PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

REFLEXÃO

REVISTA DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

VOLUME III — NÚMERO 10 — JULHO 1 978

Maria Inês Ghilardi

EXPEDIENTE

REFLEXÃO

Revista trimestral do Instituto de Filosofia e Teologia da PUCC

Diretor Responsável: Côn. Haroldo Niero

Redator Chefe: Antônio Joaquim Severino

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

Colaboradores Efetivos: André Wilson Martinelli, Antônio Teixeira Filho, Basília de Araujo Pinto, Brígida Montini, Brasilino Paschoal Canoas, Constança Marcondes César, Euclides Martins Balancin, Fernando Godoy Moreira, George Papatzanakis, Geraldo Pinheiro Machado, Giovanni Barese, Glauco Prado Nogueira, Jamil Cury Sawaia, Jefferson Ildefonso da Silva, João Correa Machado, José Machado Couto, Lídia Maria Rodrigo, Luís Gonzaga Scudeler, Luís Roberto Benedetti, Maria Guadalupe Pedrero, Maria Soares de Camargo, Mario Scolari, Moacir Gadotti, D. Roberto Pinarello de Almeida, Rubem Alves, Ruy Rodrigues Machado, Vera Irma Furlan de Faria.

Diagramação e Composição

Supervisão Geral: Anis Carlos Fares

Coordenadora: Celia Regina Fogagnoli

Equipe: Ana Maria Caracio de Moraes, Maria Imaculada Ferraguti Pinto e Marilza Martinazzo Dainesi.

Desenhistas: Alcy Gomes Ribeiro e Carlos Eduardo Franco de Siqueira.

Impressão

Chefe: Benedicto Ferreira

Subchefe: Benedito Antonio Gavioli

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

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

Redação e Administração: R. Marechal Deodoro, 1 099 — Centro
13100 — Campinas — SP — Tel.: (0192) 2-7001 — Ramal 29

Assinatura anual: Cr$150,00

Número avulso: Cr$ 40,00

Distribuição e vendas avulsas:
CORTEZ & MORAES LTDA.
Rua Ministro de Godoy, 1 022 — tel.: (011) 62-8987
05015 — São Paulo — SP

Maria Inês Ghilardi

SUMÁRIO

Editorial 145

ARTIGOS:

Carlos Lopes de Mattos, As idéias sociais de Farias Brito 149

Dilson Bento, O andrógino: uma estrutura cósmica 173

João Francisco Duarte Jr., Notas sobre o racionalismo da Psicanálise . . 185

Euclides Martins Balancin, O homem em busca de sentido: uma leitura de Gên. 1 — 11 193

Gabriel Lomba Santiago, De Medellin a Puebla: avanço ou retrocesso . . 205

Júlio Mariano Jr., Nova compreensão de homem e projeto político . . . 217

DEBATE:

Moacir Gadotti, Filosofia, ideologia e educação 239

INTERDISCIPLINAR:

Antônio Suarez Abreu, Implicações sintáticas em português devidas à posse inalienável . . . . . (TOM) 247

CRÔNICAS:

Notícias do Instituto 257

Noticiário Científico-Cultural 266

RESENHAS 271

BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE TEOLOGIA 279

REVISTA DE REVISTAS 293

PUBLICAÇÕES RECEBIDAS 299

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 autores dos artigos publicados terão direito a cinco exemplares. Os conceitos emitidos em artigos assinados são de exclusiva responsabilidade de seus autores.

Visando facilitar o trabalho do conselho editorial, dos revisores e dos gráficos, a Revista solicita a seus colaboradores que observem as seguintes normas para a apresentação de seus originais.

Os trabalhos a serem enviados não devem exceder 30 laudas datilografadas, de 30 linhas cada um, em espaço duplo, devendo ser remetidos em três vias.

As citações bibliográficas do corpo do texto devem ser registradas em notas de rodapé de cada página, nas quais devem ser assinalados o nome do autor (em ordem direta, com sobrenome em maiúsculas), o título do documento citado (grifado) e o número da página; as referências bibliográficas completas — com indicação de cidade, editora, data e demais dados bibliográficos e tipográficos — devem ser registrados na Bibliografia final do artigo, de acordo com a técnica bibliográfica.

Solicita-se, finalmente, que o trabalho tenha boa apresentação de datilografia, facilitando assim os trabalhos de composição gráfica. O autor deve enviar igualmente os dados de sua qualificação para identificação junto aos leitores.

REFLEXÃO
Revista de Filosofia e Teologia
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Instituto de Filosofia e Teologia.
Campinas — SP — Brasil.
1 978, 3 (10): — julho
1. Filosofia — Periódicos, 105.
2. Teologia — Periódicos, 205.
3. Bibliografias Especializadas, 016.

Maria Inês Ghilardi

EDITORIAL

O pensamento filosófico nacional tem uma arraigada tendência a relegar para um segundo plano a dimensão social, enquanto coordenada básica do existir humano. Seja porque se deixou levar por um logicismo abstrato que o descompromissou com a realidade, seja porque sempre se considerou atitude altaneira de uma razão transcendental, pouco oferece a história da filosofia brasileira em termos de uma explicitação das idéias sociais dos pensadores nacionais. O primeiro articulista deste número se propõe explicitar esta dimensão filosófico-social do pensamento de Farias Brito, seguindo a linha da evolução de suas doutrinas.

Representando a integração dos princípios feminino e masculino, o mito do andrógino é analisado por Dílson Bento. Mostra o autor, mediante meticulosa hermenêutica do mito, como o andrógino é o arquétipo fundamental da espécie humana, uma estrutura intrínseca à própria energia original, essência e consciência do ser. Realizando-o, o homem reconhece a afetividade, o amor, como mola mestra do Universo, assume a unidade dos contrários que mostram duais as realidades do mundo.

João Francisco Duarte Jr. entende, em seu artigo, que a psicanálise foi o último golpe que o homem aplicou a si mesmo, deslocando seu centro de gravidade. O inconsciente se impõe ao homem, deixando apenas entrever-se por meio de sinais que devem ser interpretados, interpretação para a qual se impõe necessária, de uma maneira ou outra, a forma de uma racionalidade.

Propondo-se fazer uma releitura dos onze primeiros capítulos do Gênesis, Euclides Martins Balancin mostra que eles precisam ser entendidos enquanto situados na interioridade da história, enquanto se preocupam com os eventos interiores que se encontram na raiz dos mistérios da vida.

A comunidade latino-americana se volta, neste final de ano, para a reunião que o episcopado realizará em Puebla, no México, proximamente. Na seqüência da conferência de Medellin, a Igreja se questiona novamente sobre a Evangelização no presente e no futuro da América Latina. Em seu artigo sobre esta Conferência, Gabriel Lomba Santiago se pergunta se ela representará um avanço ou um retrocesso em relação às posições afirmadas pela Igreja Latino-Americana em Medellin.

Os direitos humanos são a justificativa radical de todo projeto político. Mas eles se fundam necessariamente na realidade humana, a ser

apreendida enquanto dignidade pessoal. Exigindo uma nova compreensão do homem, Júlio Mariano Jr. fornece subsídios para uma recolocação do projeto político para a sociedade brasileira que se encontra numa grave crise. Crise esta que está cobrando de todos uma tomada de posição.

Retomando sua palestra sobre as relações entre filosofia, ideologia e educação, proferida durante a 2ª semana de Filosofia, desta Universidade, Moacir Gadotti levanta para o debate uma série de questões que suscitam séria problemática para a filosofia e para a práxis educacional que se pretendam lúcidas.

Abrindo uma nova seção, **Interdisciplinar**, **Reflexão** apresenta trabalho do lingüista Antônio Suarez de Abreu. O autor discute algumas implicações sintáticas em português devidas à posse inalienável.

ARTIGOS

AS IDÉIAS SOCIAIS DE FARIAS BRITO

Carlos Lopes de Mattos *

Se em todo sistema filosófico há, pelo menos ! , uma ideologia social, muito mais necessariamente devemos encontrar idéias sociais na filosofia de Farias Brito, que confessava ser a sua grande preocupação a reforma da sociedade.

Cumpre, porém, desde o início prevenir os leitores de que não se achará nas obras do pensador cearense a exposição completa de uma filosofia social, pois ele jamais ultrapassou em seus livros a abordagem de alguns poucos problemas básicos, tais como os do sentido da filosofia e do homem, bem como a questão da origem do ser ou o problema de Deus.

Entretanto, em um filósofo não existe apenas seu pensamento expresso. Temos também todo o contexto de sua vida e de seu filosofar, as tendências implícitas, a situação em sua época e seu meio, as atitudes práticas — tudo isso, ainda mais, controlável pelas reações dos contemporâneos e repercussões entre seus seguidores. Descartes, por exemplo, bem parcas idéias sociais terá enunciado em sua vasta obra. Mas quantas conclusões de cunho social não poderá o historiador perspicaz inferir da reforma cartesiana, de sua moral e de sua vida, do espírito de sua filosofia enfim ? O mesmo se diga da grande maioria dos filósofos, pois poucos levaram suas especulações até os domínios da filosofia social.

No caso de Farias Brito note-se, ademais, que ele não pôde ser satisfatoriamente estudado por falta de divulgação de sua bibliografia completa, tendo os pesquisadores se limitado quase sempre às suas obras maiores. Além dessa falha, os que se dedicaram à análise das idéias britianas, exceto bem poucos, descuraram as fases de seu pensamento, tomando as suas manifestações como partes de um só todo, o qual, por isso, se apresentaria como frouxo e incoerente.

Tendo coligido toda a obra dispersa e conhecendo agora melhor as vicissitudes da vida do filósofo, vamos, pois, tentar recompor sua ideologia social. Procuraremos, quanto possível, seguir a linha da evolução de suas doutrinas.

(*) Doutor em Filosofia pela Universidade Católica de Louvain; do Instituto Brasileiro de Filosofia.

Filho de família pobre, que emigrara para Fortaleza tangida pela seca, Farias Brito formou-se em Direito graças ao esforço de toda a família, a qual queria ascender socialmente ao menos em seu primogênito. Seu pai, disse certa vez o filósofo, possuía alguns conhecimentos de Direito e tinha um profundo sentimento de justiça.

Dos tempos de estudante na Faculdade do Recife, de 1 881 a 84, sabemos apenas que Farias Brito foi defensor da causa abolicionista (Jônatas Serrano, **Farias Brito**, pág. 38). Nada consta das idéias sociais que possa ter haurido dos mestres, pois o mais brilhante dentre eles e que mais o deve haver influenciado, Tobias Barreto, não professava doutrinas muito notáveis neste assunto.

As mais antigas manifestações do pensamento britiano (enquanto não se descobrirem escritos de sua fase estudantil) são uns rascunhos conservados por uma de suas filhas num caderno manuscrito, que dataríamos aproximadamente de 1 886 – 87. Ao mesmo tempo apareciam no **Libertador** e em **A Quinzena**, de Fortaleza, os primeiros artigos, reproduzidos por Laerte Ramos de Carvalho nos apêndices de sua tese **A Formação Filosófica de Farias Brito**, São Paulo, 1 951.

Uma rápida leitura desses primeiros escritos, sobretudo dos artigos publicados, dá a impressão de que o jovem filósofo se mostra desorientado pela disparidade das noções adquiridas no curso universitário e no manuseio de diversas obras. Lange, Comte, Spencer, Schopenhauer, Ribot, Lefèvre, Haeckel e outros parecem solicitar seu pensamento em direções inconciliáveis, fazendo com que não se fixasse ainda em posições definidas.

Entretanto, um estudo mais aprofundado e mais documentado leva-nos a uma diferente apreciação desse período inicial. O caderno de estudos, principalmente, parece demonstrar que o cearense já esboçara desde os anos de 86 – 88 boa parte das idéias que aparecerão nos dois primeiros volumes da **Finalidade do Mundo**. Assim, vemos que desde o começo nosso filósofo opta pela aliança da doutrina da evolução com o finalismo, influência de mestre Tobias, que nisso se afastara de Haeckel para seguir Ludwig Noiré. E quanto à noção fundamental da filosofia, Farias Brito firmara-se logo de início na dualidade das ciências subjetivas e objetivas, opondo-se ao positivismo e admitindo até a metafísica como "uma necessidade do homem" e "uma realidade" inegável.

Esse recuo de datas no histórico da formação filosófica de Farias Brito faz-nos ver que ele devia ter-se dedicado com insistência ao estudo

da matéria já nos bancos da Faculdade. Da mesma forma, permite-nos retificar certas suposições e conclusões de Laerte R. de Carvalho em sua excelente tese. Farias Brito, por exemplo, não adotava a idéia positivista da redução da filosofia à ciência: basta observar que as frases nas quais Laerte se baseia para afirmá-lo (pág. 45) foram repetidas no final do cap. III de **A Filosofia Como Atividade Permanente do Espírito Humano**, publicada quando o autor reconhecidamente distinguia muito bem os dois ramos do saber. O que há é uma imperícia no exprimir-se, tratando-se de um iniciante, e também a maneira coleante de expor, reservando o filósofo para mais tarde a divulgação de suas verdadeiras concepções. Ora, a série de artigos estudados por Laerte R. de Carvalho é incompleta. Precisa-se adivinhar por outras fontes o rumo que tomaria o autor, o qual desde o princípio vai orientar sua especulação para a ciência do espírito, terminando na tese do naturalismo monista de duas faces.

Com tudo isso não queremos negar que houve um grande desenvolvimento entre 1 886 e 1 895, nem contestar a existência de imprecisões e hesitações ou até contradições nos escritos iniciais. Se insistimos no histórico dessa fase, é porque tencionávamos justamente mostrar as oscilações do pensamento social de Farias Brito, muito fluido, e **pour cause**, num domínio que só os sistemas mais amadurecidos costumam abordar **ex-professo**.

