

$$\frac{\text{Un hombre blanco corre}}{\text{Un hombre corre}}$$

o

$$\frac{\text{Sócrates es hombre blanco}}{\text{Sócrates es hombre}}^{15}$$

Son todas ellas consecuencias que los escolásticos llaman “dialécticas” o “materiales”, es decir, basadas en la semántica, distinguiéndolas de las formales (y en general se podría decir esto de todos los *loci dialectici*).

Otras veces esta solución semántica medieval se estudia en tipos concretos de proposición que parecen obligar más a esa solución de carácter semántico, como en el caso de las proposiciones exclusivas:

$$\frac{\text{Solamente un hombre corre}}{\text{Solamente un animal corre}}^{16}$$

que, de nuevo, nos recuerda el ejemplo de Carnap-Katz.

Pero el caso más frecuente, y más claro, es el que se refiere al estudio de las proposiciones y de las inferencias con base en la suposición de los términos. Y recordemos a este respecto que la suposición no es sino la significación concreta que, *hic et nunc*, tiene un término. Es decir: el término, al tener significación, significa a varios indistintamente; pero al tener suposición tiene una significación más completa, en el sentido de que significa de una manera distinta y precisa; un diccionario — en el sentido común de la palabra, no en el técnico de Katz — sería una colección de términos con significado, pero sin suposición; al estar en la proposición, el término tiene además suposición, que hace restricción de los significados de un término, consiguiéndose, entre otras cosas, evitar la equívocidad del mismo.

Aclaremos en qué consisten algunos de los diferentes tipos de suposición, en concreto — a los que se hará alusión aquí — la suposición

confusa distributiva, suposición determinada, y suposición discreta; y lo haremos siguiendo al mismo Alberto de Sajonia en sua muy precisa **Perutilis**.

Suposición confusa distributiva se da cuando el término se toma en lugar de todos y cada uno — copulativamente — de los individuos significados por el término; por ejemplo, al decir “todo alumno está inscrito”, “alumno” supone confusa y distributivamente, porque significa tanto como “este alumno está inscrito y ese alumno está inscrito y aquel alumno está inscrito, y ...” y así con cada uno de los alumnos.¹⁷ En la suposición determinada, el término está en lugar de uno cualquiera de entre todos los individuos — tomados disyuntivamente — significados por el término; por ejemplo, el término “alumno” en la proposición “un alumno está becado”, que equivale a “este alumno está becado, o ese alumno está becado, o aquel alumno está becado, o ...” y así con cada uno de los alumnos; nótese que si en el caso de la suposición confusa distributiva se trataba de **todos** los alumnos (conjunta — o copulativamente — **todos** los alumnos), en la determinada se trata de un alumno — al menos un alumno —, tomado de entre la enumeración de **todos** los alumnos, aunque no sabemos con exactitud **cuál** es ese **uno**.¹⁸ Por su parte, la suposición discreta se da cuando el término está en lugar de **un solo individuo** pero ahora ya un individuo, totalmente determinado, como cuando se dice “este alumno es el más brillante”.¹⁹ Añadamos, para el caso que vamos a estudiar a continuación, que un relativo de identidad, como por ejemplo “distinto”, hace que el término que le sigue tenga suposición confusa distributiva.²⁰

Según esto, consecuencias como

Sócrates de un hombre es distinto
Sócrates es distinto de un hombre

no son válidas, pues en la premisa y en la conclusión el término debe tener el mismo tipo de suposición (y no olvidemos que la suposición de un término es su significación concreta **hic et nunc**); y en la premisa el término “hombre” supone determinadamente (esto es: “Sócrates de este hombre — por ejemplo, Platón — es distinto, o Sócrates de ese hombre es distinto, o Sócrates de aquel hombre es distinto, o...” , lo cual es verdad), y en la conclusión el mismo término supone confusa y distributivamente (esto es: “Sócrates es distinto de este hombre, y Sócrates es distinto de ese hombre, y Sócrates...” , lo cual, por otra parte, es falso).²¹

O esta otra consecuencia, más similar a la de Carnap-Katz:

Sócrates es distinto de Platón
Sócrates es distinto de un hombre

Para justificar la invalidez de esta inferencia, Alberto de Sajonia nos recuerda el principio — al que pudiéramos tachar si se quiere, como al de Carnap, de “intuitivo” — de que “de la negación del inferior a la negación del superior, la consecuencia no es válida”. Pero es curioso notar que hay otro elemento, el elemento semántico, que juega papel importante en ella: y es que “Platón” supone discretamente (en lugar de uno concreto) y “hombre” confusa y distributivamente. Y por eso mismo — por su significación supositiva —, sí es válida la inferencia:

Sócrates es distinto de Platón

Sócrates de un hombre es distinto²²

Aunque parezca redundancia impertinente, recordemos el caso citado más arriba como calcado por Katz, y cuya explicación viene dada por la apelación (un caso especial de la suposición en el predicado): es falsa la proposición

Tú compraste la carne cocida

siendo, sin embargo, verdadera esta otra:

La carne cocida tú (la) compraste²³

Dejando ya de lado el aspecto de la suposición, hay aún otro, de carácter semántico también, que influye en la validez de la inferencia y que parece nos autoriza a catalogar ciertas referencias medievales como paralelas a la solución semántica de Katz. Me refiero a lo que los medievales llaman condiciones o causas de verdad de una proposición.

Aclaremos previamente que llaman causa de verdad a aquello que es suficiente para que una proposición sea verdadera; por ejemplo, para que sea verdadera la proposición

Un hombre corre

basta que Pedro corra, basta que Juan corra, etc; y así, que Juan corra es causa de verdad de la proposición dada. Pero no es causa de verdad, como es claro, de la proposición

Todo hombre corre²⁴

Aclarado esto, Alberto de Sajonia nos dice que “cuando hay dos proposiciones que se dan de tal modo que todas las causas de verdad de una, por ejemplo A, son causas de verdad de la otra, por ejemplo B, y no al contrario, entonces la que tiene más causas de verdad se sigue de la que tiene menos, y no al contrario”.²⁵

Apliquemos esto al ejemplo de Carnap-Katz. Sean las proposiciones

- A Juan es varón
 B Juan es soltero

Es claro que un análisis — aunque no exhaustivo — de tales proposiciones nos daría, respectivamente, las siguientes causas de verdad:

A tendría como causa de verdad que

- Juan es ser vivo, animado, racional, masculino, no-casado
- Juan es ser vivo, animado, racional, masculino, casado
- Juan es ser vivo, animado, racional, masculino, viudo
- Juan es ser vivo, animado, racional, masculino, divorciado

es decir (al menos) **cuatro causas** de verdad. Y

B tendría como causa de verdad que

— Juan es un ser vivo, animado, racional, masculino, no-casado

pero no las otras tres; es decir (en nuestro análisis) **una sola** causa de verdad.

Por tanto, la proposición A tiene más causas de verdad que la proposición B. Y según lo dicho por Alberto de Sajonia, de la proposición B, se sigue la proposición A; es decir,

- B Juan es soltero
 A Juan es varón

Sin embargo, la justificación de la validez de esta inferencia parece asemejarse más que al postulado intuitivo de Carnap, a la solución semántica de Katz, con base en los marcadores semánticos de "soltero" y de "varón". Con lo que tendríamos aquí un clarísimo antecedente de la lógica semántica de Katz.

E incluso esta solución es aplicable a los casos que estudiábamos un poco más arriba, basados en la suposición, pues el que las causas de verdad sean distintas es

- o porque los términos de ambas proposiciones son distintos
- o porque los términos suponen de distinto modo
- o porque la cópula es distinta²⁶

Asimismo, no parece haber necesidad de postulado intuitivo, sino que se trata de nuevo de la solución semántica de Katz, cuando la inferencia va de un correlativo al otro, respecto del verbo "ser", es decir,

cuando de tales relativos se predica la existencia; y entendiendo relativo no en sentido gramatical, sino predicamental.²⁷ (Es claro que se trata de relación asimétrica.) Son relativos en este sentido términos como “mayor” y “menor”, “doble” y “mitad”, “jefe” y “súbdito”, “amo” y “esclavo”. Ejemplos de tales inferencias pueden ser

$$\frac{\text{Hay un amo}}{\text{Hay un esclavo}}$$

$$\frac{\text{Hay el doble}}{\text{Hay la mitad}^{28}}$$

Opacidad

Vayamos, por último, al caso de la opacidad. Un contexto es opaco, nos dice Katz, si falla la substitutividad de idénticos. Dada, por ejemplo, la verdad de la identidad

La muchacha que vive encima de Juan = La muchacha más fea del mundo

(identidad simple, contingente), a pesar de todo, no es válida la inferencia

$$\frac{\text{Pedro quiere casarse con la muchacha que vive encima de Juan}}{\text{Pedro quiere casarse con la muchacha más fea del mundo}^{29}}$$

en donde parece claro que se da opacidad.

Analizando dicho argumento desde el punto de vista de los terministas, tenemos que

Muchacha que vive encima de Juan

tiene suposición discreta, es decir, tal término supone en lugar de un objeto — persona en este caso — bien definido y concreto, imposible de confundir con otro. Sin embargo, en la conclusión, se da suposición confusa y distributiva; veámoslo:

Lo que nos dice la conclusión es

Pedro quiere casarse con la muchacha que es la
más fea de las muchachas del mundo.

Ahora bien: los superlativos o comparativos de superioridad — como “más fea” — hacen que el término que les sigue — “muchacha” en nuestro caso — tenga suposición confusa y distributiva.³⁰ Por tener este tipo de suposición, lo que en verdade quiere decir la conclusión es

Pedro quiere casarse con la muchacha más fea de estas dos
 y Pedro quiere casarse con la muchacha más fea de estas tres
 y Pedro quiere casarse con la muchacha más fea de estas cuatro
 y etc. ...

lo cual es falso, ya que cada una de las proposiciones copuladas, o al menos todas menos una, es falsa, lo que hace falsa a toda la copulativa. Que cada una de las copuladas sea falsa es claro si atendemos a la explicación que hace Alberto de Sajonia, de que en ellas los numerales hay que entenderlos copulativamente, es decir, como un todo, en contraposición a la copulativa usada disyuntivamente.³¹ Pues bien: en "Pedro quiere casarse con la muchacha más fea de estas tres", si ha de tomarse el numeral copulativamente, parece obvio que la proposición es falsa.³²

De modo pues que, siendo la premisa verdadera y la conclusión falsa, la inferencia es inválida. Y, por otro lado, como el término "muchacha" supone de modo diferente en la premisa y en la conclusión, debemos concluir de nuevo la invalidez de la deducción.

A este respecto ya nos advierte Alberto de Sajonia ante ciertos argumentos falaces; y creo que tal advertencia es también aplicable al argumento Carnap-Katz. Nos dice que, aunque un término se verifique de otro, no necesariamente el primero se dice de un tercero del mismo modo que se decía del segundo.³³

Parece ser que ante la solución de Frege al problema de la opacidad, se pone sobre el tapete la acción al respecto de los verbos que podríamos llamar "verbos de inteligéncia y voluntad" (creo, sé, dudo, quiero, etc.), y que parecen coincidir con aquellos verbos de los que Alberto de Sajonia dice que su acción recae, a la vez, sobre

- una expresión sustantiva
- una expresión adjetiva unida a la anterior
- el propio nexos que une a ambas³⁴

Prescindiendo de otras consideraciones, para no entrar en la polémica de Katz y Frege, señalemos algunos de los casos de inferencias inválidas con base en estos verbos, señalados por Alberto de Sajonia.

En primer lugar tenemos casos que pudiéramos llamar opacos debido a la apelación de los términos afectados por este tipo de verbos. Un predicado se dice que apela su forma, si es verificable, en una proposición de presente, del demostrativo que señala al objeto en lugar del cual supone el sujeto de la proposición. Así, en la proposición

El hombre es animal

el predicado "animal" apela su forma, es decir, es verificable del sujeto de la proposición

Esto es animal

en donde "esto" supone en lugar de lo que supone "hombre" en la proposición inicial.³⁵ Pues bien: en los casos de proposiciones con los verbos que nos ocupan, la expresión adjetiva que les sigue, no sólo apela su forma, sino también la **compleción** con la expresión sustantiva; pero si precede al verbo, apela sólo su forma.

Supongamos que Juan conoce a Pedro, y Pedro está sentado, pero Juan no sabe que Pedro está sentado; en este caso, la proposición

A Pedro sedente, Juan (lo) conoce

es verdadera, según lo que hemos supuesto, pues su sentido es

Esto conoce Juan

señalando con "esto" a Pedro que, por caso, está sentado. Y la proposición, así, es verdadera. Pero en el caso de

Juan conoce a Pedro sedente

en donde "sedente" no sólo apela su forma sino también su compleción con "Pedro", el sentido es

Juan conoce que Pedro está sentado

que, por hipótesis, es falso.³⁶

Aplicando este planteamiento al caso de la fea vecina de Juan, de la que nos habla Katz,³⁷ encontramos un cierto parecido. No pretendo decir que sea el mismo caso de opacidad que estudiamos; pero sí hay una cierta similaridad; tanto en

Pedro quiere desposar a muchacha vecina de Juan

como en

Pedro quiere desposar a la muchacha más fea,

en ambos casos, tanto "vecina de Juan" como "más fea" apelan **su forma y la conexión** con la expresión sustantiva "muchacha", y en ese caso tenemos el caso propuesto por Katz de que en la primera proposición Pedro quiere a la muchacha **precisamente** en cuanto vecina de Juan, y en el segundo **precisamente** en cuanto más fea (que no tendría que coincidir con la que es **precisamente** la vecina de Juan, a menos que fueran — aunque sólo sea contingentemente — idénticas).

La clave para resolver estos casos está en si se conoce o no la identidad entre los términos de sustitución. Así, sean las proposiciones

- A Pedro busca al **Presidente del Consejo de Facultad**
 y
 B Pedro busca al **Decano de la Facultad.**

Si Pedro conoce previamente la identidad

El Presidente del Consejo de Facultad = El Decano de la Facultad, las partes subrayadas en las proposiciones A y B son puramente referenciales, y ambas proposiciones son verdaderas, si la primera lo es.

En el citado texto de Alberto de Sajonia se señala expresamente el desconocimiento previo de la identidad al caso: he aquí el texto:

Si tú conoces a Sócrates, y Sócrates está viniendo, y tú **no sabes que él viene**, esta proposición es verdadera: "a Sócrates viniendo tú conoces", y sin embargo esta otra es falsa: "tú conoces a Sócrates que viene".

En la segunda proposición, la expresión adjetiva "que viene" apela su **forma, y la conexión** con el sustantivo "Sócrates", es decir, que la proposición estaría afirmando que tú conoces la identidad

Sócrates = el hombre que viene

lo cual, en el caso propuesto, no es verdad, con lo que la segunda proposición "tú conoces a Sócrates que viene" sería verdadera, precisamente porque la expresión adjetiva "que viene" apela no sólo su forma, sino también la **conexión** con "Sócrates".

Por lo mismo, la inferencia de la definición a lo definido (o al contrario), cuando se utilizan estos verbos, no es válida si la definición y lo definido son el predicado de las proposiciones; como aquí:

Sócrates ignora que Platón es animal racional

Sócrates ignora que Platón es hombre³⁸

Sin pretender pues restar méritos a la tesis de Katz, ni mucho menos atribuir toda la originalidad de la misma a los lógicos medievales, sí parece que habremos de concluir que ya éstos se habían adelantado, sentando — al menos — las bases de la semántica de Jerrold Katz.

NOTAS:

(1) Katz, J., *Teoría semántica* Madrid, 1979. (En adelante las referencias a esta obra se citarán solamente con el nombre del autor.)

(2) Katz, 4.128 y 4.129.

(3) Alberto de Sajonia, **Perutilis Logica**, nº 1484. Las referencias a Alberto de Sajonia son de su principal obra lógica **Perutilis Logica**, cuya edición preparé y que publicará próximamente el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

(4) P. L., nº 1484; compárese con Katz (4); "Tengo un dolor en el pie, mi pie está dentro de mi zapato, luego tengo un dolor en mi zapato."

(5) P. L., nº 1498.

(6) P. L. nº 1499.

(7) P. L. nº 612.

(8) Katz (5).

(9) P. L., nn. 1278 y 1282-4.

(10) Katz, p. 506 ss.

(11) P. L., nº 1616.

(12) Katz, cap. 4.5 *passim*, y cap. 6.2 *passim*.

(13) P. L., nº 1302-4.

(14) P. L., nº 1289.

(15) P. L., nº 1339.

(16) P. L., nº 828.

(17) P. L., nº 482.

(18) P. L., nn. 432 ss.

(19) P. L., nº 428.

(20) P. L., nº 420.

(21) P. L., nº 486.

(22) P. L., nº 485.

(23) Katz (5) y P. L., nº 612.

(24) P. L., nº 687.

(25) P. L., nn. 1000-4.

(26) P. L., nº 1000-6.

(27) La comparación ahora no se hace con lo que Katz llama relativo, que viene siendo más bien un sentido comparativo. Sigo refiriéndome al argumento propuesto por Katz (4.128) y (4.129).

(28) P. L., n. 1443.

(29) Katz (6.64) al (6.68).

(30) P. L., nn. 495 ss.

(31) P. L., nº 499.

(32) Alberto de Sajonia hace la distinción — que no hemos encontrado en otros medievales —, respecto a la expresión copulativa, de que hay copulativas con sentido copulativo o colectivo, y copulativas con sentido disyuntivo, según que los copulados se tomen o no como formando un solo todo, como es el caso, respectivamente, del sujeto de la proposición "la materia y la forma son un compuesto" o de "una y otra vez comiste pan" (**Perutilis**, nn. 517 y 518). Pues bien: en "Pedro quiere casarse con la muchacha más fea de esta tres", como el numeral hay que tomarlo copulativamente, la proposición parece falsa, puesto que el sentido sería que "Pedro quiere casarse con la muchacha que tuviera la fealdad sumatoria de la fealdad de estas tres muchachas".

(33) P. L., n. 1589.

(34) P. L., nº 622.

(35) P. L., nn. 607-8.

(36) P. L., nº 622.

(37) Katz (6.67) y (6.68).

(38) P. L., nº 1276.

O ASPECTO PRAGMÁTICO DA FILOSOFIA DA LINGUAGEM DE W. V. O. QUINE

Vera Lúcia Caldas Vidal
Departamento de Filosofia – UFRJ

Utilizando-se a definição de pragmática proposta por Carnap — ‘conjunto de investigações sobre a linguagem em que se faz referência explícita aos usuários’¹ — pode afirmar-se que a Filosofia da Linguagem de Quine apresenta um aspecto nitidamente pragmático o qual se revela na afirmação que inicia o prefácio de sua obra **Palavra e Objeto**:

‘A linguagem é uma arte social. Para assimilá-la, dispomos somente de alguns indícios sugestivos intersubjetivamente disponíveis, que indicam o que se pode dizer e em que circunstâncias’.

Sua preocupação com o sujeito falante e com os atos de fala acentua-se ainda mais quando, logo a seguir, afirma que a única abordagem válida da noção de significado lingüístico é em termos das

‘disposições a responder a estímulos observáveis socialmente’.

Esta afirmação revela a forte influência behaviorista recebida especialmente de Skinner, embora discorde de certos pressupostos do behaviorismo lingüístico. Também fica expresso aí o seu projeto de construir uma teoria científica do significado alicerçada em fatos observáveis e de domínio público, pois acredita que o significado é inseparável do comportamento do sujeito falante.

Este projeto é reforçado em outro texto no qual propõe que se assumam uma atitude empírica diante da linguagem para verificar se há algum fundamento para uma teoria do significado.²

O objetivo desta comunicação é destacar o aspecto pragmático da Filosofia da Linguagem de Quine, embora não se possa considerá-lo como um filósofo dos atos de fala e apesar das suas discordâncias profundas com certas teses do pragmatismo lingüístico.

Seu pragmatismo é de caráter metodológico, sendo decorrência de seu projeto epistemológico e o conduz ao holismo semântico com o conseqüente repúdio aos princípios teóricos do pragmatismo lingüístico que lhe serviu de inspiração.

|

O projeto epistemológico de Quine aparece claramente formulado na p. 01 de sua obra **Raízes da Referência**:

‘Dada somente a evidência de nossos sentidos, como chegar à nossa teoria de mundo?’

Ao colocar tal questão, Quine assume, explicitamente, dois pressupostos filosóficos:

— O de que nosso único critério de certeza é o da evidência sensível — posição eminentemente empirista embora combata alguns dogmas do Empirismo Clássico;

— O de que somos capazes de construir e efetivamente construímos uma teoria do mundo.

Esta teoria do mundo se constitui como uma vasta estrutura verbal de sentenças interconectadas de diferentes maneiras por processos que ultrapassam os vínculos com os estímulos físicos.

Assim, tudo que conhecemos sobre o mundo está enclausurado por nossa rede verbal o que nos converte, irremediavelmente, em ‘prisioneiros’ ou ‘habitantes’ do discurso.

Caberá, então, ao epistemólogo procurar captar e descrever como se dão os vínculos entre os dados da observação e os discursos teóricos — seja científico ou do senso comum — segundo uma postura pragmática: observando o processo de aquisição da linguagem, o modo como o falante evolui do uso das sentenças de observação às sentenças teóricas.

Tal psicologia genética aplicada à análise da linguagem se constitui como uma estratégia a serviço da Epistemologia, sendo possível devido ao paralelismo que há entre linguagem e teoria, a qual é um subconjunto daquela.

Privilegia, nesta análise, o discurso da linguagem ordinária, já que é esta que nos envolve como uma totalidade, limitando nosso processo de conhecimento.

Na tentativa de surpreender as relações entre a linguagem e o mundo através da observação do comportamento dos falantes, destaca duas situações que considera privilegiadas como campo de observação:

— o processo pelo qual uma criança adquire o domínio da linguagem de sua comunidade;

— o processo pelo qual um lingüista procura aprender o idioma de um povo primitivo sem o auxílio de qualquer intérprete ou dicionário, sem informações sobre seus costumes, apoiando-se apenas na observação do seu comportamento — situação que denomina **tradução-radical**.

Constata que ambos se iniciam por uma forte vinculação com os dados sensoriais.

Os primeiros termos a serem aprendidos são os que se referem a objetos físicos e estes são o núcleo de nosso processo de comunicação, pois nosso discurso se ocupa, primordialmente, deste tipo de objetos.

Os termos que aludem a sensações, a entidades abstratas, conjuntos, relações, entidades matemáticas, os termos de massa são aprendidos em etapas posteriores, derivadas do aprendizado dos termos que se referem a objetos físicos.

Descreve, então, o processo de aprendizado lingüístico como sendo decorrente da 'montagem de uma série indefinida de reflexos condicionados colocando em jogo os órgãos da fonação em resposta às excitações sensoriais'.³

Tais respostas, entretanto, não dependem apenas do aprendiz. A linguagem tem uma função nitidamente socializante visando unificar as caóticas percepções individuais segundo rótulos e modelos lingüísticos impostos e sancionados pela comunidade, o que possibilita a comunicação intersubjetiva. Assim, a relação entre palavras e experiência é regulada por parâmetros lingüísticos que visam uma uniformidade entre os falantes e decorrem de uma exigência social.

O fato da linguagem ser adquirida por um processo de contactos intersubjetivos em vista a uma homogeneização das respostas verbais face aos estímulos recebidos é que faz com que seu núcleo básico seja composto de termos que aludem a objetos e fatos de domínio público.

A história do aprendizado lingüístico de cada indivíduo acaba se perdendo e o que de fato interessa é o uso corrente da linguagem.

Originando-se de uma resposta a estímulos físicos que agem sobre nossas terminações nervosas, nosso discurso acaba por ultrapassar infinitamente tal estágio.

À medida que o processo evolui, aumenta a prioridade do lingüístico sobre o não-lingüístico.

Através do domínio de processos analógicos e de interanimação de sentenças, o conteúdo nitidamente sensorial, ostensivo cede a um conhecimento indireto cada vez mais predominante que culmina lançando o falante num universo de instrumentos, regido por um esquema de regulação do indivíduo ao grupo, o qual modela nosso modo de ver e falar sobre as coisas.

Nosso falar de objetos não mais consegue neutralidade. Está perspassado de categorias lógicas, lingüísticas, culturais enfim. As convenções cobrem as lacunas deixadas pelo dado objetivo.

Quine afirma, então, que se perde, assim, a possibilidade de distinguir, em nosso discurso, os elementos de relato e os de invenção; o

que é substância e o que é estilo; o que é indício objetivo e o que é conceituação.

As análises e teses da Filosofia da Linguagem Quineana decorrem de sua preocupação epistemológica de investigar as relações entre discurso e realidade, palavra e objeto, buscando verificar se há possibilidade de distinguir os aspectos de relato e invenção presentes em nossa rede de sentenças.

Imbuído deste projeto, analisa o processo de aquisição da linguagem e formula sua tese do **stimulusmeaning**; critica as teorias que entificam significados e proposições bem como as que defendem um critério de identidade de significados apoiado na noção de uso; critica a noção de sinonímia por sua falta de rigor; defende as teses da indeterminação das traduções e da inescrutabilidade da referência; critica a distinção: sentenças analíticas e sintéticas.

Em suas análises está sempre presente uma postura pragmática: observação do comportamento dos falantes; do uso que fazem dos aparatos lógicos e lingüísticos; da forma como reagem a estímulos físicos e verbais respondendo com um discurso; realça a influência do contexto cultural sobre o modo do indivíduo falar; critica teorias que entificam significados e proposições.

Tal postura pragmática é apenas de caráter metodológico, pois Quine não aceita vários pressupostos teóricos do pragmatismo lingüístico como, por exemplo, o critério de identidade de significados: duas expressões lingüísticas são sinônimas se, e somente se, tiverem o mesmo uso.

Afirma que as mais variadas interpretações podem adequar-se a um mesmo uso e, portanto, a observação deste não auxilia a esclarecer qual o significado de uma expressão nem se duas expressões distintas têm ou não o mesmo significado.

Assim como discorda do pragmatismo, também se insurge contra todas as teorias que entifiquem o significado, combatendo o que denomina de mito do museu: considerar o significado como um rótulo, uma etiqueta fixada a uma expressão.

Ao recusar a entificação de significados, também recusa a das preposições. Segundo Quine, admiti-las como pensamentos de sentenças é uma atitude inútil, que acarreta a absolutização do significado — o que não tem qualquer base empírica — e analisa as teorias que defendem tal postulação mostrando que as mesmas geram objeções incontestáveis.

Uma extensão natural das teses de eliminação de significados e proposições é a sua crítica à falta de rigor da noção de sinonímia.

Já que não há como identificar significados, também não há como justificar rigorosamente a relação de sinonímia; assim, critica todas as definições já propostas, mostrando suas incorreções.

Admite, porém, que há um conceito ordinário de sinonímia, de aceitação e uso comum entre os falantes. Este é válido para certos contextos e segundo certas suposições, mas é muito vago, supondo uma semelhança e não uma identidade de significados e sendo, por isso, incapaz de justificar a definição de uma identidade proposicional. Não é suficiente nem como um ponto de partida para uma conceituação científica de sinonímia

Chega a propor um critério que visa dar conta da sinonímia entre sentenças de observação, apoiado em sua noção de **stimulus-meaning**, mas culmina por reconhecer as suas limitações.

Estas conclusões acarretarão sua tese sobre a indeterminação das traduções que pode ser formulada assim:

Já que o significado das expressões lingüísticas não é possível de ser determinado univocamente pelo uso ou observação do uso que os falantes fazem da língua e que não há um critério rigoroso de decisão para estabelecer a relação de sinonímia, os mais variados manuais de tradução podem ser feitos para justificarem com sucesso uma equivalência entre termos e sentenças e não se terá critério rigoroso para decidir qual o mais correto.

Mesmo no caso das sentenças de observação, quando certas determinações sempre ocorrem juntas, não se pode optar por qualquer das interpretações propostas apoiando-se na observação do uso lingüístico.

Ao traduzir, impomos nosso aparato referencial e nossos padrões ontológicos através da formulação de hipóteses analíticas as quais transcendem o campo da pura observação.

Constatando que o significado não é captável pelo uso, postula, então, a tese do **holismo semântico**:

a unidade de significação é a totalidade da teoria e não o enunciado ou o termo.

No caso das traduções, a equivalência dos significados depende dos manuais de tradução e não da observação do comportamento dos falantes.

O holismo semântico é uma especificação de sua tese do holismo epistemológico que tem uma de suas melhores formulações, na p. 12, da obra **Métodos da Lógica**:

'Nossos enunciados sobre a realidade exterior enfrentam o tribunal da experiência sensível não individualmente, mas como um todo organizado'.

Assim como não é possível estabelecer univocamente qual o significado de uma expressão, tomando por base a observação de seu uso pelos falantes, o mesmo ocorre com a determinação da referência dos termos.

Isto porque todo campo de observação admite infinitas descrições. Dado que o conjunto dos campos de percepção disponíveis para a análise de certo uso lingüístico é limitado, as infinitas hipóteses possíveis nunca serão totalmente testáveis, o que acarreta a indeterminação não só do significado e das traduções, mas também a da referência.

Através da observação do processo de aprendizado lingüístico, o qual se dá por reforço ou inibição de certos usos segundo critérios da comunidade, sempre será possível ao aprendiz atribuir significado e referência diversas às expressões, estando de acordo com o uso em todos os casos.

Assim como o significado, a referência também é inescrutável e depende de um esquema teórico que lhe confira inteligibilidade. Conclui, então, que os termos tomados isoladamente não têm referência. A menor unidade referencial da linguagem são as teorias.

II

Observa-se, pela rápida análise dos temas que abordamos, que a Filosofia da Linguagem de Quine supõe uma investigação de caráter pragmático mas culmina num anti-pragmatismo a nível teórico.

A observação do uso das expressões lingüísticas conduz à constatação da impossibilidade de fundar um saber teórico apoiado em conceitos pragmáticos.

Esta constatação o leva à formulação da tese do holismo semântico que é uma especificação de seu holismo epistemológico o qual, em resposta ao seu projeto epistemológico, conclui pela irredutibilidade da teoria aos dados da experiência, assume a transcendência do discurso sobre a realidade e culmina numa concepção de nosso processo de conhecimento exemplificada pela imagem da barca de Neurath.

Este nos considera como marinheiros que devem construir seu navio em pleno mar, enquanto navegam, sem jamais podermos desmontá-lo num lugar seco e reconstruí-lo com melhores materiais.

Já que somos 'prisioneiros' de nosso próprio discurso, não conseguimos enunciar teorias ou sentenças puramente objetivas. Nosso falar está impregnado de conceituação e aparatos culturais.

Teoria e realidade só conseguem um acordo em bloco e não parte-a-parte. A carga teórica impregna de tal forma nossas experiências

que não temos como distinguir o que pertence às construções teóricas e o que depende das descobertas empíricas. Não se tem como separar os componentes lógicos e matemáticos dos componentes empíricos de uma teoria para considerá-los como submetidos a critérios de verdade distintos.

Esta mistura de teoria e experiência torna impossível testar empiricamente um enunciado sintético ou avaliar um enunciado analítico, isolando-o de todo contexto empírico. Daí decorre sua crítica à distinção que se estabelece entre sentenças analíticas e sintéticas.

A noção de analiticidade ou se apóia na de significado dos termos e se torna imprecisa já que esta noção também o é, ou se apóia na noção de substituição de sinônimos que é igualmente problemática. Já que nenhum enunciado sintético é verdadeiro ou falso por si só, tendo seu valor de verdade derivado de suas relações com outras sentenças no âmbito de uma teoria, a distinção: sentenças analíticas e sintéticas não têm sustentação rigorosa.

Estas conclusões de Quine foram decorrência de uma análise que, ao buscar ser eminentemente pragmática, constata a falência do pragmatismo como suporte de conceitos teóricos rigorosos, já que teorias empiricamente equivalentes podem ser logicamente incompatíveis e não haverá critério seguro para decidir qual a mais adequada.

NOTAS:

- (1) Carnap, R., *Introduction to Semantics*, Harvard U. P., 1942.
- (2) Quine, W. V. O., 'Le Mythe de la Signification', *La Philosophie Analytique*, Cahiers de Royaumont, Les Ed. de Minuit, 1962, p. 141.
- (3) Quine, W. V. O., *Idem*, p. 141.

REFLEXÕES SOBRE A METODOLOGIA DE KARL R. POPPER

Maria Cecília M. de Carvalho

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Embora em sua “Lógica da Pesquisa Científica” Popper tivesse se proposto a construir uma teoria da experiência e, por conseguinte, oferecer uma resposta à questão, como é possível a ciência empírica, de fato, porém, esta sua obra parece não conseguir dar conta dessa reivindicação; no intuito de evitar o psicologismo, o autor da “Lógica da Pesquisa Científica” foi levado a aderir a uma forma de convencionalismo, destruidor do caráter empírico da ciência empírica. Todavia, no entender de Popper, tal situação podia ser contornada mediante o recurso a regras metodológicas, as quais teriam a finalidade de restringir a arbitrariedade convencionalista e salvaguardar a objetividade da ciência empírica. Dessa forma, sua teoria da experiência, acabou se reduzindo, pois, a uma metodologia. Uma metodologia, porém, além de não oferecer elementos para uma resposta à indagação a cerca da possibilidade da ciência empírica, ainda resulta dogmática e arbitrária, quando não fundada em uma teoria da experiência. É o que tentaremos mostrar no presente artigo.

Em sua “Lógica da Pesquisa Científica” Popper insiste em manter estritamente separadas as questões relativas à gênese de nossos conhecimentos — objeto da psicologia do conhecimento — das interrogações referentes à validade dos mesmos — assunto para a epistemologia ou lógica do conhecimento. Em suma, Popper não quer ver confundidos aqueles dois domínios de investigação que, desde Hans Reichenbach, são conhecidos, respectivamente, como “contexto da descoberta” e “contexto da justificação”.

O autor da “Lógica da Pesquisa Científica” condena com veemência o psicologismo, entendido como intromissão indevida da psicologia em assuntos considerados da competência exclusiva da lógica da ciência. Seu anti-psicologismo trouxe, a nosso ver, algumas consequências nefastas para a sua teoria da experiência¹. Antes de mais nada essa atitude o compeliu a dar adesão a uma forma de convencionalismo: Popper não admite o recurso a evidências como meio para se justificar nossa aceitação ou rejeição de um enunciado, pois, o apelo a evidências resultaria num compromisso com o psicologismo. Como consequência, vê-se obrigado a admitir que os chamados “enunciados básicos”, ou sejam, os enunciados existenciais singulares, que descrevem eventos observáveis e

que, na construção popperiana, atuam como premissas de uma inferência falseadora, estabelecendo, pois, uma ponte entre, de um lado, a teoria ou hipótese a ser testada, e, de outro lado, o mundo empírico, são introduzidos na ciência por convenção², ou seja, mediante um ato de deliberação da comunidade científica. Popper reconhece que tal postura metodológica equivale a uma adesão ao decisionismo e admite que sua posição é uma variante do convencionalismo, não ignorando também que tal decisionismo ou convencionalismo impõe um momento de arbitrariedade no reconhecimento dos enunciados básicos, arbitrariedade nada compatível com a pretensa objetividade da ciência empírica. A fim de fazer frente às conseqüências devastadoras de seu decisionismo, Popper propõe a adoção de normas metodológicas³, solução que não nos parece nada eficaz. Nesse contexto, Popper enaltece a posição de Otto Neurath por este haver reconhecido que as sentenças protocolares não são invioláveis, mas permanecem sujeitas à revisão. A falha de Neurath — no entender de Popper — estaria no fato de ele não haver apresentado regras para restringir a arbitrariedade na escolha de uma sentença protocolar e, assim, ter comprometido o empirismo⁴. Todavia, compete a nós indagar: pode uma metodologia cumprir esta exigência que lhe impõe Popper? Somos de opinião que não. A plausibilidade de uma metodologia depende do respaldo que lhe confere a teoria da experiência. A teoria popperiana da experiência, de cunho nitidamente convencionalista, é neutra com respeito à metodologia. Como bem ressaltou Wolfgang Stegmüller, o convencionalismo que afeta o ato de reconhecimento dos enunciados básicos se transpõe automaticamente para o nível da hipótese ou teoria que está sendo submetida a teste⁵. Destarte, impõe-se a seguinte indagação: em que se funda a seguinte regra metodológica recomendada por Popper: “Uma vez proposta e submetida a prova a hipótese e tendo ela comprovado suas qualidades, não se pode permitir seu afastamento sem uma boa razão’: Uma boa razão será, por exemplo, sua substituição por outra hipótese, que resista melhor às provas, ou o falseamento de uma conseqüência da primeira hipótese”⁶. Como argumenta Stegmüller⁷, que sentido se pode aqui atribuir à expressão “boa razão”, uma vez que razões não desempenham o menor papel na escolha de enunciados básicos? De fato, na construção popperiana, a comunidade científica delibera à base de motivos e não de razões. “As experiências podem motivar uma decisão e, conseqüentemente, a aceitação ou rejeição de um enunciado, mas um enunciado básico não pode ver-se justificado por elas — não mais do que por um murro na mesa”⁸. Se inexistem razões para o reconhecimento de enunciados básicos, então parece inexistirem razões para a rejeição ou aceitação de hipóteses.

Ademais, Popper recomenda ao cientista que procure refutar suas próprias teorias ao invés de buscar imunizá-las contra uma eventual refutação⁹. Tal recomendação, que constitui um dos pilares da

metodologia popperiana, só adquire seu pleno sentido, a nosso ver, no contexto de uma teoria que explique a relevância do experimento falseador para o progresso do conhecimento. Uma metodologia não pode, pois, prescindir de uma resposta prévia a questões desta ordem: como se dá o progresso do conhecimento, como aprendemos, etc.

Em seus escritos posteriores¹⁰, Popper examina tais questões no quadro de uma abordagem psicológica do conhecimento, na qual as categorias de erro e de problema são resgatadas como momentos constitutivos do processo de expansão do conhecimento. Suas teses psicológicas Popper as desenvolve tomando como ponto de partida uma crítica à psicologia de D. Hume.

No entender de Popper, Hume mostrara de modo claro e irrefutável não ser possível uma lógica indutiva: toda inferência que tem como premissas enunciados singulares que descrevem dados da experiência, e, como conclusão, enunciados gerais, cujo conteúdo ultrapassa aquilo que foi estabelecido como premissa, não passa de uma extrapolação injustificada e injustificável da experiência.

Por outro lado, Hume parece haver reconhecido que a inferência indutiva — embora não racional, por não ser capaz de satisfazer as exigências do rigor lógico dedutivo — é praticada de fato, representando um papel extraordinariamente importante na vida prática. A convicção de que o futuro assemelhar-se-á ao passado parece estar profundamente arraigada na consciência de todos nós. Hume procurou uma explicação para esse fato, buscando pôr em relevo a origem de nossa crença na uniformidade da natureza.

Comprometido que estava com o sensualismo e o associacionismo do século XVIII, a resposta de Hume se situou, por conseguinte, nesse contexto de idéias. Seu sensualismo se revela em sua concepção segundo a qual todos os produtos mentais provêm de impressões sensíveis, externas ou internas¹¹. Seu associacionismo se evidencia na suposição de que toda a atividade de nossa consciência consiste unicamente na associação passiva de nossos pensamentos e representações e que esta operação é governada por três princípios: semelhança, contigüidade e causalidade¹².

Para o associacionismo o mais fundamental desses princípios parece ser o da semelhança. "Em realidade — escreve Hume — "todos os argumentos derivados da experiência fundam-se na semelhança que descobrimos entre os objetos naturais, e que nos leva a esperar efeitos semelhantes aos que vimos decorrer de tais objetos" (...) "De causas que parecem semelhantes, esperamos efeitos semelhantes"¹³. Hume sustenta que nossa expectativa segundo a qual causas semelhantes produzem efeitos semelhantes é consolidada pela força do hábito¹⁴. Se constatamos,

repetidas vezes, a ocorrência de dois fenômenos A e B, somos levados por força do hábito a esperar que aqueles dois fenômenos apareçam associados no futuro. Hume concede — como menciona Popper —¹⁵ que uma única observação pode ser suficiente para dar origem em nós a uma expectativa, busca, contudo, explicar esse fato como o resultado de um hábito indutivo, ou seja, de nosso hábito de acreditar em leis, o qual teria nascido da observação de seqüências repetitivas anteriormente experimentadas.

A CRÍTICA DE POPPER E HUME

Popper rejeita a teoria psicológica que Hume propõe para explicar a origem de nossa convicção a cerca da uniformidade da natureza, teoria essa que vê na repetição a origem de nossa expectativa de que o futuro se assemelhará ao passado, e acredita poder refutar Hume com base em razões de ordem puramente lógica. A explicação de Hume se apóia — como Popper faz valer — na concepção errônea de que repetições têm o caráter de algo que nos é dado na experiência e que este dado se impõe às nossas representações (à nossa consciência) tendo, portanto, prioridade (psicológica ou temporal) sobre nossas representações mentais. Ocorre, porém, como argumenta Popper, que o tipo de repetição tematizado por Hume, nunca é perfeito. Os casos a que Hume alude não são casos de similaridade perfeita, mas apenas de semelhança¹⁶. Com efeito, “a repetição B de um evento A não é idêntica a A ou impossível de se distinguir de A, mas apenas mais ou menos semelhante a A”.¹⁷ Considerando-se que dois objetos distintos são similares “apenas sob certos aspectos”, resulta que a sua similaridade é relativa a um ponto de vista adotado¹⁸. Conforme o ponto de vista adotado, os objetos em questão nos parecerão semelhantes ou diferentes. Daí se segue que, logicamente falando, repetições são apenas repetições aproximadas, pois elas pressupõem similaridade e esta, por sua vez, só pode ser, por natureza, uma similaridade relativa.

A partir de tais premissas conclui Popper: o que existe, primariamente, são pontos de vista, interesses ou expectativas, que dirigem nossa atenção para este ou aquele aspecto do mundo real. Eis a razão pela qual é logicamente necessário que pontos de vista, interesses, expectativas, precedam lógica e temporalmente a observação de repetições¹⁹.

Popper é de opinião que Hume emprega o conceito de repetição de forma não crítica e ingênua, pois, quando se tem em mente que a repetição repousa na semelhança e que esta pressupõe um ponto de vista, então, torna-se evidente que a teoria de Hume é insustentável de um ponto de vista lógico.

Além disso, Popper procura mostrar também que a experiência nega apoio às idéias de Hume.

A fim de ilustrar sua tese, segundo a qual a expectativa de regularidade não é o resultado de uma experiência repetida, e que uma única experiência é suficiente para suscitar — seja no homem, seja no animal — uma expectativa correspondente, Popper recorre à seguinte experiência feita por F. Bäge²⁰:

Cachorrinhos que tiveram uma única experiência olfativa desagradável aspirando um cigarro aceso passaram a mostrar uma reação de esquia face a todo e qualquer objeto que tenha a aparência de um cigarro.

Para Popper, tal estado de coisas refuta a teoria de Hume e mostra que a primeira experiência ou o primeiro contacto com o cigarro parece ter sido decisivo para os cachorrinhos, na medida em que estes passaram a interpretar a experiência subsequente no sentido da primeira. O fato de uma única experiência ter sido suficiente para gerar no organismo a expectativa de uma regularidade parece indicar que a expectativa é anterior à repetição.

Além disso, não existem repetições “per se” mas apenas repetições para um sujeito de experiências. Somos nós, enquanto sujeitos do conhecimento — que interpretamos uma situação como sendo repetição de uma outra.

“Podemos presumir” — escreve Popper — “que os cachorrinhos mostraram pela sua resposta — sua maneira de agir ou reagir — que haviam reconhecido ou interpretado a segunda situação como repetição da primeira: esperavam a presença do elemento principal: o cheiro desagradável. A situação foi percebida por eles como uma repetição, pois reagiram a ela antecipando sua similaridade à situação anterior”²¹. Popper insiste em que só existem repetições para nós baseadas em semelhanças para nós e escreve: “aquilo que sobre mim tem o efeito de uma repetição poderia não ter o mesmo efeito sobre uma aranha”²².

OBSERVAÇÕES CRÍTICAS

Com respeito à argumentação de Popper que acabamos de expor, gostaríamos de fazer nossas algumas considerações críticas elaboradas por Albrecht Wellmer²³:

Em sua crítica à teoria psicológica de Hume, Popper apresenta, pelo menos, quatro argumentos, os quais pertencem a quatro diferentes níveis de argumentação, sem que Popper — ao que parece — tenha se dado conta da heterogeneidade de suas teses ou da existência de diversos níveis em sua argumentação.

Passemos a seguir a discernir tais argumentos ou teses:

1) Um primeiro argumento — que repousa em princípios lógicos pode ser caracterizado como aquele que faz valer que a semelhança

entre objetos ou situações só pode ser uma identidade dentro da diversidade, sendo, pois, relativa a um ponto de vista²⁴. Popper parece ter em mente aqui o Princípio de Abstração de Bertrand Russell, segundo o qual qualquer grupo de indivíduos pode ser considerado como classe ou conjunto. Cada elemento do conjunto ou classe se assemelha ao outro na medida em que este também é elemento do mesmo conjunto.

2) Um segundo argumento — que Popper parece não ter distinguido do primeiro — pode ser reconstruído assim: a descoberta de uma semelhança tem como pressuposto um interesse. Popper parece não ter distinguido claramente entre a existência de uma semelhança e a descoberta da mesma. A existência de uma analogia não pressupõe que tenhamos um interesse, de modo que sustentar, como o fez Popper que, por razões puramente lógicas, precisamos admitir previamente um sistema de interesses ou expectativas não nos parece convincente. Somente a descoberta de uma semelhança pressupõe no sujeito a existência de algo da ordem de um interesse ou expectativa.

3) Um terceiro argumento apresentado por Popper pode ser classificado como transcendental-biológico e se encontra implícito na passagem em que Popper faz alusão à estrutura biológica de um organismo, escrevendo: “aquilo que sobre mim tem o efeito de uma repetição poderá não ter o mesmo efeito sobre uma aranha”²⁵. Com essa tese Popper parece aludir à existência de um apriori, o qual assume o papel de um apriori transcendental. O texto supra-citado parece querer dizer que a constituição de um “Lebenswelt” depende de condições orgânicas, o que faz com que toda relação de semelhança (e não apenas sua descoberta) contenha inevitavelmente um momento subjetivo-transcendental.

4) Uma quarta tese, enunciada por Popper, pode ser caracterizada como gnoseológica. É a tese que afirma serem “similaridades para nós”, “repetições para nós”, mediadas por certas expectativas e antecipações. Nesse sentido, Popper pode dizer que nós vivenciamos novas situações como repetições para nós porque as interpretamos segundo nossas expectativas. A par disso, é curioso lembrar que Popper, ao relatar a experiência com os cachorrinhos, aludia a objetos que se assemelham a cigarros: “Alguns dias mais tarde, apenas ao ver um cigarro ou mesmo um pedaço de papel enrolado, reagem, fugindo e espirrando”²⁶. De modo que o fato a que Popper recorre parece não ser suficiente para provar que “só se pode admitir que tenha efeito sobre o indivíduo aquilo que para ele se caracteriza como uma repetição, baseada em similaridade, que só ele poderá identificar”²⁷.

Tais reflexões nos remetem a uma nova indagação:

Popper faz apelo à existência de algo como uma expectativa para explicar o comportamento dos cachorrinhos. Seria esta tese suscetível

de ser submetida a teste empírico? Convém lembrar aqui que o próprio Popper, em seus escritos metodológicos, estipulou que só podemos atribuir estatuto de ciência empírica àqueles enunciados passíveis de serem falseados empiricamente. A teoria segundo a qual animais possuem expectativa não é empiricamente falseável, pois não indica nenhuma possibilidade de se averiguar se o animal possui ou não essa disposição, independentemente daquelas situações em que observamos um dado comportamento no animal e o interpretamos ou descrevemos em termos de expectativa. Ademais, o argumento parece incorrer na falácia da "petitio principii". Com efeito, enunciados que afirmam a presença no organismo de algo como uma disposição não são suscetíveis de teste empírico independente, mas só podem ser sustentados com base na observação de comportamentos, os quais são interpretados como manifestações daquela disposição²⁸.

Independentemente da questão de saber se Popper conseguiu apresentar uma teoria que satisfaça as exigências de sua metodologia, importante é ressaltar que para Popper parece impossível concebermos a consciência como se fosse uma tábula rasa. Ao contrário, a consciência é essencialmente ativa e esta atividade consiste não apenas em ampliar cumulativamente nosso conhecimento mas, principalmente, numa preocupação constante em testar nossas convicções. O próprio ato de perceber o pensar assemelha-se a uma tentativa de desvendar um texto difícil: lemos um fragmento de um texto, refletimos sobre o que ele poderia significar, tomamos em consideração outro fragmento, indagamo-nos se este se concilia com o precedente ou se precisamos alterar nossas conjecturas a respeito, etc. E esta atividade não é algo que exercemos apenas esporadicamente, porém, uma atividade que empreendemos continuamente.

A percepção como processo de decifração de mensagens.

Popper desenvolve uma teoria do conhecimento que concebe a percepção como um processo de decifração de mensagens. Tal teoria se apresenta como oposição ao reducionismo epistemológico. Entendemos aqui por reducionismo todas aquelas epistemologias que admitem a existência de elementos simples (tais como impressões, sensações, dados dos sentidos), constituintes últimos do conhecimento, os quais seriam puros, isentos de contaminação subjetiva. Nessa perspectiva, o erro teria sua origem numa intervenção ativa do sujeito que, ao interpretar tais dados os adulteraria. Em suma, segundo tal concepção, o conhecimento, enquanto livre de erro, é essencialmente passivo, ao passo que o erro seria ativamente produzido por nós²⁹.

Contra tal concepção, Popper faz valer sua posição, segundo a qual a percepção é um processo deveras complexo, que nada tem a ver com a apreensão passiva de dados sensoriais. Tais dados não passam de uma

ficção filosófica, diz Popper³⁰. O processo de percepção é visto por Popper como um processo de decodificação de sinais, que repousa em disposições inatas e se efetua segundo o modelo de tentativa e eliminação de erros.

A epistemologia popperiana segue uma linha que ele denomina "evolucionária", pois ela integra os pressupostos básicos do neo-darwinismo e interpreta nossas percepções em termos de reações adaptativas de um organismo que evoluiu no decurso da filogênese. Sendo assim, os pretensos dados dos sentidos não passam de respostas do organismo ao mundo em que ele vive.

Segundo a epistemologia evolucionária defendida por Popper e em conformidade com os princípios fundamentais do neo-darwinismo, é fisiologicamente impossível obtermos um dado sensorial puro, dada a impossibilidade de eliminarmos nossas disposições interpretativas geneticamente incorporadas ao nosso organismo. O processo de interpretação ou de decifração tem início já a nível fisiológico.

Uma teoria evolucionária como a de Popper tem, a nosso ver, importantes conseqüências filosóficas:

De um lado, é uma teoria que põe em evidência os limites do conhecimento, limites estes ditados pela estrutura genética da espécie. De outro lado, porém, a epistemologia evolucionária — na medida em que acentua o caráter adaptativo de nosso conhecimento e põe em evidência o fato de que nosso aparato sensorial evoluiu filogeneticamente, tendo estado, pois, submetido aos ditames objetivos da adaptação — abre espaço para um certo tipo de realismo. Se a evolução é governada pelos ditames da seleção, é lícito, pois, admitir que nosso aparelho cognitivo — não obstante suas limitações, seja apto para captar o real.

A conexão entre a teoria evolucionária do conhecimento e o realismo epistemológico foi primeiramente apontada por J. W. N. Watkins, filósofo e discípulo de Popper³¹. O próprio Popper, porém, se mostra reticente quanto às possibilidades de se extrair dos pressupostos da teoria da evolução um argumento decisivo em favor do realismo. Suas alusões a respeito parecem sugerir que tal argumento incorreria na falácia da "petitio principii", por não ser suscetível de teste independente³².

Atingimos aqui um ponto em que nos parece oportuno tentar estabelecer uma aproximação entre a epistemologia evolucionária de Popper e certos resultados a que chegou sua "Lógica de Pesquisa Científica".

Podemos dizer que sua epistemologia evolucionária reforça a tese já formulada na "Lógica" sobre a impossibilidade de se isolar algum elemento da experiência que tivesse as características de um dado puro. Se,

nessa obra, a existência de tais dados fora questionada por razões lógico-lingüísticas³³, sua teoria da percepção nos traz um novo argumento, a nosso ver, mais forte contra a existência dos mesmos. A rigor, o argumento desenvolvido na "Lógica" não nos permitia concluir pela inexistência de dados puros, mas apenas pela impossibilidade prática de identificá-los.

Por outro lado, a "Lógica da Pesquisa Científica", na medida em que salientava o caráter convencional dos enunciados básicos, acabou solapando qualquer reivindicação de objetividade da ciência empírica, comprometendo-se com uma variante de convencionalismo.

Todavia, sua epistemologia evolucionária, — na medida em que empresta apoio a um realismo epistemológico — vem, de certo modo, enfraquecer o convencionalismo, pois, se os enunciados básicos da ciência não admitem prova definitiva em seu favor, tendo por isso mesmo que ser introduzidos na ciência por um ato de decisão da comunidade científica, este decisionismo tem, contudo, seus limites, os quais encontram seu fundamento na origem filogenética de nosso aparato cognitivo.

Como aludimos no início de nosso trabalho, a abordagem exclusivamente lógica e metodológica empreendida por Popper em sua "Lógica da Pesquisa Científica" deixou em aberto uma outra questão: sobretudo não foi possível responder de modo satisfatório à pergunta, como é possível o progresso do conhecimento; o fato de Popper, em sua obra clássica, ter evitado o exame de questões psicológicas fez com que suas recomendações metodológicas resultassem obscuras, quando não desprovidas de plausibilidade: Por que uma metodologia deve privilegiar a busca da refutação?

Somos de opinião que uma metodologia que recomenda a invenção de conjecturas ousadas e o teste severo das mesmas, que nos incita à busca da refutação empírica só se esclarece quando vinculada a uma psicologia capaz de explicar como é possível o progresso do saber. Caso contrário, não nos parece lícito supor que a sucessão de teorias científicas, na qual uma teoria T2 substitui uma teoria T1 corresponde a uma expansão do saber.

Frente a isso, passemos a examinar, agora, as teses fundamentais de Popper relativas ao modo pelo qual se processa a aquisição de conhecimento.

A epistemologia de Popper, no que diz respeito à origem de nossos conhecimentos, é apriorística e evolucionária, na medida em que admite a existência de conhecimentos inatos, adquiridos pela espécie no decorrer da evolução. Trata-se, aqui, de disposições características de uma espécie. Nesse contexto, Popper fala, às vezes, de "conhecimento", "saber", "teoria"; tais expressões obviamente não designam

necessariamente um conhecimento articulado, proposicional, mas se referem àquelas informações geneticamente incorporadas à espécie que vão determinar um espectro de disposições e um horizonte de reações. Outras vezes, prefere falar em expectativa, descrevendo-a como disposição para uma reação, pela qual o organismo antecipa uma situação ambiental ainda futura³⁴. Tanto os homens como os animais dispõem de um horizonte de expectativas que precede toda e qualquer experiência³⁵.

Ensaio e eliminação de erro como motor da evolução.

Se, como vimos, todo organismo dispõe de um arsenal inato de saber na forma de disposições e informações geneticamente incorporadas, isso não significa de modo algum que não seja possível um aprendizado que tenha por base a experiência. Popper define o aprendizado empírico como uma modificação introduzida no complexo disposicional do organismo, desde que essa modificação não dependa exclusivamente de estruturas inatas do organismo em questão, mas dependa também do meio-ambiente exterior.

Como se processa o aprendizado? A resposta que Popper oferece a essa indagação se insere em sua visão geral do universo, como um universo em evolução. Partindo das intuições fundamentais do neo-darwinismo Popper re-interpreta a lei de mutação/seleção como uma manifestação do método de ensaio e erro. Sua tese fundamental é a seguinte: "Todos os organismos estão constantemente, dia e noite, empenhados em resolver problemas"³⁶.

Tal comportamento que se caracteriza por um constante solucionar de problemas é reconstruído por Popper de acordo com o esquema de tentativa e erro, o qual, segundo Popper, se encontra em três níveis: no nível da filogenia, da ontogenia e da dinâmica da ciência.

A tese fundamental de Popper, como lembra Watkins³⁷ implica também em afirmar que um organismo não se ajusta passivamente a seu meio-ambiente, mas que, de certa forma, submete a si o seu meio-ambiente; o organismo é, portanto, agente transformador do meio. Essa atitude ofensiva do organismo frente ao meio encontra sua expressão máxima na ciência, podendo ser encontrada também em forma rudimentar nos organismos primitivos e nos animais.

A diferença entre um cientista e um organismo inferior, ou, como diz Popper, entre Einstein e a ameba, está em suas respectivas posturas frente aos próprios erros. O cientista tem uma postura crítica frente ao próprio erro, empenha-se em refutar suas próprias teorias. Esta atitude conscientemente crítica que caracteriza o cientista é a única diferença significativa que existe entre o método do cientista e o procedimento de uma ameba³⁸.

A evolução se processa segundo o seguinte esquema básico:



no qual "P" significa "problema", "SP", solução provisória", "EE" "eliminação de erro". Antes de mais nada, é preciso haver um problema (P1), o qual dá origem ao processo de evolução. O problema reclama uma solução; esta será sempre provisória (SP), pois envolve erros e limitações a serem eliminados. A eliminação do erro (EE) constitui a terceira etapa, que dá origem a uma nova situação problema (P2). Distinguir entre P1 e P2 é supor que a passagem de um problema para outro implica em progresso. A situação-problema se altera, P1 não é idêntico a P2.

Como bem salientaram William Berkson e John Wettersten, em um interessante estudo sobre as relações entre a psicologia de Popper e sua filosofia da ciência, o apelo à categoria de "problema" como momento constitutivo da aprendizagem adquire dimensão metodológica e contribui relevantemente para a elucidação de aspectos da metodologia popperiana³⁹.

A ênfase dada por Popper à categoria de problema denota sua preocupação com a questão da gênese de novas idéias, com o processo de geração de conhecimentos. Com isso Popper se distancia de sua postura fundamental assumida na "Lógica da Pesquisa Científica", onde, não obstante tivesse reconhecido o significado do momento "problema" para se deflagrar a busca de hipóteses, não colocou a categoria de "problema" como elemento constitutivo do método científico ou racional. Essa relutância em considerar os problemas como parte integrante do método se explica pelo receio de Popper de que sua metodologia degenerasse em uma teoria sobre o processo de produção de novas idéias — tema que pertencia de direito ao âmbito exclusivo da psicologia, que, por sua vez não deveria contaminar a metodologia, entendida como lógica da pesquisa e preocupada unicamente com questões relativas ao teste de hipóteses e com critérios para a escolha racional entre hipóteses concorrentes.

Consideramos o valor atribuído por Popper à categoria de "problema" um desenvolvimento importante em sua filosofia, o qual tem conseqüências muito relevantes para a sua metodologia.

Com efeito, como argumentaram Berkson e Wettersten⁴⁰, na medida em que nos apoiamos estritamente nas teses defendidas por Popper na "Lógica da Pesquisa Científica", não nos parece legítimo admitir que a simples refutação de teorias nos abra novas perspectivas de conhecimento. Se não se levam em conta os desenvolvimentos posteriores da filosofia popperiana, aquelas recomendações metodológicas da "Lógica da Pesquisa Científica" se nos afiguram dogmáticas e arbitrárias. Por que haveríamos,

pois, de ter o máximo interesse no experimento falseador, que razões teríamos para supor que o falseamento nos abre novas perspectivas de saber? Tais teses adquiriram, contudo, nova luz no quadro de uma teoria psicológica que veio valorizar a experiência do erro como fonte de conhecimento e ver o progresso do conhecimento como um progresso gradual, adquirido através da correção dos erros embutidos em conhecimentos anteriores. Somente sob este pressuposto podemos defender uma metodologia que recomenda a busca implacável da refutação de nossas próprias hipóteses.

A psicologia de Popper vem, por conseguinte, esclarecer e dar sentido à sua metodologia. O cerne de sua psicologia está na idéia de problema, na tese segundo a qual nós experienciamos aquilo que colide com nossas expectativas. A destruição ou a frustração de nossas expectativas dá início a um processo de busca, de tentativa e de eliminação de erros. Deste modo, a experiência do erro, o confronto com o problema, nos impele a corrigir nossas expectativas, a fim de que elas possam se ajustar ao evento inesperado.

Podemos dizer que a preocupação fundamental de Popper — já presente de modo latente na "Lógica da Pesquisa Científica", pode ser traduzida pela seguinte pergunta: "Como aprendemos?" A resposta de Popper é: aprendemos a partir de nossos erros, através de conjecturas e refutações. Conseqüentemente, o método científico consistirá na combinação destes dois momentos: o da fantasia audaciosa e o da crítica severa.

Como tentamos mostrar, o problema de Popper, no fundo, era um problema de descoberta — contexto da gênese de teorias — apesar de toda a sua relutância em reconhecer esse fato e de sua insistência em querer banir a psicologia do âmbito da investigação metodológica.

Do que foi dito se depreende, pois, que a teoria psicológica de Popper nos permite empreender uma nova leitura de sua "Lógica da Pesquisa Científica".

BIBLIOGRAFIA

- BERKSON, William e WETTERSTEN, John. "Lernen aus dem Irrtum" Trad. de Liselotte e Ernst Mickel. Hamburgo, Hoffmann und Campe Verlag, 1982.
- HUME, David. "Investigação sobre o entendimento humano". Trad. Leonel Vallandro. São Paulo, Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores)
- RYLE, Gilbert. "Der Begriff des Geistes". Trad. Kurt Baier. Reclam Verlag, Stuttgart, 1969.

- POPPER, Karl R. "Conhecimento Objetivo". Trad. Milton Amado. Belo Horizonte, Ed. da Universidade de São Paulo e Ed. Itatiaia Limitada, 1975.
- POPPER, Karl R.. "Conjecturas e Refutações". Trad. Sergio Bath. Brasília, Ed. da Universidade de Brasília. s/d.
- POPPER, Karl R.. "Lógica da Pesquisa Científica". Trad. Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Motta. São Paulo, Ed. Cultrix e Ed. da Universidade de São Paulo, 1975.
- STEGMUELLER, Wolfgang. "Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft". Berlin, Heidelberg, New York. Springer Verlag, 1969, 2ª ed.
- WATKINS, John W. N.. "The Unity of Popper's Thought". In: SCHILPP, P. A.. "The Philosophy of Karl R. Popper". Open Court Publishing Company. La Salle, Illinois, 1972.
- WELLMER, Albrecht. "Methodologie als Erkenntnistheorie. Zur Wissenschaftslehre Karl R. Poppers". Frankfurt a. M.. Suhrkamp. 1967.

NOTAS:

- (1) A propósito de sua crítica ao psicologismo, ver sobretudo: Karl R. Popper: "Lógica da Pesquisa Científica", cap. V, seções 25, 26 e 27; p. 99 – 107.
- (2) Cfr. idem, seção 29; p. 111 – 113.
- (3) Cfr. ibidem, seção 26; p. 103.
- (4) Cfr. ibidem.
- (5) Cfr. Wolfgang Stegmüller: "Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft", p. 362.
- (6) Karl R. Popper: op. cit., cap. II, seção 11; p. 56.
- (7) Cfr. Wolfgang Stegmüller: op. cit.; p. 361 e seg.
- (8) Karl R. Popper: op. cit., cap. V, seção 29, p. 113.
- (9) Ver a crítica de Popper ao convencionalismo. Karl R. Popper: op. cit., cap. IV, seções 19 e 20; p. 82 – 88.
- (10) Ver sobretudo: Karl R. Popper: "Conjecturas e Refutações" e "Conhecimento Objetivo".
- (11) Cfr. David Hume: "Investigação sobre o entendimento humano", seção II, p. 140 – 142.
- (12) Cfr. idem, seção III, p. 142 – 143.
- (13) Idem, seção IV, p. 148.
- (14) Cfr. ibidem, seção V, p. 150 – 153.
- (15) Cfr. Karl R. Popper: "Conjecturas e Refutações", p. 73.
- (16) Cfr. idem, p. 74
- (17) Karl R. Popper: "Lógica da Pesquisa Científica", Apêndice * X p. 480.
- (18) Cfr. idem, p. 480 – 482.
- (19) Cfr. ibidem, p. 482.
- (20) Cfr. Karl R. Popper: "Conjecturas e Refutações", p. 74 – 75.
- (21) idem, p. 74.
- (22) ibidem, p. 74.
- (23) Cfr. Albrecht Wellmer: "Methodologie als Erkenntnistheorie. Zur Wissenschaftslehre Karl R. Poppers", p. 44 e seg.

- (24) Cfr. Karl R. Popper: "Lógica da Pesquisa Científica", Apêndice : *X, p. 480.
- (25) Karl R. Popper: "Conjecturas e Refutações", p. 74
- (26) idem, p. 74.
- (27) ibidem, p. 74. O grifo é nosso.
- (28) Cfr. Gilbert Ryle: "Der Begriff des Geistes", p. 153 e seg.
- (29) Cfr. Karl R. Popper: "Conhecimento Objetivo", p. 66 e seg.
- (30) Cfr. idem, p. 68 e seg.
- (31) Cfr. John W. N. Watkins: "The Unity of Popper's Thought", p. 400 e seg.
- (32) Cfr. Karl R. Popper: "Conhecimento Objetivo" p. 69
- (33) Cfr. Karl R. Popper: "Lógica da Pesquisa Científica", cap. V, secção 25, p. 101.
- (34) Cfr. Karl R. Popper: "Conhecimento Objetivo", p. 315 e seg.
- (35) Cfr. idem
- (36) ibidem, p. 222
- (37) Cfr. John W. N. Watkins: op. cit., p. 401.
- (38) Cfr. Karl R. Popper: "Conhecimento Objetivo", p. 226.
- (39) Cfr. William Berkson e John Wettersten: "Lernen aus dem Irrtum", p. 80 e seg.
- (40) Cfr. idem, p. 103.