Desde as primeiras páginas, tanto das inéditas como das publicadas, Farias Brito proclama que a moral é o coroamento da filosofia com vistas a influir na sociedade. Com efeito, no primeiro trecho do caderno manuscrito, ao defender a filosofia contra o positivismo, pretende provar que sem ela não se consegue explicar o mundo e, portanto, seria "absurdo querermos estabelecer preceitos e regras sobre a conduta moral e civil". E a série dos artigos do **Libertador** abre-se com esta questão, que diz ser o problema da atualidade: "As novas escolas filosóficas, criadas pelos últimos exploradores do pensamento, proclamam um critério moral capaz de mover seriamente a sociedade ? "

O oitavo trecho do caderno, um estudo **Sobre o princípio da moral**, é, cremos, a primeira expressão das idéias sociais de Farias Brito. Após falar da finalidade, "lei fundamental reguladora da ação", e dizer que a moral é "a mais importante das ciências", o autor vai adiantar-nos qual a conclusão a tirar da concepção filosófica dos destinos do homem, os quais "não devem ser diferentes dos destinos da natureza em geral". Ora, o destino universal é o progresso, o aperfeiçoamento. Daí devemos deduzir todas as leis da conduta, sendo o critério básico da moral o seguinte: "Devemos proceder sempre de modo que concorra em todos os casos para o aperfeiçoamento", ou "tudo pelo

progresso e para o progresso". Por isso, "é bom todo o ato que concorre para o aperfeiçoamento, é mau todo o ato que contraria o progresso". Esse critério, que mais tarde será substituído pelo da verdade, é o objetivo, sendo o subjetivo desde já a convicção pessoal. Procurando, a seguir, particularizar sua concepção das leis da conduta, Farias Brito declara que "na moral individual, como na ordem da família ou do Estado, todos os deveres podem representar-se por esta fórmula: conservação e desenvolvimento". A conservação e desenvolvimento do indivíduo será o meio para a conservação e desenvolvimento da família; o mesmo se diga da família em relação ao Estado, e "o que diz respeito a este concorre para o aperfeiçoamento da humanidade". Concluindo: "Nisto se acham consolidados todos os nossos deveres e devemos tratar de nós mesmos, devemos tomar todo o interesse pela família, pelo Estado e pela humanidade, a fim de que não seja perturbada a harmonia dos mundos."

Eis um esboço de moral social curiosamente inspirado em grande parte por Comte, mostrando-nos que ainda está por se fazer a pesquisa da influência do positivismo francês sobre Farias Brito. É, sob a pena de um antipositivista em muitos outros pontos, uma pregação do que se inscreveu depois em nossa bandeira como divisa do país.

Após essa primeira profissão ideológica, evolucionista e positivista, temos, até 1 891, algumas indicações esparsas nos trabalhos de Farias Brito. Por elas verificamos que o nosso filósofo devia ter lido e meditado a **História do Materialismo** do Lange, inserindo-se no movimento de idéias europeu, tal como o expunha o pensador alemão. Esse pensamento via na religião tradicional o elemento reacionário e na ciência o progressista, enquanto de outro lado reconhecia que o cristianismo surgira na história como religião dos pobres. Por isso, ao mesmo tempo que apregoava a morte da "concepção teológica" e do cristianismo, Farias Brito, historiando resumidamente a evolução das idéias morais, declara: "As duas escolas (a epicurista e a estóica) tinham um defeito comum — a aristocracia, o privilégio. O cristianismo, porém, dirigia-se às massas." (**A moral e a filosofia**, 2º artigo, de 17-7-86).

No artigo de 3-1-88, sob o título **O suicídio como conseqüência da falta de convicção**, vamos encontrar novas considerações de caráter social. Ao comentar um autor alemão que via a causa da crise contemporânea no desajuste entre as instituições e as novas concepções, Farias Brito entra em especulações sobre o otimismo e o pessimismo, o princípio da luta universal, o determinismo das leis do universo, a evolução da humanidade e a necessidade da dor. Disso tudo conclui que o homem, dotado do poder subjetivo que é o

sentimento e tendo a tendência natural para o melhor, precisa empregar os meios para conseguir o bem, ou seja, precisa trabalhar. E, citando Teófilo Braga, vê na indústria o "poder destinado a substituir o poder espiritual dos dogmas que já não realizam o acordo das consciências". A indústria, "vivificada pelas descobertas científicas que transformam o meio cósmico e adatada às necessidades humanas, realiza na sociedade a equação iniludível entre a produção e o consumo..."

Eis aí uma nova posição: a do otimismo industrialista de meados do século XIX, casando-se ao evolucionismo otimista que aparece num artigo de 3-5-88 e em vários outros escritos (como no artigo sobre **Evoluções do Clima**, reproduzido no 1º vol. da **Finalidade do Mundo**, 2ª ed., págs. 343 – 344).

Em 1 889 aparecem os **Cantos Modernos**, onde Farias Brito se mostra entusiasmado pela libertação dos escravos, que ele considera como libertação social do Brasil, e pela república, libertação política. Os temas prediletos de suas poesias são a liberdade (inclusive o livre pensamento), o princípio da luta necessária, a evolução para a verdade e o bem, o império do amor, a justiça e o progresso. O mais que medíocre poeta tem consciência da luta de classes (pág. 114), mas parece pretender desfazê-la só pela compaixão e amor (págs. 117 – 118). Quanto à justificação da existência da poesia – tarefa a que se dedica no prefácio do livro, depois produzido em capítulos da **Finalidade do Mundo** –, Farias Brito já enuncia claramente seu monismo de duas faces, no qual entretanto já vai dar predominância ao lado espiritual, o que o fará inclinar-se para o idealismo moral. O trabalho material e o progresso técnico (em suma, o econômico) visam a um bem axiologicamente inferior (cf. pág. 17).

Dois anos depois, tendo urgência de concorrer a uma cadeira de História no Liceu Cearense, redige de afogadilho a **Pequena História – Ligeiro apanhado sobre os fenícios e hebreus**, onde volta a expor algumas concepções filosóficas. Dissertando sobre a filosofia da história, distingue três sistemas: o antropomórfico (teológico), o romântico e o naturalista. Já entre os românticos diz haver uma corrente que reconhece a influência das circunstâncias externas e explica os grandes homens como produto do meio. No sistema naturalista, que é por ele adotado, tudo se explica por evolução natural e ascendente progressão, cujo resultado mais alto é a consciência, princípio da civilização. A humanidade será considerada como um organismo que obedece a leis e realiza um fim: "estas leis se concentram no princípio da liberdade; este fim se resume na concepção do progresso" (pág. 5). Mas os naturalistas são divididos em duas correntes, a dos

realistas e a dos idealistas. Para os primeiros, predominam as forças externas, chegando eles a uma espécie de fisiologia da história. Os outros aceitam a influência preponderante das idéias, fazendo da história uma ciência psicológica. Farias Brito acha que se poderiam unificar as duas tendências — as quais acentuam respectivamente o progresso e a liberdade —, se as fundíssemos mediante a concepção monística do mundo, "desde que se admita a atividade externa e a força interior como duas manifestações paralelas de um só princípio homogêneo, fundamental" (pág. 6). Essa concepção é, no fundo, a do evolucionismo finalista: a evolução natural, tendo produzido a consciência, começa a seguir a finalidade.

Foi para ilustrar as duas manifestações paralelas que Farias Brito escolheu dois povos representativos, um em que predominaram as forças econômicas, o outro que se impôs pelo poder das idéias (cf. pág. 61).

Ao estudar os fenícios, o filósofo põe em evidência o papel civilizador do comércio, o qual possibilita até o verdadeiro cosmopolitismo. Aí então reconhece a importância fundamental do econômico. O capital prevalece sobre as pessoas. A administração financeira é a base dos governos, sendo que do interesse material resultam todas as perturbações sociais. "A harmonia começa pelo estômago", diz ele, "e é por onde começa bem." (pág. 26). Além disso, na luta para vencer a natureza, o homem econômico, precisando poupar suas energias, tende a verificar que é necessário evitar as guerras (cf. pág. 27).

A esse reconhecimento da importância do econômico seguir-se-ia a valorização das manifestações intelectuais, o que o autor deixou de fazer por falta de tempo.

Assim Farias Brito pretendia conservar-se numa posição que unificasse o realismo e o idealismo, posição coerente com seu monismo metafísico. Na conclusão dirá que os mesmos problemas da antiguidade agitam as civilizações hodiernas, porque o espírito humano perdura o mesmo no espaço e no tempo, consistindo a verdadeira imortalidade do homem na identificação dos destinos de cada um com os destinos da humanidade e do mundo.

Em 1 892 Farias Brito vai abordar pela primeira vez o problema da política. Estando no Rio quando proclamada a República, retornou logo ao Ceará, onde se candidatou à Constituinte federal numa chapa oposicionista. Derrotado e perseguido, foi entretanto, meses depois, nomeado secretário do general Clarindo, cargo que já ocupara em 88 — 89 durante a presidência de Caio Prado. Com a derrubada florianista de Clarindo, Farias Brito perde toda a

esperança de influir na política e passa por uma grave crise interior. Nas páginas introdutórias das **Divagações em torno de uma grande mentalidade** narra-nos essas peripécias, com uma interessante apreciação da política.

Logo de começo, fala-nos de seu entusiasmo pela república, que vinha abrir caminho para "grandes reformas e edificantes reconstruções". Acreditara na realização das promessas dos propagandistas republicanos e julgara um dever de todo cidadão colaborar na obra que, por certo, não se faria sem agitações. Por isso teria desistido ele de sua projetada matrícula na Escola Politécnica do Rio e regressado ao Ceará. O ideal que concebera, porém, não correspondia à realidade dos "miseráveis pequenos interesses" da politicagem. Seu ideal, diz ele, era "incompatível com as nossas condições sociais, um ideal talvez absurdo considerando-se as circunstâncias do meio". Reconhece, então, que fora exagerado, intolerante e até fanático, não compreendendo que alguém pudesse discordar de seu ponto de vista. Em todo caso, o resultado é que perdeu a fé no patriotismo e no direito. "E a república passou, e eu fiquei de fora." Depois disso, contudo, tendo tido a intuição quase divinatória do célebre passeio noturno e o sonho no qual viu que Deus é a luz, chegou à convicção de que poderia concorrer com alguma coisa, não só útil à Pátria, mas também de interesse universal. Essa contribuição seria o seu sistema filosófico, que não deixaria de ter "relação com os interesses positivos da sociedade", pois visaria a um fim prático. E Farias Brito insiste em afirmar, como sempre o fez, que sua tendência inata era para os estudos filosóficos, não podendo ele portanto contrariar sua natureza. Apesar disso, veremos que nosso filósofo nunca deixou, quando possível, de tentar influir na política. Para ele, continuava sendo um dever de todo cidadão colaborar na solução dos problemas nacionais. Dessa forma, conviria que os críticos de Farias Brito abandonassem, de uma vez para sempre, a alegação do despeito causado pela frustração política para explicar toda a filosofia britiana, ou a apregoada pecha de alienado dos problemas nacionais. Quem julgasse tão primariamente, deveria muito mais condenar todo brasileiro que se dedicasse à matemática pura, por exemplo. E não poderíamos também increpar esses críticos por perderem tempo com denegrir um filósofo que em nada interessa ao Brasil ?

Em meados de 1 895 aparece o primeiro volume da **Finalidade do Mundo**. É, como já vimos, um conjunto em que se inserem diversos estudos já esboçados desde 1 886 e mesmo já publicados em várias datas. Nele, porém, encontraremos novos elementos para historiar o pensamento social de Farias Brito.

Desde a expressiva passagem de Lange, que encabeça o volume, mostra-se o cearense grandemente sugestionado pelo pensamento desse filósofo. Como o autor da **História do Materialismo**, ele quer chegar a "uma idéia moral capaz de inflamar o mundo e uma direção social bastante poderosa para elevar de um grau considerável as massas oprimidas". Farias Brito insiste na crise que abala o mundo capitalista do fim do século, "criada pelo proletariado em reação crescente contra o rigor das necessidades materiais" (2ª ed., pág. 122). Reina a anarquia em todos os setores — anarquia política, econômica e intelectual —, promovendo-se nas trevas uma revolução que já leva os anarquistas às vias de fato (pág. 134). E até em nosso país sentimos esse "estado de perturbação e anarquia" (pág. 27). É, porém, no capítulo X do volume que aparecem as mais expressivas passagens sobre suas doutrinas sociais naquela data (cf. sobretudo págs. 144 — 146). Toda ideologia social, diz ele, pressupõe uma concepção do mundo. Aplicada à prática, essa filosofia chama-se religião. Sem ela o governo degenera em despotismo e a comunhão social em pugilato. Só ela poderá animar o ideal internacionalista e cosmopolita do socialismo, a que Farias Brito adere. É, repita-se, a influência de Lange que se faz sentir, a ideologia do utópico "socialismo de cátedra" proclamada por aquele materialista idealista. Por isso também, em outro passo, acompanha o mesmo Lange quando deseja "uma nova ordem social que permita ao pobre, ao desgraçado sentir que é homem entre os homens..." (pág. 179), mas não acha conveniente abalar precipitadamente a fé antiga, a fim de não recorrer a um remédio pior do que o mal, ou, como diz o texto alemão, para que com a água do banho não se jogue fora a criança. Sua filosofia, pois, visa o povo, mas, embora queira "levantar contra os tiranos a espada da justiça", contenta-se com "palavras de conforto" e pregação da serenidade (pág. 29).

Afora essa idéia de uma nova filosofia inspiradora de uma renovação social, há no livro ainda a reprodução do que Lange chama o tuísmo de Feuerbach, outro corifeu do socialismo burguês (pág. 185) e a condenação do materialismo vulgar de um Büchner (págs. 189 — 190). E é curioso que o mesmo Farias Brito que se apega à fórmula vazia de um ideal utópico, tenha consciência de que as palavras manejadas por muitos reformadores — como a "liberdade" — não passam de conceitos a que não corresponde nenhum conteúdo real (pág. 221).

Outra página onde se declara adepto do socialismo utópico, vamos encontrá-la dois anos depois, ao traçar o perfil de Guilherme Studart. Transcrevemos estas linhas, por serem muito significativas: "Entre os modernos

sistemas de filosofia moral, como entre as diferentes propagandas de reorganização social e política, a que parece conter melhores elementos para poder entrar com poderoso contingente na confecção dessa religião, que há de prevalecer no futuro, é sem dúvida o socialismo que, como a religião de Jesus, nasce do sentimento da piedade, e como a religião de Jesus, clama em favor dos pequenos e humildes." Depois disso, dando razão à crítica de Sílvio Rabelo, bem acertada neste ponto, acrescenta: "Para vencer, porém, será necessário que o socialismo se transforme de escola política que é, em escola religiosa. Para isto seria talvez de grande proveito que se estabelecesse sob bases mais ou menos análogas às de S. Vicente de Paulo, e abandonando as medidas violentas e reacionárias que levam à anarquia, adotasse como órgãos principais de sua propaganda estes dois princípios que são o fundamento de todo o desenvolvimento moral: o ensino e a caridade."