DECISÃO POÉTICA EM DORA FERREIRA DA SILVA

Euryalo Cannabrava *

A estratégia da decisão poética em **Uma Via de Ver as Coisas** se tornou corajosamente não-linear. A não-linearidade, em toda e qualquer obra de arte, desenvolve-se no plano heterogêneo e multiforme. É o que caracteriza as transformações não-lineares, qualitativamente distintas das transformações lineares na matemática moderna. Não se pode negar que existe, no plano intuicionista da criatividade pura, profunda analogia entre a decisão heurística do matemático no espaço intuitivo da validade formal e a decisão criadora do artista no espaço estético. A intuição matemática, portanto, torna-se criativa na mesma medida em que ela se acumplicia com a tese browneriana de que as suas construções são de natureza irremediavelmente mental e, portanto, introspectivas.

Ora, as construções introspectivas, na base da atividade mental consciente, representam a forma de toda e qualquer obra de arte, depurada de suas propriedades parasitárias. Esta tese, para ser confirmada através das evidências disponíveis, fica dependendo de demonstração da existência de analogia entre o pensamento matemático e o pensamento criativo do artista. A criatividade, inteiramente redutível a categorias estéticas, prende-se à tentativa de construir a forma, munida de rigor arquitetônico e de controle relativo.

A construção criativa, formal em sua temática e informal em estética, se submete, entretanto, à arquitetônica estilística. O estilo do pensamento matemático, munido de criatividade, se desenvolve no mesmo plano cognitivo do pensamento poético. Mas, em matemática, as operações

(*) Falecido há alguns anos, Euryalo Cannabrava é pensador expressivo da filosofia brasileira contemporânea. Foi professor do Colégio Pedro II; lecionou como professor-visitante na Universidade de Colúmbia; a convite de A. J. Ayer e de Piatt, foi professor conferencista nas universidades de Londres e Los Angeles; bolsista da Guggheim Foundation; professor de Estética Informacional e Criatividade no pós-graduação da Faculdade de Letras e professor titular de Cibernética e Lógica Matemática na Faculdade de Humanidades, da Universidade do Rio de Janeiro. Estudioso que pesquisou as bases psicológicas da Matemática, Linguística e Teoria do Conhecimento, publicou inúmeras obras: **Introdução à Filosofia Científica**; **Elementos de Metodologia Filosófica**; **Ensaio Filosófico**; **Estética da Crítica**; **Teoria da Decisão Filosófica**. Membro do Instituto de Seleção e Orientação Profissional (ISOP), órgão da Fundação Getúlio Vargas; membro do Instituto Brasileiro de Filosofia, participou do II e III Congressos promovidos pelo IBF. Participou também do Simpósio sobre Ciência e Humanismo, promovido em 1969 pela Fundação Bienal de São Paulo. Colaborador da Revista Brasileira de Filosofia, nela publicou escritos sobre Lógica Modal. (N.E.)

subentendem os passos formais nos degraus da prova, enquanto em estética, os processos de sentido não-operacional, psicodinamizam as leis de composição, galvanizadas pelo rigor informal.

É este rigor informal na base da rigorosidade axiomática que se manifesta através do estilo das funções cognitivas. E dadas as relações entre a cognitividade e o poder criativo, torna-se inegável que tanto o ato cognitivo, como o ato criador participam da mesma estratégia de decisão que informa o pensamento poético e o pensamento matemático. Toda estratégia, entretanto, presume recurso a determinada técnica de decisão que envolve riscos nas situações conflituosas. Eis porque as flutuações aleatórias, tanto na criação matemática, como na criação estética, podem assumir o feitiço livre do processo heurístico, sem condições restritivas. O poema absoluto, na base do exercício autônomo, sem requisito, pré-estabelecido, depende, entretanto, do estilo cognitivo como fator de criatividade pura. Daí se inferir que o lastro de cognitividade, nos fundamentos da teoria matemática e da teoria estética, se torna responsável pelos graus de liberdade do rigor informal que subentende as estruturas do pensamento espontâneo ou do pensamento dirigido.

As bases cognitivas da atividade pensante se explicitam discretamente nos poemas dedicados por Dora à Grécia eterna. Sem as vivências colhidas no solo grego, a visualização de monumentos, templos e remanescentes arqueológicos, não haveria o impacto sobre a sensibilidade que condiciona a experiência estética. A experiência estética, com dimensões cognitivas, se manifesta em **Órfica**, através da tentativa de libertação do poder destrutivo do poema

Não me destruas, Poema,
enquanto ergo
a estrutura do teu corpo
e as lápides do mundo morto.

Este poder destrutivo, cognitivamente assimilado, se identifica com a força e a vulnerabilidade do poema, que exigem decisão entre alternativas igualmente prováveis. A improbabilidade do poema, sujeito a flutuações aleatórias quando está em progresso, envolve o risco de sua perda ou de sua plena realização. Este risco de estrutura binária, no contexto da lógica bivalente de Boole, se reduz a tudo ou nada, não havendo alternativas intermediárias. E os versos prosseguem

Não me lapidem, pedras,
se entro na tumba do passado
ou na palavra-larva.

no seu dilema de construir ou destruir o poema, ou de ser construído ou destruído por ele. Entre as quatro alternativas, redutíveis a duas, estabelecidas por **Órfica**, existe o nexos ideativo que permeia toda

problemática do poema. Vejam bem: a construção do poema pode transformar-se em instrumento destrutivo que se volta contra seu próprio criador. E o poeta adverte

Não caias sobre mim, que te ergo,
ferindo cordas duras
pedindo o não-perdido
do que se foi. E tento conformar-te
à forma do buscado.
Não me tentes, palavra,
além do que serás
num horizonte de Vésperas.

É a dicotomia entre o êxito e a frustração que plasma o poema em progresso, nos seus estágios e fases, na sua deriva entre parciais que afloram como pontas de rocha, na superfície agitada do mar.

II

Os poemas intitulados *Mnemósina I, II, Koré IV, V, Orfeu I, II, III*, se caracterizam pela marca indelével da experiência estética em contacto com a Grécia. O contacto interno dos sentidos com a beleza formal dos templos e das estátuas revela-se, aqui, poderoso estimulante da criação poética. Em *Mnemósina I*, a criatividade se restringe a uma discreta função enumerativa

Fragmentos ao sol, serenidade íntegra,
Festas silenciadas nos teatros: lagos pétreos
de ondas fugitivas, mas ouvidas
nos lábios do mar próximo,
Túnicas tecidas por mãos céleres,
diálogos nas ágoras,
carros da alvorada incendiando as pedras,
os declives de pinheiros duros,
perfumados.

Não se trata de enumeração caótica, no diagnóstico de Leo Spitzer. Trata-se, sim, de afinidades eletivas entre palavras, por força da rítmica, da forma modulada pelo estilo cognitivo que se desenvolve em expectativas e premonições. Há reconhecimento e sentimento de familiaridade com as pedras, os frisos, as colunas, as sandálias e os mantos roçagantes. Mas há, sobretudo, o espírito da Grécia sobre as águas, a marca de pensamento na desenvoltura, no meneio e na manipulação das idéias. E há, ainda, invocação e silêncio, estado alerta dos sentidos, vivacidade intelectual na sutileza e no refinamento dos conceitos. Além disso, existe a preocupação das relações nas estruturas do Logos, associadas ao vínculo cognitivo entre o analogante e o analogado e, sobretudo, a penetração do espírito na carne viva das vivências.

O fundo cognitivo da experiência subjetiva galvaniza o pensamento por imagens que se transforma em rigor informal nos mecanismos internos da linguagem. É esse rigor que permeia os poemas dedicados à Grecia, com imantação polarizante em matéria de expressividade e de controle. No poema **Mnemósina II** ocorrem os versos

Em seus braços a lembrança meretém.
 Abro o olhar para a vida que vem e a que se vai.
 Entre colunas partidas e o rumor do mar
 a pele e o aroma do canto vou tecendo
 e te consagro, ó pássaro, vida, o mel dourado.

Observem bem

a pele e o aroma do canto vou tecendo

e verifiquem se os dois substantivos, a **pele** e o **aroma** não tornam o **canto** objeto de sensações tácteis e olfativas. É precisamente essa transposição, na escala dos processos intersensoriais, que polariza os versos, atribuindo-lhes nova dimensão.

Em **Koré IV** e **V**, as pulsações rítmicas no tom interrogativo do primeiro citado

Por que sempre voltas, mendiga,
 com braceletes de ouro e súplices olhos
 de violeta ?

se difundem nas malhas tensas da **pathos** lírico, com qualquer coisa de arrebatador

Tuas sandálias te trazem, nos andrajos
 de púrpura. É primavera.
 O vento se debate
 nos arbustos brilhantes.
 O jardim te espelha, pétalas refletem
 teu sorriso
 e se ofuscam.

com irradiações diretas ou reversíveis na cadeia em seqüência rítmica das palavras. Em **Koré V**, a forma aleatória se transmuda na surpresa do imprevisível, tanto no vinco terno e flexível das imagens, como no encadeamento intervocabular através do jogo lúdico de estruturas líricas

Na túnica,
 vórtices de risonha espuma.
 Vens de um reino fixo,
 movente Primavera,
 foragida de frisos
 cárceres e mármore

(rasos espaços frios)
para a Festa da Raiz.

Recorrente semente
do Obscuro,
noiva da luz.

III

A estratégia de decisão do poeta moderno incide sobre o que Paul Valery denominou valores de choque e valores de repouso. A supremacia do primeiro sobre o segundo cria o clima instável em que se move a poética, como instrumento construtivo e, ao mesmo tempo, destrutivo, rebelde à sua petrificação em códigos ou fórmulas. É verdade, porém, que no fundo ideológico em que se move a poética moderna, como valores de choque, acabam se transformando em valores de repouso.

Todo choque guarda, nas suas camadas profundas, certa tendência para se transformar em repouso. Basta, para isso, que ele se canonize, não como ruptura, mas como recurso ou remédio heróico diante da ameaça de petrificação. Daí, em arte, todo movimento revolucionário tender, após o ciclo de uma geração, para petrificar-se dentro dos valores de repouso que se integram, sem deixar resíduos, nas fórmulas ideológicas do movimento clássico. Essa tendência do moderno para o clássico revela que os valores de choque não podem renovar-se como tais, senão se anulando por um processo de autodestruição.

Existem, na arte contemporânea, tendências para regredir ao clássico que atua como valores de choque, diante dos movimentos de vanguarda que tendem, após uma geração, para os valores de repouso. Mas esta volta ao clássico, representada pela Grécia, se manifesta mais pela temática do que pelo estilo. O sentido estético do sortilégio grego reside, entretanto, fora do clássico ou do moderno, isto é, acima de critérios classificativos ou taxonômicos que se tornam inoperantes. O que a Grécia representa está além da estimativa moderna ou do nosso julgamento. O potencial dos valores de choque da cultura grega excede os limites da realidade para se projetar na estrutura latente das virtualidades indeterminadas.

Não se trata de apurar o que a Grécia é, mas sim o que ela será dentro de dois mil anos. Existem aspectos do mundo antigo que somente a poesia se mostra capaz de revelar: a forma inconsútil da civilização grega, a presença viva do pensamento como força original e profunda, o sentido da beleza como virtude e a dignidade humana como a mais alta manifestação da vontade de poder.

A temática helênica, em *Uma Via de Ver as Coisas*, porém, não tem nada de epidérmica ou de superficial. A autora deixou-se adentrar

pelos temas da velha Grécia, não como cultura, mas sim como vivência. Desde *Mnemósine*, até *Fora e Dentro* passando por *Koré*, *Gloria a Selene*, *A Apolo*, *Orfeu*, *Cap Sunion*, *Frontão*, *Erecteion*, *Athena* e a *Serpente*, a mesma temática as renova até o ponto de se concretizar em presença física.

A simples enumeração dos títulos dos poemas dá ao leitor a impressão direta do contacto intersensorial com o imanente na experiência grega. E, através dos versos, esta impressão se corrobora pela multiplicidade das vias de acesso, pela riqueza conotativa dos processos de aproximação, pela técnica de decisão diante das alternativas, pela sobriedade estilística e pelo rigor arquitetônico na elaboração dos poemas. Imaginem os leitores se essa temática, veiculada pelos títulos referidos acima, se submeteria apenas a tratamento concretista. O concretismo representa, em arte poética, a economia de palavras, associada à avareza em matéria de pensamento poético.

As tentativas de montagem concretista, em vez de funcionarem esteticamente, surpreendem pela escassez e pela inoperância de recursos, sobretudo, em matéria rítmica. O efeito de assonâncias e aliterações no contexto poemático de *Orfeu III* não se produziria se a autora usasse a técnica concretista. Senão ouçam

Sob a Árvore chamas,
sem que os lábios falem.
Eis o cervo, a pantera,
a áspide, o pássaro,
o boi ruminando sombra:
ramos dispersos,
bebem o orvalho da música,
reunidos nas cordas
de teu claro
coração.

Destaco, com a proverbial impunidade do crítico, e verso

o boi ruminando sombra

em que a imagem poética da postura bovina, remoendo o alimento, convertido em *sombra*, se impõe como vivência e não como recordação ou lembrança. É a força da transfiguração lírica, no repertório imagético, suscitando a presença viva através do contacto direto da visualização com o objeto visualizado.

É assim que o verso

o boi ruminando sombra

não *descreve* situação, fato ou ocorrência. Simplesmente coloca, diante de nós, o boi contemplativo, em flagrante de ruminância. O grau de

poeticidade neste verso provém, entretanto, de uma espécie de saturação por ingredientes intersensoriais, da estrutura vazia do trecho lírico.

Em **Castália I e II**, há recorrência da temática e do tratamento estilístico. Observa-se, em ambas, a ressonância do jogo intervocálico e interconsonantal, a presença da imagem concreta e a atuação abstrata do símbolo. Nota-se nos versos de **Castália I**

Com as pedras falando,
ouço-as que me falam.
Rudes vogais guturam
rorejando água.
Outras, estéreis, calam.

a transposição do plano semântico para o plano das interações intervocabulares: o entrechoque dos grupos de força nas estruturas sintagmáticas

Rudes vogais guturam
rorejando água,

Trata-se de sons associados ao nível de indeterminações das palavras, que porejam música dodecafônica no contraponto verbal. A autora recorre a mesma técnica de retorno no poema dedicado ao templo **Erecteion**

Paredes: músculos
em torno do templo sem vísceras — estátua, orantes.
Nasce a erva da terra oculta
no mármore,
erva dessecada ao sol paterno,
déspota do estio.

em que a temática descritiva, se submerge na surpresa das associações insólitas, vinculadas a vivências. As vivências, isto é, a aptidão de **viver** intensamente o que está oculto nas palavras que suscitam a presença física das imagens, entram em conflito aberto com o sentido denotativo do código simbólico. Reparem, no mesmo poema, a ocorrência de

Nesse ventre eviscerado
despenha esta alma
suas vestes antigas,
pelos de linho cru.

em que as estruturas intersilábicas se aglutinam a grupos de força, galvanizados pelo estilo ascendente de cântico bárbaro. A interpretação destes versos, adstrita a compromissos semânticos que procuram parafraseá-los em prosa, desconhece a irredutibilidade do poema a processos descritivos. O poema moderno, transformado em estrutura semanticamente vazia, adquire forma ou esquema configurativo no domínio do contraponto verbal. A transformação da sua estrutura

semântica em estrutura polifônica, embora não elimine o poder referencial das palavras, passa a explorar, nelas, a sua margem de indeterminação. Nos versos finais de *Erecteion*

Cariátides: fiéis ao peso,
belas que o vento apaga
em carfcias.
Mármores, risos,
adentram-se: poderosas
portadores do invisível.

não há senão uma espécie de volatilização da carga semântica nos vocábulos, em que o insólito se combina como rarefeito. Mas o rarefeito, embora tenha qualquer relação com o imponderável, sob o aspecto semântico, pode adquirir corporeidade intersensorial no poema. Senão vejam e ouçam

Cariátides: fiéis ao peso,
belas que o vento apaga
em carfcias.

Ora, as cariátides sustentam arquitraves ou cornijas, mas em *Erecteion* elas adquirem dimensão que não corresponde à sua funcionalidade arquitetural. Em que consiste essa dimensão? Reparem bem: a margem de indeterminação das palavras não contribui para que elas adquiram conotações abstratas no poema. Há referenciais de natureza intersensorial, integrados na corporeidade dos versos, que substituem o imponderável e o abstrato da indeterminação semântica pela força viva e atuante das imagens.

Vejam bem: a força da imagem poética vale pela sua presença física, como objeto existente, e não apenas pelas palavras que a exprimem. A cariátide nada simboliza: a sua imagem transcende o plano do poder referencial. Ela representa a presença concreta e vivaz do homem medieval, esmagado pela autoridade civil e religiosa, dentro dos seus limites e do seu confinamento nas grades de ferro do sobrenatural e do transcendente.

IV

Os sete sonetos, reunidos sob o título de *Quando*, confirmam a técnica doreana de se concentrar em qualquer coisa que está além da temática e da linguagem. Não se trata, entretanto, de captar o que escapa do cotidiano, mas sim de surpreender o flagrante no seu surto, incontaminado pela interpretação que guarda sempre resquícios ou remanescentes racionais. São as vivências puras na sua gênese, nas suas fontes naturais, captadas como imagens que a visão recolhe e retém, para transformá-las em presença real. É a gravação esteriotipada, a retentiva

implacável que amplifica ou restringe o processamento dos dados, sob o acicate de estímulo convertido em respostas. A gênese do poema, em Dora, equaciona toda a problemática das relações intersubjetivas que, gerando as vivências, emanam do processo inconsciente.

O poema moderno, portanto, é a caixa negra: pela extrema complexidade, a autoregulação e o relativo controle. Os versos se organizam, no poema moderno, como circuitos eletrônicos, através de entradas e saídas, que canalizam as mensagens. Mas as mensagens poéticas nada informam que seja redutível a dígitos binários, nem nada comunicam que seja traduzível por palavras. É o domínio complexo e variado da caixa negra, cujo controle exercido pelo poeta não se reduz a um sistema de regras, de cânones ou de fórmulas-comando.

A arte poética, em Dora, atingiu tal depuração ou despojamento, em matéria estilística, que se torna difícil resolver se ela pretende ou não objetivos prefixados. O poeta em debate não defrontou, como acontece também com os seus contemporâneos, uma temática previamente estruturada. Não há programação que estabeleça circuitos através dos quais circulam, como veios tímidos, as interações vocabulares. O que há é a estratégia de decisão, são os processos de atividade poética que se convertem nas estruturas de visão unificada dentro da visualização unitária.

A decisão poética, munida de critérios seletivos, não se caracteriza pela arbitrariedade, embora sujeita a oscilações aleatórias. É o que acontece com os sete sonetos, em seriação de intensidade polifônica, desdobrados em processos de adentramento por metamorfose e transfigurações. Há, nos sete sonetos, uma dor secreta que se dilata, amplificando-se até o ponto da turgidez na plenitude. Mas há conteúdo que reserva o rigor arquitetônico, ao transformar a temática subjacente em controle do transbordamento pela emoção. A emoção, entretanto, abre sulcos e fendas nos versos, altera o som da voz até os limites do grito, abafado pela forma que se submete aos cânones da expressividade estética.

V

Em Chartres, a tonalização afetiva dilui o conteúdo em modulações que ressoam pelas abóbodas da catedral gótica, como canto gregoriano

Sempre luz da nave salmodiada pelos vitrais
e pelo sopro das Matinas.

No sempre ancorada, em viagens repetidas.

O mesmo tom de celebração de ofício repercute em

Ecosses desfazem nos fechoss de pedra, nos feixes de colunas
que sempre apressaram preces e cantos murmurados.

A impressão de esmagamento no impacto da catedral gótica,
dentro da cidade medieval, tudo isso no poema se concentra em força lífrica,
irradiada com carga energética pelas imagens

Em ti começa a eternidade dos passos que iniciam
teu rumo. Barco de mastro mais alto que as estrelas,
com seu Anjo-grumete: "Ó do mar, Rainha !"
Ave, nave, alvíssima, asas voando
no altíssimo Dia.

O gótico, em Chartres, reverbera nos vitrais que tornam a luz
multicolorida. Há coalescência de luz e sombra, aglutinação em centro
irradiador, de arcadas, colunas, rosáceas, abóbadas, transepto, abside e
coro. A unidade da catedral resulta da multiplicidade, da riqueza de
visualização interiorizada, com ressonância polifônica no contraponto da
sinfonia de pedra. O traço marcante do gótico, porém, é a combinação da
aspereza com o refinamento. Chartres, mais do que outras, irradia
agressividade, qualquer coisa que lembra a floresta batida pelo vento. Mas,
o que mais impressiona na rainha das catedrais, é a sonoridade do silêncio. O
silêncio gótico, com ressonância nos vitrais e nas janelas altas do
 ,
entretecendo-se de sons que, avolumando-se, imitam o ruído do trigal
vergado pelo vento. São os versos da Péguy, o peregrino de Chartres, que
evocam l'océan de blés, em um poema saturado de misticismo e de
exaltação lífrica.

Depois de **Chartres**, segue-se uma série de poemas de cunho
religioso, em que a unção mística se associa à tônica da sensualidade
reprimida. Nestes poemas de **Uma Via de Ver as Coisas**, o temperamento
de Dora determina o clima de seus versos, forrados de vivências agudas,
muitas vezes transbordantes, embora contidas dentro dos limites de seu
artesanato flexível. É, em **Música I, II, III, IV V e VI**, porém, que Dora
volta à pureza incorruptível do canto e ao tema do silêncio.

O tema do silêncio, em poesia, torna-se equívoco por várias
razões. A principal delas provém de que não pode haver poesia sem
palavras. Mas se os versos se reduzem à forma significativa, então não
haveria diferença alguma entre eles e as sentenças declarativas. Sabe-se que
a sentença declarativa ensina qualquer coisa que pode ser falsa ou
verdadeira. Se tomarmos **Música I**, como exemplo, será fácil verificar que

Acima do vôo
a que chão te prendes, fronde sonora ?
Em garganta de pássaro, riso, rio,
ramo ao vento, prece, pranto, flauta ?

Desafiaria o mais afoito dos semanticistas para que ele declarasse qual o sentido desses versos. Ora, se eles significam alguma coisa, qual a espécie de realidade, concreta ou abstrata, que os tornam falsos ou verdadeiros? Se as respostas às interrogações tivessem sentido, então as perguntas seriam significativas. E mais ainda: nenhuma das palavras que figuram em **Música I** seria dicionarizável, isto é, nenhuma delas será portadora de lastro significativo que justifique as associações intervocabulares como exatas ou rigorosas.

O rigor poético, a procura de afinidades entre as palavras, se converte em interações que se projetam no domínio das modulações rítmicas e dos entrechoques vocálicos ou consonantais. O crítico norte-americano Melvin Rader rejeita a expressão **forma significante**, empregada por Suzanna Langer no livro **Feeling and Form**, propondo a sua substituição por **forma expressiva**. É evidente que **forma significante**, atribuída ao poema, suscita logo uma questão sobre a natureza das evidências disponíveis em que se baseia tal atribuição. O que significará, em **Música I**, a ocorrência de

Tombas no instante,
fruto ou pétala.
Murmuras no amor, na morte,
e no silêncio abrigam-te as estrelas.
Embora transeunte seja a forma,
ágil, reunes no alto a ponta dos mistérios.

e que vínculo significativo haverá entre todos os versos sob o título de **Música I**? Não será difícil, entretanto, observar que a temática da **Música I** se dissolve sob o impacto do rigor estilístico. O que resulta deste impacto se traduz pela afirmação de que a temática em debate serve apenas de pretexto para ser realizada em nível de contraponto, de jogo intersilábico, de sonoridades interpostas na expansão livre da forma.

Os poemas **Música I, II, III, IV, V e VI** se desenvolvem no mesmo plano em que a forma significante se transmuda em forma expressiva, sob o efeito galvanizador do estilo. Há forma expressiva em **Música II**, logo no início, desde os primeiros versos.

Várias espécies de canto,
uns, de pólen brando,
outros de espanto
estremecendo as folhas da beleza.

E em **Música III**, também no início

Várias espécies de canto:
o outono rompe o fruto,
sementes se constelam.

A mesma incidência ocorre ainda nos versos finais de **Música IV**

Não fosse a música e equilíbrio insatisfeito
de ser o que já foi, porto imperfeito
do que se busca, naufrago.

E é ainda a forma expressiva, não a forma significativa, que se manifesta em **Música V**

Devorado de trevas
ascende o scondius
e o gesto do som mais tímido
levita. E então nascemos.

Será, talvez, difícil ao leitor considerar a tese defendida como provada através da citação de fragmentos dos poemas mencionados. Mas acredito que se ele tivesse acesso a toda poemática de **Uma Via de Ver as Coisas**, o único risco que corre a referida hipótese é a de focar exaustivamente comprovada.

Finalmente, corroborando o que foi declarado, os últimos versos de **Música VI** fecham o poema

(Marcas desfeitas pelo vento
quando, maduro,
o silêncio é nascido.)

Desafio o leitor para que parafraseie em prosa o **sentido** dos versos citados. A sua exegese será necessariamente vinculada ao surto de novas imagens, adicionadas às que figuram no texto poético, como único veículo idôneo da expressividade nele inserida.

A conclusão deste estirado ensaio se concretiza nas palavras de um crítico musical inglês: “Não há nada mais indigerível por uma obra de arte do que uma **correta** teoria sobre a arte”. Ora, o autor deste ensaio pretendeu elaborar, nas páginas anteriores, certa teorização estética que servisse de suporte às hipóteses do crítico. Mas como a crítica é o campo experimental das teorias estéticas, o autor deste trabalho corre o risco de haver formulado hipóteses que, precisamente por serem corretas, não possam ser digeridas. A sua digestão, porém, caberá àqueles que julgam a tentativa de correção formal o critério decisivo para avaliar a relevância de um ideário crítico.

MARTIN BUBER E A NOSTALGIA DE UM MUNDO NOVO*

Newton Aquiles Von Zuben
(UNICAMP (Fac. de Educação)
PUCCAMP (Inst. de Filosofia)

Martin Buber foi sem dúvida, um dos homens mais criativos de nossa época. Sua vida e sua obra articularam-se de tal modo que, cada uma a seu modo, serviu de testemunho à outra. As diversas facetas desta obra revelam a cada passo o vínculo entre o compromisso e o desempenho do pensamento e da ação. Cada empreendimento, cada ação realizada nos mais variados campos, político, religioso e o educacional enriqueceram seu pensamento; cada nova retomada de sua reflexão encontrou expressão em alguma atividade social, cultural ou política. Em suma, como poucos, Martin Buber conseguiu unir de modo singular, a reflexão e a existência concreta. A fonte de seu pensamento foi sua vida e esta a manifestação histórica de suas convicções. Este pensamento com seu testemunho e sua mensagem significa ainda ao pensamento filosófico propriamente dito, rica seara daquilo que hoje chamamos experiências não filosóficas, seara sem a qual a Filosofia poderia ser pensamento adequado mas que nada teria a dizer. Seus engajamentos em causas políticas, às vezes polêmicas, refletiam a convicção de que ainda é possível, em tempos críticos, esperar no humano, na capacidade do homem em buscar o caminho para além de todos os sistemas, doutrinas, dogmas e ideologias.

Que Martin Buber fale sobre a mística alemã ou sobre o Hassidismo e suas origens, sobre a obra de arte, sobre o Judaísmo e seu sentido no mundo atual, sobre as exigências do espírito na hora presente, sobre o Homem, a religião, a Bíblia, a política, a violência e pacifismo, sobre as comunidades primitivas, as experiências comunitárias no Kiboutz, o Siomismo, a linguagem, educação ou psicoterapia, há sem dúvida uma linha que permeia todos estes temas, circunstanciais ou não, e que conduz à sua intuição central: o diálogo. Qual a gênese desta intuição? Buber mesmo no-la contou: "A casa onde moravam meus avós tinha um grande átrio com um balcão de madeira em sua volta em cada andar. Vejo-me ainda, quando não havia completado 4 anos, em pé junto aquele balcão, na companhia de uma menina alguns anos mais velha que eu que, a pedido de minha avó, tomava conta de mim. Nós dois estávamos apoiados na balaustrada. Não me lembro de ter falado de minha mãe com minha companheira. No entanto, ouço-a ainda, me falar: "Não, ela não voltará

(*) Por ocasião da publicação de "Do diálogo e do dialógico", Editora Perspectiva, São Paulo.

jamais". Lembro-me ter permanecido em silêncio e também não tive dúvida sobre a veracidade daquelas palavras. Elas calaram profundamente em mim, a cada ano que passava sempre mais profundamente; e aproximadamente dez anos mais tarde comecei a perceber que ela não dizia respeito somente a minha pessoa, mas a todo ser humano. Mais tarde a palavra "desencontro" (*Vergegnung*) que havia cunhado para mim, significou a falha de um encontro entre dois seres. E, quando 20 anos mais tarde revi minha mãe que tinha vindo de longe para visitar a mim, minha mulher e meus filhos, não pude fixar seus olhos, sempre surpreendentemente belos, sem ouvir ressoar em meus ouvidos esta palavra "desencontro" como endereçado a mim. Creio que tudo o que, em seguida eu aprendi a conhecer sobre o autêntico encontro, teve sua origem naquele instante, lá em cima naquele balcão" (*Fragmentos Autobiográficos: Minha mãe*).

Qualquer comentário sobre testemunho tão vigoroso e denso viria ofuscar o brilho de sua clareza. No entanto podemos entender, à luz deste testemunho, que o longo caminho trilhado, em seguida, por Buber em direção ao autêntico encontro reflete uma marcha sem esperança à procura da mãe.

1. UM HOMEM ATÍPICO

Martin Buber tem exercido, através de sua obra, notável influência em vários campos do saber. Identificar esta obra com um destes ramos seria, sem dúvida, trair o verdadeiro sentido de seu pensamento. O próprio Buber se denominou um homem "atípico". O essencial não era construir um sistema, uma doutrina. Sua maior preocupação foi manter uma "conversação autêntica" com seu leitor ou ouvinte, tratar com ele de coisas comuns da vida cotidiana, levá-lo a descobrir as exigências de cada momento e enfrentar a realidade que o cerca. "O indivíduo não terá rompido, diz Buber, sua solidão senão quando reconhecer no outro, com toda sua alteridade, como si mesmo, como Homem; senão quando adiantar-se em direção ao outro num encontro grave e transformador. É evidente que tal processo não poderá surgir senão de um abalo e de um brusco despertar da pessoa enquanto pessoa." (*O problema do Homem*, p. 162, trad. franc.) Buber jamais pretendeu legar-nos uma doutrina, um sistema. "Tomo alguém pela mão e o conduzo até a janela. Abro-a e aponto para fora. Não tenho ensinamento algum, mas conduzo um diálogo". (*Fragmentos autobiográficos*)

Buber é atípico exatamente porque recusa apresentar uma doutrina estruturada, formal. Ele entende sua missão como a tarefa de abrir os olhos e as almas dos homens de sua época à realidade viva na qual

devem tecer sua existência. Seus escritos nem sempre obedeceram planos preconcebidos. Aconteciam à medida que as questões cruciais lhe defrontavam e exigiam sua “palavra”.

A obra de Buber, na amplitude de suas facetas, contribui valiosamente para o conhecimento do homem e da sociedade contemporânea. Segundo Buber, o homem, há décadas, vem assistindo impotente a prepotência do princípio político, (a supremacia avassaladora do Estado) sobre o princípio social e ético. Neste estado de coisas este homem, — cada um de nós, concretamente — sente ameaçadas sua autonomia e as possibilidades de auto-afirmação de sua liberdade. Esta época se pautou pela ideologia do progresso, acreditou demasiadamente nas possibilidades pretensamente ilimitadas da razão, da ciência e da técnica. No entanto, este homem já percebeu a falácia destas pretensões. Ele se sente abalado, uma vez que lhe foi inculcado que o mundo sem a ciência é inseguro. “Durante sua passagem pelo caminho terreno, o homem foi aumentando em ritmo crescente o que se costuma denominar de seu poder sobre a natureza, e conduzir, de triunfo em triunfo, o que se deliberou denominar de a criação de seu espírito. Entretanto, enquanto passava por crise após crise começou a sentir, cada vez mais profundamente, a fragilidade de sua grandeza e, em horas de clarividência, conseguiu entender que, apesar de tudo o que se costuma chamar de progresso da humanidade, não caminha absolutamente por uma estrada aplanada, mas é obrigada a trilhar, pé ante pé, uma estreita cumeada entre abismo. Quanto mais grave for a crise, tanto mais sério e consciente da responsabilidade é o conhecimento que de nós se exige pois, embora o importante seja o feito, somente o feito esclarecido no conhecimento contribuirá para superar a crise”. (O socialismo utópico, p. 174). O homem se sente, de certo modo, aliviado do jugo da ciência e livre para, finalmente, reencontrar a vida prosaica de seus sentimentos, suas emoções de seu desejo. Este homem já percebeu a insuficiência da linguagem científica na interpretação das dimensões fundamentais da existência humana. Ele está consciente de que, nas palavras de Buber, “não se pode viver sem o Isso, mas quem vive só com o Isso não é homem”.

Da vasta obra buberiana o público já conhece, em tradução portuguesa, “Histórias do Rabi”, “O Socialismo Utópico” (publicados por iniciativa da Editora Perspectiva), “Eu e Tu”, (publicado por Cortez & Moraes). Agora temos conhecimento da última publicação de “Do diálogo e do dialógico”, em tradução elaborada com paciência, segurança e precisão pelas Sras. Marta de Souza Queiroz e Regina Weinberg de cuja amizade me orgulho desfrutar. Todos conhecemos as exigências e as inconveniências de qualquer tradução. Porém, Dna. Marta e Dna. Regina souberam superar com rara felicidade os percalços inerentes à tarefa de nos fazer ouvir a palavra de Buber na sua riqueza e no seu vigor originários. Esta edição reúne três ensaios: **Diálogo** (Zwiesprache de 1932), **A questão**

que se coloca ao indivíduo (Die Frage en den Einzelnen de 1936) e Elementos do inter-humano (Elementos des Zwischenmenschliche de 1954), Estes ensaios explicitam a intuição fundamental de EU e TU, da primazia da relação, do diálogo como fundamento da existência humana.

O tema do diálogo não é novo. Curiosamente hoje está na moda propor o diálogo como panacéia para todos os males que afligem o homem e a sociedade. E mais, neste movimento, poucos reconhecem ou então, a maioria dos estudiosos das assim denominadas Ciências Humanas e da Filosofia ignora a contribuição segura e original de Martin Buber.

O uso abusivo deste conceito gerou uma sobrecarga semântica. Além de empobrecê-lo em seu sentido autêntico, provocou seu descrédito etiquetando-o como mera categoria de um pretenso humanismo piegas e anacrônico, ou então, definindo-o como simples processo a ser estudado pela teoria da comunicação ou pela psicologia.

A proposta buberiana para uma existência dialógica fundada sobre a relação inter-humana é "atípica" na medida em que é provocadora em sua simplicidade. Nada mais simples, na verdade, conceber o homem como ser de relações. Porém, a originalidade de Buber reside na maneira pela qual ele dispõe tal concepção no conjunto de sua obra: a relação inter-humana, o diálogo, foi o elemento propulsor e catalisador de toda a sua concepção de homem, de sociedade, de política, educação, religião, terapia, etc.

Ela é provocadora porque foi forjada, como vimos, no âmago da amarga experiência vivida de "desencontro". Não é um construto antropológico ou psicológico para explicar a interação dos indivíduos em sociedade, ou seu processo de comunicação. É provocadora pois foi também moldada e posta à prova em circunstâncias existenciais concretas, tanto a nível individual quanto a nível comunitário. (Note-se sua clássica descrição das experiências de vida nos Kiboutz, como a forma mais adequada de existência dialógica socialista, socialista porque comunitária). Buber, além disso, levou até as últimas conseqüências as exigências da existência e do princípio dialógico no sentido de um mundo melhor para o indivíduo e para a sociedade. Como exemplo, dentre dezenas de outros, registram-se suas reflexões em torno da idéia de Sion. Esta idéia de Sion, segundo Buber, encerra três elementos: Primeiramente, do vínculo renovado do povo e da terra deve necessariamente nascer "uma sociedade melhor", não só no sentido de instituições melhores nas melhores relações de um indivíduo com outro e de uma comunidade com outra. Em segundo lugar não se trata de criar uma criatura — Estado a mais, mas sim de participar enquanto povo independente à obra de desenvolvimento de todo o Oriente-Médio. Assim, o Estado de Israel, não pode ser concebido como uma célula ensimesmada. E finalmente não se atinge, segundo Buber, a meta proposta senão graças a uma aliança entre os povos instaurando

uma humanidade verdadeira que tenha a audácia de instaurar relações de reciprocidade entre os povos ao mesmo tempo sobre a liberdade e sobre a equidade. Pode-se perceber aqui, ao nível de nações, o eco da existência dialógica ao nível dos indivíduos. Note-se o vigor de tal proposta para o estabelecimento de um Estado binacional onde coexistiriam judeus e árabes em liberdade e equidade. Parece que a história, os fatos se sucederam e se estabeleceram de modo a contradizer a proposta-visão de Buber.

Em segundo lugar a concepção buberiana do diálogo é “atípica” porque se recusa a tratá-lo como simples processo psicológico ou mero meio de comunicação. Buber situa a análise do “princípio dialógico” ou antes da existência dialógica no âmbito mais amplo do questionamento sobre a existência humana. Mais significativa e mais importante que uma reflexão sistemática é a meditação sobre a experiência concreta — a *Erlebnis*. Por ser um homem de ação — sua biografia o mostra claramente — Buber apela ao plano especulativo não para fugir do turbilhão dos fatos, da história vivida, ao contrário, ele confia na idéia como orientadora da ação. Mas isso justamente porque a idéia surgiu de uma vivência concreta. Situar o estudo da relação — do diálogo — no âmbito de uma Antropologia Filosófica é, não só, importante como é indispensável. Para Buber, isso é claro, como se pode ler no início de seu **“O Problema do Homem”**: “a nova tarefa que se nos apresenta, a saber, a instauração de uma nova dimensão do homem — a dimensão dialógica — que produzirá um mundo novo não poderia ser realizada sem que se interrogasse de antemão sobre o ser sem o qual tal realização seria impossível: o homem”. — O questionamento sobre si mesmo é mais do que um simples exercício intelectual é um **ato vital** (*Lebensakt*) onde está em jogo a própria existência humana. Trata-se antes de uma tarefa de ordem ética. (Cf. meu estudo “Eclipse do humano e a força da palavra: Martin Buber e a questão antropológica”, p. 108 e seguintes, em “Reflexão”, nº 13).

Em terceiro lugar a concepção de Buber sobre o diálogo é atípica porque são raros, na história do pensamento humano, exemplos da influência marcante de uma intuição emanada da existência concreta sobre a característica do pensamento do próprio autor. Raras vezes uma intuição, uma experiência marcaram tão profundamente todo o pensamento de um autor como o “diálogo” marcou Martin Buber. A relação, o diálogo representa no pensamento de Buber a chave da transposição da tensão dialética “conforto intelectual — insatisfação constante”, tensão esta que sobreveio na adolescência e que o acompanhou em toda a sua vida. Buber nos relata a experiência de estar em uma “estreita aresta” entre abismos. Com isso queria exprimir que ele se colocava não sobre um plano alto e amplo a respeito do absoluto, mas sobre o cume de um rochedo entre abismos, onde não há certeza alguma

de ciência enunciável, mas onde se tem certeza de encontrar aquilo que permanece velado" (O Problema do Homem, pp. 131 – 132).

Em sua Autobiografia, Buber nos relata como vivenciou pela primeira vez esta tensão de contrários: "A filosofia irrompeu em minha existência – na idade de 15 a 17 anos sob a forma de dois livros". Para ele foi uma irrupção "catastrófica" na medida em que veio quebrar o caráter de continuidade de sua formação filosófica desenvolvida à luz da leitura de Platão. Casualmente encontrou a obra "**Prolegômenos a toda metafísica futura**" de Kant. A sua leitura veio aliviá-lo da angústia que lhe causava a idéia de tempo – finito-infinito. As teses kantianas sobre o espaço e o tempo consideradas "condições a priori da percepção" exerceram influência altamente apaziguadora sobre o espírito atormentado do adolescente de 15 anos.

Por outro lado, aos 17 anos Buber encontrou "**Assim falava Zaratustra**" de Nietzsche. Este livro "apoderou-se de mim... não agiu sobre mim como um dom benéfico mas como uma agressão da qual fui vítima... que me tirou a liberdade a qual só consegui recuperar após longo tempo". (Fragmentos Autobiográficos).

As duas obras trouxeram para Buber a primeira experiência da "estreita aresta", da tensão entre a segurança e a insegurança, o conforto intelectual e a busca constante. Isso se reflete em várias obras de Buber onde ele coloca, em tensão, conceitos que se opõe.

Esta tensão de contrários se reflete também na concepção buberiana da "linha divisora". Esta linha deve nortear a adequação dos princípios abstratos a uma situação concreta. Assim sempre que o indivíduo se defronta com um problema de escolha que exige a aplicação de uma norma ética, deve traçar uma linha divisória, ou de demarcação, entre a norma que é necessariamente absoluta e invariável de um lado, e a possibilidade sempre limitada da aplicação desta norma do nível concreto das situações contingentes e mutáveis. A cada situação deve-se determinar uma linha, o que implica que ao indivíduo cabe reavaliar constantemente os dados da situação. Em face da norma estável cujo caráter absoluto e invariância são a garantia da verdade, os limites impostos pela situação, aqui e agora, devem ser levados em consideração. A máxima buberiana poderia ser resumida assim: "em quaisquer situações em que devemos agir, a linha de conduta permanece a linha divisora entre o mínimo de mal e o máximo de bem que somos levados a fazer para que possamos viver condignamente". Sem dúvida tal máxima esteve presente no espírito de Buber quando de sua notável resposta à carta de Gandhi.

Em suma, Buber foi um homem atípico. Talvez, por isso, o mundo atual o desconheça ou até creio eu, a civilização, aqueles que atualmente se dizem pertencer a esta civilização tenham receio de se

comprometer com um pensamento e com reflexões cujas exigências obrigam a tão grande risco, tanto a nível ético quanto a nível social e político. Ou, quem sabe, o homem atual se sente ofuscado em seu acanhamento diante da lucidez de tão límpido e vigoroso pensamento. Ou ainda, a muitos não é dado sentir nostalgia de um mundo novo.

2. O SENTIDO DA EXISTÊNCIA DIALÓGICA

“Do Diálogo e do dialógico” é uma explicitação da intuição central de **Eu e Tu**.

“Diálogo”, segundo Buber pretende esclarecer e ilustrar o princípio dialógico. O estilo já é diferente daquele de **Eu e Tu** — de 1923. “A questão que se coloca ao indivíduo” desenvolve rigorosa crítica à concepção de “indivíduo” apresentada por Kierkegaard. Tal crítica com inferências políticas engloba um ataque às bases vitais do totalitarismo. Sua publicação na Alemanha Nazista em 1936, causou espanto e surpresa para o próprio Buber. A publicação sem reservas se deveu ao fato de as autoridades não o terem compreendido, disse Buber. Com “Diálogo”, o texto “Elementos do Inter-Humano” é um dos mais importantes ensaios de aplicação da filosofia do diálogo. Partindo da distinção entre “social” e “inter-humano” Buber analisa os problemas concretos que atingem as relações humanas.

O autor distingue relação inter-humana e relações sociais. Estas não implicam relação existencial de pessoa a pessoa. Na relação inter-humana o mais importante é que, para cada um dos dois homens, o outro aconteça como este outro determinado; que cada um dos dois se torne consciente do outro de tal forma que precisamente por isso assuma para com ele um comportamento, que não o considere e não o trate como seu objeto mas como seu parceiro num acontecimento de vida” (p. 137 – 138).

Buber aponta três principais problemas para a realização do diálogo, do inter-humano. O primeiro é a dualidade de **ser** e **parecer**. O diálogo não acontece se aqueles que estão envolvidos nele são simples “aparência”, isto é, se estão preocupados com sua imagem, com o modo pelo qual desejam encontrar o outro. Os parceiros do diálogo devem “**ser**”, vale dizer, apresentar-se sem reservas, como realmente é.

O segundo problema diz respeito ao modo pelo qual percebemos os outros. Para Buber perceber o outro é tomar dele um conhecimento íntimo, diferente da observação analítica e redutora que transforma o outro em simples objeto. Tal percepção, tal conhecimento íntimo significa também para Buber, “tornar o outro presente”.

O terceiro problema que dificulta a realização do diálogo é a tendência de “imposição”, à qual Buber contrapõe a “abertura”.

Um modo de afetar uma pessoa é impor-se a ela. Outro tipo de ação é “encontrar também na alma do outro, como nela instalado e incentivar aquilo que em si mesmo ele reconheceu como certo” (p. 150). Para Buber exemplo de imposição é a propaganda e de abertura a educação.

Buscar o sentido do “diálogo” implica sem dúvida em conhecer com precisão os principais momentos de **Eu e Tu** esteio para toda a obra dialógica de Buber. Nesta obra, toda ela envolta na afirmação central: “no princípio é a relação”, se esteia a “metafísica da amizade” que serviu de base para sua controversa e mal interpretada proposta de conciliação entre os nacionalismos judeu e árabe e a conseqüente convivência destes dois povos em um estado bi-nacional. **Eu e Tu** encerra além disso o arrimo e o arcabouço para as reflexões sobre uma nova concepção de comunidade como forma mais autêntica de vivência entre os homens. A idéia de diálogo é o fruto amadurecido de sua intensa convivência com o Hassidismo que se encontra na gênese de seu pensamento como uma das mais fortes influências.

Como entender a “existência dialógica”, o ritmo constante de atitudes EU-TU alternadas com atitudes EU-ISSO ?

Buber parte de um postulado que podemos chamar “situação cotidiana” significando com isso que cada homem se defronta com o mundo estabelecendo assim um vínculo de correlação que irá caracterizar seu próprio modo de ser. O homem é um ser de relações. As múltiplas relações de que o homem é capaz se resumem basicamente a duas definidas pelas duas “palavras-princípio” (Grundwort) que o homem “pronuncia”. Tais palavras definem “relações”. Buber as denominou: EU-TU e EU-ISSO. Não existe EU isolado, mas somente o EU de uma ou de outra palavra-princípio. A situação cotidiana nada mais é do que a relação que vincula o homem ao mundo, ao outro que ele mesmo, ao proferir, pela sua atitude, uma ou outra das duas palavras. No evento da relação, de um lado está o Eu em sua abertura essencial e, de outro, a doação imediata do ser. As duas palavras-princípio definem duas atitudes do homem face ao mundo, ao outro.

São na realidade dois princípios da existência humana. Buber os denomina princípio monológico, referente ao mundo do Isso e princípio dialógico referente ao mundo do Tu. De todas as esferas onde se realizam tais relações, a esfera do inter-humano é a mais genuína. Esta relação entre humanos se manifestou como uma convergência que implica presença e participação mútuas. A ação que aí se desenvolve é recíproca. A participação conjunta resguarda a alteridade e a individualidade dos participantes na relação. Embora a relação Eu-Tu não se reduza à esfera do humano é nesta que a reciprocidade das ações atinge o grau mais elevado. Na relação dialógica a palavra da invocação recebe a resposta. É neste face

a face que o Eu e o Tu se presentificam. A presença aí passa a ser justamente o momento da reciprocidade. Esta presença recíproca é a garantia da alteridade preservada. Na atitude Eu-Tu não me relaciono com o outro através de qualquer meio, como a sua função social, mero papel que encobriria sua autêntica singularidade enquanto ser humano. É todo o ser que está presente. "Todo meio é obstáculo" afirma Buber. O Tu se dá na presença e não na representação de um Eu. A relação é uma ação imediata que acontece entre o Eu e o outro. Não há supremacia de um sobre o outro. O outro, quando é um Tu, não pode ser considerado como um objeto para minha observação, para meu uso. Se isso ocorrer já deixou de ser um Tu tornando-se um Isso, este sim objeto de meu uso, de minha experimentação.

Há diversos modos de existir caracterizados pela atitude Eu-Isso. Buber os resumiu a dois conceitos: experiência e utilização. A experiência e a utilização estabelecem na estrutura do relacionamento um contato unidirecional entre o Eu e o mundo que se torna um conjunto de objetos observáveis, manipuláveis pelo Eu. Buber identifica esta atitude com o sentido da ação dos verbos transitivos. A ação não se passa mais entre o Eu e o outro, mas no próprio Eu. Este mundo do Isso é na sua essência coerente e ordenado; é nele que o homem passa a maior parte de sua existência. É parte integrante da própria condição humana, do nosso "Lebenswelt". No entanto, o homem deve estar atento para não se deixar tomar totalmente por atitudes Eu-Isso. O próprio Buber é bem claro ao afirmar que não se pode viver sem o Isso, mas aquele que vive só com o Isso não é homem. O homem deve estar sempre disponível e aberto ao encontro EU-TU.

Buber opõe este caráter coerente, tranquilizador, estável e seguro do mundo do Isso ao caráter incoerente, fugaz e inseguro e imprevisível do mundo do Tu. Na verdade o homem é sempre seduzido por esta segurança e este conforto proporcionados pelo mundo do Isso, onde, ao nível da coletividade, o indivíduo vê diminuída sua responsabilidade e conseqüentemente sua liberdade. De fato aí suas ansiedades, incertezas e inquietações diminuem consideravelmente. Porém nem o indivíduo nem a sociedade podem participar da vida do espírito se permanecerem estranhos à dimensão do Eu-Tu, se não se tornarem disponíveis à invocação do Tu.

Por diversas vezes Buber denunciou em seus escritos a presença marcante, no mundo atual, de tendências a-dialógicas ou até mesmo anti-dialógicas. Na realidade as grandes convulsões sociais e políticas que abalaram a humanidade neste século; a sublevação do princípio político sobre o princípio social, a supremacia do político sobre o ético presente nas relações entre o indivíduo e o Estado neste século ensejaram Buber a este diagnóstico um tanto pessimista. Em **Eu e Tu** há passagens notáveis sobre este tema. Apesar de tudo Martin Buber conservou sempre grande

esperança no humano e alimentou grande otimismo em relação à aventura do homem sobre a terra. Ele sempre procurou encontrar uma qualidade dialógica em cada indivíduo e em cada sociedade. "Toda grande civilização comum a vários povos repousa sobre um evento originário de encontro, sobre uma resposta ao Tu como aconteceu nas origens; ela se fundamenta sobre um ato essencial do Espírito. ("Eu e Tu"; p. 63).

Na relação Eu-Tu o elemento constitutivo primordial é a palavra. O diálogo está assim no centro da relação. Palavra da proximidade pela proximidade, resposta que precede a questão, palavra de responsabilidade pelo outro, tornando possível pelo seu "para o outro" toda a beleza e a força de oferta. Palavra como aceno ao outro, um aperto de mão, uma saudação, dizer sem dito, mais importante pela sua interpelação que pela mensagem. Palavra *entre*; não palavra "sobre" ou palavra imperativa e dominante que perscruta o outro — já objeto — para extrair-lhe a alteridade; palavra com... o outro. Palavra pela qual saio de meu Eu em direção ao outro, palavra preche de reciprocidade que, ao ir em direção ao outro — Tu — faz com que me recupere e me instale numa terra, agora terra natal, terra prometida, como se o afastamento de si mesmo fizesse o homem reaproximar de seu ser, agora transformado, livre do peso de sua identidade solitária.

Terra natal, verdadeira utopia que não implica mais uma mudança maldita mas que é a clareira onde o homem se revela. Esta palavra não se reduz a um conceito que tenta exprimir no plano abstrato algo que lhe é exterior. A relação inter-humana no diálogo não se reduz a uma conversa, um meio de comunicação entre dois indivíduos. O diálogo é uma ação recíproca entre dois seres concretos e bem determinados. O Eu não se relaciona com 'alguém', mas com um outro bem determinado. Esta ação recíproca encerra não só a afirmação ou a aceitação da alteridade do outro mas também a confirmação deste outro.

A existência dialógica, tecida pela alternância de uma atitude e outra, ora Eu-Tu outra Eu-Isso, tem uma dupla raiz segundo Buber. Em seu artigo "Distância e Relação", Buber fala de dois movimentos que constituem o ser do homem: "distância originária" e "relação" (entrada em relação). Pelo primeiro movimento o homem se distancia do outro, torna-o independente, se coloca face a ele. É exatamente este "colocar-se face a" que caracteriza o homem enquanto homem. Pela distância o homem — Eu — reconhece a alteridade do outro. Pelo segundo movimento, "entrar em relação" o Eu confirma o outro como outro. Esta presença e confirmação mútua ocorrem na esfera que Buber denominou "entre". "A esfera do inter-humano é aquela do face-a-face, do um-ao-outro; é o seu desdobramento que chamamos de dialógico." (*Do diálogo e do dialógico*, p. 138). O "entre", conceito que Buber cunhou em 1905, e o desenvolveu em 38 em "*O Problema do Homem*", não é uma construção auxiliar mas é

o lugar, o suporte daquilo que se passa entre os homens. A originalidade de Buber está justamente em reconhecer no **entre**, como lugar existencial, densidade ontológica ultrapassando assim as explicações e concepções psicologistas ou sociologistas das relações humanas. "Além do subjetivo aquém do objetivo, sobre a estreita aresta onde se encontram o Eu e o Tu estende-se o reino do 'entre'". (**O Problema do Homem**, p. 167, da tradução francesa).

Nos ensaios "**Diálogo**" e "**Elementos do Inter-humano**" encontramos descritas de forma clara esta esfera onde transcorre a existência dialógica, o diálogo, mola mestra do "nós" que fundará a verdadeira comunidade. Tanto o individualismo que deforma a face do homem quanto o coletivismo que a mascara devem ser superados. Esta superação se efetivará na comunidade fundada na ação recíproca "entre" os homens.

"Eu vejo elevar-se no horizonte, com a lentidão de todos os processos da verdadeira história humana, grande insatisfação que não se iguala à nenhuma até o momento. Não se insurgirá mais como até o momento, somente contra uma tendência dominante em nome de outras tendências, mas contra a falsa realização de um imenso esforço, o esforço em prol da comunidade, a gente se insurgirá em nome da autêntica realização". (**O Problema do Homem**, p. 163).

Para além das aparências e das falsidades inerentes ao mero "estar-ao-lado-do-outro", o inter-humano realizará o diálogo como arcabouço e alicerce do "nós essencial". "Esta realidade (o entre, o inter-humano) afirma Buber, cuja descoberta se produziu em nossa época, mostra o caminho, para além do individualismo e do coletivismo para a decisão vital (*Lebensentscheidung*) das futuras gerações. Aqui se manifesta o autêntico "terceiro" cujo conhecimento auxiliará a outorgar ao gênero humano a autêntica pessoa e a estabelecer a genuína comunidade". (**O Problema do Homem**, p. 168).

CONCLUSÃO

Buber foi utópico ? Não é possível abordar esta questão de modo amplo e profundo no âmbito deste artigo. É útil, no entanto, indicar alguns pontos que possam situar sucintamente a posição do nosso autor.

O próprio Buber não ignorava o fato de muitos de seus contemporâneos o terem classificado como "utópicas" as suas propostas tanto endereçadas ao plano individual, ao homem, quanto ao nível social e político, às sociedades contemporâneas. Ele próprio tratou explicitamente do assunto e firmou claramente sua posição, sobretudo em seu livro "**O socialismo utópico**". No primeiro capítulo podemos ler: "Inicialmente, Marx e Engels davam o nome de utopistas àqueles cujas idéias precederam

o desenvolvimento decisivo da indústria, do proletariado e da luta de classes, e os quais não **poderiam**, por isso, levar esses fatores em consideração. Posteriormente, esse conceito foi aplicado indistintamente a todos aqueles que, segundo Marx e Engels não queriam ou não podiam ou não podiam nem queriam levar em conta esses fatores"... "Em nossa época ser utopista significa não estar à altura do moderno desenvolvimento industrial" (pp. 14 – 15).

E mais adiante citando uma manifestação sua durante um debate (em 1928) entre delegados socialistas procedentes de grupos religiosos, ele afirma: "Não se deve rotular de utópico aquilo em que ainda não pusemos nossa força à prova" (idem, pp. 15 – 16). Tal afirmação define claramente a posição de Buber. Aliás, toda conotação pejorativa que de hábito se emprestou à noção de utopia foi revista diante da monumental obra de Ernest Bloch que atribui um caráter sumamente positivo à utopia. Na verdade, a grande força de ruptura contra a ordem estabelecida e a elaboração de projetos institucionais para um futuro **possível** fizeram com que a utopia fosse contemplada com a mesma densidade atribuída à esperança compreendida como princípio da existência humana.

A realidade que até o momento o século XX nos revelou, no plano político ou social, é tal que as relações entre os homens só puderam ser vistas e pensadas a partir da idéia de dominação, de coerção, ou mesmo repressão e violência. Note-se a afirmação de C. Wright Mills "toda política é uma luta pelo poder e a última espécie de poder é a violência". Essa afirmação é de certo modo o eco da definição que Weber apresentou de estado como "o domínio de homens sobre homens baseado em uma violência legítima, isto é, uma violência alegadamente legítima" (Cf. "A política como vocação").

Sem dúvida muitos receberam a mensagem buberiana com estranheza e talvez até com ceticismo uma vez que o ponto central de sua proposta era algo totalmente oposto à dominação à coerção, à violência. Buber propôs o entendimento entre os homens baseado em relações de equidade, liberdade e respeito mútuo, tanto a nível individual quanto a nível político.

A incerteza, no cume da "estreita aresta", a insatisfação constante diante do estado atual das coisas, levaram Buber a almejar sempre para a humanidade, para cada indivíduo, através da Umkehr – da conversão – a comunidade autêntica, fundada em novas relações inter-humanas. Buber não alimentava certezas, mas esperança, esperança que é a trama de toda ação transformadora do Mundo.

Deve-se evitar denunciar como utópicos aquele pensador ou aquela idéia em desacordo com normas de uma realidade ou de um quadro

de idéias impostas como absolutas em determinada época ou lugar. Pode ocorrer hoje, como afirma Buber, que “possam existir homens, conhecidos ou desconhecidos, que estejam antecipando verdades cuja exatidão será verificada pela ciência do futuro; ou, que a “ciência” atual — ou melhor, uma tendência científica que se identifica com a ciência em geral, como não raras vezes sucede — esteja simplesmente decidida a considerá-las inexatas, como já o fez, a seu tempo, com os “fundadores do socialismo” (O Socialismo Utópico, p. 15).

Aliás não deixa de ser esclarecedora para esta questão a proposta de Buber da “linha divisora”, aludida acima. Para Buber, a finalidade desta linha demarcatória era justamente estabelecer a tensão adequada, em uma dada situação, entre o que é desejável de modo absoluto mas irrealizável na prática (utópico no sentido vulgar) de um lado, e, a possibilidade efetiva de realização do desejo, possibilidade que se aproxima ao máximo do ideal almejado. Assim não se suprime pura e simplesmente a utopia. Ao contrário, ela é conservada, transformada em esperança, como elemento constitutivo da ação de cada indivíduo, através da linha divisora cuja delimitação cabe a cada um na concretude de sua situação.

O homem não deve deixar-se engolfar no atual estado de coisas. Buber denunciou sem cessar o estado em que se encontram o homem e a sociedade. Buber não se cansou de mostrar ao homem a direção para a descoberta de forças de transgressão deste estado para um novo modo de convivência entre os homens e entre as sociedades.

“O que aqui predomina é o anseio pelo que é **justo**, anseio que se experimenta na visão religiosa ou filosófica como revelação ou idéia e que, por sua essência não pode se realizar no indivíduo mas somente na comunidade humana” (O socialismo Utópico, p. 187). A busca constante de um mundo renovado preocupou Buber desde a época de sua amizade com Gustav Landauer que exerceu grande influência no desenvolvimento posterior de seu pensamento. Não se trata, Buber cita Landauer, de criar medidas de segurança definitivas para um reino milenar ou, para toda a eternidade, mas de criar um grande equilíbrio geral e a vontade de reestabelecer, periodicamente, esse equilíbrio. A rebelião como regime, a transformação e reorganização como norma constante, a ordem através do espírito como propósito; essa era a grandeza e a socialidade da sociedade organizada por Moisés. É disso que necessitamos novamente: de uma nova regulamentação e de uma revolução através do espírito, que não fixe, definitivamente, as coisas e as instituições, mas que se declare, a si mesma, como permanente” (O Socialismo Utópico, p. 76).

A utopia para Buber se funda na fidelidade ao espírito. Buber foi fiel ao espírito assim como os profetas o foram. Em um de seus mais notáveis e sugestivos textos “**Exigências do espírito e a realidade**

histórica", ele estabelece um paralelismo entre Platão e Isafas, o profeta, fiel ao espírito que não é portador de uma idéia mas encarregado de uma mensagem. Não cabe ao profeta fundar uma instituição; ele tem uma só proclamação a proferir, proclamação de críticas e exigências.

O profeta, segundo Buber, não é portador de uma verdade abstrata inscrita no céu das idéias. Ele não propôs aos homens, como o fez Platão, um ideal de perfeição absoluta, ideal igualmente válido para todos, em qualquer tempo e lugar, ideal utópico por ser "pan-tópico". Assim uma solução política, por exemplo, elaborada no abstrato com a pretensão de ser válida em todo tempo e lugar corre sério risco em não poder ser aplicada em lugar algum. Ao passo que uma proposta de encaminhamento à uma questão política elaborada para ser aplicada em um lugar e em um momento determinado, que tenha sucesso ou não nas circunstâncias para as quais ela foi elaborada, poderá conservar seu valor em outras épocas e lugares.

A utopia é em Buber a expressão de uma fé profunda cujas raízes conduzem à Bíblia. Fé, utopia e esperança se reúnem convergindo para o Tu Eterno, esteio para a esperança do homem. "A única coisa que pode vir a ser fatal ao homem é crer na fatalidade, pois esta crença impede o movimento da conversão" (**Eu e Tu**, p. 67). Conversão como retorno e não como arrependimento. "O retorno, diz Buber, é um acontecimento tão pouco 'psíquico' como o nascimento e a morte do homem; sobrevém à pessoa inteira, é realizado pela pessoa inteira, e não ocorre na relação do homem consigo mesmo, mas na simples realidade da reciprocidade primordial".

O retorno é a maior forma de "principiar".

A conversão não é, continua Buber, o retorno a um estado anterior "sem pecado", mas é uma reviravolta do ser. Conversão para a disponibilidade ao diálogo, ao inter-humano, à construção de novas comunidades.

Mais que utopista, Buber é o mensageiro, aquele cuja tarefa é indicar a direção. A cada um cabe descobrir e traçar seu caminho numa tarefa que mobilize as potencialidades de sua alma.

"Eu não tenho ensinamento algum. Eu conduzo um diálogo."

UMA QUESTÃO DE ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA: VONTADE E LIBERDADE

Maria Helena D. Nascimento Saragioto
Pós-Graduação em Filosofia – PUCAMP

INTRODUÇÃO

Vontade e liberdade serão vistos numa abordagem filosófica a partir do curso dado pelo professor Leonardo Van Acker, sob o título de Antropologia Filosófica. Este é um curso muito amplo que abrange além da Psicologia Filosófica propriamente dita, uma Cosmologia e uma Antropologia. O motivo desta abrangência é o próprio método usado pelo autor, ou seja, o método sintético-cosmológico; sintético porque parte do geral para concluir o particular e cosmológico porque situa o homem no universo corpóreo em contraposição ao método antropológico que trata do cosmos em função do eu humano. Conceituando Psicologia Filosófica como a ciência da essência e da existência do corpo vivo, sendo que essência e existência designam o objeto formal e corpo vivo é o objeto material, o autor divide seu curso em tantos grandes capítulos quantas são as divisões da Psicologia Filosófica, a saber: o corpo como corpo; como vivo; como vegetal; como animal e finalmente como racional ou humano¹.

De antemão, cumpre citar que, a posição de Van Acker frente aos problemas concernentes à Psicologia Filosófica, é conforme ao hilemorfismo antropológico aristotélico-tomista, para o qual a essência substancial corpórea é “matéria-prima” e “forma substancial” sendo que, quantidade e qualidade, são considerados acidentes.

Toda problemática do corpo enquanto vivo racional é tratada de forma comparativa ao corpo enquanto vivo e irracional até que seja concluída a superioridade do homem, enquanto animal racional, sobre o animal irracional. Isso posto, apresentaremos duas teses introdutórias ao curso do Prof. Van Acker.

A primeira diz que “o homem não difere do animal na essência genérica” e a prova desta tese se dá em dois níveis, ou seja, na ordem dos acidentes o homem não difere do animal pelas atividades vegetativas e sensitivas e, na ordem da substância, o homem e os outros animais são corpos vivos compostos de matéria prima e alma vegetativo-sensitiva. Logo, a essência total do homem é genericamente idêntica à do animal.

A segunda tese diz respeito à essência específica do homem e do animal e é assim enunciada: "O homem é superior ao animal pela essência específica". Para provar esta tese Van Acker elabora todo o seu curso de Psicologia Filosófica, analisando detalhadamente cada uma das seguintes etapas da demonstração desta segunda tese:

1. Superioridade específica do conhecimento racional sobre o conhecimento sensível no próprio homem.
2. Superioridade específica do comportamento racional humano sobre as formas de comportamento cognitivo dos animais irracionais.
3. Superioridade específica da vontade ou ação voluntária humana sobre a "vontade" ou apetites e movimentos espontâneos dos animais.