Não admira, pois, que no início do perfil de Tomás Pompeu (1 896) Farias Brito faça uma profissão de fé idealista, menosprezando agora a base material da sociedade. É por valorizar essa base que em nossos regimes capitalistas os banqueiros têm mais importância, servindo-se, como anteparo, do militarismo. E mais uma vez o filósofo se refere ao Brasil, palco da mesma aberração naquela fase ainda revolucionária.

Mas há também nesses perfis dois outros pontos interessantes. No primeiro, uma posição a favor da consideração histórica para resolver os problemas sociais, se bem que o mais necessário seja conhecer o presente. No segundo, temos uma apreciação retrospectiva da campanha abolicionista, onde se justifica a violência contra a injustiça da escravidão. Não era uma verdadeira lei aquela que ia "de encontro aos fundamentos da própria natureza e, ferindo a liberdade para garantir o direito, começava por se pôr em contradição consigo mesma, pois violou um princípio que é a própria essência do direito". Bastaria, nesse caso, que Farias Brito aplicasse sempre o mesmo critério para chegar à justificação do socialismo revolucionário. Era, porém, uma possibilidade que ele não via ao tratar das injustiças sociais.

No segundo volume da série **Finalidade do Mundo**, em 1 889, volta a falar, logo de início, da crise moderna, alongando-se na análise das correntes sociais. Vem primeiro uma crítica arrasadora da democracia burguesa. Proclama que "nunca a desigualdade de condições entre os homens chegou a tomar tão vastas proporções como nas democracias": os homens não são iguais, não são livres, não são irmãos, como o prova a "exploração do homem pelo homem" (2ª ed., pág. 17). "Ao absolutismo do Papa e dos reis, sucedeu nas

democracias o absolutismo dos capitalistas e banqueiros, mil vezes mais detestável" (pág. 18). Para resolver essa crise, três sistemas se apresentam: o de Comte, o de Spencer e o de Marx. O comtismo levaria a um reacionário absolutismo, imposto pela força, como o que se introduziu sob sua inspiração no Brasil (pág. 19, nota, e pág. 22). Spencer nada mais faz que apresentar mera especulação filosófica com seu organicismo individualista. A ele se prende toda a literatura sociológica contemporânea, mas Farias Brito, citando Tobias Barreto, qualifica-a "uma aspiração tão elevada quão pouco realizável" (pág. 25). Quanto ao marxismo, que vai ser exposto sobretudo com apoio em Enrico Ferri (na obra **Socialismo e Ciência Positiva**), reconhece que é o sistema socialista "que conseguiu maiores proporções e chegou a adquirir mais ampla autoridade" (pág. 25), sendo o coletivismo de Marx "uma doutrina vasta e profunda" (pág. 32). Farias Brito desenvolve longamente as posições do sistema — ignorando, porém, totalmente a dialética —, que lhe aparece agora como a forma do socialismo por excelência, do socialismo mais positivo, por pretender fundar-se cientificamente. Mas, encaminhando-se desde esta obra para um acentuado espiritualismo, o autor recua diante da base materialista do marxismo. "Ao socialismo científico, aliás justo na parte referente à crítica da organização das sociedades atuais" (pág. 44), vai opor seu ponto de vista divergente quanto ao elemento reconstrutor, que seria um ideal poderoso e fecundo, em lugar do vil móvel apregoado pelo materialismo, a saber, o interesse, que nunca poderia produzir a fraternidade. A luta do homem não pode ser pela comida, mas sim por idéias (1). Farias Brito não se declara mais socialista, porque teria de optar pelo materialismo, visto que as outras formas do socialismo são só sentimentais e românticas. Sua definição é clara: "a questão social deve ser resolvida politicamente, em nome do interesse", dizem os socialistas; "a questão social deve ser resolvida religiosamente em nome de uma idéia", contrapõe ele. Essa grande idéia ou grande princípio moral deve ser procurado na filosofia, subentendendo-se: em sua filosofia espiritualista (cf. pág. 49). Farias Brito, que tão bem pinta o quadro da espoliação capitalista (págs. 42 — 43 e 45 — 46), não viu que estava apregoando um ideal tão utópico como o "ideal inatingível" do anarquista Bakunine (págs. 30 — 31). Chega a ser até ridículo seu programa reformador, querendo explicar aos ricos que devem dividir com os pobres o

(1) Num artigo de 13 de maio de 1 903, dizia que a luta pelas idéias é a condição para a harmonia dos espíritos, ou seja, a posse comum da verdade. E acrescentava: "do mesmo modo e nas mesmas condições que a guerra é, não raro, o único meio para a conquista da paz na vida social e política dos povos". Talvez julgasse então que as guerras se fazem por idéias...

excesso de sua fortuna, e que "uma grande fortuna acumulada nas mãos de um só é um mal para o próprio que a possui" (pág. 43). No entanto, ele sabia que "diariamente se dá, nas grandes capitais, o espetáculo vergonhoso para a civilização, de morte pela fome !..." (pág. 44).

Depois de tudo isso compreende-se que o filósofo, na polêmica com o major Gomes de Castro, lamente os proletários (entre os quais se inclui) como eternas exploradas pelos demagogos da revolução, e, no discurso de 11 de agosto de 1 904, insista na "preponderância da idéia sobre o elemento material da existência", dizendo ainda que acima de tudo importa justificar racionalmente a vida e interpretar a natureza. É , de novo, a idéia de uma solução intelectual e moral para os problemas sociais, idéia provavelmente inspirada pelo positivismo.

O terceiro volume da **Finalidade do Mundo** começa por uma tomada de posição perante a política nacional, preocupação que, aliás, já se manifestava nos dois trabalhos anteriores. O país passa por uma fase conturbada. Mas não é justo que se atribua a crise a causas locais. A queda do Império, por exemplo, não pode ser apontada como origem da situação anormal. Pelo contrário, a República "veio como uma aspiração de melhoramento", "como um sonho de renovação". Portanto, se o mal perdura, e mais agudo, é que "os processos da história" têm de "seguir a sua evolução natural" (2ª ed., pág. 15). Uma das influências que mais contribuíram para agravar a desordem no Brasil, ou seja, uma das "causas locais" é o positivismo, verdadeiro "veneno da República". E para ilustrar sua tese, Farias Brito refere-se às desordens produzidas em Estados onde predominou a doutrina de Comte: o Rio Grande do Sul, com Júlio de Castilhos, e Pernambuco, com Barbosa Lima. Demais, na política geral do país, o positivismo produziu duas coisas detestáveis, que são o jacobinismo e a propaganda da ditadura (pág. 33). Quanto a outros pontos, o autor quase só repisa idéias já por nós comentadas. Continua acentuando sua oposição ao materialismo, o qual fez com que agora predomine a força, sob a forma do dinheiro: "hoje são os capitalistas e banqueiros que governam o mundo" (pág. 24). Toda solução baseada numa concepção materialista do mundo é negativa, mesmo o socialismo "em sua forma mais alta", a saber, a de Marx, organizado "com todo o aparato e reclamo da ciência moderna". Marx, diz ele, é um pensador que alguns colocam acima de Darwin e Spencer e que acredita, ele próprio, haver atingido os altos luminosos da ciência" (pág. 30). Quanto à parte positiva, temos apenas uma alusão à família como "centro e base da vida moral, e ponto de partida para a organização do Estado, sendo que sem

moral na família não há, nem pode haver segurança e estabilidade na vida pública" (págs. 28 – 29).

Da mesma data (1 903 a 1 905), possuímos **A Verdade Como Regra das Ações.** Já pela natureza da obra, é de esperar que nela se encontrem idéias sociais mais desenvolvidas. E, de fato, há aqui coisas bem interessantes.

Logo no início, o filósofo estabelece que os atos humanos, enquanto humanos, são determinados pelas idéias, seguindo a lei da finalidade, em oposição ao agir dos animais e dos corpos, que são movidos inconscientemente, pela força, obedecendo à simples lei da causalidade (mecânica). Daí termos a moral como ciência, moral teórica, e a moral prática. A moral preceitua que vivamos conforme os princípios da razão, os quais se objetivam nos costumes e máximas vigentes na sociedade (2ª ed., págs. 22 – 23). Em outras palavras, o homem deve seguir suas convicções pessoais e as convicções que reinam na coletividade. Obedecendo às imposições da consciência, o homem age como parte da humanidade e move-se no domínio da moral; obedecendo ao governo e às leis, age como membro da nação e acha-se no âmbito do direito (pág. 27). Aqui, porém, a questão vai complicar-se, porque pode haver conflito entre a convicção pessoal e as convicções da coletividade (pág. 48), pois nem o indivíduo nem a sociedade alcançam a verdade total, sendo fugazes os momentos históricos em que domina incontestada uma crença e reina "a paz pela concórdia dos espíritos" (págs. 27 – 28; cf. pág. 82). Diante desse conflito, o filósofo, abandonando o racionalismo que professa em outros pontos, vai dar preferência à convicção comum ou da consciência coletiva. Isso por três razões: 1º porque a parte deve ceder perante o todo, 2º porque é uma das condições da vida social, 3º porque há um favor da consciência coletiva a presunção da verdade (pág. 48). O autor adota assim o critério da maioria e explica que a convicção coletiva atua ainda que se viva em um regime despótico, pois o tirano só pode manter-se no poder enquanto se apóia na consciência coletiva (págs. 49 – 51). Faltando essa concordância da maioria, porém, o governo perde seu caráter jurídico e passa a ser governo da força, contra o qual se torna lícita a revolução: sendo impossível a luta das idéias, é "um dever moral reagir, empregando a força contra a força" (págs. 51 – 52). Eis uma curiosa conclusão na pena de quem, em **A Filosofia Moderna**, reconhecera que "o proletariado é a grande massa, a grande maioria... pelo que não lhe será difícil chamar a si o poder" (**Finalidade do Mundo**, 2º vol., 2ª ed., págs. 33 – 34; cf. pág. 29), mas logo a seguir condenara a revolução proletária. Entretanto, no trecho que estamos aqui analisando, justificaria a revolução como "consciência nova que se forma", como "força da

razão que degenera em inconsciência da força", acrescentando que "a história está cheia desses exemplos de lutas grandiosas que são o processo mesmo de seu desenvolvimento" (pág. 52). É que Farias Brito, cedendo a tendências conservadoras e reacionárias, põe logo a serviço de seu idealismo moral sua ideologia racionalista. O homem age sempre por força de uma necessidade e há leis naturais "referentes às circunstâncias externas da vida social" (págs. 36 e 42). Tudo isso escapa à razão e ao reino da liberdade, que é interno e espiritual (pág. 44). Logo, concluiria o autor, dar importância aos fatores materiais é colocar-se fora da ordem moral, e por isso a luta proletária, feita por motivos econômicos, não seria justa, porque não poderia provir de uma consciência racional: seria uma luta de animais (cf. pág. 36 e **A Filosofia Moderna**, pág. 44). E o racionalismo de Farias Brito chega a tal ponto que nem a revolução inspirada por Rousseau se salvaria, visto que este parte da vontade, a qual, sendo consciência da necessidade, não pode estabelecer o direito (pág. 110). Eis, pois, nosso filósofo contraditoriamente condenando a revolução — no caso, a Revolução Francesa — como um mal.

Há nesta obra mais um tópico em que o autor se mostra inconseqüente. Tentando explicar a necessidade do direito, diz que, se os homens fossem todos bons, a racionalidade moral haveria de impor-se espontaneamente. Mas isso não ocorre pois "a tendência natural do homem é para o mal". Por essa razão, cada um quer dominar sobre todos e cobiça "o seu maior quinhão nos bens que a natureza distribuiu". Daí "a luta contínua" e o "combate pela vida", tal como entre os animais (pág. 24). Justifica-se assim a necessidade do poder público, que organiza o Estado e assegura pela força "o cumprimento das leis cuja violação põe em perigo a ordem social" (pág. 25). Pouco importa, então, que Farias Brito pretenda subordinar o direito à moral: a força fica elevada à categoria de princípio moral e a necessidade adquire foros de elemento integrado na racionalidade. Apenas — e nisso vai a diferença significativa —, aqui a necessidade e a força são valorizadas por garantirem a ordem social, a saber, a vida, a honra e a **propriedade** (pág. 26).

Temos ainda duas passagens a anotar no livrinho. A primeira é a admissão de uma possível realização do ideal anarquista, estabelecendo-se talvez algum dia a harmonia social por livre acordo das consciências, e portanto desaparecendo o Estado (pág. 79). É o socialista que sobrevive ainda um pouco em 1 905. Na segunda passagem, depois de se referir à concepção aristotélica do Estado como sociedade suprema, diz que "no ponto de vista contemporâneo há ainda uma manifestação mais alta do instinto da sociabilidade, porque depois do

Estado, que é a associação de todas as associações, ainda vem a humanidade, que é a associação de todos os Estados" (págs. 95 – 96). Em linguagem moderna, acrescenta, "o indivíduo é o átomo, a família é a célula, as associações são os orgãos do corpo social". O Estado é uma nação (um corpo social com um território e as demais condições naturais) organizada; mas, além do Estado, vem ainda o conceito da humanidade. O cosmopolitismo permanece, pois, como ideal subentendido em seu pensamento. É outra provável herança do positivismo.