Cada uma dessas etapas é tratada separadamente e o autor nos apresenta sempre uma visão histórico-filosófica à respeito de cada uma delas, tratando inclusive de levantar e superar dificuldades que possam surgir no sentido de se tentar refutar a sua tese.

Nosso estudo se concentrará no item 3, isto é, a superioridade específica da vontade ou ação voluntária humana sobre a "vontade" ou movimentos espontâneos dos animais, de acordo com o manuscrito do Prof. Van Acker "Ensaio de solução dos problemas", que complementa o "Curso de Psicologia Filosófica" propriamente dito.

Van Acker fala da vontade e da liberdade também no capítulo dedicado à essência do homem, classificando liberdade e vontade entre os problemas particulares, ressaltando que se trata de "problemas moralmente importantes, embora especulativamente secundários"². Diz ele que o problema da liberdade e da vontade, não passa de um aspecto do problema da essência do homem em relação ao animal e que, a atividade voluntária humana deve ser estudada em comparação à apetição sensível do animal, a fim de que se verifique se a vontade ou apetição racional do homem é livre e essencialmente superior ao querer puramente animal³.

I – APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA E TENTATIVAS DE SOLUÇÃO

O modo de conhecer o fim ou o objetivo difere no homem e no animal. Enquanto o animal conhece o objetivo apenas de modo sensível e concreto, portanto atingível por um só meio, quer sugerido pelo instinto, quer sugerido pela percepção concreta entre instrumento e alvo, o homem é capaz de conhecer o objetivo ou fim de modo abstrato e portanto desvinculado de qualquer meio particular ou concreto para atingi-lo. Por esse motivo, o homem pode deliberar sobre os meios que usará para atingir

determinado fim, podendo optar por um dentre vários meios ou mesmo optar por abster-se de agir.

Esta distinção entre o modo de conhecer meio e fim para o homem e para o animal é endossada por muitos mas, diz Van Acker que, quando se trata de interpretar o fato da decisão ou escolha deliberada, indicando-lhe a essência, o que existe é uma grande falta de concordância entre aqueles que se preocupam com o assunto⁴.

Relativamente a esse problema da interpretação e identificação da essência da escolha deliberada, os estudiosos do assunto se situam relativamente a duas grandes correntes, que são, o livre arbitramento e o determinismo.

A – O LIVRE ARBITRISMO DE LEONARDO VAN ACKER

É importante salientar que o “arbitrio” é entendido aqui conforme S. Tomás, isto é, “o juízo ou parecer racionalmente motivado sobre qual seja o comportamento praticamente conveniente, isto é, sobre o que convém querer ou agir e fazer ou executar”⁵.

No livre arbitramento a escolha se dá independente de qualquer alvitre ou razão sendo fruto unicamente da vontade e homologada por um “ato de querer independente e autônomo”⁶. Aqui, a vontade é o “único motivo ou a única razão terminante e definitiva ou decisiva da sua própria escolha”⁷, assim portanto, o livre arbitramento implica auto-determinismo da vontade que neste caso assume o papel de razão final. Assim, a liberdade de escolha tem por essência a “auto-determinação voluntária isenta da necessidade dos alvitres ou motivos”⁸.

A liberdade de escolha é necessária em vista dos bens serem relativamente valiosos e relativamente desvaliosos além de mutuamente exclusivos; ela é necessária em termos de decisão ou escolha e é livre porque decidimos, escolhemos, optamos por este ou aquele bem. Esta escolha voluntária, segundo o livre arbitramento, só é livre na medida em que é “consciente da sua autonomia” e neste caso, nenhum motivo alheio à vontade pode ser decisivo por si só, a não ser que se transforme em motivo mais forte por preferência voluntária da pessoa.

O querer ou a vontade segue sempre o juízo prático da pessoa mesmo que haja oposição do juízo teórico. São três as conseqüências destas colocações, a saber:

1. Só pode haver livre arbitrio, ou livre juízo prático, no animal que é independente em relação ao seu juízo prático podendo superá-lo ou dominá-lo pela crítica, e este é o animal racional. Os irracionais não são capazes de livre arbitrio porque o juízo prático lhes é determinado pelo instinto não havendo reflexão racional e crítica⁹.

2. "A vontade humana só é capaz de livre escolha ou decisão em matérias susceptíveis de livre arbítrio ou juízo prático discutível e contrastável por juízos práticos opostos. Nestas condições, a vontade pode decidir do juízo prático definitivo e assim auto-determinar seu próprio querer. São susceptíveis de livre arbítrio:

— o exercício de qualquer ato volitivo enquanto esse exercício é um bem relativo ao qual se podem opor as vantagens do repouso.

— qualquer espécie de objeto de ato volitivo, desde que seja um bem relativo ou pelo menos apareça como tal"¹⁰.

3. "Liberdade é contingência ou indeterminismo e como todo contingente ou indeterminado se baseia no necessário ou determinado, segue-se que a vontade humana quer livremente certas coisas precisamente porque ela quer necessariamente certas outras. Assim, é porque naturalmente quer a felicidade que o homem livremente escolhe e procura os meios para tal. O indeterminismo da vontade livre tem como princípio o determinismo da vontade natural"¹¹.

B – DERRUBANDO DETERMINISMOS

Contrariamente aos preceitos do livre arbitramento, no determinismo a escolha voluntária não é autônoma uma vez que é levada por motivos estranhos à vontade.

O autor sugere mesmo, que o determinismo, neste caso, deveria ser chamado "heterodeterminismo" uma vez que implica "alienação da vontade e da personalidade"¹².

Assumindo posição favorável ao livre arbitramento, Van Acker apresenta uma série de determinismos, ou fatores externos determinantes da vontade e, na medida em que os apresenta, exerce sua crítica rejeitando a todos e reafirmando assim, a eficácia do livre arbitramento face à problemática da vontade e da liberdade humanas.

Assim, a respeito do fator inconsciente apontado como elemento externo determinante da vontade, diz Van Acker que esta não é uma colocação correta porque "o que se pretende é que o comportamento é livre enquanto é consciente, nem que seja da sua necessidade, pois havendo consciência da necessidade, há por isso mesmo, pelo menos a liberdade de se lhe submeter de bom ou de mau grado. A negação radical da liberdade consiste na negação da consciência"¹³. Assim, fatores inconscientes não podem influir decisivamente no comportamento além do que o "inconsciente só pode ser condição e não causa"¹⁴.

Outro fator externo que, segundo o determinismo, influi sobre a escolha voluntária é o fator econômico. Van Acker esclarece que esta é uma consideração típica da ideologia marxista mas que, na realidade, o

“fator econômico só pode influir no comportamento voluntário enquanto se torna consciente e é interpretado como merecendo certas reações voluntárias”¹⁵.

O caráter seria um outro fator externo a influir no ato voluntário. Ora, é ponto pacífico que o homem decide de acordo com seu caráter, mas é preciso se entender claramente o que seja o caráter. Van Acker, acatando a conceituação do Pe. Gillet, segundo a qual o caráter é “um conjunto de hábitos morais inteligentemente agrupados em torno do eixo voluntário”¹⁶ e também a conceituação de Bergson que diz ser o homem o autor do seu próprio caráter sendo que este se integra na vontade à medida em que por ela é formado, afirma, por sua vez, que “o caráter é produto da vontade e não uma causa estranha que a determina”¹⁷. Onde Van Acker conclui que a afirmação determinista segundo a qual o caráter é um fator externo que interfere no ato voluntário é “um sofisma da pretensa causa, encerrando até petição de princípio, enquanto supõe, sem provar, ser o caráter um fator alheio à vontade e que a determina”¹⁸.

Além do caráter, o temperamento também é apontado como fator externo intervindo no ato voluntário. Aqui, cumpre explicitar que, para Van Acker, temperamento é a “constituição orgânica ou fisiológica”¹⁹. Isso posto, diz ele, com S. Tomás, que conforme o seu temperamento cada um aprecia o fim, porque a disposição temperamental inclina o homem a querer ou a repudiar determinado objetivo; mas, esse mesmo fim é passível de discussão racional e de livre escolha, portanto, negar a liberdade por causa do temperamento é também um sofisma pela pretensa causa e por ignorância da questão²⁰.

Além dos já citados, Van Acker refuta também o determinismo do condicionamento pela educação e pelo hábito, isto porque aceita que ou a educação é conforme a vontade e então ela não contraria a liberdade, ou então ela é contrária à vontade e o sujeito dela se livrará na primeira oportunidade.

Contra as teorias behavioristas que apontam os hábitos como reflexos condicionados intervindo no agir livre do homem, Van Acker salienta que o hábito não pode ser explicado apenas por condicionamento fisiológico pois exige consciência uma vez que “o sentido que é a essência do hábito conserva-se consciente”²¹. Ora, se a consciência é admitida, assim também o é a liberdade e isso posto, a teoria dos condicionamentos por educação, hábito ou reflexo condicionado, cai por terra.

Continuando no seu trabalho de derrubar um a um os argumentos deterministas, Van Acker fala ainda do determinismo histórico e sociológico ou dos fatores histórico-culturais intervindo no ato voluntário humano. Van Acker admite a influência das pressões sociais sobre as decisões do indivíduo mas, acentua que não se trata de concluir

daí que não haja livre arbótrio uma vez que o homem é livre porque a sociedade apresenta sempre tendências que muitas vezes são até mesmo opostas e, dentre elas, o homem é livre para escolher.

Outro argumento derrubado pelo autor é o apresentado pelo determinismo psicológico ou do motivo extra-voluntário mais forte. Van Acker entende por motivo extra-voluntário mais forte "o motivo psicológico mais forte **por si mesmo**, independentemente da homologação ou do consentimento da vontade"²². Mas, nenhum motivo psicológico de agir é mais forte **per se** senão apenas **per accidens**, ou seja, pela preferência que lhe dá a vontade. O motivo explicativo para tal é que os motivos não são quantitativos e homogêneos, mas sim, qualitativos e heterogêneos, cada qual sendo por si mesmo o mais forte dentro do seu próprio gênero e quando o sujeito escolhe entre dois ou mais motivos, o faz pela concentração da sua atenção sobre um dos motivos. Daí Van Acker conclui que "não é o motivo extra-voluntário por si mesmo mais forte que determina a vontade mas sim, a própria vontade, que prestando atenção exclusiva a um motivo preferido, a este torna decisivamente o mais forte e por ele se auto-determina"²³.

Aqui cabem algumas considerações a respeito do problema do mal. Como pode o homem, tendo que escolher entre um bem e um mal optar pelo mal se a opção é uma questão da vontade? Será que o homem opta voluntariamente pelo mal?

Baseando-se em S. Tomás, Van Acker diz que "ninguém escolhe o mal enquanto o julga mau mas só enquanto o julga bom. Julgando bom o mal, é claro que o homem erra e portanto, ignora a verdade relativamente ao que faz. Mas, essa ignorância, no caso, é voluntária, pois a vontade não quis prestar atenção aos motivos a favor do bem, preferindo ignorá-los. Assim, toda escolha livre do mal implica ignorância, mas ignorância voluntária"²⁴.

O homem, pela atenção, pode tomar decisões voluntárias mas entre a decisão e a execução surgem certas dificuldades, como por exemplo, a fraqueza e a ineficácia destas mesmas decisões voluntárias. Tais dificuldades atingem a relação entre o psíquico e o físico pois, havendo resultância física das tendências psíquicas, o fracasso na execução se deve à falta de atenção à resolução tomada e/ou à respectiva execução. Assim, a atenção se constitui em condição da livre escolha e o homem segue sempre na tentativa de conquistar o poder de escolher livremente uma vez que "o livre poder do homem não é um dado, mas uma conquista sempre contingente e aleatória e nesse poder instável e mal garantido reside a superioridade do homem sobre todo o cosmos natural"²⁵.

Finalmente, contra todos os determinismos até agora citados, Van Acker conclui pela liberdade da vontade que, não apenas é

auto-criadora, como também é auto-determinadora, aspirando sempre a realizar-se de modo completo, infinito e perfeito²⁶. O homem aspira sempre a um fim que, para ele, seja fim em si, último ou absoluto nem que este fim seja ele mesmo e, essa tendência ao fim último, possibilitada pela auto-determinação e pela vontade de perfeição, patenteia a superioridade essencial do homem sobre o animal como Van Acker havia enunciado em sua segunda tese.

CONCLUSÃO

Tal trabalho foi possível graças aos manuscritos que nos foram cedidos pelo Prof. Van Acker, uma vez que seu "Curso de Psicologia Filosófica" não foi editado até o momento.

Durante a elaboração deste trabalho, constatamos, mais uma vez a fidelidade do autor ao rigor filosófico e sua absoluta coerência dentro dos princípios da filosofia tomista que optou por seguir. Longos anos de estudo e pesquisa foram consumidos para a elaboração do referido curso e o resultado demonstra que não foram medidos esforços em favor da profundidade e da erudição.

Liberdade e vontade se constituem em tema de estudo de tantos quantos se preocupam ou se preocuparam em melhor conhecer o homem e, a solução tomista que Van Acker nos apresenta, é apenas uma dentre as várias outras que povoam a literatura filosófica. Não nos cabe aqui julgar a validade ou a atualidade de tais soluções, uma vez que nosso objetivo é apenas expor o pensamento de Van Acker em relação a este assunto que nos interessa particularmente.

Na atual fase de nossos estudos a respeito da obra do Prof. Van Acker, quando ainda estamos colhendo dados a respeito da sua produção filosófica, nos parece prematuro "trabalhar" seu pensamento em termos de uma elaboração filosófica propriamente dita, de uma reflexão crítica, de um cotejo do seu pensamento com o de outros pensadores. Por esse motivo, nos limitamos a expor, da forma mais fiel que nos foi possível, um item do referido "Curso de Psicologia Filosófica".

Pensamos ser este o primeiro passo para um futuro trabalho, maior e mais profundo, onde nossa proposta será a de apresentar o pensamento do professor e, sobre ele, refletir criticamente.

BIBLIOGRAFIA

- VAN ACKER, Leonardo. **Curso de Psicologia Filosófica**. Manuscrito em cópia xerox, 305p. Seguido de **Ensaio de solução dos problemas e apreciação das teorias**. 45p.
- VAN ACKER, Leonardo. **Inconsciente psíquico — Leis do comportamento e liberdade**. Separata da Revista de Psicologia Normal e Patológica. Ano VII, out./dez. 1961, nº 4. 7 p.

NOTAS

- (1) Cfr. Van Acker. **Curso de Psicologia Filosófica**, p. 7 Introdução.
- (2) Van Acker. **Curso de Psicologia Filosófica**. p. 193.
- (3) Ibid, p. 193.
- (4) Cfr. Van Acker. **Ensaio de solução dos problemas**. p. 21.
- (5) Van Acker. **Curso de Psicologia Filosófica**. p. 234 cont.
- (6) Cfr. Van Acker. **Ensaio de solução dos problemas**. p. 21.
- (7) Ibid, p. 21.
- (8) Ibid, p. 22.
- (9) Cfr. Aquino, S. Tomás de. *De veritate*, apud Van Acker. **Curso de Psicologia Filosófica**. p. 243 cont.
- (10) Aquino, S. Tomás de. *Suma Teológica*, apud Ibid, p. 244.
- (11) Van Acker. **Curso de Psicologia Filosófica**. p. 243-4.
- (12) Van Acker. **Ensaio de solução dos problemas**. p. 24.
- (13) Van Acker. **Ensaio de solução dos problemas**. p. 25.
- (14) Ibid, p. 25.
- (15) Ibid, p. 26.
- (16) Ibid, p. 29.
- (17) Van Acker. **Ensaio de solução dos problemas**. p. 29.
- (18) Ibid, p. 29.
- (19) Ibid, p. 30.
- (20) Cfr. Ibid, p. 30.
- (21) Ibid, p. 31 — o grifo é do autor.
- (22) Van Acker. **Ensaio de solução dos problemas**. 35
- (23) Ibid, p. 35 e 35 cont.
- (24) Van Acker. **Ensaio de solução dos problemas**. p. 36.
- (25) Ibid, p. 38.
- (26) Cfr. Ibid, p. 38.

A ONTOGNOSEOLOGIA DE MIGUEL REALE

Profa. Nady Moreira Domingues da Silva

Universidade Federal do Maranhão

INTRODUÇÃO

A especulação filosófica, ao longo da sua história, tem-se voltado especialmente para o problema do conhecimento e para a investigação ontológica. Exhaustivamente tem-se buscado resposta às indagações: o que existe? O que posso conhecer?

Já na Grécia Antiga questões dessa ordem foram levantadas por Platão e Aristóteles, para falarmos apenas nos momentos mais brilhantes do pensamento grego, embora eles já tenham encontrado uma certa elaboração desses temas. No Período Medieval a chamada Filosofia Cristã procurou dar uma solução nitidamente teológica às questões até então levantadas; mas, foi na Idade Moderna que, a partir de Descartes, essa problemática recebeu um tratamento mais aprofundado: Descartes, Locke, Hume, Berkeley sentem necessidade de antepor à especulação ontológica uma teoria do conhecimento. Tratam então de estudar suas possibilidades, origens, essência, para então incursionarem no campo metafísico propriamente dito. O momento de apogeu do pensamento moderno acontece com Emmanuel Kant e suas Críticas: da Razão Pura, da Razão Prática e do Juízo.

Mas, todas as tentativas nesse sentido sempre se apresentaram de maneira insatisfatória, seja pela sua abordagem unilateral, seja pelas lacunas apresentadas e criticadas pelo momento fecundo que é o pensamento contemporâneo.

No pensamento brasileiro, Miguel Reale retoma essa problemática e propõe uma teoria que procura superar o dualismo ontologia-gnoseologia, dominante no pensamento ocidental. Na sua ONTOGNOSEOLOGIA encontra-se em primeiríssimo plano o homem não apenas sujeito pensante, mas ser consciente e criador. Este homem não puramente subjetivo, está consciente de sua inserção no mundo e, assumindo o seu papel criador, constrói um novo mundo sobre o mundo da natureza: o mundo da cultura.

I – Caracterização do Problema

A posição ontognoseológica de Miguel Reale corresponde a uma tomada de posição perante a gnoseologia kantiana. Ele coloca o problema a partir da análise das obras de Edmund Husserl e Nicolai Hartmann e de seus respectivos enunciados: “consciência é consciência de algo” e “conhecer é conhecer algo”.

Tal posição **parte do dado inicial da intencionalidade como sentido vetorial do espírito**¹, isto é, a consciência tem caráter essencialmente intencional o que quer dizer que ela está sempre voltada para algo fora dela mesma.

Analisando as duas posições já existentes a respeito do conhecimento, idealismo e realismo, admite que nenhuma delas satisfaz completamente, nem resolve o problema, pois ambas restringem o seu campo de investigação e, ou subordinam o sujeito ao objeto, ou realizam o seu contrário, deixando de lado uma região intocada ou esquecida. No **realismo**, o ato constitutivo do conhecimento é despojado da sua sinteticidade criadora e o sujeito adequando-se às coisas, põe-se de certa forma como objeto. Já no **idealismo**, a faculdade sintetizadora do espírito acaba operando a partir de si mesma, com abstração daquilo que, em toda experiência de algo, constitui um dado originário irredutível ao sujeito por constituir-se como algo dotado de sentido.² Prendem-se essas posições ou aos métodos, limites, origens ou essência do conhecimento como tal (esquecendo-se do objeto), ou então tratam de esquemas e modelos de pesquisa científica, dos métodos de descoberta e verificação, deixando de lado seus pressupostos transcendentais. Ora, a relação sujeito-objeto é uma correlação que não prescinde de nenhum dos termos. Se uma corrente privilegia o sujeito a outra peca por privilegiar o objeto realçando o problema ontológico.

Para Miguel Reale, tanto o termo gnoseológico como o ontológico estão em pé de igualdade, pois a correlação sujeito-objeto é de natureza integrante e dialética, compondo assim uma ONTOGNOSEOLOGIA. Para ele, a divisão desta em ONTOLOGIA e GNOSEOLOGIA somente é admissível considerando-as como dois momentos de um mesmo processo, e nunca como um dualismo. Segundo ele, as análises fenomenológicas do conhecimento feitas por Husserl e Hartmann, além do caráter **intencional** da consciência revela-nos também a **dialeiticidade** que lhe é inerente. Por dialeticidade inerente devemos entender que se sujeito e objeto se implicam e se exigem, ao mesmo tempo, não deixam de ser heterogêneos entre si e estabelecem uma **tensão pluridimensional**, isto é, dirigida a estratos diferentes da realidade e, se por

um lado existe uma revalorização do objeto, por outro, leva em conta aquilo que é próprio do sujeito e não se origina do ser enquanto objeto.

A participação criadora do sujeito não é absoluta na produção do objeto, mas isto não exclui a capacidade do espírito de sintetizar e ordenar o real. Logo, “conhecer algo é captá-lo em sua correlação com o poder constituinte do espírito”.³

Todo ato de conhecimento exige um sujeito cognoscente e algo que é conhecido. Este algo é algo para o qual converge o espírito como intencionalidade, é objetividade em geral, nem pensável como objeto, nem como multiplicidade de objetos.

O criticismo ontognoseológico propõe-se superar a própria antinomia idealismo-realismo que sempre acaba por referir os termos do processo cognoscitivo um ao outro.

Na ontognoseologia a relação do conhecimento não é puramente formal e coloca-se ciente de que “a correlação sujeito-objeto é transcendentalmente inerente à vida do espírito, possibilitando o conhecimento como um **processo concreto e uno**, não obstante a multiplicidade infindável de suas aplicações às diversas regiões de objetividade possível”.⁴

Pela intencionalidade que lhe é intrínseca a ontognoseologia remete-nos a uma Teoria dos objetos.

II – Teoria dos Objetos

A ontognoseologia refere-se à Teoria de Ser enquanto objeto de conhecimento. Nestes, podemos distinguir as seguintes esferas ônticas:

a) **objetos naturais** – nestes predomina o elemento dado pela natureza; são suscetíveis de verificação experimental segundo pressupostos metódicos e tem seu elo de ligação no princípio de causalidade. Podemos aqui distinguir dois tipos de objetos: **os físicos ou reais**, distintos por sua espacialidade e temporalidade; **psíquicos**, distintos por possuírem apenas temporalidade. Não podem ser concebidos no espaço porque apenas duram no tempo.

b) **objetos ideais** – são seres que existem enquanto pensados. São chamados ideais enquanto devem ser considerados distintos do pensamento como processo empírico determinado. Mas não existem em si e por si, independentemente do ato de pensar, em sua universalidade. Também aqui podemos distinguir dois tipos de objetos: **lógica formal** e **matemática**, que não tem por objeto de estudo coisas situadas no espaço e no tempo.

Estes dois primeiros tipos de objetos representam o mundo de ser.

c) **objetos referidos a valor, ou valores** – não tem espacialidade nem temporalidade e concebem-se em função de algo existente. Também não são quantificáveis. O seu ser é o **valor**. Os valores representam o mundo do **dever-ser**, refletindo-se em atos e obras. Os valores são bi-polares, isto é, implicam-se reciprocamente, pois nenhum deles se realiza sem influir direta ou indiretamente na realização dos demais. A bipolaridade e implicação dos valores refletem a natureza mesma da condicionalidade humana, do espírito que só toma consciência de si mesmo e se realiza enquanto se inclina ou se objetiva a **ser como deve ser**.

Todo valor contrapõe-se ao já **dado**, ou seja, ao que se apresenta como fato aqui e agora, como pura realidade fenomênica; contrapõe-se ao fato e não se reduz jamais a ele, mas ao mesmo tempo, pressupõe um fato como condição de sua realizabilidade, embora sempre o transcenda. Um objeto referente ao valor é o **Direito**, cuja dinâmica resulta da bipolaridade do mundo axiológico; a vida jurídica se desenvolve na tensão de valores positivos e valores negativos.

d) **objetos culturais** – derivados e complexos, representam uma forma de integração entre **ser** e **dever-ser**, entre o mundo do ser e os valores, pois, a cultura é concebida por Miguel Reale como elemento integrante, inconcebível sem a correlação **ser** e **dever-ser**, além de marcar uma reversibilidade do que é natural ao mundo dos valores, também dá um significado à natureza e possibilita a existência dos próprios valores. E o mundo cuja existência decorre da objetivação histórica dos valores é o mundo **histórico-cultural**, ou dos objetos culturais que se distinguem **por serem enquanto devem-ser**.

III – A Ontognoseologia

Miguel Reale, como já falamos anteriormente apresenta-nos uma tomada de posição quanto ao Criticismo Kantiano e endossa algumas objeções já feitas ao filósofo alemão, acrescentando também a sua crítica, sem entretanto negar-lhe o devido mérito. Em seu artigo “Para um Criticismo Ontognoseológico” faz cinco observações que ele julga fundamentais:

a) o **eu transcendental** de Kant é estático e despojado de temporalidade e historicidade;

b) a atuação do sujeito kantiano no ato de conhecer, não insere o **querer** no campo gnoseológico, isto é, uma vontade como tomada de posição gnoseológica e não apenas ética;

c) o sujeito kantiano, ou **eu transcendental**, está reduzido a esquemas racionais imutáveis em face de todas as experiências possíveis, o que não atende à **condicionalidade social e histórica** de todo o conhecimento.

d) a gnoseologia kantiana limita-se ao plano puramente especulativo deixando de lado a problemática do valor e criando um contraste entre a **experiência cognitiva** e a **experiência ética**, esta subordinada a outros elementos de compreensão.

e) o sujeito cognoscente de Kant é **a-histórico**, não se relacionando com o mundo circundante em que ele está inserido, é **a-social**, foco lógico apenas para a ordenação do real; é o estático legislador da natureza e só se torna tal enquanto inserido nas intuições puras de espaço e tempo e nas Categorias, sacrificando assim o **valor criador e sintético do espírito** que deve ser concebido como força ordenadora da realidade onde os esquemas de captação do real são formados pelo espírito **durante o processo de pesquisa** permitindo transcendentalidade, apenas na correlação sujeito-objeto.

A primeira tarefa pois, da ontognoseologia é restituir ao sujeito cognoscente a sua **historicidade essencial**, sem o reduzir ao mero processo histórico, assim, reconhecendo o que há de problemático no conhecimento e descobrindo na **vontade**, no querer, uma tomada de posição no âmbito da pesquisa, isto é, uma função que não se reduz à pura intuição do agir, superando-se assim a distinção entre Razão Pura Prática e Razão Pura Teórica. Ora, o histórico é sempre posto em relação a algo e pressupõe sempre um elemento a que se ordena ou tende. O sujeito a-histórico resolve tudo nele mesmo, enquanto que a historicidade do sujeito situa-o em função de algo que traduz o sentido de sua temporalidade e que está fora dele.

Tentativas já foram feitas nesse sentido mas apresentam-se ainda carentes, como é o caso do historicismo idealista que, ao apresentar-nos um sujeito essencialmente histórico, frustra-se por conceber um sujeito absoluto que é um absoluto **produzir-se** integrativo de pensamento e realidade. Ele (sujeito) torna-se o absoluto acontecer histórico resolvendo os próprios objetos na subjetividade. Já no transcendentalismo o sujeito relaciona-se com os objetos que o transcendem; há então uma revalorização do objeto sem esquecimento da função positiva e inovadora do sujeito no ato de conhecer.

Atualmente a análise crítica propõe-se o problema da natureza ou essência do ato de conhecer na correlação necessária do sujeito com as esferas distintas dos objetos. Não há condições de conhecimento a não ser em função de um mundo circundante, mas são condições universais e necessárias a quantos se situem naquelas circunstâncias. Isto implica em uma colocação de critérios de verdade na correlação sujeito-objeto, o que quer dizer em termos **ontognoseológicos**.

Ora, como já vimos, a ontognoseologia de M. Reale pretende possibilitar o conhecimento como um **processo concreto e uno**. Esta

concretidade será resultado da co-implicação sujeito-objeto na **consciência intencional**. Por **concreto** devemos entender aquilo que se insere no seu critério de realidade, a vida da consciência na sua imediatidade. Ao conhecer, conheço algo, algo que está a minha volta, no meu mundo circundante e tenho plena consciência disto. Não é possível portanto reduzir qualquer dos dois termos (sujeito-objeto) ou resolver um no outro sob pena de desaparecimento do processo cognoscitivo.

Por outro lado a heterogeneidade de sujeito e objeto não deve ser entendida como um dualismo abstrato entre natureza e espírito, como se fossem duas esferas prontas, acabadas. O que realmente representa essa heterogeneidade, no plano do conhecimento, é uma **correlação transcendental subjetivo-objetiva** que não permite seja um objeto reduzido a um sujeito ou vice-versa. Não podemos esquecer que sempre haverá alguma coisa além daquilo que já foi elaborado; a síntese do pensamento não se esgota, pois esta não se limita à **práxis teórica** do conhecimento estendendo-se também à **práxis da vida**.⁵

O conhecimento é então dialético, pois seu caráter é sempre de natureza relacional concreta (subjetivo-objetiva), o que quer dizer sempre aberto a novas possibilidades de síntese. Esta síntese jamais se conclui em virtude da essencial irredutibilidade dos dois termos relacionados ou relacionáveis. Estes termos apenas complementam-se, por isso podemos falar de uma **dialética de complementaridade**, ou de **implicação-polaridade**. "No âmbito desta dialética, dá-se a implicação dos opostos na medida em que se desoculta e se revela a aparência de contradição"⁶, sem que com isto os termos deixem de ser contrários. Convém frisar aqui que se os contraditórios se excluem, os contrários coexistem.

Todo ato cognoscitivo é também um ato valorativo, a complementariedade se estende até o **conhecer é valorar**, pois se no momento mesmo em que algo é conhecido já se põe o valor daquilo que se conhece, temos de admitir então que o valor é um "elemento de mediação também no plano gnoseológico (...) possibilitando a relação entre sujeito e objeto na medida em que este se torna objeto em função da intencionalidade da consciência e nesta surge como objeto valioso"⁷.

O conhecimento é desta maneira, uma síntese ontognoseológica acompanhada da consciência da validade da correlação alcançada, sendo certo que os valores que se revelam no ato de conhecer são resultantes de um valor primordial, sem cujo pressuposto "a priori" não seria logicamente pensável sequer o processo gnoseológico: é o **valor essencial do espírito**, como síntese "a priori", isto é, a compreensão da consciência como possibilidade originária de síntese, insuscetível como tal de ser catalogada em formas "a priori" predeterminadas. "A correlação

sujeito-objeto, vista como síntese transcendental é antes a condição possibilitante das indeterminadas sínteses empírico-positivas que constituem a trama da experiência humana”⁸.

Na ontognoseologia sujeito e objeto não são mais considerados “in abstrato”, de maneira estática; esses dois termos estão sempre inseridos num processo dialético onde algo é convertido em objeto e recebe uma doação de sentido pelo espírito, mas onde também alguma coisa escapa sempre para além dessa intencionalidade. A trama da experiência não se esgota, nem as sínteses doadoras de sentido dão-se de forma isolada, pois estão “comprometidas com o plano empírico do fazer e do sentir”⁹.

Em verdade o ato do conhecimento só é logicamente possível na medida e enquanto algo está perante o sujeito e “cujas virtualidades doadoras de sentido desse algo não se esgotam em nenhuma das formas de síntese realizadas ou por realizar”¹⁰.

Saber e ser não se identificam e portanto cabe à ontognoseologia analisar o saber como totalidade concreta; indagar não apenas das condições segundo algo pode tornar-se objeto de conhecimento, como também das condições transcendentais pertinentes ao sujeito.

CONCLUSÃO

A pessoa humana de Miguel Reale não foi abrangida por nós em toda sua complexidade, pois a nossa proposição foi apenas a de expor de maneira sintética o que seja a sua ontognoseologia. Mas, dessa exposição já é possível inferir-se a sua exigência de um reexame dos problemas do conhecimento e da ontologia até então existentes. Como elemento catalisador dessa problemática está o homem, concebido por Miguel Reale, “in concreto”, um homem não apenas racional ou biológico, mas também um homem social, histórico, ativo e criador como bem o exprimem as suas palavras. “O homem não é uma simples entidade psicológica ou biológica, redutível a um conjunto de fatos explicáveis pela Psicologia, pela Física, pela Anatomia, pela Biologia. No homem existe algo que representa uma possibilidade de inovação e de superamento. A natureza sempre se repete, segundo a fórmula de todos conhecida: nela tudo se transforma e nada se cria. Mas o homem representa algo que é um acréscimo à natureza, a sua **capacidade de síntese**, tanto no ato instituidor de novos objetos do conhecimento como no ato constitutivo de novas formas de vida”¹¹.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

(1) Miguel Reale, Sentido do Pensar do Nosso Tempo, Revista Brasileira de Filosofia, nº 100, São Paulo, 1975, p. 390.

(2) Idem, Ontognoseologia, Fenomenologia e Reflexão Crítico-Histórica, R.B.F., nº 62, p. 162.

- (3) Idem, op. cit., R.B.F., nº 100, p. 392.
 (4) Idem, op. cit., R.B.F., nº 62, p. 162.
 (5) Edmund Husserl, cit. in M. Reale, op. cit., R.B.F., nº 62, p. 163.
 (6) Miguel Reale, op. cit., loc. cit., p. 164.
 (7) Idem, op. cit., pag. cit.
 (8) Idem, op. cit., pag. 165.
 (9) Antonio Paim, História das Idéias Filosóficas no Brasil, 2ª ed., Editorial Grijalbo S/A, S. Paulo, 1974, p. 423.
 (10) Miguel Reale, op. cit., R.B.F., nº 62, p. 173.
 (11) Idem, cit., in Antonio Paim, op. cit., p. 424.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola, Dicionário de Filosofia, Ed. Mestre Jon, São Paulo, 1970.
- MORENTE, Manuel Garcia, Fundamentos de Filosofia, 3ª edição, Ed. Mestre Jon, São Paulo, 1967.
- PAIM, Antonio, História das Idéias Filosóficas no Brasil, 2ª edição, Ed. Grijalbo S/A, São Paulo, 1974.
- REALE, Miguel, Para Um Criticismo Ontognoseológico, Revista Brasileira de Filosofia, vol. III, fasc. I, São Paulo, 1953.
- REALE, Miguel, Lógica e Ontognoseologia, Revista Brasileira de Filosofia, nº 80, São Paulo.
- REALE, Miguel, Ontognoseologia, Fenomenologia e Reflexão Crítico-Histórica, Revista Brasileira de Filosofia, nº 62, São Paulo.
- REALE, Miguel, Sentido do Pensar do Nosso Tempo, Revista Brasileira de Filosofia, nº 100, vol. XXV, São Paulo, 1975.
- REALE, Miguel, Teoria dos Objetos, in Filosofia do Direito, vol. I, 5ª edição, Saraiva, São Paulo, 1969.

DEBATES

O DISCURSO COMO CONFORMAÇÃO DA REALIDADE

José Mário Angeli e Rosemari Friedmann
Universidade Estadual de Londrina — PR

Fenômenos como a consciência são objetos incômodos para a reflexão científica, de forma especial quando se toma o "científico" como coisa ascética.

Discutir o tema "Leitura e Conscientização" implica em tomar os processos de tomada de consciência de um lado, e os processos de posse de linguagem por outro, ou, de forma preferencial a modalidade do agir humano onde esses dois elementos aparecem imbricados.

O termo "Conscientização" dada sua larga utilização, hoje, aparece desgastado e já se faz necessário explicitá-lo para que nossa comunicação não sofra interferências de experiências distintas com o termo. Leitura, por sua vez, já adquiriu um sentido institucional que quando o utilizamos de imediato lembramos "textos".

Importante se faz então deixarmos elucidados de princípio que nos referimos quando no decorrer de nossa exposição utilizamos os dois termos.

Por conscientização estamos entendendo uma atividade do pensamento de apreender o real, captando seus elementos constitutivos e tornando-os explícitos. Para nós a tomada de consciência é processual e portanto sempre imperfeita, inacabada. Ela é projetar-se, projetando a realidade, compreendendo-a. "Conscientização é tomar posse da realidade" (Paulo Freire, 1980, p. 29). E por isso ela exige um conhecimento crítico, pois o sujeito deve penetrar a estrutura desumanizante da sociedade e conhecê-la. De tal forma o conhecimento se dá na prática e não por mero discurso.

Por leitura estaremos nos referindo ao processo global de decodificações das representações, quer estas sejam do real ou do texto que a ele se refere.

Parece-nos que a questão da consciência ou dos processos de conscientização ocupam hoje um lugar privilegiado na teoria do conhecimento ou na moderna epistemologia. Os avanços na pesquisa psicológica (em especial na área do desenvolvimento humano), na psicolinguística, na sociolinguística estão a indicar que os ideais de objetividade e não contaminação psicológica do conhecimento científico esbarram nos limites da representação simbólica do saber aurido do real e concreto.

O conhecimento humano se faz limitado pelas limitadas possibilidades de representá-lo. Por isso definimos os termos de nossa intervenção: "O discurso como conformação da realidade".

Procuraremos a seguir, indicar os pontos que elegemos como fortes indicadores dessa afirmação.

O ESQUEMA MENTAL

A ação do indivíduo sobre o real se estabelece a partir dos esquemas mentais pré-existentes. (Piaget, 1970) O mundo aparece à consciência limitado pelas possibilidades estruturais do sujeito. As incongruências é que tornarão possíveis a

reorganização dos esquemas frente aos novos elementos. As conquistas na compreensão da construção do pensamento da criança estão a levantar questões que precisam ser amplamente estudadas na conduta inteligente do adulto. Enquanto Piaget e seus colaboradores analisam, exaustivamente, os processos de construção das modalidades do pensamento lógico em sua gênese, procurando captar através das ações e das representações destas os processos de elaboração cognitiva; demonstrando como o desenvolvimento cognitivo é a caminhada no sentido da ordenação do real, crescendo qualitativamente pela incorporação de novos dados e, captando as relações entre eles, resta perguntar se o real é ordenado ou a operação mental de ordenação representa em última instância uma necessidade de equilíbrio. A própria tese piagetiana nos referenda esta proposição. As passagens pelos vários estágios de desenvolvimento é no sentido da equilíbrio. Em cada fase ou estágio o real é percebido nos limites estruturais do pensamento. Os elementos ou as relações que a estrutura mental não comporta são, simplesmente, ignorados.

O pensamento humano adulto já teria atingido as possibilidades biológicas de funcionamento e portanto capaz de operar com o real em toda sua extensão e contradições ?

O problema que estamos levantando não é o perguntar se o humano atingiria estágios qualitativamente mais complexos (embora isto não fique fora de cogitação), mas se no próprio processo de construção do pensamento os conteúdos e as formas de representação não cristalizariam os contornos do real comportáveis na estrutura mental de um lado, e das possibilidades culturais de representação por outro.

Os estudos sobre a relação entre pensamento e linguagem (Vigotsky, 1934) têm procurado demonstrar a interdependência entre esses dois processos, não subordinando-os um a outro, mas como processos interdependentes num movimento contínuo: "As palavras não se limitam a exprimir o pensamento: é por elas que este acede à existência" (p. 165). Estudos têm demonstrado que os significados das palavras se alteram e assim a relação entre o pensamento e a palavra também se altera. Não poderíamos de forma simplista aceitar a idéia da linguagem como mero instrumental de representação, mas como constitutiva do pensamento e este por sua vez condição de possibilidade do fenômeno lingüístico. "A linguagem nasce de uma praxis, a qual engendra o mental e se expressa de maneira simbólica e abstrata com a palavra" (Alberto Merani, 1965, p. 49).

Assim na medida em que se admite mudanças qualitativas do pensamento ao longo do processo de desenvolvimento, há que admitir mudanças qualitativas do uso e da função da linguagem e conseqüentemente mudanças qualitativas na relação entre ambos.

DEPENDÊNCIA DAS CATEGORIAS PRÉ-DADAS NA ESTRUTURAÇÃO DO CONHECIMENTO

Até aqui falamos do sujeito que conhece e da forma dinâmica que apreende a realidade, organiza-a, segundo as suas possibilidades estruturais, e como a linguagem se comporta como um elemento constitutivo das possibilidades reais de organização desta realidade.

Cabe, agora, questionarmos sobre os possíveis efeitos que atuam no processo global de conscientização quando o sujeito lida com os símbolos convencionais e com discursos já estruturados, ou seja, qual a possibilidade real do sujeito de compreender em sua estrutura de pensamento e linguagem, discurso sobre a realidade já categorizados, organizados, conformados sócio-culturalmente.

Voltemos-nos então para o discurso escrito, que acredito ainda ser a forma privilegiada da apreensão do conhecimento no âmbito da escola.

Se levarmos em conta que o discurso escrito tem uma distância significativa do discurso oral, nos seus aspectos sintáticos e semânticos, temos que considerar que o texto é necessariamente o discurso mais complexo para o processo de decodificação. O autor ao enfocar uma realidade qualquer, quer seja do ponto de vista científico, filosófico ou estético, está submetido a estrutura formal da língua, e, assim utilizará de forma minimamente ambígua por ser o mais fiel possível à mensagem que ele quer transmitir.

Considerando que a percepção, que se tem da realidade já é de certa forma condicionada às experiências culturais que o sujeito tem sobre ela, num outro nível, no discurso científico, ela já está delimitada pela teoria que lhe dá substrato, temos que considerar que a linguagem aí atua em dois níveis distintos que são condição de possibilidade para a apreensão, organização, estruturação, representação, — atuando como fatores de economia; por outro lado os aspectos sintáticos e semânticos da língua limita a apreensão do real dentro de seus contornos num primeiro nível; e num segundo nível, num discurso escrito, ainda mais conformado pelas normas, restringe as representações e compreensão do real a níveis possivelmente mais estreitos. Cabe-nos agora perguntar se estamos pensando o texto como instrumento de conscientização, temos que pensá-lo dentro de suas limitações porque é na clareza, na propriedade com que se representa o conhecimento nas formas gráficas que fecha-se os limites do sujeito decodificador de apreender as incongruências e distorções.

Por isso quando pensamos em conscientização temos que pensar um sujeito ativo agindo, refletindo, questionando e, pensar o discurso científico, filosófico ou estético como uma forma auxiliar do processo global, e não pensá-lo como instrumento principal; e aqui somos perfeitamente concordes com Paulo Freire quando afirma que a leitura do real deve preceder a leitura do texto, (Paulo Freire, 1978) pois do contrário, quando o real do qual se fala, não está comportado na estrutura mental e da linguagem do indivíduo, o discurso escrito atua de forma autoritária impondo os limites do pensamento no limite da linguagem utilizada.

Assim é de maior importância que o educador ao lançar mão do texto, compreenda-o criticamente para que o processo de leitura remeta para o real e o concreto a que o texto se refere e não conformar-se nos limites do próprio texto, submetendo-os assim e submetendo os alunos a uma decodificação mecânica do texto escrito.

Toda consciência brota de uma praxis, que é essencialmente prática política. "Ela está na capacidade instrumental adquirida pela mão, que tornou possível a ação sobre o meio circundante e deu lugar dessa maneira a transformações que obrigaram o indivíduo a transformar-se por sua vez" (Alberto Merani, 1965, p. 45).

A consciência possui uma relação fundamental consigo mesmo. Esta relação com o próprio eu não se entende num sentido psico-individual, mas cultural. Trata-se da auto-consciência, que o homem tem, como expressão de sua compreensão de si mesmo. Tal compreensão só é possível dentro de um contexto histórico-social.

Além disso o homem mantém uma relação com o mundo. Ele não nasce para um meio determinado e limitado. Ele trava um processo de luta e transformação em seu meio. Essa relação com o mundo sofrerá transformações ao longo da história. Portanto, a consciência do eu e a consciência do mundo conseqüentemente leva a uma consciência histórica que implica numa consciência de classe, que é explicitação do nível pessoal do espaço que ocupa na dinâmica social, e que significa o não ser sozinho mais ser participante deste ou daquele pólo de produção.

A produção científica serve como meio auxiliar, mas não é condição de consciência, ela faz-se necessária, mas não é suficiente.

Quando a escola prevê a utilização do instrumental crítico, de uso de texto desmistificador pretendendo assim uma educação "conscientizadora" ela deverá prever forma de atuação intra-escola e na sociedade mais ampla, ações específicas que além de desvendar a realidade crie condições objetivas de transformá-la. Do contrário, se o traço teórico não estiver respaldado na práxis transformadora, o discurso crítico é consumido como moda, desgasta-se em sua significação, empobrece o concreto a que ele se refere, consome-se no modismo dos chavões. Como moda, passa. Substituída facilmente por outra.

BIBLIOGRAFIA

- FREIRE, Paulo, **Conscientização**. Teoria e prática da libertação uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. S. Paulo, ed. Moraes, 1980.
- FREIRE, Paulo, **Quatro Cartas aos Animadores de Círculos da Cultura de São Tomé e Príncipe**". in: Carlos R. Brandão (Org.). A questão Política da Educação Popular, 3ª ed., S. Paulo, Brasiliense, 1982.
- MERANI, A. L. **A Conquista da Razão**. Mão, Cérebro e Linguagem definição do Homem. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.
- PIAGET, J. **A Epistemologia Genética**. Petrópolis, Vozes, 1970.
- VIGOTSKY, L. S. **Pensamento e Linguagem**. Lisboa, Antidoto, 1979,

*

SUBSÍDIOS PARA A ANÁLISE DO DISCURSO RELIGIOSO POSITIVISTA

João Ribeiro Junior

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

"Se somos positivistas, confessa Teixeira Mendes, é porque consideramos que só a Religião da Humanidade pode corresponder, doravante ao ideal de Amor universal ao qual a Humanidade julgou, durante a Idade Média, poder atingir, no Ocidente, mediante o Catolicismo, e no Oriente, mediante o Islamismo. É, portanto, evidente também que aspiramos ver, no mais breve prazo possível, a Humanidade alcançar, graças ao Positivismo, o conagraçamento universal de seus filhos divididos pela diversidade dos modos de Religião no Passado, e pela anarquia cada vez maior do Presente. Está claro, enfim que aspiramos ardentemente pelo momento em que os nossos contemporâneos católicos reconheçam — da mesma sorte que o reconheceram Augusto Comte e Clotilde de Vaux, que ambos tiveram a inestimável felicidade de nascer e ser educados no Catolicismo,— que o Positivismo constitui apenas o digno herdeiro eterno do Catolicismo. (...) Mas daí concluir que sejamos ou nos consideremos inimigos do Catolicismo e dos católicos, cobiçando a sua sucessão com a sacrílega inveja de quem anseia pela extinção da grandeza alheia, sob qualquer

aspecto, material, intelectual, ou moral, é pretender suprimir um abismo intransponível. Pois que a estrita verdade é que nem o Catolicismo é inimigo do Positivismo, nem os positivistas podem — sem cessar de ser positivistas — imaginar, um instante sequer, que o Catolicismo é inimigo do Positivismo. Quando os que hoje se confessam católicos se consideram como inimigos do Positivismo, eles são apenas vítimas de uma cruel ilusão. A nós positivistas cumpre dissipar — sobretudo pela invencível fraternidade de nossos sentimentos, pensamentos, palavras e atos — esse fatal engano. Porque basta confrontar diretamente as duas Religiões que — segundo o Positivismo — assinalam os dois graus contíguos da ascensão religiosa da Humanidade.”

(R. Teixeira Mendes, *Ainda a Atitude dos Positivistas para com os Católicos e demais Contemporâneos*).

Este texto foi retirado do *Boletim* nº 343, p. 98, de fevereiro de 1913, da Igreja e Apostolado Positivista do Brasil, Rio de Janeiro.

1. Partindo da premissa de que podemos distinguir três tipos de discurso, em seu funcionamento; a que tipo de discurso corresponde o texto acima? É um discurso lúdico? Um discurso polêmico? Um discurso autoritário?¹

2. Para caracterizá-lo julgamos necessário fazer algumas observações preliminares a respeito do Positivismo.²

Augusto Comte, depois de lançar as bases da Filosofia Positivista (*Cours de Philosophie Positive*), aplicando-se em observar fatos, de adivinhar-lhes por indução as leis da coexistência e da sucessão, de deduzir dessas leis, por via da consequência e da correlação, fatos novos, que escapassem à observação direta, mas que a experiência verificava —, voltou-se para a criação de uma nova religião (*Système de Politique Positive* ou *Traité de Sociologie instituant la Religion l'Humanité; Synthèse Subjective* ou *Système Universel des Conceptions propres à l'Etat Normal de l'Humanité*; e o *Catéchisme Positiviste*).

Seu objetivo, agora, é procurar, na concepção positivista do mundo, a “revelação” de um ser superior ao homem, cujo amor constituiu-se o novo culto. Passa, então, a organizar esta ação da teoria sobre a prática, cujas condições de existência o estudo da História lhe havia desvelado. O passado havia-lhe ensinado que a religião é um dos elementos da ordem social, e que tem sempre um órgão distinto: o sacerdócio. Assim, pela observação direta e pelo estudo da História, apreendeu as condições gerais das religiões. Observou que por toda a parte e sempre, a massa humana reduz o dogma à crença em diversos seres mais poderosos que o homem, finalmente subordinados a um só, no qual ela procura um protetor, um juiz, e mesmo um vingador. Notou que o amor por este ser supremo refreia o egoísmo e aproxima os homens altruísticamente.

Mas foi o Catolicismo que lhe revelou todas as profundezas da alma humana. Encontrou, assim, a forma que revestiria a religião no futuro, e a Humanidade revelou-se-lhe como o ser mais poderoso de todos os seres conhecidos: “O Grande Ser” (*Le Grand Être*).

A partir daí criou uma religião puramente natural, racional, científica e exclusivamente humana, que não admite mistérios, revelação, vontade sobrenatural, e que não aceita nenhuma crença, cuja exatidão a razão não tenha podido demonstrar.

No Brasil, o Positivismo, como mística, como religião, não teve grande repercussão, como o teve, como filosofia política, pois encontrou um obstáculo na

formação católica do povo. Mas mesmo assim, sua penetração nas camadas cultas, numericamente reduzidas, em torno das quais girava a atividade política, foi profundamente marcante.

O Positivismo, que permitia que se esposassem reformas progressivas, não só religiosas como políticas, sem romper, violentamente, com os valores tradicionais, passou a ser praticado (e ainda o é) como confissão religiosa na Igreja Positivista do Brasil (Rua Benjamin Constant, 74, Glória, Rio de Janeiro).

Com a instituição da liberdade religiosa no Brasil, Teixeira Mendes vem a público para defender a **Religião da Humanidade**, e a conduta pública dos positivistas ortodoxos. Daí a razão do texto citado.

3. Nas condições necessárias para a realização do texto em análise, encontramos — de acordo com os ensinamentos de Pêcheux³ —, um sujeito falante (Teixeira Mendes) dominando o referente (a Religião da Humanidade/Positivismo) e dando-lhe uma direção particular (sua apologia frente aos católicos). Teixeira Mendes é agente de um discurso que se apresenta com força religiosa (catequese/apologética) e política (ideologia/alocação autoritária de valores), devido a sua colocação de porta-voz do Positivismo na sociedade da época. Teixeira Mendes juntamente com Miguel Lemos foram quem organizaram, sistematicamente, a propaganda doutrinária do Positivismo, vulgarizando os ensinamentos de Augusto Comte por todo o Brasil.

Temos aí a chamada **“Relação de Força”**, espelhando o lugar que o falante — Teixeira Mendes — ocupa na estrutura sócio-política da época. O que irá implicar noutro fator fundamental, a **“Relação de Sentido,”** que se traduz pela remissão aos discursos de Augusto Comte a respeito da Religião da Humanidade, determinando as **“Formações Discursivas”** nas condições de produção do discurso de Teixeira Mendes, isto é, as condições específicas e utilizadas que determinam o que o sujeito (Teixeira Mendes) **pode e deve** dizer, a partir de sua situação de positivista, e a conjuntura político-religiosa da época. E falar em condições de produção implica, necessariamente, se levar em consideração as **“Formações Imaginárias,”** ou seja, a maneira pela qual se posiciona, no discurso, o locutor Teixeira Mendes: a) **dominante**, em relação a instituição (Igreja e Apostolado Positivista do Brasil); b) **dominante**, quanto à imagem que ele faz de si próprio (“somos positivista”), e a imagem que dele faz o outro protagonista (“nossos contemporâneos católicos”). A **“Antecipação”** é constatada na estratégia do discurso, quando mostra aos possíveis contestadores (os católicos ou “os que hoje se confessam católicos”) que o Positivismo é “digno herdeiro do Catolicismo” (...); “que nem o Catolicismo é inimigo do Positivismo, nem os positivistas podem — sem cessar de ser positivistas — imaginar, um instante sequer, que o Catolicismo é inimigo do Positivismo”. (...); “basta confrontar diretamente as duas Religiões que — segundo o Positivismo — assinalam os dois graus contíguos da ascensão religiosa da Humanidade.” Enfim, tenta mostrar que não há antagonismo entre as duas Religiões. Assim, os argumentos da fé positivista servem, também, de propaganda para a regimentação política.

4. O compromisso ideológico do discurso, em análise, tem a ver com o destino **“eterno”** do homem, como o faz o discurso religioso católico. Destarte, sua linguagem aspira, promete, assegura, ratifica, ao mesmo tempo que provoca, admoesta, julga. Ele está interessado em comunicar um sentido (religioso e político) e uma experiência vital (religiosa e política).

Apresenta-se, assim, como um **discurso autoritário** da objetividade política, mas inserindo a subjetividade **polêmica** (e autoritária) religiosa, porquanto seu interesse é abrir novas esperanças (no sentido religioso e político) e prometer

novos rumos para a salvação religiosa e política. Daí empenhar-se não só em transformar as idéias e ideologias dos homens, como, também, as suas atitudes, e os próprios quadros sócio-político-religiosos, em que eles se interagem.

5. A religião visa sempre um modo de ser (*ethos*), que pede uma conversão. O tipo de conversão correspondente à experiência religiosa e política positivista será, conforme o discurso, aquela que reforça a ordem ("**Ordem e Progresso**), isto é, arranjo, organização, cada coisa em seu devido lugar para perfeita orientação ética da vida social) — da sociedade ("Graças ao Positivismo (haverá) o conagraçamento universal de seus filhos divididos pela diversidade dos modos de religião no passado, e pela anarquia cada vez maior do presente.").

A profissão de fé, que se nota no discurso (sentido religioso), **oculta**, pois, os motivos ideológicos da Igreja Positivista (sentido político).

6. Em síntese o texto espelha um discurso de tipo **polêmico** e **autoritário** ao mesmo tempo; quer dizer, é um **discurso polêmico**, enquanto disputa um sentido religioso, "mantendo a presença do seu objeto, sendo que os participantes não se expõem, mas ao contrário procuram dominar o seu referente, dando-lhe uma direção, indicando perspectivas particularizantes pelas quais o olha e se o diz, o que resulta na **polissemia controlada**".⁴ Exemplificando: "... a Religião da Humanidade pode corresponder doravante o ideal de Amor Universal" (...); "aspiramos ver, no mais breve prazo possível, a Humanidade alcançar, graças ao Positivismo, o conagraçamento universal de seus filhos divididos pela diversidade dos modos de religião no passado, e pela anarquia cada vez maior do presente" (...) "aspiramos ardentemente pelo momento em que nossos contemporâneos católicos reconheçam (...) que o Positivismo constitui apenas digno herdeiro eterno do Catolicismo"... E é **autoritário**, enquanto procura absolutizar, dentro do sentido religioso, um sentido mais político, cujo referente (a Filosofia Política Positivista como metalinguagem, e a Igreja e o Apostolado Positivista, como instituição, como aparelho ideológico) está **oculto** pelo dizer, resultando numa "**polissemia contida**".

7. O discurso que parece mostrar as intenções do locutor para uma reconciliação do Positivismo com o Catolicismo, como fruto de um processo religioso e político, **oculta**, na realidade, estruturas não de reconciliação, propriamente dita, porém de "**pacificação**", para efeito de dominância ideológica na mecânica das organizações e instituições religiosas e políticas da República Velha.

Esta estratégia de dizer pode ser notada com o funcionamento lexical dos verbos **ser** e **aspirar**, como exigências da dominância do Positivismo, na recuperação de seu tempo histórico e de seu espaço sócio-político-religioso.

NOTAS:

(1) ORLANDI, Eni de Lourdes Pulcinelli, "Protagonista do/no Discurso", in **Foco e Pressuposição — Estudos 4**, Uberaba, FISTA, 1978, pp. 30 — 41; "O Discurso Pedagógico: a Circularidade" in **Sobre Semântica — Estudos 5**, Uberaba, FISTA, 1978, pp. 68 — 75.

(2) RIBEIRO JUNIOR, João, "Pensamento Liberal e Positivismo" in **Reflexão**, 17, Campinas, 1980, pp. 90 — 104; "Religião e Positivismo" (inédito).

(3) PÉCHEUX, M., **Analyse Automatique Du Discours**, Dunod, Paris, 1969.

(4) ORLANDI, Eni L. Pulcinelli, "O Discurso Pedagógico: a Circularidade", op. cit.

ESTUDOS

**MOVIMENTO ESTUDANTIL
A UNE NA RESISTÊNCIA AO GOLPE DE 64***

José Luís Sanfelice

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

II

**INÍCIO DA DÉCADA DE 60:
A PRESENÇA DA UNE NOS ACONTECIMENTOS POLÍTICOS**

No início da década de 60 Jânio Quadros chegou à Presidente do Brasil com uma das mais expressivas vitórias eleitorais do País. Apesar de ter recebido aproximadamente 50% dos votos, Jânio não exerceu nem um ano do seu mandato e renunciou ao cargo, em 25 de agosto de 1961, com a patética declaração:

“Fui vencido pela reação e, assim, deixo o governo. (...) Sinto-me, porém, envergonhado. Forças terríveis levantam-se contra mim e me intrigam ou me inflamam, até com a desculpa da colaboração. Se permanecesse não manteria a confiança e a tranqüilidade, ora quebradas, indispensáveis ao exercício da minha autoridade. Creio, mesmo, que não manteria a própria paz política”¹.

Assim que se consumou a renúncia, os Ministros Militares manifestaram-se no sentido de impedir a posse de J. Goulart, então Vice-Presidente, e que naquele momento encontrava-se de viagem fora do Brasil. A solução ilegal deparou-se com resistências lideradas por Leonel Brizola, governador do Rio Grande do Sul, que contou com o apoio do General Machado Lopes, Comandante do III Exército, e do Comando da 3ª Zona Aérea. Emissora de rádio do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná formaram a ‘Rede da Legalidade’, enquanto os governadores de São Paulo — Carvalho Pinto —, Paraná — Ney Braga — e Goiás — Mauro Borges — manifestavam sua adesão ao princípio constitucional.

* Estamos publicando a 2ª parte deste trabalho que ainda terá seqüência no próximo nº de **Reflexão**

2.1 – A UNE E A RENÚNCIA DE JÂNIO

Com o episódio da renúncia na pauta política, a União Nacional dos Estudantes buscou agir rapidamente decretando greve geral, deslocando sua diretoria para o Rio Grande do Sul, centro da resistência legalista, e dirigindo-se aos estudantes através da 'Rede da Legalidade'.

Naqueles acontecimentos do ano de 1961 a sede da UNE, no Rio de Janeiro, foi fechada pela polícia do Governador Carlos Lacerda, e no Jornal "Metropolitano", da União Metropolitana de Estudantes, circulou nota oficial da entidade com o seguinte teor:

"A Constituição brasileira, que os estudantes com seu sangue ajudaram a ser criada há alguns anos atrás, não será desrespeitada. Desde as primeiras horas da crise, a União Nacional de Estudantes tem estado alerta e ativa na defesa da democracia e do Regime. Fecharam nossa sede, perseguem nossos líderes, repelem nossas manifestações à força. Mas os estudantes não de resistir.

O povo brasileiro, nesta hora de decisão, não pode titubear indeciso entre a manutenção da legalidade e a imposição da força. Não podemos aceitar qualquer espécie de golpe, e exigimos que seja cumprida à risca a letra da Constituição.

Conclamamos o povo e, particularmente os estudantes, para que se mantenham vigilantes. Infelizmente, cercada, perseguida, fechada, a UNE nem sempre tem podido furar a censura e o policialismo que domina o Estado da Guanabara. Mas podem crer que não cederemos.

**A CONSTITUIÇÃO DEVE SER DEFENDIDA !
POVO E ESTUDANTES DO BRASIL, UNIDOS PELA CONSTITUIÇÃO ! UNIDOS PELA LEGALIDADE !"².**

A UNE usou uma linguagem que se pode considerar comedida, mas firme, para se posicionar a favor da legalidade e fazer a denúncia das pressões que sofria. Com isso, disse estar na defesa da democracia e do regime. Os militares, por sua vez, também envolvidos no processo político, não afirmaram ter outros objetivos, mas argumentaram com a acusação do risco que seria ter um Presidente que na sua vida política apoiara manifestações grevistas e expressara sua admiração pelo regime dos países comunistas. "Obstinadamente reacionários e intransigentemente anti-comunistas, não conseguiram deixar de representar Jango na figura de perigoso agitador e de demagogo sindicalista"³.

Registradas as posições acima, lembre-se também que a crise gerada pela renúncia de J. Quadros, acabou sendo contornada com a votação, pelo Congresso, de uma Emenda⁴ que alterou a Constituição em vigor, introduzindo o regime parlamentarista no Brasil. Foi sob tal forma de governo que João Goulart tomou posse, adiando, por algum tempo, o golpe mais radical da direita. Justifica-se, portanto, a afirmação de que o governo João Goulart nasceu, conviveu e morreu sob o signo do golpe de Estado⁵.

O regime parlamentarista vigorou até janeiro de 1963 e a volta ao presidencialismo deu-se após um plebiscito realizado em todo o País. O governo presidencialista de Goulart, por sua vez, durou até março de 1964 quando os militares passaram a ocupar o poder. Note-se, entretanto, que naqueles três anos, por muitas vezes a UNE manifestou-se e assumiu posições face às questões políticas nacionais.

Por exemplo, na "Declaração de Porto Alegre" — 2/09/61 — síntese das deliberações e posições assumidas por um Conselho Extraordinário dos Estudantes, avaliou-se como positivo o desfecho do encaminhamento político após a renúncia de Jânio Quadros, mas denunciou-se a existência de um golpe branco dado através da implantação do parlamentarismo. Ao mesmo tempo, a liderança estudantil assim manifestou sua expectativa:

"... queremos que fique clara nossa posição em face da continuidade do processo político interrompido pela renúncia do Sr. Jânio Quadros. Exigimos reformas de base que alterem em profundidade as estruturas caducas e conservadoras da nação. Não consideramos como válida qualquer luta política vazia deste conteúdo e, neste momento, voltamos nossos olhos para Brasília, para o presidente João Goulart, para o Conselho de Ministros, para o Congresso Nacional, para todos os núcleos dirigentes da nação, cobrando com avidez aquelas reivindicações renovadoras de todo o povo brasileiro. Estamos ao lado dos operários, dos camponeses, das forças armadas progressistas, de todas as classes revolucionárias brasileiras, para que, juntos, pressionemos às últimas conseqüências, até que estas aspirações sejam realizadas.

A luta pelas medidas nacionalistas de transformação corresponde a uma fase de nossa luta global por aquela transformação mais profunda de nossa sociedade, que terá que caminhar até situações mais justas de equilíbrio de um ponto de vista de democracia e justiça social"⁶.

Através do documento "O que a União Nacional dos Estudantes espera de Jango", de 2/9/61, assinado pelo presidente Aldo Arantes, foram apresentados os seguintes tópicos:

“1. Um Governo Popular firme e decidido a atender aos interesses das classes trabalhadoras, apoiando-a em suas reivindicações e em sua luta pela Justiça Social.

2. Um Governo apoiando (sic) não em grupos econômicos e na burguesia internacional mas no povo brasileiro que o garantiu e o garantirá no exercício pleno de seus direitos presidenciais.

3. Governo livre trabalhando por um Brasil livre de pressão dos grupos internacionais, do colonialismo, por um Brasil soberano e autodeterminado.

4. Governo de liderança na América Latina comandando a luta pela autodeterminação dos povos em apoio ao bloco neutralista.

5. Governo de consolidação das conquistas nacionalistas, Petrobras, defesa das riquezas minerais, proibição de remessa de lucros, lei antitruste, industrialização do país.

6. Governo de unidade econômica nacional, impedindo a exploração regional, o colonialismo interno.

7. Governo da justiça social e da coibição do abuso econômico de grupos e classes; da planificação e desenvolvimento contribuindo para a justa distribuição da renda nacional; garantindo ainda o direito de greve, a participação nos lucros e cogestão operária.

8. Governo que torne efetiva a reforma agrária, exigência de justiça para milhões de camponeses explorados em seus direitos fundamentais.

9. Governo que leve, custe o que custar, até o fim o seu mandato governamental em defesa intransigente dos sagrados direitos do povo e da nação.

A UNE SÓ TEM UM COMPROMISSO:

LUTAR PELO POVO E PELO BRASIL !

R. G. SUL – 2-9-61”⁷.

2.2. A UNE E O GOVERNO GOULART

Em muitas situações vividas pelo governo de João Goulart, a União Nacional dos Estudantes continuou vindo a público para marcar sua posição. Em relação aos encaminhamentos que precederam à fixação da data do plesbicito, que decidiria pela continuação do parlamentarismo ou pela volta ao presidencialismo, a entidade estudantil assim se manifestou:

“A UNIÃO NACIONAL DOS ESTUDANTES, diante do atual estado de crise e inquietação, sente-se no dever de definir perante o povo brasileiro sua posição.

Estudantes de um país espoliado, lutamos em primeiro lugar pela Reforma Universitária, considerada por nós como a luta específica que nos cabe inicialmente no processo de redenção do povo brasileiro.

Nosso compromisso de honra é com a emancipação de uma sociedade justa, a sociedade do operário, do camponês, do homem que trabalha.