A Base Física do Espírito, em 1 912, mostra-nos como Farias Brito, acentuando sua tendência a uma metafísica espiritualista, vai recolher-se sempre mais ao seu "mundo interior". A filosofia, que antes dizia ser sobretudo destinada a produzir a moral e influir na sociedade, aparece agora também como exercício para ele obter o "equilíbrio do espírito" (1ª ed., pág. 29), o domínio sobre si mesmo (pág. 68), o conhecimento próprio, pelo qual o homem se modifica em seu caráter mais íntimo (pág. 179). Entretanto, o filósofo tinha consciência de que "o número dos que sofrem aumenta, em vez de diminuir" (pág. 32), e reconhece que o abrigar-se nos sonhos nada resolve, antes agrava o sofrimento real com a desilusão (pág. 74). Pouco importa isso para ele, porque, embora ache insatisfatória "a libertação pelo refúgio no sonho", vai contentar-se com "a resignação pela compreensão da verdade", conhecendo "a realidade em toda a sua dureza e em toda a sua inexorabilidade" (pág. 75). É um ideal à maneira dos estóicos e com um sentido confessadamente reacionário: "minha atitude é antes de resistência às pretensões revolucionárias da crítica demolidora, parecendo-me que é chegado o momento de dizer: basta de agitação e demolição; é preciso agora tratar de reconstruir" (pág. 94). O filósofo quer alçar-se à racionalidade do **logos**, ainda que reconheça a necessidade de um mínimo de condições materiais, ou seja, um pouco de água, um pedaço de pão e um pouco de pano (pág. 95). Essa ração, típica da forçada sobriedade sertaneja, não lhe permitirá, é verdade, exercer ação sobre o seu meio e sair do anonimato, mas Farias Brito teima em tornar-se um teórico, que se contenta com um enérgico "protesto de sua consciência". Ele está ciente de que a luta entre os homens é "desigual e injusta". Quem sabe, porém, poderá sua filosofia ser uma semente renovadora, o que deve significar em sua idéia que o novo espiritualismo poderá levar a uma solução, por bem, dos problemas sociais (cf. págs. 94 – 96). Em todo caso, não admite o que chama de ascetismo sistemático, o isolamento da sociedade, porque esta "é nosso meio próprio" e "nosso destino fatal". Demais, acrescenta, "a preocupação da virtude e da sabedoria não exclui o esforço pelo bem-estar e pela felicidade, nem é incompatível com as mais altas alegrias de

vida" (pág. 97). Até nisso, portanto, nosso filósofo se orienta para os problemas de ordem individual, sempre menos preocupado com a questão social concreta. Assim, nesta obra, continua "idealista", especulando apenas sobre as lutas para concluir que elas provêm do erro, sendo que a verdade resolveria tudo (págs. 32 – 34), e especulando sobre a morte individual como o problema humano por excelência, contra o que pregava Feuerbach (págs. 76 – 78). Quando muito, mantém o ideal cosmopolita (pág. 50), mas acha-se tão afastado do socialismo que, embora apreciando melhor o hegelianismo, dele deriva tão-somente o materialismo vulgar, sem se referir a Marx (pág. 211).

Dois anos depois, aparece a última grande obra editada pelo filósofo, **O Mundo Interior**, em que seu espiritualismo é levado ao extremo. O espírito será considerado a coisa-em-si e conseqüentemente afirmar-se-á que só criamos pelo pensamento (1ª ed., pág. 449) ou, quando muito, também pela imaginação (pág. 450). Farias Brito justificaria assim sua posição de espectador metafísico dos problemas da vida real e pregador de uma solução pela reforma das idéias (pág. 57). E o que é mais grave, incorre num aristocratismo incompreensível sob a pena de um filósofo que se dizia proletário e pretendia escrever para a multidão anônima e para os que sofrem (cf. **A Base Física**, pág. 31), pois agora proclama que "a massa bruta" constitui um meio instável e inconstante, sendo o povo "o grande corruptor de todas as doutrinas" (pág. 49). Razão não teria, por conseguinte, ao deplorar que seu sistema não se tivesse tornado popular, visto que, se tal acontecesse, haveria de corromper-se.

No mais, repisa várias idéias da obra anterior. Ao falar, por exemplo, das ciências psíquicas e referir-se à ação humana, só conhece a cooperação e a solidariedade na vida das sociedades (pág. 39). Equipara, além disso, toda reivindicação social ao anarquismo, que "sonha com a igualdade e a justiça" (pág. 56). Há ainda uma passagem culminante do livro na qual parece que vai causticar a exploração dos pequenos pelos grandes (pág. 427 e segs.), mas termina exalçando apenas o sereno domínio da razão, "fazendo-se da paz e da ordem, do congraçamento pelo amor, e da diminuição do sofrimento pela caridade, a forma mais alta do bem e da vida social, a condição natural e o destino próprio do homem" (pág. 433).

A posição de alheamento, entretanto, ficou circunscrita à teoria filosófica, não repercutindo na vida do autor, que desmente na prática esse esforço de racionalização absenteísta da realidade. De fato, Farias Brito nunca

deixou de acompanhar atentamente os rumos da vida nacional (2). Sobretudo nos últimos três anos de vida, há manifestações de seu interesse pela política real e pela situação do país. Se não exercera, nos anos anteriores, atividades políticas, fora porque seu Estado se achava dominado pela oligarquia dos Aciólis, à qual se opusera desde o início e que o fizera, por assim dizer, exilar-se do Ceará. Em 1 904, quando da reação de João Brígido, o filósofo escreve de Belém, apoiando o movimento. Com a vitória do forte adversário, Farias Brito silencia (3) até a queda de Nogueira Acióli, em 1 912, data em que faz uma viagem à terra natal.

É por esse tempo, entre 1 911 e 1 912, que redige um apelo candente a Hermes da Fonseca para que renuncie à presidência, permitindo um novo lançamento da candidatura de Rui. Essa peça é um dos mais fortes desmentidos do pretenso indiferentismo do filósofo em relação aos problemas nacionais. Farias Brito combate a ameaça de ditadura e o militarismo, temendo a guerra civil, o esfacelamento do país e a intervenção estrangeira. As idéias que expende sobre a ingerência dos militares na política constituem uma tomada de posição bastante lúcida, sensata e digna de ser levada em consideração até nos dias atuais (4). Adverte, ao mesmo tempo, que a nação começa a adquirir consciência de si própria e o povo já desperta. Por último, não parece ter tanta certeza de que Rui faria um bom governo, mas sugere que se faça a "experiência da inteligência", porque não são a força, o poder material, o sentimento ou a bondade que governam o mundo: é sim, a inteligência.

Em 1 915 aceita sua candidatura a deputado federal pelo Ceará na chapa do Partido Republicano Liberal. Na entrevista com que se apresentaria ao eleitorado, mostra-se entusiasta da campanha desencadeada por Rui Barbosa, achando possível redimir o Brasil pela luta contra a corrupção. Não era por sistema, dizia, que se conservara afastado, mas por reconhecer-se inadaptado "aos processos comuns" com que entre nós se fazia a política. Isso lhe causava

---

(2) Mesmo teoricamente, aliás, o filósofo tinha consciência de que toda ideologia é condicionada pelas tendências vividas do pensador e, por sua vez, é sempre força viva que atua sobre a vida real (cf. nossa obra **O Pensamento de Farias Brito**, 1 962, pág. 89). A fuga da realidade, portanto, seria sempre relativa e o absenteísmo bastante limitado.

(3) Escrevendo a Rocha Pombo em 1 905, diz que é "desanimadora" a impressão produzida pelas lutas estéreis da política, mas que "alguma coisa de grande e de estranho se prepara nas profundezas ocultas de nosso país", sendo os trabalhos de estudiosos como Rocha Pombo o processo mais acertado para a necessária renovação.

(4) Em resumo Farias Brito diz que os militares, em tese, nunca deveriam meter-se na política. Como, porém, a nação só dispõe de escasso material humano habilitado, admite-se que eles participem da política, mas como simples cidadãos. Se assim não for, o exército se coloca acima do governo. E é uma infelicidade para uma nação "cair sob o domínio de uma ditadura militar", porque então não é a lei, mas a força que domina.

uma penosa sensação de isolamento. Doía-lhe em extremo a solidão, como dirá também na confissão intitulada "O momento mais feliz de minha vida", na célebre carta a Jackson de Figueiredo e no **Panfleto**. Em todo caso, o filósofo percebia que o país se encontrava na iminência de uma mudança de rumo. O Brasil, como nação, estaria morto, mas um homem novo e um espírito novo iria levantar-se desse cadáver, graças sobretudo à pregação de Rui.

Depois da eleição de 30 de janeiro de 1 915, derrotada a chapa oposicionista, como ele já previra, e tendo obtido pessoalmente, no cômputo oficial, só pouco mais de mil votos, pretende recorrer à Câmara para que fosse garantida a representação à minoria, conforme o art. 28 da Constituição vigente. O filósofo luta politicamente pelos seus direitos, declarando fraudados os resultados e clamando que já é tempo de depurar o sistema eleitoral de suas gritantes falhas, para se chegar a uma autêntica representação popular.

É mais ou menos da mesma fase o projeto de uma revista intitulada **Filosofia e Crítica**, de que se conservou manuscrita a apresentação. Nela o filósofo reconhece a necessidade de uma filosofia combatente, agindo sobretudo pela crítica das idéias e dos valores e visando orientar praticamente o país. Um instinto misterioso o impelia para isso, diz ele, e essa é talvez a mais significativa confissão de sua tendência participadora da vida nacional. O vacilante teórico social do **Mundo Interior** parece comprazer-se nas oscilações dialéticas entre a mais completa alienação e uma decidida participação ativa, ditadas, uma pela razão do bacharel, outra pelo instinto do proletário flagelado.

Na carta de 30 de setembro de 1 915 a Jackson, já bastante explorada pelos críticos, reconhece a inanidade de todos os esforços, durante mais de um quarto de século, porque seu pensamento era, por si mesmo, "absolutamente ineficaz", "sem nenhum interesse", "sem nenhuma significação, sem nenhuma objetividade, sem nenhum valor real". Essa seria a verdadeira explicação de seu insucesso, mais do que seu modo de ser retraído, refratário ao convívio com a multidão, e mais do que os defeitos da mocidade a quem lecionara, "dominada por velharias, conservadora e retrógrada, incapaz, por si mesma, de reagir contra a rotina". Farias Brito via que fora inútil, e isso lhe tornava incompreensível o sentido de sua existência, orientada como era sua filosofia para os outros. Mas, encontrando a compreensão de suas idéias por Jackson, o filósofo — que repete as frases de Feuerbach sobre a sociabilidade essencial do homem, contra o individualismo de Ibsen — vê uma saída possível para o angustiante problema da influência de seu pensamento. É o Don Quixote

que renasce, apesar de viver numa "república de políticos e vagabundos, e, agora, por último, de assassinos". Sugestivo esse reconhecimento do caráter quixotesco do seu empreendimento. Sugestivo e compreensível, pois Farias Brito continua reacionariamente "idealista", ligado agora a outro espírito mais reacionário ainda. Daí concluir a carta com a tonitruante ameaça paternalista: "E que a multidão estremeça; porque terá fatalmente de ser subjugada, orientada em suas representações obscuras e incertas, esclarecida em sua cegueira, vencida em seus instintos selvagens."

Esse seu idealismo vai ser fundamentado filosoficamente no **Ensaio sobre o Conhecimento**, que deixou inacabado. Aí a matéria e o corpo explicar-se-ão como espírito morto, decaído da esfera superior. Não admira, portanto, que, com esse exacerbado espiritualismo, se desprezem os fatores materiais, interpretando-se todas as lutas sociais como fruto de um rebaixamento ontológico e "antagonismos do ódio", "da ambição insaciável". Pouco importa que "os protegidos da fortuna, os que sempre se consideram predestinados para a vitória, os que se fizeram dominadores por herança ou por conquista" tripudiem sobre "a massa comum": Farias Brito irá procurar refúgio na filosofia, que reconduz o espírito a seu ser verdadeiro. É nela que quer vingar-se e consolar-se dos "senhores da fortuna" e "vitoriosos da vida". Na linha teórica, o filósofo persiste, portanto, até o fim na posição alienada.

Dois meses antes de morrer, publica **O Panfleto**, opúsculo cuja importância procuram diminuir e até ocultar os "britistas" que pretenderam fazer do cearense o mentor da reação nos dois decênios seguintes. É para o nosso tema o escrito mais interessante que saiu da pena de Farias Brito. Não vem ao caso indagar se o autor estava ou não psiquicamente abalado pela enfermidade ou ressalvar que se trata de um libelo impensadamente redigido sob o impacto de uma infundada suspeita. **O Panfleto**, pelo estilo e pelas idéias, representa bem o modo de escrever e de pensar de Farias Brito, e, se resultou de um impulso espontâneo, mais precioso será como testemunho de sua mentalidade.

O opúsculo é denso, e um estudo mais completo exigiria longas análises, com a reprodução de várias de suas páginas. Sintetizemos, porém, o que nos parece essencial.

Farias Brito permanece conservador e utopicamente partidário da harmonização geral pelo espírito de solidariedade (pág. 7; cf. pág. 25). Mas, neste desabafo em que nos franqueia todo o seu interior, o filósofo reconhece que há, latente nele, o lutador revolucionário ao lado do sonhador idealista. Até

então predominara o teórico concentrado na observação de sua própria vida. Enfastiara-se, porém, e verificando "que trabalhava num deserto", compreendera que "daí nada poderia sair de vivo e edificante" (pág. 3). Eis a razão pela qual ia "fazer uma excursão por fora", "no teatro do mundo" (pág. 4). E declara enfaticamente que não podia ser indiferente ao destino da família, da pátria, dos outros e do planeta, pois é o meio em que está mergulhado (pág. 8). Começa então a crítica da politicagem, onde o nortista diz preferir a luta que lança mão do bacamarte ao combate insidioso pela mentira e pela fraude (pág. 9). Nessa política no mau sentido sobressaía, dirá agora Farias Brito, o conselheiro Rui Barbosa, em quem vê o tipo do sofista, o retórico vazio, sem idéias, ambicioso, apaixonado (págs. 13 – 17). O liberalismo, na boca de políticos como esse, não passa de uma vã declamação para encobrir interesses escusos (pág. 28), chegando o autor a veicular a voz corrente de que Rui era o advogado e candidato dos credores estrangeiros (pág. 36). Da política passa a atacar a imprensa, toda ela venal e dominada pelo poder econômico, desprezando um proletário intelectual como ele, Farias Brito (pág. 19), e explorando os profissionais honrados, que não passam também de membros de um "proletariado espiritual... nas mãos de vergonhosas empresas mercenárias" (pág. 20). Arrasa depois os homens de letras, mormente os acadêmicos. E vai apontando os males que afligiam nosso país, situando nesse conjunto os homens representativos da época: Rio Branco, "um grande corruptor, embora generoso e magnânimo" (pág. 22); Hermes da Fonseca, sobre quem recaíram todas as iras, como se fora o principal responsável pelos males de seu governo; Pinheiro Machado, cujo assassínio fez com que Farias Brito abrisse os olhos (pág. 14). Ele tem consciência da crise que se agrava, mas não culpa, por exemplo, a República pelo mal, que não depende do regime político (pág. 11). Nossa pátria estava reduzida à condição de "nação proletária e quase mendiga" (pág. 37). Mas Farias Brito, apesar de tudo, mostra-se também otimista, graças às dimensões gigantescas e riquezas naturais do país (pág. 28 – 29 e 37). Por isso é que procura apontar soluções possíveis e as necessárias correções. Assim, toma posição ante a política financeira do governo, que sobrecarregava a "pobre besta de carga", o povo, os fracos, com impostos (págs. 11 e 36), ao invés de emitir papel moeda e mudar o sistema tributário (págs. 35 – 36). Nossos políticos, diz ele, "ignoram que na ordem social tudo é relativo e que não há aí princípio que não possa mudar de sentido ou tomar aspecto diferente, conforme as circunstâncias" (pág. 36). Outra sugestão: a adaptação das nossas leis à nossa tradição e às nossas raízes históricas, deixando-se de copiar a legislação estrangeira e de

legislar "com a mesma facilidade com que se fabrica manteiga ou sabão" (págs. 26 – 27). Mostra-se acentuadamente germanófilo e prega com ardor a neutralidade do Brasil no conflito mundial (págs. 31 – 34). Defendendo seus patrícios do Norte, condena ainda a imigração estrangeira enquanto se abandonavam os nacionais. E termina dogmatizando que a riqueza do Brasil deve vir da terra, trabalhada com o suor do homem brasileiro, ao passo que o governo imagina poder "transformar em ouro o sangue do povo..." (pág. 37).

Neste panfleto, portanto, o "contraditório" Farias Brito mostra-se um espírito aberto, dono de idéias que seriam até atuais. Redime-se, em parte, de sua anterior evolução idealista. Prestes a morrer, continuaria, apesar de tudo, participante da vida de seu país.

Vimos, assim, que, **como teórico**, Farias Brito, sempre dominado por uma ideologia conservadora, começou por concepções um pouco progressistas, para ir recuando, à medida em que seu espiritualismo se acentuava, a posições das mais reacionárias. Isso quanto à orientação geral de seu pensamento, embora tenha havido desvios dessa linha.

A explicação de tais falhas encontrar-se-ia, procurando as razões imediatas, no histórico da formação do nosso filósofo. Criado num ambiente patriarcal e repleto de inveterado conformismo; formado em um curso que tanto se presta ao formalismo e moralismo; tendo vivido até a maturidade na região em que ainda hoje predominam os senhores da terra; ligado por acaso politicamente a dois governadores que representavam o que de menos progressivo havia, a saber, o Império, com Caio Prado, e o antiflorianismo, com o general Clarindo – Farias Brito, filósofo de tendência preponderantemente metafísica, não conseguiu ver claro nas questões sociais e deixou-se levar, por longo tempo, a um absenteísmo teórico, no qual, de resto, teve como companheiros a quase totalidade dos intelectuais brasílicos de seu tempo.

Psicologicamente, poderíamos explicar a posição teórica de Farias Brito pelos contínuos malogros de suas intervenções na política e pela pouca receptividade de sua geração para as obras filosóficas.

Contudo, a explicação última desse alheamento – que não é só do filósofo, como dissemos, mas também dos literatos, dos artistas e de muitas outras categorias superiores – encontra-se na estrutura econômica vigente outrora em nosso país, a qual mantinha necessariamente separada dos intelectuais a massa. Aqueles formavam as "elites fechadas" (Tristão de Ataíde), incompreendidas pelo povo e, portanto, também sem estímulo para se

comunicarem com ele. A esta luz, é muito ilustrativo o interesse prático de Farias Brito pelos problemas brasileiros, ao passo que nas suas teorias não conseguia justificar essa participação ativa. Como filósofo não encontrara a ponte que o transportasse para os bairros populares. Não a encontrara... porque ela ainda não existia, e antes de 1 918 ou 1 930, faltavam as condições que permitissem o aparecimento de um "pontífice".

No que respeita ao conjunto da Filosofia Social, reduzidos são os elementos com que contamos para formar uma doutrina britiana da sociedade. Como dizíamos no começo, porém, haveria ainda muitos pontos a esmiuçar neste capítulo das idéias e significação de Farias Brito quanto aos problemas sociais. Aprofundá-los exigiria que nos alongássemos na exposição de sua vida e de toda a sua filosofia, relacionando-as com o ambiente nacional. A densidade do pensamento e do viver de um homem que dedicou fanaticamente toda a sua existência à filosofia não se esgotará tão cedo, por mais que a pesquisem os estudiosos.

Os adeptos da filosofia de Farias Brito apossaram-se do seu nome para encerrá-lo no movimento que iria desembocar no direitismo posterior a 1 930. Eis por que Luís Washington Vita inclui nosso filósofo na linha de Júlio Maria, Jackson de Figueiredo, Oliveira Viana e Gilberto Freire. Vimos que essa assertiva tem sua razão de ser. Apesar disso, embora não seja permitido ao historiador profetizar o "futurível", arriscar-nos-íamos a dizer que provavelmente, se Farias Brito durasse mais uns 15 anos, seria ultraconservador depois de 1 930, mas, se sobrevivesse ainda algum tempo, bem poderia tornar-se "esquerdizante". As mudanças de atitude entre 1 895 e 1 915, bem como seus desabafos do panfleto final, parecem autorizar essa suposição. O mesmo não afirmaríamos de Jackson, que seria até hoje um grande reacionário. O que, em todo caso, não lhe fica muito bem é seu alinhamento ao lado do senhor de Apipucos. Este também não gostaria de se ver ombro a ombro com um "proletário intelectual", contra quem, aliás, já despejou uma verrina tão contundente quão infundada.

Bastante mais compreensiva é a apreciação do cearense feita por Vamireh Chacon (**História das Idéias Socialistas no Brasil**, Rio, 1 965, págs. 273 – 275), o qual diz não ser acertado julgar um filósofo apenas em função das idéias sociais que desenvolve, reconhecendo "a validade, inclusive social, embora não socialista, de um pensador do porte de Farias Brito". Além da "problemática existencial", continua ele, há no filósofo muita coisa de representativo da cultura nacional. O materialismo e o idealismo não esgotam a História, e os grandes filósofos ou artistas, apesar de reacionários, podem ser valorizados por um socialista.

De fato, em Farias Brito há muito mais do que tantos quiseram ver. É um autêntico filósofo, sedento de saber, aberto a todas as idéias, limitado pelas parcas possibilidades de seu tempo e de seu meio, mas ilimitado na sua apaixonada curiosidade intelectual. Se nas questões sociais não chegou a enxergar muito longe, o mal não era só seu, mas de todo o país, tão alienado que nem sequer podia ainda ter consciência de sua verdadeira situação. Até nisso, portanto, Farias Brito é o filósofo brasileiro por excelência.

BIBLIOGRAFIA

BRITO, Raimundo de Farias, **Finalidade do Mundo** (Estudos de Filosofia e Teologia Naturalista). Vol. I: "A Filosofia como Atividade Permanente do Espírito Humano", 2ª ed., Rio de Janeiro, INL, 1 957, 349 págs.

BRITO, Raimundo de Farias, **Finalidade do Mundo** (Estudos de Filosofia e Teleologia Naturalista). Vol. II: "A Filosofia Moderna", 2ª ed., Rio de Janeiro, INL, 1 957, 351 págs.

BRITO, Raimundo de Farias, **Finalidade do Mundo** (Estudos de Filosofia e Teleologia Naturalista). Vol. III: "O Mundo como Atividade Intelectual", 2ª ed., Rio de Janeiro, INL, 1 957, 385 págs.

BRITO, Raimundo de Farias, **A Verdade como Regra das Ações** (Ensaio de Filosofia Moral como Introdução ao Estudo do Direito). 2ª ed., Rio de Janeiro, INL, 1 953, 141 págs.

BRITO, Raimundo de Farias, **A Base Physica do Espirito** (Historia summaria do problema da mentalidade como preparação para o estudo da philosophia do espirito). Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1 912, 325 + IV págs.

BRITO, Raimundo de Farias, **O Mundo Interior** (Ensaio sobre os dados geraes da Philosophia do espirito). Rio de Janeiro, Revista dos Tribunais, 1 614. 486 + 7 págs.

BRITO, Farias, **Inéditos e Dispersos** (Notas e variações sobre assuntos diversos). Compilação de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo, Grijalbo, 1 966, 550 págs.

CARVALHO, Laerte Ramos de, **A Formação Filosófica de Farias Brito**, São Paulo, 1 951, 177 págs. (Tese de doutoramento).

MATTOS, Carlos Lopes de, **O Pensamento de Farias Brito** (Sua evolução de 1 895 a 1 914), São Paulo, Herder, 1 962, 135 págs.

MATTOS, Carlos Lopes de, "Roteiro Biográfico de Farias Brito", **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, (69) janeiro-março de 1 968, págs. 22 – 34.

SERRANO, Jônatas, **Farias Brito** (O Homem e a Obra), São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1 939, 319 págs.

TEJADA, Francisco Elias de, **As Doutrinas Políticas de Farias Brito**. Trad. de Arlindo Veiga dos Santos, São Paulo, Leia, 1 952, 172 págs.

O ANDRÓGINO: UMA ESTRUTURA CÓSMICA

Dilson Bento *

1. INTRODUÇÃO

Antes de investigarmos a manifestação do Andrógino como estrutura do pensamento, portanto, como estrutura de cognição, examinemos o contexto no qual ele foi empregado pela primeira vez.

É em "O Banquete", de Platão, que Aristófanes narra um mito de origem da espécie humana, segundo ele, para 'iniciar' os presentes numa melhor compreensão do Amor, que ele cria ser o mais velho dos deuses. Não obstante, esse mito se refira à formação da espécie humana tal qual é hoje, por conseguinte, à formação de uma modalidade do Ser, devemos estar alertas para a extensão desse mito à qualidade de mito cosmogônico, bem como, também, para a máxima pré-socrática de Parmênides de Eléia: "Pensar e ser é o mesmo".

Diz Aristófanes: "Em primeiro lugar, três eram os gêneros da humanidade,..., o masculino, o feminino e o andrógino,..., inteiriça era a forma de cada homem, o dorso redondo, os flancos em círculo; quatro mãos ele tinha, e as pernas o mesmo tanto das mãos, dois rostos sobre um pescoço torneado, semelhantes em tudo; mas a cabeça sobre os dois rostos opostos um ao outro era uma só, e quatro orelhas, dois sexos, e tudo o mais como desses exemplos se poderia supor. E quanto ao seu andar, era também ereto como agora, em qualquer das duas direções que quisesse; mas quando se lançavam a uma rápida corrida, como que cambalhotando e virando as pernas para cima fazem uma roda, do mesmo modo, apoiando-se nos seus oito membros de então, rapidamente eles se locomoviam em círculo. Eis por que eram três os gêneros, e tal a sua constituição, porque o masculino de início era descendente do Sol, o feminino da terra, e o que tinha de ambos era da lua, pois também a lua tem de ambos; e eram assim circulares, tanto eles próprios como a sua locomoção, por terem semelhantes genitores".

(*) Formado em Direito pela Universidade do Brasil (RJ); aluno de Sociologia do Conhecimento (Hautes Études) na Universidade de Paris 7.

Esses seres primordiais possuíam grande força, vigor e uma presunção que os conduziu contra os deuses, tentando, até, fazer uma escalada ao céu. Os gigantes Efialtes e Otes tentaram pôr, sobre o Olimpo, dois outros montes, o Ossa e o Pelião. (1) Os deuses sentiram-se em dilema, pois, se fulminassem os homens, perderiam as honras e os templos que lhes vinham da humanidade. Zeus decidiu por cortá-los cada um em dois, dividindo-os, prometendo que tornaria a dividi-los, caso não perdessem a presunção e se voltassem novamente contra os deuses.

2. ANÁLISE DO MITO DO ANDRÓGINO

Quando Aristófanes alerta para a finalidade de 'iniciação' desse mito, ele nos previne para que façamos uma leitura profunda, buscando o espírito e não a letra. Vamos então analisar cada passo do raciocínio simbólico desse mito. Num momento inicial havia três gêneros da mesma humanidade, embora cada homem tivesse forma inteiriça. Esse aspecto inteiriço só é possível compreendermos, enquanto uma totalidade. Identificamos logo aqui o aspecto de trindade para expressar a globalidade da unidade manifesta. Essa trindade refere-se a três possibilidades diferentes do mesmo Ser, tomadas como potencialidade. A própria descrição física desses seres fala de sua forma circular. Cremos ser desnecessário voltarmos a lembrar as ligações entre as imagens circulares e a noção de potência, totalidade e globalidade, que tanto foram estudadas por Jung, quando ele tratou da Mandala.

Os seres masculinos, dessa humanidade primordial, descendiam do Sol, os seres femininos descendiam da Terra e os andróginos, da Lua. Essa ascendência astrológica reafirma os conteúdos cosmogônicos desse mito de origem. Esses seres geravam e reproduziam não um no outro, mas na Terra. Quando foram partidos, resultaram na humanidade que se conhece, dividida em seres masculinos e femininos, seres complementares. Para Aristófanes a primitiva divisão masculino, feminino e andrógino, (2) parece ter restado, apenas, ao nível da direcionalidade da afetividade. A afetividade era, para ele, sinônimo de ânsia de reencontro entre as duas metades divididas. A busca pela complementariedade caracteriza, desta forma, um desejo de realização. Quando mulheres parecem

(1) É importante lembrarmos a semelhança com o mito da torre de Babel, no qual a unidade da espécie se exprimia por um idioma primordial comum a todos. O castigo decorrente da pretensão humana de chegar aos céus se caracterizou por uma grande divisão da espécie, representada pela confusão dos idiomas.
(2) O andrógino representando a integração dos princípios feminino e masculino.

encontrar maior complementação com outras mulheres, isso indica, segundo Aristófanes, que descendem daqueles seres primitivos femininos, pois buscam complementação no igual. Com o mesmo raciocínio ele explica a atração entre homens. Os homens e mulheres, que descendem dos andróginos, realizam-se com o encontro da parte antagônica complementar. A heterossexualidade implica uma origem andrógina, o que é antagonicamente diferente do conceito de androginia vulgarizado pelo consumo e confundido com homossexualidade. Entretanto, a experiência com a bissexualidade pode ser representativa de uma iniciação à maneira de ser global. Mircea Eliade explica, à página 142, de **Mefistofeles y el Androgino**, que "não se pode chegar a ser um varão sexualmente adulto sem antes haver conhecido a coexistência dos sexos, a androginia; dito de outro modo: não se pode chegar a um modo de ser particular e bem determinado sem, antes, haver conhecido um modo de ser total".

Chegamos, assim, a identificar o cerne da questão do Andrógino que se exprime exatamente como uma coincidência de opostos. Para melhor compreendermos isso devemos raciocinar da seguinte forma: se do Andrógino se originaram um homem e uma mulher, da reunião desses opostos ressurge o Andrógino.

3. A CONSCIÊNCIA DO ANDRÓGINO

O Andrógino não é o filho carnal gerado dessa união, mas sim o ente espiritual que nasce da fusão psíquica dos aspectos masculino e feminino. Na Alquimia esse conteúdo se exprimia pelas Bodas Reais, símbolo da **Conjunctio Oppositorum**. Essa conjunção representa o surgimento de uma nova consciência do homem a respeito de sua realidade enquanto Ser.