Não admitimos conciliações com os oportunistas, os que desejam servir-se do povo e não servi-lo, os que propõem soluções paliativas e vindas de cúpulas, para evitar a ascensão das massas populares ao nível da decisão dos problemas nacionais; não aceitamos falsos dilemas, nem julgamos que a luta seja entre Parlamentarismo e Presidencialismo.

Os estudantes brasileiros deixam claro diante dos partidos dos governantes e das forças Armadas que só batalharão por medidas que tenham por fundamento as classes populares e que assegurem a sua livre manifestação, ponto imprescindível para sua participação efetiva na luta pela emancipação nacional.

O estudante é livre para dizer, neste momento, que seu compromisso não é com as cúpulas nem com as falsas elites, mas com o povo; e que seu compromisso se expressa na luta pela reforma Universitária, pela emancipação deste país, espoliado, pelas reformas imediatas, sem traições ou recusos.

A UNE conclama a todos os estudantes para, coesos em torno dessas posições, permanecermos vigilantes e prontos a nos unir ao povo para a sua redenção.

Rio de Janeiro, 3 de setembro de 1962”⁸.

Atenta à vida política nacional, a UNE comportou-se de maneira a assumir compromissos públicos “perante o povo brasileiro”, enquanto o governo João Goulart, ainda na forma parlamentarista⁹, deparou-se com o agravamento da situação econômico-financeira, debateu-se com crises político-institucionais e, aos poucos, foi arcando também com o peso de uma administração relativamente ineficiente. O Presidente, por sua vez, não deixou de postular, nos seus pronunciamentos, pelas Reformas de Base e em muitas ocasiões referiu-se à urgente necessidade de que fossem aprovadas reformas estruturais que superassem os graves problemas de ordem social, econômico e institucional do país. Ao mesmo tempo, proprietários rurais, industriais, setores da Igreja, congressistas liberais e conservadores, parte da imprensa, entendiam que as propostas

por mudanças eram demasiadamente radicais. Os representantes das classes proprietárias e os setores políticos de direita, conservadores, estreitaram sua união na defesa dos próprios interesses e na oposição a Goulart¹⁰.

Liderando o Movimento Estudantil, e com uma compreensão razoável do momento político, a UNE tomou partido. Desejava e achava necessário que as reformas efetivamente se viabilizassem. A própria "Reforma Universitária", já se disse em artigo anterior, passou a ser entendida como uma reforma de Base indispensável. Além do mais, a data do plebiscito, marcado para 6 de janeiro de 1963, estava se aproximando e, por isso, a UNE reafirmou posições, acrescidas de algumas denúncias:

"Na crise de agosto de 1961, a UNE foi a primeira voz a se erguer, escapando à perplexidade geral, pela posse do presidente eleito. Naquela época, como hoje, articulavam-se as forças anti-nacionais para impor ao país uma ditadura de direita. Diante da pressão do povo não conseguiram o golpe puro e simples. Mas obtiveram uma solução de compromisso, que evitava a ditadura ostensiva, ao mesmo tempo que golpeava a luta popular, impedindo a participação direta do povo no processo político. Instalou-se um parlamentarismo que significou o fortalecimento das oligarquias e do imperialismo.

Naquela época, como hoje, os estudantes traçaram uma posição. Deixando de lado as discussões entre sistemas de governos, conscientes que estes sistemas não trazem em si a solução dos problemas nacionais, sem estar motivados por qualidades ou defeitos dos eventuais ocupantes do governo, consideramos o Ato Adicional um golpe contra a participação política do do povo e estaremos presentes para dizer não em 6 de janeiro.

Mas devemos denunciar que os gorilas de 1961 continuam a exercer a sua atividade anti-democrática.

A luta contra a política externa, as campanhas contra a Petrobrás, o amotinamento na Marinha, as denúncias de supostos movimentos insurrecionais e a visita do Senhor Robert Kennedy ao país, são peças do mesmo sistema golpista destinado a preparar a entrega do país aos grupos econômicos internacionais.

O não ao Ato Adicional deve significar a retomada de uma luta, que se interrompeu com a conciliação de setembro de 1961, e que não admite novas acomodações.

Os estudantes estão presentes para marcar sua posição de luta, e não admitirão que o país prossiga à sombra da conciliação, mas exigirão um governo capaz de enfrentar a luta, particularmente um Ministério da Educação que fuja dos jogos de interesses que o têm norteado o passe a se voltar para o povo.

Nosso NÃO será um NÃO definitivo aos interesses anti-nacionais.

Rio de Janeiro, 27 de dezembro de 1962"¹

De fato, no ano de 1963, em decorrência do plebiscito nacional, o governo Goulart assumiu a forma presidencialista, enquanto alguns segmentos da sociedade brasileira ficaram com a esperança de uma solução para a crise econômico-financeira. O governo respondeu com o "**Plano Trienal de Desenvolvimento Econômico-Social: 1963/1965** que propôs compatibilizar o combate à inflação com um desenvolvimento que retomasse o crescimento do PIB, ao mesmo tempo, anunciou a pretensão de contribuir para uma melhor distribuição dos frutos do desenvolvimento. Por um conjunto de razões, o **Plano** logo tornou-se inviável política e economicamente. Seus objetivos básicos não se concretizaram e, em momentos sucessivos, o governo sofreu fortes pressões tanto dos segmentos nacionalistas como dos de direita ou de esquerda"². "A sucessão de crises políticas advinda das contradições em que se debatia o governo: ao mesmo tempo que agitava a bandeira do nacionalismo e das Reformas — solicitando, pois, o apoio das massas populares e dos setores políticos de esquerda — Goulart, por outro lado, protelava indefinidamente a realização das medidas populares, afastava colaboradores ideologicamente progressistas, combatia os setores independentes (não pelegos) do movimento sindical, condenava abertamente iniciativas políticas de esquerda... As concessões à reação não se reduziam estes fatos, pois o governo reservava os cargos mais importantes da administração federal (particularmente aqueles responsáveis pela política econômica-financeira) apenas para os representantes das classes dominantes, indicava também 'duros' das Forças Armadas para estratégicos postos de comando e mantinha compromissos com o conservador PSD"³.

No contexto esboçado acima, a UNE emitiu nota oficial, por ocasião das comemorações do 1º de Maio de 1963, para acusar que naquele momento, no Brasil, considerava-se criminosa a agitação popular por melhores condições de existência e pelas reformas de estrutura econômica e social. No seu entender, estava-se punindo os trabalhadores como classe. Era este o sentido do golpismo e das manobras anti-democráticas urdidas pelas forças mais reacionárias do país. O 1º de Maio deveria então estar voltado para a defesa e a ampliação das conquistas democráticas, manutenção do clima das liberdades públicas e efetivação das medidas de organização do povo. Pediu-se, ao mesmo tempo, vigilância contra aqueles que, usando do pretexto de defenderem a Constituição, queriam impedir as reformas que já tardavam, principalmente a reforma agrária.

Dirigindo-se diretamente ao povo brasileiro, a nota oficial fez algumas colocações que são uma tentativa de esclarecimento de como era possível uma proximidade entre estudantes e trabalhadores. Afirmou-

-se, com efeito, que não existiam diferenças profundas entre os estudantes e os trabalhadores. O desejo dos estudantes não era outro senão constituírem-se em trabalhadores das escolas, voltando a universidade para o trabalho, para a vida e para as necessidades de toda a população laboriosa. Era este e não outro o sentido da Reforma Universitária que tanto se buscava. Por outro lado, seriam reacionárias as afirmativas daqueles que insistiam em criar diferenças entre os estudantes e os trabalhadores com o argumento de que o trabalho intelectual teria mais valor do que o trabalho físico. Pelo contrário, ambos os trabalhos, a UNE entendia-os como dinâmicos e que visam a transformar o mundo realizando o homem; todos os homens. Além do mais, são sempre as mesmas causas que impedem a realização de todos os homens, sejam eles funcionários, operários, camponeses, estudantes ou intelectuais. Com tal raciocínio, conclamou-se, encerrando a nota, à união e organização de todos¹⁴.

A análise que a UNE fez da realidade brasileira, naquele momento, ficou registrada em um trabalho elaborado por ela¹⁵ e que destacou os seguintes aspectos: estava próximo, no processo histórico social brasileiro a fase em que os problemas seriam resolvidos porque os mesmos decorriam da estrutura econômica e das relações sociais. Nossa dependência dos Estados Unidos, que estaria controlando nossa produção, nosso comércio exterior, havia se tornado forma de espoliação do povo brasileiro. Os problemas criados por essa dependência é que estavam maduros para serem solucionados.

Por outro lado, do ponto de vista político, o governo Goulart foi identificado como promotor de conciliações entre as forças em choque, a saber: imperialistas e latifundiários de um lado e as forças populares de outro. O governo estaria dominado pela burguesia nacionalista, interessada em reduzir a influência do imperialismo e do latifúndio, mas mantendo-o-se no quadro da expansão capitalista. As tentativas de conciliação, entretanto, só estavam agravando a situação. O que a UNE esperava é que o governo de Goulart definisse e compreendesse que nova conciliação implicaria em adiar, a curto prazo, uma definição já tardia. "Ou as reformas de base prometidas desde a campanha do plebiscito, e daí o conteúdo popular daquela campanha, são efetivadas, inflingindo derrotas ao imperialismo e ao latifúndio, ou a crise continuará a aprofundar-se"¹⁶.

Com relação ao pagamento de nossas dívidas externas a UNE defendeu a Moratória, acreditando que só com a solução dos problemas objetivos postos pela estrutura econômica e pelas relações sociais vigentes, haveria clima de maior tranquilidade no país. Sua palavra de ordem, portanto, foi a seguinte: "... que cada Diretório ou Centro Acadêmico, Diretório Central e Uniões Estaduais, constitua um núcleo de mobilização para se intensificar a luta"¹⁷.

Efetivamente, lembre-se que na cena política brasileira, durante todo o ano de 1963, rondou o fantasma do golpe de Estado. A direita divulgava que ele estava sendo articulado por Goulart com seu dispositivo militar e apoiado por setores de esquerda. As esquerdas, por sua vez, denunciavam a trama golpista da direita e apesar de criticarem o governo, entendiam que não convinha romper com Goulart, levando-se em conta o que consideravam avanço das forças reacionárias. Em termos econômicos, aquele ano revelou o fracasso da política adotada, em apresentar crescimento, com grande inflação, causas de um acentuado descontentamento em diversos setores da sociedade¹⁸.

2.3. A UNE E O GOLPE DE 64

Já bastante enfraquecido e cada vez deparando-se com maiores resistências das forças conservadoras no Congresso – principalmente a União Democrática Nacional e a maioria do Partido Social Democrático – o governo Goulart buscou aproximar-se das correntes reformistas mais radicais que tinham como seus representantes o Deputado Leonei Brizola, o governador Miguel Arraes (de Pernambuco) e de organizações nacionalistas ou de esquerda, dentre as quais a UNE se colocava. Essas forças exigiam uma Constituinte que viesse elaborar uma Constituição favoráveis às reformas proclamadas.

No Congresso Nacional, refletia-se a polarização das diferentes forças da sociedade brasileira naquele momento. De um lado a Frente Parlamentar Nacionalista, formada por parlamentares do Partido Trabalhista Brasileiro, do Partido Socialista Brasileiro, dissidentes do PDS e UDN. Visavam uma luta nacionalista-reformista com o apoio da UNE, da Confederação Geral dos Trabalhadores e do Partido Comunista Brasileiro, que atuava mesmo sem estar legalizado. De outro lado os representantes dos setores conservadores, por sua vez, abrigavam-se na Ação Democrática Parlamentar, auxiliada pelo Instituto Brasileiro de Ação Democrática (IBAD), que era financiado pela Embaixada dos Estados Unidos.

Ao mesmo tempo, em São Paulo, o Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais (IPES), formado por um grupo de empresários, divulgava entre seus pares a luta contra o governo; setores extremistas de direita organizavam grupos militarizados e a grande imprensa abria suas baterias contra Jango¹⁹. As reformas sociais preconizadas passavam a ficar fortemente ameaçadas e, no cenário político, manifestou-se, por inteiro, a crise vivida pelo Estado populista quando o governo foi perdendo o apoio de quase toda a burguesia.

Em 13 de março de 1964, aparentemente numa tentativa de solidificar a imagem do governo e demonstrar força, realizou-se grande comício em frente à Estação da Central do Brasil, no Rio de Janeiro, onde o Presidente Goulart compareceu para anunciar a promulgação de dois decretos, nacionalizando refinarias particulares de petróleo de desa-

propriando propriedades à margem das ferrovias, rodovias e em zonas de irrigação dos açudes públicos. Naquela ocasião o Presidente prometeu, também, que enviaria ao Congresso outros projetos de reformas (agrária, eleitoral, universitária e constitucional) e, disse ainda, que tomaria medidas urgentes na defesa do povo e das classes populares.

Com a percepção de que as facções mais radicais estavam em ascensão, e com receio de que a mobilização popular pudesse crescer, as classes proprietárias e setores conservadores das camadas médias, aterrizados de fato com a ameaça de 'cubanização' do país ou manipulados para isso, participaram em São Paulo da "Marcha da Família com Deus e pela Liberdade", organizada também pela Igreja Católica e empresariado. A 'Marcha' reuniu cerca de quatrocentas mil pessoas. Essas manifestações somaram-se então às conspirações tramadas por grupos de oficiais das Forças Armadas liderados pelo General Olímpio Mourão Filho, pelo Almirante Sílvio Heck, por um grande grupo de coronéis, do qual João Batista de Figueiredo e Costa Cavalcanti faziam parte, e por generais como Ernesto Geisel²⁰.

No final do mês de março, o governador Magalhães Pinto (de Minas Gerais) conclamou o povo para restaurar a ordem constitucional e, no dia 31, o Genral Mourão Filho, Comandante da IV Região Militar, mobilizou as tropas de Minas e iniciou a marcha em direção ao Rio de Janeiro, contando com o apoio dos Comandantes do II e IV Exércitos e de diversos governadores. Apesar de todo o envolvimento que tinham no processo político, as forças nacionalistas e de esquerda foram surpreendidas sem esquema militar de defesa, divididas internamente, impossibilitadas de reação a não ser em tentativas muito isoladas e infrutíferas. O que se convencionou chamar, na história política brasileira, de pacto populista, atingiu, naquele momento, o ápice de sua crise visível²¹.

A União Nacional dos Estudantes, coerente com as posições assumidas até então, não deixou de se manifestar, na oportunidade dos acontecimentos que antecederam a queda do governo constitucional e também nos episódios do dia 31 de março de 1964. Tendo em vista o golpe, pela legalidade e pela Liberdade Democrática", a UNE decretou greve geral dos estudantes em todo o território nacional.

Na nota expedida e assinada pelo acadêmico José Serra, presidente da entidade dos estudantes naquele momento, lê-se a denúncia de que já estava em prática o golpe desesperado da reação. Foram identificados como elementos da reação os governadores, adjetivados de fascistas, Adhemar de Barros, Carlos Lacerda, Magalhães Pinto, Nei Braga e Ildo Meneghetti. Magalhães Pinto (governador mineiro) foi considerado um defensor dos seus privilégios bancários e comandante do início do golpe em seu Estado. A UNE advertiu todo o estudantado sobre a ameaça de ser atacada a Confederação Geral dos Trabalhadores

e de serem fechados os sindicatos nas Guanabara. Conclamou-se, finalmente, as UEEs, executivas nacionais, centros e diretórios acadêmicos, para que se mobilizassem contra o 'impeachment' que estava sendo pretendido pelas forças de direita, visando depor o Presidente João Goulart ²².

Sabe-se que os propósitos de resistência da UNE não conseguiram impedir que o golpe, já articulado, fosse evitado e o governo constitucional de Goulart derrubado. O Congresso Nacional apressou-se em declarar vaga a presidência da República e já em 2 de abril o presidente daquela casa, senador Auro de Moura Andrade, empossou Ranieri Mazzilli no lugar de Goulart. Este, por suavemente, numa situação de presidente deposto exilou-se no Uruguai, enquanto, sintomaticamente, o governo dos Estados Unidos tornou-se o primeiro a reconhecer a nova situação política brasileira. Líderes reformistas começaram a deixar o País, asilando-se em Embaixadas estrangeiras e centenas de pessoas eram levadas para as prisões.

2.4. AS PRIMEIRAS RELAÇÕES DA UNE COM OS GOLPISTAS DE 64.

Com o Movimento golpista de 64 instalando-se no poder, deu-se rápida resposta à UNE: seu prédio foi incendiado e os documentos do Centro Popular de Cultura destruídos. A. J. POERNER²³ fez referências a tais fatos transcrevendo um trecho do artigo intitulado 'A verdade do movimento estudantil', publicado no "Jornal do Brasil" de 6 de novembro de 1966: "No dia 1º de abril de 1964, o golpe militar mostrou, instantaneamente, a sua disposição com os estudantes. Destituído o Governo legal, a UNE foi invadida, saqueada e queimada num paroxismo de ódio que escapa ao terreno puramente político para cair na esfera psiquiátrica. A ditadura, impondo ao País um curso de desenvolvimento em que todos os aspectos da vida nacional se subordinam aos interesses de outra nação (cf. Ministro Juraci Magalhães, **o que é bom para os Estados Unidos, é bom para o Brasil**), não poderia deixar de ter seu pensamento quanto à Universidade e ao estudantado..."

Sobre os mesmos acontecimentos, o depoimento de Altino Dantas registrou o seguinte:

"O golpe militar de 1º de abril de 1964 voltava toda a sua ferocidade à classe operária, muito mais pelo que ela poderia avançar do que de fato pelo que avançou até aquele momento. Os estudantes foram atingidos pelo crime — que muito os honra — de ter procurado se colocar ao lado dos trabalhadores. Ou pelo menos por pensarem os golpistas que isso ocorria. A sede da UNE (...) foi incendiada por bandos repressores

insuflados pelos golpistas. Bandos que sempre embalaram o desejo de destruir a UNE, uma vez que por eleições ou outro processo democrático foram sempre repudiados pela imensa maioria dos estudantes. A UIE (União Internacional dos Estudantes) elaborou um cartaz com a fotografia da UNE em chamas e o espalhou, com grande repercussão, pelo mundo inteiro”²⁴.

As primeiras relações entre o Movimento de 64 e a UNE, após o golpe, estavam estabelecidas.

Concluindo estes passos, lembre-se ainda que nos dias imediatos após o golpe de 64, uma Junta Militar autodenominada “Comando Supremo da Revolução” assumiu o controle do governo e em 9 de abril demonstrou, pela primeira vez, uma das fortes características de como seria a forma de procedimento dos que haviam se instalado no poder, editando o Ato Institucional nº 1. A partir de então, uma ampla legislação passou a ser elaborada, na maioria das vezes, pelo próprio Poder Executivo. Sucederam-se muitos Atos Institucionais, alterações na Constituição, leis pertinentes à Segurança Nacional e à Imprensa. Teve início um período que ficou, acentuadamente, marcado por sucessivas tentativas práticas de se manter setores da sociedade brasileira à margem da luta política e das deliberações econômicas. Evaldo VIEIRA²⁵ referiu-se aos acontecimentos que se configuraram no pós-64 afirmando: “Tudo sugeriu que o processo sócio-histórico do Brasil já estava traçado por alguns, exigindo para tanto correções de ocasiões, através de providências autoritárias, impingidas à população”, e: “Passou-se a glorificar a modernização, a taxa de crescimento, o tecnicismo e a eficiência. Ora, o povo tornou-se algo a ser olhado somente dos palanques e a ser informado das últimas decisões governamentais”.

Quanto à UNE e ao Movimento Estudantil que haviam assumido as posições políticas e ideológicas já apresentadas, passaram a sofrer muitos ataques da reação que se desencadeou pós-64. Começaria a se configurar um período de relações extremamente conflituosas entre estudantes e governos. Não houve espaço, receptividade ou aceitação para uma UNE com as características que a entidade havia adquirido. Por outro lado, paralelamente à repressão, os governos militares e os grupos que representavam, empenharam-se numa tarefa obsessiva, visando o controle, a manipulação ou a redefinição do Movimento Estudantil. É preciso que se registre, entretanto, que o controle político que se desenvolveria no País não voltou seus ataques apenas contra estudantes, professores ou intelectuais. Mais do que isso: não era este o alvo principal a ser atingido, mas sim proletariado ao qual os estudantes, em muitas ocasiões, se referiram de forma genérica como sendo O POVO²⁶.

BIBLIOGRAFIA

- ALENCAR, Francisco e outros. **História da sociedade brasileira**. 2ª ed., Rio de Janeiro, Ao Livro técnico, 1981, 339p.
- BANDEIRA, Moniz. **O governo João Goulart; as lutas sociais no Brasil: 1961 — 1964**. 3ª ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978, 187p.
- BENEVIDES, Maria V. **O governo de Jânio Quadros**. São Paulo, Brasiliense, 1981, 88p.
- DREIFUSS, René A. **1964: a conquista do Estado; ação política, poder, e golpe de classe**. Petrópolis, Vozes, 1981, 814p.
- POERNER, A. J. **O poder jovem; história da participação política dos estudantes brasileiros**. 2ª ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979, 381p.
- SOUZA, Maria I. S. de. **Os empresários e a educação; o IPES e a política educacional após 1964**. Petrópolis, Vozes, 1981, 211p.
- TOLEDO, Caio Navarro de. **O governo Goulart e o golpe de 64**. 2ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1983, 123p.
- UNE. Nota oficial. In: CASTILHO, Andes (ed.) **Apesar de tudo UNE REVISTA**; elementos para uma história da UNE. São Paulo, Edições Guarani & DCE-Livre USP 'Alexandre Vanuchi Leme; s/d, s/p.
- UNE. Declaração de Porto Alegre. **Movimento**. setembro de 1961. p.5.
- VÁRIOS. **História da UNE**; depoimentos de ex-dirigentes. São Paulo, Editorial Livramento, 1980, 128p.
- VIEIRA, Evaldo. **Estado e miséria social no Brasil**, de Getúlio a Geisel. São Paulo, Cortez Editora, 1983, 240p.

NOTAS:

- (1) Maria V. BENEVIDES, **O governo Jânio Quadros**, p. 73.
- (2) UNE. Nota Oficial. In: Andres CASTILHO (ed.), **Apesar de tudo UNE REVISTA**, s/p.
- (3) Caio Navarro de TOLEDO, **O governo Goulart e o golpe de 64**, p. 16.
- (4) Trata-se da Emenda Constitucional nº 4, promulgada pelas Mesas da Câmara dos Deputados e do Senado Federal, publicada no Diário Oficial da União de 2 de setembro de 1961 e que foi revogada pela Emenda de nº 6 quando do estabelecimento do sistema presidencial de governo. Adriano CAMPANHOLE e L. CAMPANHOLE, **Constituições do Brasil**, p. 276-80.
- (5) Caio N. de TOLEDO, **O governador Goulart e o golpe de 64**, p.7.
- (6) UNE. Declaração de Porto Alegre. **Movimento**, set. de 1961, p. 5.
- (7) UNE. Movimento, set. de 1961, s/p.
- (8) UNE. Nota Oficial. In: Andes CASTILHO (ed), **Apesar de tudo UNE REVISTA**, s/p.
- (9) "Excluída a direita mais ardorosamente anticomunista a antijanguista (a maioria da UDN, IPES/IBAD, imprensa conservadora, etc.), poucos 'moveram uma palha'

em defesa do parlamentarismo. Em contrapartida, inúmeras foram as entidades e organizações que se empenharam na batalha política pelo retorno do presidencialismo...

Durante a campanha do Plebiscito, importantes figuras da oficialidade militar posicionaram-se a favor da volta ao presidencialismo. Poucas razões igualmente tinham os trabalhadores para apoiarem o regime parlamentarista. Nas últimas semanas de 1962, a CNTI (Confederação Nacional dos Trabalhadores na Indústria) conclamava os trabalhadores brasileiros a comparecer ao referendun: "Todos, no dia 6 de janeiro de 1963, assinalem o NÃO: NÃO à espoliação do país; NÃO aos exploradores do povo; NÃO à carestia e à fome. Portanto, companheiro, um NÃO grande ao parlamentarismo". A rigor, para os trabalhadores, a luta pela retomada do presidencialismo significava, simplesmente, dar um 'voto de confiança' ao presidente da República que vinha defendendo publicamente a realização de reformas fundamentais na estrutura da sociedade brasileira". Caio N. de TOLEDO, *O governo Goulart e o golpe de 64*, p. 36-38.

(10) Caio N. de TOLEDO, *O governo Goulart e o golpe de 64*, p. 11 — 40.

(11) UNE. Manifesto sobre o plebiscito de 6 de janeiro. In: Andres CASTILHO (ed.), *Apesar de tudo UNE REVISTA*, s/p.

(12) "O Plano Trienal esteve presente nas duas tentativas de estabilizar a crítica vida econômica do Brasil da época de Jango, tentativas realizadas por San Thiago e por Carvalho Pinto, em momentos diferentes... Transcorrida a fase parlamentarista de seu governo, o Presidente Goulart se envolveu então com a política econômica de San Thiago, novo Ministro da Fazenda, do seu primeiro ministério presidencialista. Tanto Celso Furtado (do Planejamento), quanto San Thiago Dantas (da Fazenda), procuraram levar adiante o Plano Trienal concebido pelo primeiro. Nesta fase, promoveu-se reforma fiscal e de novo se buscou a uniformização das taxas cambiais, abolindo-se os subsídios. Como ocorreria com Jânio Quadros, estas providências ajudaram no aumento imediato do custo de vida. Os preços surpreenderam as previsões do Plano Trienal, ultrapassando-as já em 1963. O Plano Trienal significou, neste momento, a grande vítima das conseqüências da política antiinflacionária, que ele mesmo pregara.

A segunda tentativa de estabilização econômica, no governo presidencialista de Goulart, partiu de Carvalho Pinto, outro Ministro da Fazenda. Seu compromisso prioritário estava no combate à inflação. E desejava cumpri-lo com a adaptação do Plano Trienal, de modo que este pudesse ser o orientador da nova realidade econômico-financeira. Não foi bem sucedido em sua política também antiinflacionária, deixando-o ao último Ministro da Fazenda do período de Goulart, Nei Galvão. Ainda naqueles tempos, houve quem criticasse as fantasias contidas no Plano Trienal, que prometia taxas crescentes de expansão do produto real, quando, na verdade, preparava a depressão econômica para os meses imediatos. Aqueles que se opunham ao Plano, acusavam-no de incentivar o desemprego, a falência das empresas e a desordem econômica, embora assim o fizesse em nome do desenvolvimento e da ordem social. A evolução dos preços bem esclarece a parca eficiência do Plano Trienal". Evaldo VIEIRA, *Estado e miséria social no Brasil* — de Getúlio a Geisel —, p. 159-60.

(13) Caio N. de TOLEDO, *O Governo Goulart e o Golpe de 64*, p. 59-60. A afirmativa, "combatia os setores independentes (não pelegos) do movimento sindical", parece um pouco precipitada para aquele contexto histórico. É provável que não houvesse tanta autonomia sindical quanto a afirmação faz crer.

(14) UNE. Nota oficial em 1º de maio. In: Andres CASTILHO (ed.), *Apesar de tudo UNE REVISTA*, s/p.

(15) UNE. Realidade Brasileira. In: Andres CASTILHO (ed.), *Apesar de tudo UNE REVISTA*, s/p.

(16) UNE. Realidade Brasileira. In: Andres CASTILHO (ed.), *Apesar de tudo UNE REVISTA*, s/p.

- (17) *Ibid.*, s/p.
- (18) Caio N. de TOLEDO, **O governo Goulart e o golpe de 64**, p. 63-67.
- (19) Maria I. Saldago de SOUZA, **Os empresários e a educação**. O IPES e a política educacional após 64, *passim*, René Armand DREIFUSS, 1964: **a conquista do Estado** — ação política, poder e golpe de classe, *passim*.
- (20) Moniz BANDEIRA, **O governo João Goulart** — as lutas sociais no Brasil: 1961-1964, p. 126-51.
- (21) Francisco ALENCAR e outros, **História da sociedade brasileira**, p. 304-06; Caio N. de TOLEDO, **O governador Goulart e o golpe de 64**, p. 89-103 e Evaldo VIEIRA, **Estado e miséria social no Brasil** — de Getúlio a Geisel, p. 128-86.
- (22) Cf. Andres CASTILHO (ed.), **Apesar de tudo UNE REVISTA**, s/p.
- (23) **O poder jovem**, p. 219.
- (24) VÁRIOS, **História da UNE**, p. 31.
- (25) Estado e miséria social no Brasil — de Getúlio e Geisel, p. 191-204.
- (26) Um confronto entre as posições políticas e ideológicas sustentadas pelo Movimento Estudantil liderado pela UNE e o Movimento Estudantil atrelado ao Movimento de 64, poderá ser feito com a leitura de René Armand DREIFUSS, 1964: **a Conquista do Estado**, Cap. VII, p. 282-90.

IN MEMORIAM

**“E ESTES VERÃO A DEUS...” — EM MEMÓRIA DO
DR. GERALDO PINHEIRO MACHADO**

Todos sabem que o Instituto de Filosofia da PUCAMP tem sido, há mais de 10 anos, uma ilha de amizade e paz, reunindo profissionais muito bons que, ainda antes de serem professores que qualidade, se vêm mostrando seres humanos de invejável quilate. Talvez por esta mesma razão tenha vindo trabalhar conosco em 1978, no Programa de Pós-graduação, o Prof. Dr. Geraldo Pinheiro Machado — nome ilustre da Filosofia em São Paulo e no Brasil, que a fatalidade surpreendeu e vitimou em 02 de dezembro de 1985.

“Num mundo onde proliferam vermes”, para usarmos uma frase de Luiz Carlos Prestes, “é deliciosa a visão de um Homem”. Isto que o chefe dos comunistas falou a respeito do Dr. Sobral Pinto, calha à perfeição para o caso do colega que perdemos em dezembro passado. Um Homem. Um homem sensível, dotado de uma afabilidade muito expressiva porque não estudada — era coisa dele mesmo. Um homem que sempre conduziu seu trabalho com uma seriedade que nos dignificava e que, sabíamos, carregava com extrema coragem todas as preocupações causadas por uma família de numerosos filhos. E, por detrás de sua firmeza, mais uma vez encontrava-se uma notável mulher (como costuma ocorrer:): Dona Chiara Pinheiro Machado.

Nestas linhas eu quisera fugir do tom do elogio **de praxe**, por uma simples razão: este escrito não é um elogio apenas **devido**, mas quase uma elegia que brota sinceramente do coração de um companheiro que se viu bruscamente amputado de uma bela amizade. Quantos conselhos sensatos eu devo ao Dr. Geraldo ! palavras ditas em momentos aflitivos e que só um coração espaçoso e experimentado mas poderia dizer. Quantas preocupações vivemos juntos ! O Dr. Geraldo que mostrava incomum amor ao nosso Programa de Pós-Graduação e que tanto se preocupava com o seu Credenciamento pelo Conselho Federal de Educação. E quantas vezes nos juntamos para falar de alegrias e angústias existenciais ! agora percebo que eu sempre guardei, para com o Dr. Geraldo, uma espontânea posição de sobrinho — ainda que sendo o seu Coordenador. Um Homem. Um **HOMEM** que faz muita falta.

Nisto até sinto uma discreta e sadia inveja do meu colega. Tudo que todos queremos é ser um Homem que um dia fará falta. Que belo !

Se precisássemos dizer alguma coisa mais forte para que todos sintam a qualidade de Geraldo Pinheiro Machado, bastaria que aqui

repetíssemos a expressão que, por ocasião de sua morte, esteve na boca de todos os seus orientados de tese: “Fiquei órfão ! como vou fazer ?”

Vivemos em um tempo que não acredita mais (coisa triste ?) quando se diz de alguém, e que se apressa (mais triste ainda !) a acreditar com facilidade quando se diz mal das pessoas. Pois fique garantido, contra todas as tendências do nosso tempo, que nós da PUCAMP não teríamos como dizer mal do Dr. Geraldo, como de resto imaginamos que em parte alguma se o faria. Temos sim a lamentar, a prantear mesmo, a perda de tão insubstituível colega, pessoa que aprendemos a amar na discreção do seu ritmo sereno do ser. O Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCAMP, bem como todo o Instituto de Filosofia, ambos continuam enlutados. E hoje o que nos alegra é não termos deixado para exprimir tudo isto na ausência do Dr. Geraldo: não, ele foi sabendo do quanto era estimado — muitas vezes pudemos exprimir-lhe tal coisa.

Lembro neste momento, porque isto nunca me saiu da memória, uma célebre sentença de Confúcio que diz: “No dia em que tu nasces-te todos riam, só tu choravas; vive de tal maneira que quando morreres todos chorem, só tu rias”. Crentes na continuidade da vida — esse portentoso **experimento cósmico** como a chamou informalmente Teilhard de Chardin — nossos melhores pensamentos são para que o Dr. Geraldo Pinheiro Machado possa conhecer, no momento aprazado, a face de Deus. Como diz o Apóstolo Paulo, por ora vemos em enigma, como se fosse um jogo de espelho, mas um dia veremos face a face. Que Deus recompense o que esse amigo e colega, o que esse Professor significou para todos nós na PUCAMP.