A consciência do Andrógino é, desta forma, a consciência da unidade da espécie, pois esta é que é o Ser. O homem e a mulher somam um e não dois, já que uma unidade só pode ser originária de uma unidade e nunca de uma metade. O aspecto feminino corresponde a uma metade do ser humano, o aspecto masculino à outra. Para Jung, o processo de individuação representava esta conjunção, realizadora do ser humano enquanto um todo. O fruto alquímico desse processo de integração era chamado "Lápis", que se identificava com o conceito do Ser manifesto na matéria — o Cristo, enquanto símbolo da Aliança dos homens com Deus (globalidade e unidade). A função psíquica desse Cristo correspondia ao Atman, que Jung chamou de Self. "Segundo ele, o símbolo do Self na civilização ocidental era o Cristo, e a realização do Self, a

redenção". (3) O cardeal Nicolau de Cusa foi taxativo ao dizer que a maneira menos imperfeita de se compreender a divindade era enquanto uma **Coincidentia Oppositorum.**

Podemos dizer, assim, que a consciência do Andrógino é a resultante de duas consciências antagônicas e complementares. Mas a dualidade macho-fêmea, cuja resultante é o andrógino, se estende a níveis mais profundos do universo conhecido, impulsionada pelo próprio caráter cosmogônico do mito. Mircea Eliade através dessa perspectiva de encontro de opostos escreveu o belíssimo ensaio intitulado "Mefistófeles e o Andrógino ou o Mistério da Totalidade", onde revela os paralelos Deus-diabo e homem-mulher. A resultante da relação de antagonismo entre Deus e o diabo é uma divindade ainda mais transcendente que unifica os aspectos opostos dessas duas entidades antagônicas. Deus é assim três pessoas: a primeira engloba os aspectos positivo e negativo; a segunda representa o aspecto positivo; enquanto que a terceira representa a sombra do aspecto positivo, ou seja, o aspecto negativo da divindade. Na Pérsia antiga, o universo limitado pelo tempo era um campo de luta entre Ormudz e Arimã, respectivamente deuses do bem e do mal. Contudo, se reconhecia, também, uma divindade do tempo ilimitado que havia criado esses dois deuses e que se chamava Zervan. Na Índia, Siva possui um aspecto destruidor e outro construtor, opondo-se a Vishnu, responsável pela manutenção e conservação. Acima deles, está Brahma, vértice superior da trindade. Também Abraxas possui o seu caráter de globalidade e totalidade por representar uma convivência de antagonismo.

Não esqueçamos nunca que o simbolismo religioso é multivalente, servindo, pois, para designar um grande número de significados. Desta forma, quando a mente mística formula sua concepção da divindade, enquanto uma relação de antagonismo, ela está formulando uma fantasia, que representa a intuição do conhecimento do cosmo; essa fantasia longe de ser falsa é uma percepção global do real.

4. SER E CONHECER

Quando o homem se põe a pensar, estabelece, em decorrência disso, um sujeito e um objeto. (4) O objeto do pensamento é o universo e o mistério de suas origens. Mas o que é o universo ? Por universo se compreende

(3) Mircea Eliade, **La Nostalgie des Origines**, pág. 56.
(4) Embora fosse mais preciso dizermos que estabelece um sujeito ativo e um sujeito passivo.

uma expansão infinita no espaço e uma duração interminável no tempo. E o que é o homem ? O homem é um ser vivo e criativo, limitado no espaço e de efêmera duração no tempo. Sendo parte do universo, o homem, quando pensa no todo envolvente, representa uma reflexão da parte sobre o todo. Revela-se, então, uma relação de antagonismo parte-todo. Essa relação de antagonismo aparece, justamente, por ser o processo perceptivo, também, criativo.

A parte que busca conhecer é essencialmente igual ao todo que ela quer conhecer. Para as tradições antigas essa verdade era aceita como revelação. Desde Hermes Trismegisto, o pensamento religioso concebe o homem como microcosmo e Deus, como macrocosmo. Paracelso, "Fiel à concepção do homem como microcosmo, pôs o firmamento no corpo do homem e o designou como Astrum ou Sydus. Foi para ele um céu endossomático cujo curso estrelar não coincide com o céu astronômico, mas com a constelação individual que começa com o ascendente no horóscopo". (5) Essa complementariedade entre o micro e o macrocosmo está presente nas tradições e encontramos uma referência a ela no trabalho de George Gusdorf: "Mito e Metafísica", onde é estudada sob o nome de pensamento astrobiológico. Mas passemos ao pensamento dito científico.

No início do século, em 1 900, Planck formulou os princípios de sua física quântica, que possibilitou a Einstein desenvolver a sua teoria da Relatividade, cuja conclusão mais importante é, justamente, aquela que diz $E = m.c.^2$ Instaura-se uma concepção revolucionária na ciência, pois a energia passou a representar um elemento homogeneizador dos objetos de conhecimento. Quando a matéria se reduziu (ou se expandiu) à condição de energia, tudo se resumiu num conceito ontológico primário — a energia. As conclusões de Stéphane Lupasco, a partir dos postulados da ciência, nos levam a reconhecer a consciência, também, como evento energético. A ontologia transforma-se, assim, num estudo da própria energia, pois todo conhecimento possui, agora, um mesmo sujeito idêntico ao objeto. Se a parte, o todo e a própria consciência sincretizam-se na noção de energia, podemos dizer que todo conhecimento se refere ao processo da energia reconhecer a si mesma em suas diversas modalidades de ser.

O processo cognitivo passa a integrar, em si, o conhecedor e o objeto de conhecimento, restando como realidade primeira e última.

---

(5) Jung, **Paracelsica**, pág. 16.

E eis por onde chegamos: processo cognitivo é sinônimo de princípio de conhecimento, pois nenhum processo pode existir sem um início. Paul Tillich nos recorda em sua "Teologia da Cultura" que, para a teologia, Deus não é objeto de conhecimento, mas, antes, representa o princípio de conhecimento, aquilo que está igualmente no homem, bem como em todas as coisas, possibilitando uma identificação entre sujeito e objeto de conhecimento, possibilitando a intelecção.

Para a Vedanta a realização maior do homem consistia na experiência mística chamada Samadi. O Samadi representa um nível de realidade ao qual o ser se transforma em conhecer, afirmando a identidade lembrada por Parmênides, entre o ser e o pensar. Aliás, modernamente MacLuhan revela esse pensamento ao proferir a sua máxima: "o meio é a mensagem". A mensagem é o conteúdo conhecido, enquanto que o meio representa o ser.

Quando Lupasco identifica a consciência como sendo um evento energético ele nivela a uma mesma realidade essencial o ser e o conhecer. Mas vejamos como pensou esse filósofo da ciência.

5. O PENSAMENTO DE STÉPHANE LUPASCO

Dois princípios científicos são tomados por Lupasco como base de seu raciocínio. São eles o segundo princípio da termodinâmica, também chamado princípio de Clausius, e o princípio de exclusão de Pauli. O segundo princípio da termodinâmica é aquele que formula matematicamente a tendência da matéria se homogeneizar numa modalidade energética — calor, que podemos imaginar como fonte de luz; a essa tendência característica do universo físico chama-se entropia positiva. O princípio de exclusão de Pauli "quanto a nós, lhe conferimos uma significação considerável. Ele é tão estranho e inexplicável, do ponto de vista do nosso entendimento moldado pela lógica aristotélica, quanto ele é eficaz; embora explique ele não se explica. O próprio Pauli, seu criador e um dos físicos mais importantes da física quântica, declara que não lhe vê nenhuma justificação lógica". (6) Este princípio refere-se à propriedade que possuem certas partículas, notadamente os elétrons, de se excluírem, respectivamente num átomo ou num gás, do mesmo estado quântico. É esta propriedade das partículas chamadas **férmions** que possibilita o fenômeno químico da valência, responsável pela combinação dos elementos. Ao lado das partículas do

(6) Lupasco, **Les Trois Matières** pág. 72.

tipo **férmion** a física quântica conhece as partículas do tipo **bóson**. Os **bósons** não se excluem e podem, em número indefinido delas, conviver num mesmo estado quântico.

A propagação corpuscular da energia luminosa se deve aos chamados fótons que são partículas do tipo **bóson**. Sua peculiaridade é de tangenciar a manifestação ondulatória. Como se sabe, a luz se propaga simultaneamente de forma contraditória; é, ao mesmo tempo, corpuscular e ondulatória.

Fundado em pesquisas microfísicas, Lupasco conclui: "A matéria se apresenta atualmente sob três aspectos, comportando cada um propriedades específicas, que os distingue e caracteriza: a matéria macrofísica que tomba sob os sentidos e se submete aproximativamente e estatisticamente às leis da física clássica e às exigências da lógica usual e que se chama, ainda, matéria bruta ou inanimada; a matéria macroscópica ainda, mas que compõe os seres vivos, matéria dita vivente, cuja ciência reside ao estado empírico, porque ela ainda não está de posse das leis as quais obedecem seus comportamentos, bem como de sua lógica própria; enfim, a matéria microfísica, cujas manifestações estranhas fazem o objeto da física dos quanta e que não se poderia classificar, nem na matéria animada, nem na matéria inanimada, se bem que delas se aproxime pelos dois lados." (7) Nessa matéria microfísica Lupasco encontrará a sua matéria psíquica, aquela que se mostra como sendo originária de uma relação equilibrada entre as tendências entrópicas antagônicas. Para ele, o universo físico existe em função de uma entropia positiva, enquanto o universo orgânico existe em função de uma negentropia. O universo psíquico origina-se em função da neutralização dessas entropias opostas. Os três universos considerados são todos necessários entre si: a existência de um implica a existência dos dois outros.

Podemos sintetizar o pensamento de Lupasco dizendo que ele compreende a formação de três tipos de sistemas energéticos possíveis: no primeiro há predominância de uma tendência entrópica positiva, homogeneizadora; o segundo se submete à tendência entrópica negativa, instaurando uma heterogeneidade; ao passo que o terceiro não se sujeita a nenhuma entropia e existe em função de uma neutralidade entrópica.

Identificamos, nessa matéria psíquica, uma peculiaridade: ela representa uma convivência equilibrada de antagonismo, sem dúvida, uma Coincidência de Opostos. Essa sua qualidade revela o psiquismo como uma

---

(7) Lupasco, **ob. cit.**, pág. 65.

dimensão hierofânica, pois que a **Coincidentia Oppositorum** revela o divino. O que reafirmará nossa opinião é, exatamente, o fato de que essa maneira de ser (equilibrada) da energia é, necessariamente, anterior às modalidades desequilibradas. Essa anterioridade não é cronológica, mas simultânea; pois o tempo e o espaço existem como função dos universos desequilibrados. A eternidade é o tempo do universo psíquico. Creio que não é sem oportunidade lembrarmos, aqui, o princípio da mentalidade, postulado por Hermes Trismegisto: "o todo é mental, o universo é mental".

Embora a noção de antagonismo implique uma dualidade, estamos longe de um dualismo simplista, pois compreendemos a sincronicidade dos eventos energéticos microfísicos. Lupasco propõe uma ortodialética que toma as noções hegelianas de tese, antítese e síntese como uma manifestação simultânea. A dialética não pode fugir, em sua busca pela Verdade, de uma estrutura ternária, que também está nas raízes da trindade metafísica.

Nas palavras de Lupasco: "Um terceiro universo é possível ser do tipo ao mesmo tempo microfísico e psíquico, em contradição crescente e acumulação energética". (8)

6. COMPARAÇÃO COM OUTROS PENSAMENTOS

Talvez ainda não esteja claro o paralelismo entre as conclusões de Lupasco e o mito do Andrógino. Para tornar mais nítida a estrutura do perfil epistemológico que estamos traçando dos mitos de origem, vamos proceder a uma análise comparativa.

Na China, ou melhor, na tradição extremo-oriental, encontramos o símbolo do **Tao**, que representa um equilíbrio simétrico entre as tendências opostas **Yin** e **Yang**. É fácil compreendermos a sinonímia entre **Yang**, de polaridade positiva, solar, associado ao fogo, com a entropia positiva da física, emanada do segundo princípio da termodinâmica, de característica homogeneizante. Por sua vez **Yin** pode encontrar sinônimo na negentropia, tendência heterogeneizante e geradora, uma vez que representa para a tradição chinesa uma polaridade negativa, passiva, feminina e terrestre. **Yang**, masculino, representa a possibilidade de fecundação, enquanto **Yin**, feminino, representa a possibilidade de geração. O **Tao** representa a unidade do fecundante com o gerador, ou seja, a relação de antagonismo entre esses aspectos contrários e complementares. Nestes

(8) Lupasco, **ob. cit.**, pág. 197.

termos, podemos concluir que o **Tao** possui um sentido capaz de englobar o significado do Andrógino, símbolo de totalidade.

Dinamizado como modo de percepção, o Andrógino aparece como objetivo da realização Zenbudista, na experiência do Satori. Isto porque a disciplina psicológica do Zazen visa à eliminação da percepção errada sujeito-objeto, alcançando a plenitude de uma percepção pela neutralização do antagonismo eu e não-eu. Os homens e mulheres que olham, um para o outro, dizendo-se-lhes 'não-eu', não descendem do Andrógino. Os homens e mulheres que se dizem 'eu', um para o outro, reconhecem, no oposto, a sua complementariedade: estes descendem do Andrógino.

É o Amor que conduz a essa individuação, à **Conjunctio Oppositorum**. Quando consideramos o Andrógino representante de uma modalidade de consciência é porque a sua realização só é possível ao se pôr fim à percepção dualista, dividida (portanto esquizóide) da realidade. A eliminação da cisão 'eu' e 'não-eu' leva à eliminação das diferenças entre sujeito e objeto, brotando, como realidade última e primeira, o próprio processo perceptivo, o Princípio de Conhecimento, a Consciência da consciência, capaz de transformar o Ser em Conhecer, pela aceitação e constatação da afetividade como qualidade fundamental da energia e, portanto, como essência cósmica. O mesmo disse Aristófanes, quando afirmou que o Amor era o mais velho dos deuses.

Ao reconhecer este valor emocional, Lupasco o descreve como "um dado que não se pode considerar nem homogêneo nem heterogêneo, nem dinâmico nem estático etc., que não se pode ligar ao que quer que seja e que, entretanto, nos envolve, nos penetra e nos banha inteiramente; este dado é a Afetividade".

Na Yoga aparecem também duas tendências antagônicas quase sinônimas de **Yang** e **Yin**, são elas **Ha** e **Tha**. **Ha** correspondendo ao sol e **Tha** correspondendo à lua. Ainda dentro da tradição Vedanta, temos as correntes energéticas **Ida** e **Pingala**, que devem ser unidas para que, de sua fusão, desperte a serpente **Kundalini**. É comum, em gravuras alquímicas, encontrarmos duas serpentes entrelaçadas simbolizando a conjunção das polaridades cosmogônicas. No Egito, estas duas serpentes chamavam-se **Buto** e **Apopi**, contudo o Faraó ostentava, na testa, uma terceira serpente chamada **Uraeus**, que simbolizava a realização superior do ser, e era sinônima da Kundalini indiana.

A serpente tem sido símbolo de totalidade, talvez pela simples razão de serem inteiriças. A sua conformação anatômica não tem divisões, ela é

uma coisa só. Também o ovo é símbolo de totalidade devido à sua forma homogênea e ao fato de conter um organismo vivo. Lembremos que Aristófanes descrevia a humanidade primordial como tendo uma forma inteiriça. Com efeito, a divisão a que nos condenou Zeus deu origem aos conceitos divididos do próprio corpo. Assim dizemos minha mão, meu pé etc., como se mão e pé não fossem o próprio corpo. A desidentificação do homem com as partes do seu corpo reflete apenas a sua desidentificação, enquanto parte, como o todo universal. Kundalini, Uraeus, Oroboros, são símbolos do Andrógino, com o qual se sincretizam pelas suas qualidades de Totalidade; são sínteses de relações de antagonismo.

7. DUAS CONSTATAÇÕES EXPERIMENTAIS DA FÍSICA

Primeira — Experiências de laboratório constataram o seguinte: quando fazemos um elétron positivo, também chamado pósitron, chocar-se com um elétron negativo, causamos sua transformação em fótons, isto é, transformam-se em luz. Podemos considerar essa experiência como a demonstração experimental daquilo que Nicolau de Cusa chamou de **Coincidentia Oppositorum**. A luz não era considerada, pela tradição, um símbolo da divindade, mas a sua própria manifestação. Luz e Deus são a mesma coisa. Como diz Richard Wilhelm, em "O Segredo da Flor de Ouro": "A Luz é a Vida dos Homens" (pág. 84). Jung, na mesma obra, diz à página 38: "A Luz é equivalente simbólico da consciência, e a natureza da consciência é expressa por analogia com a luz". Apesar de feito, em laboratório profano, este Andrógino, nem, por isso, deixou de ser Luminoso. Pela citação de Jung podemos corroborar o paralelo que fizemos entre o Andrógino e um tipo de consciência não-fragmentada. Essa consciência inteiriça é luminosa.

Tal experiência de laboratório deve ser tanto espantadora quanto o fato de o homem primitivo produzir fogo pelo choque de duas pedras ou pelo atrito de madeiras, ou do moderno riscar um fósforo para acender cigarro. Para a obtenção do fogo (Luz) sempre há necessidade de um forte choque de antagonismo uma **Coincidentia Oppositorum**. É nisto que consiste o mistério da manifestação. O hábito nos fez ver esses fenômenos como tolos e corriqueiros, mas é preciso ver "pela primeira vez" para sentir a emoção do indecifrável.

Segunda — Quando, num mesmo ponto, colocamos dois focos de luz (A e B) com direções antagônicas, constatamos que os fótons

luminosos se afastam do ponto A, com a velocidade de 300.000km/seg; por sua vez, os fótons que partem do foco B possuem a mesma velocidade dos que partem do foco A. Entretanto a velocidade entre ambos, ao contrário de ser 600.000km/seg, como seria de se esperar pela mecânica clássica, mantém-se a 300.000km/seg. Trata-se de um enorme paradoxo, aceito e demonstrado pela física. Com efeito, a velocidade da luz é o limite máximo da manifestação, limite das condições de existência no tempo.

O que impede aos homens da ciência de reconhecerem, em certas experiências, o aspecto hierofânico é que eles não projetam afetividade sobre o conhecimento. Os pesquisadores alquimistas, ao contrário, procuram participar emotivamente do conhecimento. Essa distinção nos levaria longe dos nossos propósitos nesta leitura, embora seja importante constatarmos a complementariedade entre a intelecção e a emoção. "A inteligência consiste precisamente na possibilidade de apreendermos os aspectos contraditórios de um evento, de uma situação..." (9) Sem dúvida, Lupasco se refere ao mecanismo psíquico da abstração. Entretanto o homem possui a faculdade de eliminar contradições, ou seja, de apresentar globalmente, que é exatamente o sentir. Nenhum progresso substancial se fará na pesquisa da Verdade se não conjugarmos a abstração com a emoção.

8. CONCLUSÃO

A tradição considerava Revelação certos conhecimentos que explicavam outros conhecimentos, mas que não se explicavam. Assim como o princípio de exclusão de Pauli... A Revelação foi cristalizada em dogmas, adquirindo um aspecto meramente formalista, um conhecimento sem verdade emocional. Os significados se foram perdendo e caindo em esquecimento. Nos nossos tempos modernos, restaram apenas as carcaças dos dogmas e certas evidências constatadas pela experimentação de laboratório; mas, infelizmente, de uma forma ou de outra, o homem está esquecido do valor emocional do seu conhecimento. O não-comprometimento emocional do pensamento científico moderno representa uma cisão do conhecimento. Talvez aquela cisão a que Zeus nos condenou por causa de nossa presunção, talvez mera decorrência da presunção.

Diante da impossibilidade de desvendar o enigma do universo, o homem optou pelo caminho do fazer, porque era, assim, mais fácil conhecer o

---

(9) Lupasco, **ob. cit.**, pág. 102.

que fazia do que perguntar sobre o que o fez, sobre suas origens. Passou então o homem a identificar-se com sua própria obra, esquecendo-se de que ele, homem, era uma obra dentro de um todo gigantesco. A verdadeira realização do homem decorre de sua identificação com aquilo que lhe dá origem. Essa origem aparece, como vimos, constantemente estruturada em uma tríade, ou seja, uma relação de antagonismo que, quando equilibrada, se refere ao Potencial, e, quando desequilibrada, se refere aos aspectos atualizados. O real pode apresentar-se, assim, de modo potencial e de modo atualizado. A Potência engloba todas as possibilidades e impossibilidades de atualização, o que torna as fantasias e as experiências igualmente reais. A humanidade descende de três gêneros inteiriços, mas a sua volta a um estado de totalidade só é possível através da realização do Andrógino. Mas o que é realizar o Andrógino ? Realizar o Andrógino é assumir a unidade, isto é, reconhecer que as realidades do mundo material são duais, mas que a essência unifica os contrários. Realizar o Andrógino é realizar a individuação da personalidade, é conhecer e ser. O Andrógino é o arquétipo fundamental da espécie humana, uma estrutura intrínseca à própria energia original, essência e consciência do Ser. Realizando-o, reconhecemos a afetividade, o Amor, como mola mestra do Universo.

"Pouco me importa por onde eu comece, pois para lá sempre voltarei novamente". (10)

BIBLIOGRAFIA

ELIADE, Mircea. **Mefistofeles y el Androgino**. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1 969.

IDEM. **La Nostalgie des Origines**. Paris, Edition Gallimard, 1 968.

GUSDORF, Georges. **Mythe et Métaphysique**. Paris, Edition Flamarion, 1 963.

JUNG, Carl &Wilhelm, Richard. **El Secreto de la Flor de Oro**. Buenos Aires, Editorial Paidos, 1 972.

JUNG, Carl. **Paracelsica**.

LUPASCO, Stéphane. **Les Trois Matières**. Paris, Edition Julliard, 1 960.

KOYRÉ, Alexandre. **Du monde clos à l'univers infini**. Paris, Edition Gallimard, 1 973.

NICOLAU de Cusa. **De Docta Ignorantia**.

PARMÊNIDES de Eléia. In **Os Filósofos Pré-socráticos**. São Paulo, Editora Cultrix.

PLATÃO. **O Banquete**. São Paulo, Editora Abril, col. Os Pensadores.

TILLICH, Paul. **Théologie de la Culture**. Paris.

(10) Parménides de Eléia, **Os filósofos pré-socráticos**, pág. 54, Editora Cultrix.

NOTAS SOBRE O RACIONALISMO DA PSICANÁLISE

João Francisco Duarte Júnior *

"É missão do artista penetrar tão longe quanto possível na busca do fundo secreto das coisas onde uma lei primordial entretém seu crescimento... Com o coração batendo, somos levados cada vez mais para baixo, para a fonte primeira".

(Paul Klee)

LACAN E O TROPEÇO DO IMAGINÁRIO

A psicanálise foi o último golpe que o homem aplicou em si mesmo e que, mais uma vez, deslocou seu centro de gravidade. Galileu já o desequilibrara do centro do universo. Freud o deslocou do centro de sua consciência, deixando-o ainda mais longe de seu próprio saber de si. **Há forças subterrâneas (inconscientes) que atuam em mim, mas que escapam à minha consciência**, eis o postulado inicial.

Tendo afirmado a existência do inconsciente, Freud e a psicanálise abraçam então a tarefa de tentar entender e explicitar este jogo de forças que se realiza em seu interior.(1) Isto é, pretendem fazer do inconsciente, objeto da consciência. Mas não se encerra aqui uma contradição ? Não, pois o inconsciente sempre permanecerá inconsciente, deixando apenas entrever-se por meio de certos eventos do nosso existir. Ele se mostra no sonho, no chiste, no lapso, enfim, manda-me sinais de sua existência.

Mas é preciso entender tais sinais, porque eles nunca são o que aparentam ser. Seu sentido "verdadeiro" está oculto, encoberto pelo sentido aparente. Exigem de nós um trabalho de interpretação para se tornarem compreensíveis. Interpretar seria então buscar, num nível consciente, correspon-

---

(*)Psicólogo, professor da Universidade Federal de Uberlândia.

(1) Que o termo "interior" não desperte a imagem de um inconsciente similar a um continente, como uma caixa ou um jarro.

dência para estes sinais; passar o significado, de uma linguagem ininteligível inconsciente, para uma compreensível consciente.

Antes de levarmos adiante nosso raciocínio vamo-nos deter num ponto extremamente relevante. Foi dito linhas atrás que o inconsciente jamais se desvelará totalmente, mesmo porque, supondo verdadeira a hipótese dele vir a tornar-se consciente, aniquilaríamos o próprio conceito de inconsciente e a psicanálise desmoronaria. O que queremos enfatizar é que Freud postula a existência de uma dimensão de vida maior do que a que podemos encerrar nos limites de nossa consciência. Nossa tematização esbarra em limites intransponíveis. Aqui fenomenologia e psicanálise concordam: para ambas o refletido, o tematizado, se exerce sobre um fundo de indeterminação, de irreflexão (buscando recuperá-lo). Como afirma DARTIGUES "a vida psíquica antecede e **excede** a reflexão consciente, ela comporta formações antigas que lhe escapam e determinam sua visada antes que ela tenha podido esclarecê-las refletindo-as".(2)

Voltando ao problema da interpretação, trata-se, como dizíamos, de compreender esta dimensão irrefletida através dos instrumentos que a consciência dispõe. E ela dispõe de vários.(3) Mas psicanálise é ciência, e a ciência (como a filosofia) busca a inteligibilidade pela razão. A ciência, podemos dizer, desnuda o mundo vestindo-lhe a roupagem da lógica. Assim, os sentidos ocultos deverão se combinar e vir à luz sob o prisma racional, sob a lente dos pressupostos básicos da ciência moderna. Voltaremos à este ponto mais tarde.

A psicanálise, depois de Freud, seguiu por vários caminhos. Efetuou-se-lhe leituras diversas, a partir de diferentes métodos, dentro da ciência e/ou diferentes enfoques, nas filosofias que lhes servem de base.(4) É nosso interesse examinar, ao menos de passagem, uma dessas novas leituras da psicanálise: a de Jacques LACAN, desenvolvida a partir do método estruturalista. Para tanto seguimos basicamente a brilhante síntese de NOGUEIRA em: "A Linguagem como Verdade do Homem: Uma Tarefa Simplesmente Humana".(5)

Para LACAN, em sua história de vida o indivíduo torna-se **sujeito** quando da aquisição da linguagem. Até então encontrava-se num estado

---

(2) André DARTIGUES, **O Que é a Fenomenologia ?** , pág. 53 (grifo nosso)
(3) Numa linguagem fenomenológica diríamos que são as várias formas de intencionalidade.
(4) Queremos crer que por trás de cada método em ciência exista uma filosofia, ou uma "visão de homem", mais ou menos implícita.
(5) In **Reflexão**, nº 1, págs. 11 e ss.

de **pré-sujeito**, fortemente determinado pela "fusão originária"(6), ou seja, numa identidade total entre si mesmo e o outro; seus limites ainda não estavam demarcados, ele ainda não se possuía como **eu**. Neste caminho até a posse da subjetividade existem dois momentos cruciais. O primeiro se dá quando da experiência do espelho, que faz surgir, pela visão de uma imagem que o representa mas que não **é** ele, o "horizonte do simbolismo e da linguagem". (7) Ainda nas palavras de NOGUEIRA: "O registro dominante nesta área é o **imaginário**. Ora, a imagem é o caminho para o símbolo".(8) O segundo momento, o mais crucial, localiza-se na etapa edipiana, quando do advento da linguagem. Agora "ele vai poder dispor-se de si para situar-se no mundo como um **eu** capaz de distanciar-se das coisas para designá-las num verdadeiro ato de palavra".(9) Instalou-se o **eu**.

Mas, quem é esse **eu**? Podemos dizer que é um eu sem unidade, dividido, pois ao ascender à linguagem (ao simbólico) o homem separa-se do "imediato originário", distancia-se daquela dimensão primeira, vivida a nível de pré-sujeito. Este distanciamento torna-o um "ser ferido por uma carência fundamental"(10), ser que pelo resto de seus dias carregará em si o **desejo** (da fusão inicial) como seu fundamento. A linguagem, então, instaura uma divisão do sujeito, pois ela é simbólica, e os símbolos **indicam** um objeto (em nosso caso esta vida irrefletida) e **não são** o próprio objeto. Ao dizer **eu** o homem recorre a um processo simbólico de mediação entre um eu profundo (inconsciente, irrefletido) e um eu superficial (consciente). "Trata-se, em outros termos, da disjunção entre o **Eu** como sujeito da enunciação e o **eu** como sujeito do enunciado, que daí por diante vai acompanhar o sujeito em todas as realizações". (11)

Dois discursos paralelos são proferidos então pelo sujeito: aquele pronunciado a nível consciente e o pronunciado a nível inconsciente. E é por isso que com o advento da subjetividade o homem se perde ao ganhar-se: agora que ele é **eu**, este eu está dividido em dois e, freqüentemente, ele vive no nível superficial do eu consciente, esquecendo-se de seu **outro** (eu).