Estas são palavras de alguém que, antes de ser o Coordenador do Programa de Mestrado em Filosofia, foi sincero amigo do Dr. Geraldo.

Regis de Morais
Campinas, janeiro de 1986.

GÓMEZ ROBLEDO: DIPLOMATA FILÓSOFO***Geraldo Pinheiro Machado**

Escapa-nos quase totalmente a notícia daquilo que poderão ter escrito os autores hispano-americanos, sobre a filosofia brasileira ao longo dos dois séculos de independência, no interior de seus países. Somos todos reciprocamente desconhecidos, em grande parte, até hoje. Produções como o número especial de **Reflexão**¹ sobre a América Latina irão quebrando essa não consciência cultural dos vizinhos e ampliarão a inicial transformação trazida a esse quadro pelas duas últimas décadas de Medelin e Puebla.

Há na história da filosofia brasileira, não obstante, já na primeira metade do século XX, dois momentos que representam um precioso encontro, altamente significativo para nós por causa da diversidade de pontos de vista de que são portadores: é o livro de Guillermo Francovich, *Filósofos Brasileños*² e o de Antonio Gómez Robledo, *La Filosofía en el Brasil*³.

Aponto a diversidade de pontos de vista não tanto entre um e outro (é grande a diversidade também sob esse aspecto), mas sobretudo a diversidade entre o referencial ideológico e político dos analistas em questão e os dos analistas brasileiros os nossos referenciais....

Esta diversidade se evidencia muito caracteristicamente no grande escritor mexicano, Gómez Robledo, por causa do caráter sistemático e abrangente que quis dar à sua leitura da história da filosofia brasileira⁴. Escreveu-a na seqüência de uma pesquisa documental bastante consistente academicamente no período em que permaneceu como embaixador do México no Brasil (início da década de 40), publicando-a na cidade do México em 1946.

O primeiro título de Gómez Robledo é o de jurista. É ele o internacionalista que convive, nestes últimos anos, com o nosso também internacionalista eminente, Vicente Marotta Rangel, nas reuniões em que os países interessados procuram acertar suas pretensões relativamente às 200 milhas marítimas.

O segundo título — mas não sei se não será este o primeiro na realidade — Gómez Robledo é diplomata, Embaixador, e é assim que é chamado habitualmente. Integra o Ministério das Relações Exteriores do México. Foi através do jovem ilustre Consul do México em São Paulo, Alberto Sánchez Luna, que recuperei o endereço do historiador mexicano, há dois anos, precisamente no Ministério mencionado. Não deve ser de

*Artigo escrito em abril de 1985 (N.E.)

menor importância, porém, o seu terceiro título – Professor da Universidade do México, ao qual está especificamente ligado o livro sobre a filosofia brasileira.

La Filosofia en el Brasil ocupa um lugar privilegiado na estante da história da Filosofia Brasileira. É a quarta história geral da filosofia brasileira. A primeira é um escrito de Silvio Romero – escrito da fase que ele próprio denomina de mocidade. Editado em 1878, com o título **A Filosofia no Brasil**, o livro de Silvio Romero não foi revisto pelo pai da história da literatura brasileira, muito menos reeditado. É certo que ainda em 1909 – isto é, 30 anos depois Silvio Romero se referiu a esse livro confirmando seus pontos de vista⁵. Noutra ocasião⁶ praticou uma revisão no elenco dos autores brasileiros de filosofia, repetindo o ensaio de classificação por escolas e tendências de filosofia européia, classificação que já fora objeto de abordagem e debate em **A Filosofia no Brasil**⁷. Mas não assumiu em momento algum a tarefa de completar e ampliar esta obra de mocidade sobre a história geral da filosofia brasileira, a exemplo do que fez efetivamente em relação à literatura brasileira.

O segundo documento do gênero foi elaborado pelo Pe. Leonel Franca, no fim da década de 1910. Aparece pela primeira vez como um capítulo de **Noções de História da Filosofia**, 2ª edição, 1921. Revista na 3ª edição em 1928 pelo próprio autor, este texto do ilustre jesuíta integra hoje a 22ª edição das **Noções**⁸. Desde 1964 (17ª edição) incorporou-se ao documento em questão um estudo histórico sobre Pensamento Filosófico no Brasil de Hoje da autoria de outro jesuíta de primeiríssima importância na elaboração filosófica brasileira, o Pe. Henrique de Lima Vaz, professor da Universidade Federal de Minas Gerais.

O terceiro documento encontrado por Gómez Robledo em 1946 foi o texto **A Filosofia no Brasil**, de João Cruz Costa, publicado em 1945⁹. A pesquisa e elaboração de Cruz, na Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), se expressaria na década seguinte (1956) na relevante **Contribuição à História das Idéias no Brasil** e, na década de 60 em documentos como **Panorama da História da Filosofia no Brasil**. O livro de 1945, porém, conhecido por Gómez Robledo (citado na bibliografia)¹⁰, não parece ter influenciado o texto de **La Filosofia en el Brasil**. Tudo se mostra como se o historiador mexicano já tivesse o seu documento avançado ou mesmo acabado quando tomou conhecimento do então recente escrito de Cruz Costa. Ao contrário dos livros de Silvio Romero e do Pe. Franca, este, inclusive visto por Gómez Robledo como fonte inicial, “base insustituible de cualesquier pesquisas que puedan hacer sobre la materia”¹¹.

Nessa posição privilegiada entre as obras de formação da história da filosofia brasileira, **La Filosofia en el Brasil** tem um grande interes-

se. Não foi reeditada no México, porém, e, nem editada ou traduzida no Brasil. Recentemente, por sugestão minha, o CNPq custeou uma tradução, realizada por Pedro José Milliet e revista por mim. Preparo no momento um aparato crítico adequado ao aproveitamento atual desse velho texto (velho, em termos de Brasil, apressado e atropelado como dizia Cruz Costa...).

Essa edição crítica brasileira virá recuperar um documento certamente relevante do ponto de vista da história da filosofia brasileira.

NOTAS:

- (1) **Reflexão**, PUC Campinas, IX (30), set./dez. 84 (Filosofia Latino Americana).
- (2) Buenos Aires, Losada, 1943, 150p. Edição brasileira, **Filósofos Brasileiros**. Instr. Geraldo Dantas Barreto; adendo de Antonio Paim. Rio, 1979, 126p.
- (3) México(DC), Imprenta Universitaria, 1946, 203p.
- (4) **La Filosofia en el Brasil** se propõe a tarefa explícita de uma história geral da Filosofia brasileira, desde o período colonial. Desbobra-se em sete capítulos: I, La época colonial; II, EL Eclétismo; III, El positivismo, IV, El Evolucionismo; V, Farias Brito; VI, La Filosofia Cristiana e VII, Inventario y alegato.
- (5) Silvio Romero, Concurso de Lógica: carta à Congregação do Ginásio Nacional em **Obra Filosófica**, Introdução e Seleção de Luís Washington Vita, Rio, José Olimpio, 1969, p. 237 sgts.
- (6) Quadro Sintético da Filosofia no Brasil, em Silvio Romero, o. cit., p. 163.
- (7) A Filosofia no Brasil, em **Obra Filosófica**, ed. cit., p. 33.
- (8) Rio, Agir, 1978, p. 263 a 327p. Entre o documento de Silvio Romero e o do Pe. França há um escrito menor de Etienne Brasil, **Compêndio de Filosofia: lógica, psicologia, história da philosophia**. Rio, Leite Ribeiro e Maurillo, 1917, p. 218-247.
- (9) Porto Alegre, Globo, 171p. Entre este documento e o do Pe. França há um escrito de 1938 de Augusto Paulo — de menor parte, Culturores de Filosofia no Brasil, em **Preciso de História da Filosofia**, (Espécie de Somário de História da Filosofia, para os exames vestibulares nas Escolas Superiores), (Rio), Tipografia da rua da Misericórdia, 86, 1938, p. 226 a 265.
- (10) **La Filosofia en el Brasil**, p. 199, Bibliografia Geral.
- (11) *Idem*, p. VIII (Prologo).

RESENHAS

RICOEUR, Paul.
Temps et Récit, vol. I.
 Paris, Seuil, 1983.

Temps et Récit (I) retoma as preocupações do autor em **La Métaphore Vive**, com a função poética da linguagem: o desvelamento do ser.

O núcleo do livro é a análise do parentesco entre narrativa histórica e narrativa de ficção, cujo denominador comum reside no caráter temporal da experiência humana.

Para fundar tal reciprocidade entre narrativa e temporalidade, Ricoeur aborda a teoria do tempo em Santo Agostinho e a **Poética** de Aristóteles.

De Santo Agostinho, põe à luz a dialética entre tempo e eternidade e a experiência do tempo como deficiência e dissolução, errância e tristeza do finito. Mostra, ainda, o aprofundamento dessa experiência da tematização da escuta do Verbo interior e da luta contra a linearidade do tempo.

Da **Poética** de Aristóteles, aborda os conceitos de **mythos** e **mimesis**, respectivamente ordenação da intriga e **imitação criadora** e o de **poiesis** "arte de compor intrigas" (p. 57), ficção que se apóia na experiência temporal viva.

Como a tragédia, a história trabalha com a **metabolé**, mudança da sorte. Para elucidar a mediação entre tempo e narrativa, Ricoeur faz a trajetória que vai do tempo **prefigurado** (experiência vivida), ao tempo **configurado** pelo mito, chegando ao tempo refigurado da história e da narrativa. Chama de **mimesis I** a pré-compreensão do caráter temporal, da estrutura e da simbólica do mundo da ação. Tal pré-compreensão deve ser mediatizada pela linguagem, que tem caráter diacrônico. Diz: "É sobre essa pré-compreensão, comum ao poeta e seu leitor, que se ergue a ordenação da intriga e, com ela, a mimética textual e literária" (p. 100).

Por **mimesis II**, entende a configuração narrativa, o **mythos**, que combina paradigma e invenção, permitindo a apreensão dos acontecimentos narrados como uma totalidade significativa.

Mimesis III evidencia que a obra de arte projeta um mundo e o comunica, através da linguagem: "(...) a poesia, com seu **mythos** re-descreve o mundo (...) Da mesma maneira (...) o fazer narrativo re-significa o mundo, na sua dimensão temporal, na medida em que recontar, recitar, é refazer a ação segundo o convite do poema" (p. 122). O que é refigurado, na arte e na história, é o tempo humano; donde a exigência de uma **fenomenologia do tempo**, que não é mera apreensão intuitiva deste, mas compreensão de que o tempo se hierarquiza em diversos níveis: tempo autêntico, tempo cotidiano e público, impondo a questão: "até que ponto uma reflexão sobre a narrativa e o tempo pode ajudar a pensar juntas a eternidade e a morte" (p. 129).

Nosso autor discute as relações entre história e narrativa, abordando os argumentos **contra** a história narrativa, da historiografia francesa e do positivismo culminando na elaboração do conceito de **intencionalidade histórica**. Mostra a derivação indireta da história em relação à narrativa, mediante a elucidação da **explicação histórica** e da **compreensão narrativa**, interrogando-se "a respeito da contribuição da narrativa histórica à **refiguração** do tempo" (p. 136).

O pensador defende a tese de que “a refiguração do tempo pela narrativa é (...) obra **conjunta** da narrativa histórica e da narrativa de ficção” (p. 136).

Na historiografia francesa, o **eclipse da narrativa** decorre da mudança de objeto da história, da preocupação com as ações individuais em direção ao fato social; no positivismo lógico, decorre da ruptura epistemológica entre explicação histórica e compreensão narrativa.

A contribuição da historiografia francesa consistiu na **crítica da história factual**; a contribuição da filosofia analítica, residiu na defesa da **objetividade histórica**.

A favor da narrativa, os autores de língua inglesa (Dray, von Wright, Danto, Gallie, Mink, White) mediante análise da linguagem narrativa, mostram a correlação entre: compreensão narrativa e explicação histórica, história e literatura; reconhecem o “caráter sintético da atividade narrativa” (p. 220); propõem uma teoria do estilo historiográfico. Na mesma orientação, Veyne evidencia que narrativa é sempre reconstrução, não vivência imediata do tempo. Sua temporalidade não é, pois, a do *Dasein*, sua lógica é uma lógica do provável.

Confrontando os argumentos pró e contra a história narrativa e sua contribuição à epistemologia da história, Ricoeur passa a considerar o laço indireto entre historiografia e narrativa. De um lado, leva em conta a **ruptura epistemológica** entre narrativa e história, em três níveis: **o dos procedimentos**, porque historiografia implica em conceitualização, estabelecimento da objetividade histórica e discussão de seus limites, apresentação dos modos de explicação histórica; **o das entidades** que são objeto da história, porque a narrativa mítica e a crônica levam em conta as ações vinculadas a sujeitos individuais enquanto a história assinala as ações de civilizações, sociedades, ou seja, entidades anônimas; **o do estatuto epistemológico do tempo histórico**, porque este não tem relação direta com o tempo do sujeito individual, uma vez que é diverso da temporalidade da ação; implica em multiplicidade de tempos hierarquizáveis (tempo curto do acontecimento; **semi-longo** da conjuntura; **longo**, das civilizações) e em sucessão de intervalos homogêneos.

Apesar dessa ruptura, há, no entanto, um laço indireto entre história e narrativa, exposto na crítica ao modelo nomológico, no interior da própria filosofia analítica e através das tentativas recentes de valorização da narrativa, que mostram que “narrar, já é explicar” (p. 251); e que diversificam os modelos explicativos, inspiradas “nos recursos explicativos da narrativa” (p. 252).

Por isso, ao analisar a intencionalidade do conhecimento histórico, Ricoeur caracteriza a história por seu **enfoque poético**, tratando “de explorar por quais caminhos indiretos o **paradoxo do conhecimento histórico** (...) transpõe, num grau superior de complexidade o **paradoxo constitutivo da operação de configuração narrativa**” (p. 253). Tais caminhos são: o da **reconstituição imaginária** e provável do curso dos acontecimentos, com a finalidade de compará-la depois com o curso real dos acontecimentos, análogo à construção probabilista e imaginária do **mythos**; o do trabalho da **história com entidades** que funcionam de modo semelhante ao dos personagens na narrativa, uma vez que embora anônimas, as forças sociais têm referência indireta aos indivíduos que a compõem e “**porque cada sociedade** (...) se comporta na cena histórica como um grande indivíduo (...)” (p. 278); o da **temporalidade múltipla** da história que remete à dialética temporal da narrativa, dado que tanto a história quanto a narrativa buscam universalizar o acontecimento, combinar contingência e veracidade, submeter-se a paradigmas, e trabalham com a **metabolé** — mudança da sorte.

No primeiro volume de *Temps et Récit*, nosso autor examinou o modo narrativo da história; em *Temps e Récit* (II) propõe-se a considerar a narrativa de ficção.

Temps et Récit (I) procurou evidenciar, de um lado, a exigência de rigor da explicação histórica e o caráter **analógico** “do emprego de categorias narrativas na história científica” (p. 320).

Limitou a discussão do tempo histórico à questão do parentesco entre história e narrativa, deixando em aberto a da relação entre o tempo dos historiadores e o tempo dos filósofos.

A surpreendente erudição do pensador torna o livro leitura obrigatória para todos os que se interessam por epistemologia e filosofia da história, e filosofia da linguagem.

Fio condutor no labirinto das polêmicas contemporâneas, a “via longa” de Ricoeur abre horizontes de uma poética que, sem confundi-lo, aproxima outra vez mito e história, poesia e ciência

Constança Marcondes Cesar
PUCCAMP

RICOEUR, Paul.
Temps et Récit II.
Paris, Seuil, 1984.

No segundo volume de **Temps et Récit**, Ricoeur enfoca a narrativa de ficção, estudando a estrutura temporal desse tipo de texto e os pontos de aproximação e oposição entre as narrativas de ficção e histórica. Seu objetivo é ampliar, aprofundar e enriquecer a noção de intriga (*mythos*) apresentada por Aristóteles e diversificar a noção de temporalidade apresentada por Santo Agostinho.

Questões como: quais os laços entre o romance moderno e o mito trágico? qual o papel da **diacronia** na narratologia? e outras, servem de ponto de partida para os estudos das **metamorfoses da intriga** “para além da esfera de sua primeira aplicação na **Poética** de Aristóteles (...)” (p. 18). Trata de identificar o princípio formal da ordenação da intriga na noção de **configuração temporal**.

Mostra a relação complexa entre **arte** e **verdade** no romance atual, e põe a questão do **declínio da arte de narrar** em nossa época. Estuda as **limitações semióticas da narratividade** e sua correlação com a busca das estruturas profundas das configurações narrativas. Essa busca implica uma revolução metodológica, que subordina “todo aspecto sintagmático, isto é, temporal da narrativa, a um aspecto paradigmático, logo acrônico, correspondente” (p. 52). Tal revolução é exposta através da discussão da morfologia do conto segundo Propp, da lógica da narrativa de Bremond e da semiótica da narrativa de Greimas, cujas contribuições e limites são abordados por nosso autor.

No capítulo **Os jogos com o tempo**, mostra o enriquecimento dos conceitos de **ordenação da intriga** e **tempo narrativo**, através dos relatos de ficção. Para Ricoeur, a análise da linguagem evidencia que os sistemas de tempos verbais **não derivam** de uma experiência fenomenológica do tempo ou de uma distinção intuitiva entre presente, passado e futuro. Estudando as contribuições de Benveniste, Hamburger e Weinrich sobre as relações entre os tempos do verbo e o tempo vivido, discute a autonomia das configurações narrativas, face à experiência prefigurada do tempo. Não há contudo, uma ruptura absoluta entre o tempo vivido e o tempo da ficção, porque esta não se destaca do mundo prático, mas reorienta o olhar em direção à experiência, **descobre** e **cria** novos modos da apreensão do tempo. O que é narrado é sempre a vida; contudo, a vida como tal não forma por si mesma uma totalidade, mas totaliza-se pela narração. O **sentido** do tempo vivido é sempre

resultado de uma **interpretação**, nunca um dado imediato (p. 119). Há um tempo **político** no horizonte de toda estruturação narrativa significativa, no horizonte de toda **criação** temporal.

A finalidade dos jogos com o tempo, na ficção, consiste na **articulação** da experiência do tempo, a experiência virtual de ser-no-mundo proposta pelo texto e refigurada pela narrativa.

Essa finalidade patenteia-se em três obras-mestras, que nosso autor escolhe para exemplificar a experiência temporal fictícia: **Mrs. Dalloway** (Virgínia Woolf), **A Montanha Mágica** (Thomas Mann), **Em Busca do Tempo Perdido** (Marcel Proust).

As razões da escolha: essas obras **narram** uma fábula sobre o tempo; esboçam **variações imaginativas** que permitem superar a experiência temporal cotidiana; exploram as **relações** entre tempo e eternidade; aprofundam **níveis de temporalidade**, exploram sua hierarquia e sua **relação com a morte**.

Em **Mrs. Dalloway**, Ricoeur aborda a experiência temporal exposta na visão do mundo de Virgínia Woolf. Na obra em questão, o narrador faz fluir a narrativa, mediante o testemunho, da parte dos personagens, dos mesmos lugares, incidentes, sons: "Uma parada no mesmo lugar, uma pausa no mesmo lapso de tempo formam uma passarela entre duas temporalidades estranhas uma à outra" (p. 157). Tais procedimentos favorecem a partilha, entre narrador e leitor, das experiências temporais que permitem **"refigurar na leitura o próprio tempo"** (p. 157).

Ricoeur mostra a contraposição entre o **tempo cronológico** que expressa o tempo monumental e a história monumental, representando **autoridade e poder**, e o **tempo subjetivo plural** dos personagens. A hora é a mesma para todos (vista de fora), mas a ficção explora a pluralidade de tempos **interiores**, a contradição entre o dentro e o fora da experiência do tempo, "a experiência da mortal discordância entre o tempo íntimo e o tempo monumental" (pp. 161 – 162).

O horror da história, patente nessa contradição, evidencia o tempo como o negativo da eternidade. E é "em relação a esta falha insuperável, cavada entre o tempo monumental do mundo e o tempo mortal da alma, que se distribuem e ordenam as experiências temporais de cada um dos (...) personagens e seu modo de negociar a relação entre os dois bordos da falha" (p. 164). Pois o núcleo da experiência do tempo exposta em **Mrs. Dalloway** não significa uma noção **una** do tempo, mas "o **ressoar (...) de uma experiência solitária em outra experiência solitária**" (p. 167).

Romance sobre o tempo, **A Montanha Mágica** trata da **"abolição do sentido das medidas do tempo"** (p. 168) como a característica dos habitantes do sanatório de Davos ("os do alto") e razão do contraste entre estes (que vivem fora do tempo) e "os de baixo", os homens comuns (que vivem no ritmo dos calendários e relógios). O fio da história é marcado pelas relações entre os que habitam o mundo comum e os pensionistas do sanatório.

A Montanha Mágica é um romance do tempo num duplo sentido: o de se desenrolar no tempo e precisar de tempo para ser narrado; o de romance **sobre** o tempo, buscando evocar e narrar o **próprio tempo**, a contraposição entre o tempo dos relógios e calendários e o tempo interior. Romance sobre o tempo, é também o romance da doença mortal, pondo à luz o pacto secreto entre o amor e a morte (p. 172) e a interação entre o tempo, a morte e a cultura: "o destino da cultura torna-se um aspecto do debate entre o amor e a morte; em troca, as decepções de um amor (...) tornam-se os 'preceptores' (...) na busca espiritual do herói" (p. 174). Romance de aprendizagem, de educação para a morte, da perda do sentido do tempo

que possibilita a coragem de viver, da experiência do tempo cósmico (eternidade contemplada), da apreensão do imemorial no incomensurável do céu, o livro de Thomas Mann aproxima "o espaço e o tempo numa única simbólica" (p. 188): a do confronto entre tempo e eternidade, expressa no confronto do homem com a natureza, na fascinação pela doença e pela morte, na irredutível pluralidade dos sentidos do tempo vividos pelos personagens.

Em *Busca do Tempo Perdido* abre as questões da verdade e da aprendizagem do amor e da arte, pondo à luz a "dimensão extra-temporal da obra de arte" (p. 195).

A *Recherche* é uma fábula sobre o tempo enquanto: **tematiza** a busca e a redescoberta; **projeta** no romance a metafísica romântica que transforma os problemas da criação e da unidade perdida na psicologia do tempo perdido; **mostra** uma pluralidade de vozes narrativas, a do herói e a do narrador, e o projeto da obra de arte nascido da descoberta da vocação do escritor, instaurando laços entre o tempo redescoberto e o tempo perdido (p. 20).

O **tempo perdido** é o da infância, onde se expõe a relação entre temporalidade e desejo e onde a aprendizagem do amor se identifica com a busca da verdade. O tempo perdido, via da desilusão, é o tempo da decifração dos signos do mundo, do amor e da sensibilidade e encontra seu modelo paradigmático em *Um Amor de Swann* e é retomado em *A Fugitiva* e *À Sombra das Raparigas em Flor* (p. 209).

O **tempo redescoberto** é o momento em que Proust aborda, no romance, o nascimento de um escritor, preparado por dois graus de iniciação: o acúmulo de acontecimentos mal coordenados entre si; a experiência da desilusão e desprendimento. Para reencontrar, é necessário renunciar a **reviver** o passado.

Assim, em Proust, o tempo exhibe sua potência destruidora, sua precariedade mortal. A meditação sobre o tempo e a vocação do artista conduz à meditação sobre a **eternidade**, que unifica presente e passado.

Há, pois, um duplo sentido da expressão **tempo redescoberto**: significa quer o extra-temporal (a eternidade) e a reflexão sobre a origem da criação artística, quer o ato de reencontrar o tempo perdido, pela fixação do mundo fugido "em uma obra durável" (p. 214). Não é no âmbito do amor, mas no da arte, que se reencontra o tempo perdido. Na verdade, a *Recherche* "narra a transição de um sentido a outro de tempo redescoberto: é nesse sentido que ela é uma fábula sobre o tempo" (p. 215). A experiência da passagem é também um confronto com a morte, que ameaça os sujeitos individuais e a própria expressão temporal da obra de arte. O tempo invisível é redescoberto pela obra de arte, na qual, através da mutação dos personagens, põe-se à luz o Tempo. Personagens e lugares: emblemas do Tempo.

Fábula do tempo, a *Recherche* estabelece uma relação "entre os dois pólos da elipse: a aprendizagem dos signos, com seu tempo perdido e a revelação da arte, com sua exaltação do extra-temporal" (p. 217).

Num primeiro sentido, o "tempo redescoberto (...) é o tempo perdido eternizado pela metáfora" (p. 219), pois há uma relação metafórica entre a felicidade e a libertação do tempo, em Proust. A **metáfora**, no plano do estilo e o **reconhecimento**, na perspectiva do artista, elevam as impressões ao plano da essência, revelando-a. Há, pois, em Proust, uma estreita relação entre estilo e visão, escrita e impressão, literatura e vida, que conduz ao segundo sentido da redescoberta do tempo: a redescoberta da impressão, a decifração dos signos, a "conversão da impressão em obra de arte", literatura (p. 221). Num terceiro sentido, o tempo redescoberto é a apreensão das relações entre vida e literatura e a posição do

problema da morte. "Porque o tempo redescoberto é também a morte redescoberta" (p. 224).

Em **Temps et Récit II**, Ricoeur aborda, assim, os aspectos temporais da experiência ligada às narrativas de ficção, mostrando como estas complexificaram a noção de ordenação da intriga, abriram perspectivas ilimitadas de **experiências fictícias** do tempo, "modo virtual de habitar o mundo que a obra literária projeta em virtude de seu poder de autotranscendência" (p. 233).

Os estudos de nosso autor sobre três fábulas do tempo preparam a abordagem da **refiguração** do tempo pela narrativa e o confronto do mundo do texto com o do leitor (p. 234), pondo também em questão o problema da verdade. Trata-se de mostrar o "poder da ficção de descobrir e transformar o mundo" (p. 234) e de sua riqueza de informações sobre o tempo, por estar desvinculada de um laço imediato com o tempo dos acontecimentos.

Ricoeur aponta ainda as convergências da **configuração do tempo** pelas narrativas de ficção e histórica, assinalando que em qualquer narrar, ocorre a mediação simbólica da ação; que a ordenação da intriga (**mythos**), também evidencia o parentesco entre a história e a literatura; que há um laço estreito entre a epistemologia das explicações históricas e a epistemologia da gramática narrativa, pois ambas na configuração narrativa, estabelecem sínteses do heterogêneo, que parecem implicar um certo tipo de racionalidade especial, uma inteligência narrativa.

Prometendo um terceiro volume de **Temps et Récit**, em que tentaria responder às questões formuladas e deixadas em aberto nos volumes anteriores, Ricoeur encerra as meditações de **Temps et Récit II**.

Constança Marcondes Cesar
PUCCAMP

FERREIRA DA SILVA, Dora (org.)
A Poesia Mística de San Juan de la Cruz.
São Paulo, Cultrix, 1985.

A certeza de que só um poeta pode traduzir poesia sem traí-la, é reafirmada por esta edição bem cuidada, bilingüe, dos versos de San Juan de la Cruz.

A tradução de Dora Ferreira da Silva guarda o ritmo, a leveza e o encanto do original. A seleção dos poemas, abrangendo o **Cântico Espiritual**, a **Noite Escura**, a **Chama de Amor Viva**, **Entreí onde não Sabia**, coplas e cantares, romances em que o místico celebra a Trindade e uma lamentação pelo exílio em Babilônia, resume o itinerário do santo.

Poeta do mistério de Deus, San Juan trata de dizer o júbilo da experiência mística e a elegia da condição mortal, que impede a união perfeita com a divindade.

A tradução é precedida por um estudo histórico e biográfico sobre o santo espanhol, escrito por Lepagneur. Inscrevendo San Juan na tradição carmelita, narrando o encontro com Teresa d'Ávila, estabelecendo paralelos com Kafka e São Francisco, Lepagneur caracteriza a busca do místico: "A procura do Nada em função do Tudo que é o Amor divino ..." (p. 15).

Dora Ferreira da Silva, por sua vez, tematiza as relações entre **mística e poesia**, estabelecendo paralelos entre a experiência san-juanista e a de T. S. Eliot em **Four Quartets**, e a de Rilke, poeta "do sacral na poesia, esse dom terrestre que é um

segredo entre o homem e Deus...² (p. 30). Mostra, ainda, as relações de "San Juan de la Cruz e o Ambiente Islâmico", assinalando pontos de convergência entre a mística do poeta espanhol e a sufi-persa.

O estudo de Dora prolonga-se num "Breve Comentário à Poesia de San Juan de la Cruz", onde nos conduz da "simbólica da noite escura" (p. 40) à meditação sobre o "mistério de uma união afetiva" (p. 41), "não a ser decifrado, mas a ser vivido" (p. 48).

A esplêndida fluência dos versos fala do mistério do Ser, que não pode ser abordado diretamente, mas torna-se acessível através da poesia.

Constança Marcondes Cesar
PUCAMP

Institutions interested in exchange of publications are requested to address to * **Las instituciones interesadas en el cambio de publicaciones son invitadas a dirigirse a** * Les institutions que désirent établir un échange de publications sont priés de s'adresser a * **Le istituzioni che vogliono ricevere questa pubblicazione in forma di cambio fare la richiesta.**

**Revista Reflexão
Instituto de Filosofia
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Rua Marechal Deodoro, 1099 – Centro
Telefone (PABX) 2-7001 – Ramal 29
13100 – CAMPINAS – SP (BRASIL)**

DISTRIBUIDORES:

CAMPINAS

Papirus – Livraria-Editora
R. Barreto Leme, 1178
13100 – Campinas – SP
Tel. (0192) 32-7268

RIO DE JANEIRO

Aurélio Valverde Filho
Rua Evaristo da Veiga, 47 – 3º andar – Sala 302 – Tel. (021) 240-2366
20031 – RIO DE JANEIRO – RJ

SÃO PAULO

Brasilivros Editora e Distribuidora Ltda.
Rua Conselheiro Ramalho, 701 – Bela Vista
Tels. (011) 284-3685 – 251-1160 – 251-0438 – 284-5253
01325 – SÃO PAULO – SP

SALVADOR

Conhecimento Distribuidora de Livros Ltda.
Rua Carlos Gomes, 49 – Tel. (071) 242-0401
40000 – SALVADOR – BA

SÃO PAULO

Editora e Livraria Continente Ltda.
Rua Fortaleza, 35 – Bela Vista
Tels. (011) 255-9266 – 255-9420 – 255-9627 – 255-9805 – 255-9603
01325 – SÃO PAULO – SP

PORTO ALEGRE

Diálogo Distribuidora de Livros e Revistas Ltda.
Rua Riachuelo, 1271 – Conj. 22 – Tel. (0512) 21-6642
90000 – PORTO ALEGRE – RS

BELO HORIZONTE

Distribuidora KLS Ltda.
Rua Tupinambás, 1045 – Conj. 303 – Tel. (031) 201-9221
30000 – BELO HORIZONTE – MG

BRASÍLIA

J. Quinderé Livros Ltda.
SCRN 702/03 – Bloco G – Entrada 20 – Sala 101 – Tel. (061) 274-8506
70000 – BRASÍLIA – DF

NATAL

Potylivros Distribuidora Ltda.
Rua Coronel Estevam, 1420 – A – Alecrim
59000 – NATAL – RN

BELÉM

R. A. Jinkings & Cia. Ltda.
Rua Tamoio, 1592 – Tels. (091) 222-7286 – 223-6528
66000 – BELÉM – PA

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

Constança Marcondes Cesar

O problema do tempo em Paul Ricoeur

Enrique Dussel

Semejanzas de estructuras de la Logica de Hegel y El Capital de Marx

Gisela Anna Büttner Lermen

Agostinho: De Magistro – Uma análise sob o aspecto da Filosofia da Linguagem

Ángel Muñoz

Algunos antecedentes medievales de la semántica de J. Katz

Vera Lúcia Caldas Vidal

O aspecto pragmático da Filosofia da Linguagem de W. V. O. Quine

Maria Cecília M. de Carvalho

Reflexões sobre a metodologia de Karl R. Popper

Euryalo Cannabrava

Decisão poética em Dora Ferreira da Silva

Newton Aquiles von Zuben

Martin Buber e a nostalgia de um mundo novo

Maria Helena D. Nascimento Saragiotto

Uma questão de Antropologia Filosófica: vontade e liberdade

Nady Moreira Domingues da Silva

A Ontognoseologia de Miguel Reale

Debates**Estudos****José Luís Sanfelice**

Movimento estudantil: a UNE na resistência ao golpe de 64 (II)

“IN MEMORIAM”**J. F. Regis de Moraes**

“E estes verão a Deus ...” – Em memória do Dr. Geraldo Pinheiro Machado (crônica)

Geraldo Pinheiro Machado

Gómez Robledo: diplomata filósofo

Resenhas