Como dissemos linhas atrás, na assunção da linguagem instaura-se uma falha no ser do homem (a saber, a distância entre o irrefletido e

---

(6) cf. Nogueira, **op. cit.**, pág. 20.
(7) Idem, **ibidem**.
(8) **Loc. cit.**, pág. 21.
(9) Idem, **ibidem**.
(10) Idem, pág. 22.
(11) Idem, pág. 23.

o simbólico), que vai caracterizá-lo como **ser de desejo** (da fusão originária). Esta falha (este primeiro **significante**) é ocupada por uma imagem (o phallus), sobre a qual todo o peso do **desejo** se erigirá. "Daqui a **projeção** e tudo o mais que acompanha a função do imaginário". (12) Quanto a este desejo básico, o princípio da realidade se encarrega de mostrar-lhe que sua realização é impossível, mas a despeito disso ele a buscará sempre, através do imaginário.

O trabalho do psicanalista seria o trabalho de um tradutor. Pela palavra pronunciada (discurso consciente) ele deve chegar ao sentido oculto (discurso inconsciente). E nisso LACAN é radical: a busca do sentido só é possível através da linguagem. Citando LEPAGNEUR: "A despeito do fato de Lacan ter aprendido sua arte em Freud e não na lingüística, podemos observar que o estruturalismo desse médico se revela estreitamente fiel à **primazia da língua** (...) e de suas leis na constituição como na decifração do homem".(13) Assim, o homem **é** linguagem. E linguagem tal como a entendem os estruturalistas: com o significado provindo da **distinção** e **oposição** de significantes.(14) "Com efeito, as condutas humanas não são desenvolvimento de instintos naturais, mas linguagem. Os próprios instintos naturais devem — para Lacan — ser analisados nessa perspectiva..."(15)

Pela palavra, desta forma, é que o homem se torna realmente humano. "Dom da palavra ele cresce por ela rumo ao vértice do seu ser-homem. No entanto, esta caminhada se depara fatalmente com o **tropeço do imaginário** que petrifica seu discurso na superfície do ego".(16) Como encontrar então sua **verdade** ? Através da interpretação (racional) psicanalítica. É ainda NOGUEIRA quem diz, a propósito dos efeitos dessa interpretação: "O narcisismo e todos os deslisamentos **especulares** que se instalam no comportamento, tornando o homem **presa do imaginário**, recebem um golpe profundo".(17)

A IMAGINAÇÃO COMO PASSO PRIMEIRO

Pelo exposto, podemos destacar dois pontos principais que fundamentam o universo psicanalítico (especialmente o de Jacques Lacan):

---

(12) Idem, pág. 23.
(13) **Introdução aos Estruturalismos**, pág. 71 (grifos nossos).
(14) Um aprofundamento das noções de linguagem no estruturalismo foge aos nossos propósitos aqui. Mas o leitor interessado poderá obter uma boa visão deste assunto no artigo de NOGUEIRA, supracitado, ou na obra de LEPAGNEUR, também supracitada.
(15) H. LEPAGNEUR, **op. cit.**, pág. 73.
(16) NOGUEIRA , **op. cit.**, pág. 25.
(17) **Op. cit.**, pág. 28 (o último grifo é nosso).

1 — O ser do homem, na busca de sua plenitude, esbarra com a imaginação, que esconde de si suas verdades últimas.

2 — A compreensão dessas verdades deve-se procurar através de instrumentos (ou modelos) científicos e, portanto, racionais. (No caso de Lacan a inspiração para a criação desses modelos apela para a lingüística estrutural.)

Posto isso, desejamos desenvolver nosso raciocínio a partir da consideração do homem como ser da linguagem. A psicanálise estrutural identifica o ser do homem à linguagem, isto é, ele somente **é, na palavra** e **pela palavra**. Esta identificação, par a par, parece-nos um tanto perigosa na medida em que escamoteia uma dimensão maior, não encarcerável na palavra. Acreditamos, como FERREIRA, que "o pensamento, que só pode existir **na** palavra, não se confunde absolutamente com ela, porque é pelo menos sua virtualidade, o impulso a que a palavra exista. O pensamento existe nela, decerto; mas sobretudo **fá-la existir**. O pensamento é palavra expressa; mas antes de ser essa palavra é o impulso a que ela fale e, portanto, de algum modo a sua virtualidade".(18) Assim, concluímos na impossibilidade da palavra abarcar o todo da vida. (Existem significações que não habitam o reino da palavra. Como **dizer** um quadro ? Ou uma sinfonia ?)

Já vimos que em LACAN o pré-sujeito impessoal adquire pela palavra a sua individualidade, deixando de ser pré-sujeito. Agora ele é um indivíduo, mas dividido em dois eus. De certa forma o pré-sujeito não morre, mas passa a existir **virtualmente** no inconsciente, sob a forma do desejo (de tornar-se novamente pré-sujeito). São os grilhões de ferro da palavra (e por detrás dela do princípio da realidade) que o fazem permanecer virtual. Só posso saber do desejo através das significações ocultas que ele instaura no inconsciente. E só posso conhecer tais significações pela palavra. Através das correntes busco conhecer o prisioneiro.

Desta forma, todo o jogo do desejo (para o psicanalista lacaniano) deve ser desvendado a partir das regras da linguagem, que este jogo segue. **O inconsciente é estruturado como uma língua**, eis a base do discurso lacaniano. O pré-sujeito que se consumiu no desejo tenta renascer, mas (disciplinadamente) na forma **lógica** de uma linguagem.(19) Como já dissemos linhas

---

(18) Vergílio FERREIRA, **"Questionação a Foucault e a Algum Estruturalismo"**, in Michel FOUCAULT, **As Palavras e as Coisas**, pág. XLIX.
(19) O que não significa na forma de uma linguagem lógica.

atrás, esta consideração faz estreitos os limites da atuação deste desejo, pois assim o prisioneiro só se mostrará ao balançar as cadeias que o prendem. Mas além de balançar as correntes não gritará ele também ? E ao gritar, por um momento não se tornará livre ?

O que estamos tentando questionar é a sujeição total do desejo à palavra. Não haverá dimensões em que aquele não se sujeite à esta, em que se satisfaça, eclodindo do pré-sujeito ? Em outros termos: a fusão originária está perdida para sempre ou pode (pelo menos em instantes fugazes), vir a existir novamente ? Acreditamos que a possibilidade exista. Conforme aponta BUBER, o ser do homem se realiza ao proferir as duas palavras-princípio: EU-ISSO e EU-TU.(20) Na primeira (EU-ISSO) vivemos nosso cotidiano, nossa separação, nossa individualidade. A segunda (EU-TU), quando proferida (e raras vezes o é), nos leva ao encontro total, à fusão. E esta fusão não pode ser explicada nem descrita, pois não cabe em mediações (como a da palavra). Ao tentar sequer entendê-la já nos afastamos dela; já somos um sujeito que se separa de um objeto, para conhecê-lo. (21)

Este encontro é a base para a experiência estética e a mística.(22) Nestas experiências, então, a fusão é o fator determinante. Porém, objetará o psicanalista, não serão estas experiências irreais, frutos diretos da imaginação ? (Lembremo-nos aqui que na caminhada até seu vértice, para Lacan, o homem **tropeça** no imaginário.) Nesta questão, centraliza-se toda a visão da ciência moderna (incluindo a psicanálise) a respeito do homem. Pois postula-se que nosso conhecimento deva ser **objetivo**. "Objetividade é aquela condição da consciência em que ela se disciplina para simplesmente refletir e reduplicar os dados da realidade".(23) Isto é, nossos desejos e valores não devem interferir em nossa visão do objeto, pois senão teríamos dele apenas uma visão distorcida. "Ao ideal epistemológico de objetividade, assim, corresponde a exigência de que a imaginação seja eliminada, como origem de perturbações no processo de conhecer o mundo. Este mesmo ideal foi transportado para o campo da psicologia".(24) Só conhecemos verdadeiramente o mundo quando somos objetivos, diz a ciência. Mas ser objetivo não é atitude natural do homem. Aliás, ser objetivo não é manter uma atitude; é, em última análise, crer num mito,

(20) Um ISSO não é necessariamente um objeto nem um TU uma pessoa. Pessoas e coisas podem ser ISSO ou TU.
(21) Martin BUBER, **Eu e Tu**.
(22) Preferimos o termo "mística" à "religiosa" pelas conotações institucionais que este último comporta.
(23) Rubem ALVES, **O Enigma da Religião**, pág. 16.
(24) Idem, **ibidem**.

como já o demonstrou a fenomenologia. A atitude desinteressada pregada pelo ideal objetivista não existe. O mundo é experimentado por mim de maneira emocional, justamente porque a cada momento minha vida está em jogo. (25) A própria construção de uma consciência objetiva é fruto da imaginação. "Antes de mais nada é preciso reconhecer que a imaginação é a forma mais fundamental de operação da consciência humana".(26) Não podemos, desta forma, encará-la como fonte de erros cognitivos. Nem como fonte de patologia.

O conflito entre o desejo (princípio do prazer) e a realidade (princípio da realidade) se desenvolve durante toda a vida do homem. Mas o realismo da psicanálise afirma: a imaginação não pode satisfazer este desejo, ela não é real, pois não segue as leis da realidade. Mas, de que realidade ? Daquela **construída** a partir do conhecimento científico, lógico, objetivo e... racional. É a ela que o indivíduo normal deve ajustar-se, eliminando de si os vôos da imaginação, por serem irreais.

Parece-nos que Jung foi o único dos discípulos de Freud que percebeu a direção racionalista que a psicanálise estava seguindo. E foi este, basicamente, o motivo que o levou a separar-se do mestre e trilhar sozinho caminhos quase opostos. A seguinte passagem, do próprio Jung, define sua posição: "Existem alguns índios na América do Sul que afirmam ser araras vermelhas, apesar de saberem muito bem que lhes faltam penas, asas e bicos. Isto porque, no mundo primitivo, as coisas não têm fronteiras tão rígidas como as das **nossas sociedades 'racionais'**. Aquilo a que os psicólogos chama identidade psíquica, ou 'participação mística', foi afastado do **nosso mundo objetivo**. (...) Conosco estes fenômenos situam-se abaixo do limite da consciência e quando, ocasionalmente, reaparecem insistimos em dizer que **algo de errado está acontecendo**".(27)

Assim é que se entende que, para LACAN, a compreensão do psiquismo profundo deve ser buscada através da linguagem. A volta ao irrefletido se dá através da linguagem, mas basicamente, da **linguagem encarada objetivamente** (estruturalismo). Trata-se de traduzir as significações da linguagem inconsciente para uma linguagem lógica, pois "a linguagem inconsciente (...) revela bloqueios passados, altera a leitura serena do ambiente, conferindo a elementos da situação presente significações que eles não têm **objetivamente**".(28)

---

(25) Rubem ALVES, **Religião: Patologia ou Sanidade**, in **Reflexão**, nº 3, pág. 119.
(26) Rubem ALVES, **O Enigma da Religião**, pág. 15.
(27) C. G. Jung, in "**O Homem e Seus Símbolos**", pág. 45 (grifos nossos)
(28) H. LEPAGNEUR, **op. cit.**, pág. 66 (grifo nosso)

Mas a esta outra linguagem mágica, a arte ? Ao ser proferida por um sujeito, o que devemos fazer ? Traduzi-la para uma significação lógica, entendê-la a partir da razão (somente) ? Isto certamente seria matá-la. E é por isso que a arte está ausente do mundo estruturalista (e do psicanalítico): porque ela não é senão um apoio ao (ou uma desvirtuação do) discurso (racional) que devemos proferir.(29) Nestes mundos a arte busca desesperadamente tornar-se racional. "É a reflexão que paralisa, na crise aguda que sabemos, todas as artes de hoje, e reduz a pintura à expressão de si própria, e realiza o romance como romance do romance, e escreve o poema do poema, e reflete o teatro como espetáculo de si próprio — e realiza toda arte como uma autodevoração. A reflexão da palavra sobre si significa ultimamente que ela perdeu o seu destino. Não nos perguntamos como nos movemos, porque temos de nos mover; e raciocinar sobre o mover-nos leva a não darmos um passo. Interrogarmo-nos sobre a palavra significa profundamente que não temos nada para dizer..."(30)

Queremos crer que todo o fundo da irreflexão sobre o qual atua a razão não será jamais recuperado por esta. Neste fundo jazem todas as possibilidades humanas, a fazer constantemente da imaginação seu porta-voz. Imaginação que torna possível todo o universo humano e que permite ao homem **criar**... inclusive a psicanálise.

---

(29) V. FERREIRA, **op. cit.**, pág. III
(30) Idem, pág. XLV.

O HOMEM EM BUSCA DE SENTIDO: UMA LEITURA DE GÊN. 1-11

Euclides Martins Balancin *

A leitura literal dos onze primeiros capítulos do Gênesis, baseada numa noção errônea de inspiração, fez com que muita gente relegasse esses textos a um passado morto, porque reavivá-lo seria compartilhar uma interpretação infantil das origens da humanidade e sua história primitiva. É bastante óbvio que as narrativas de Gên. 1-11 não apresentem fatos que possam ser constatados e comprovados; mesmo que nos apontem o lugar do dilúvio, da torre de Babel ou o fenômeno do nomadismo quenita. Simplesmente podem servir como pano de fundo, mas de modo algum fazem com que o desenvolvimento dessas narrativas se tornem "história" no sentido moderno da palavra. Esses capítulos trabalham mais com a **interioridade da história**, se preocupam com os eventos interiores, que estão na raiz dos mistérios da vida. Descobrimos ali um dobrar-se a partir de uma constatação presente, sobre a situação da humanidade e do mundo, que coloca uma série de perguntas de uma validez universal. Mas o que encontramos em Gên. não é só uma constatação; os autores bíblicos refletem profundamente sobre essa situação constatada e apresentam uma **proposta**.

É essa releitura que pretendemos fazer. A nossa consciência da limitação do artigo está expressa quando, no subtítulo, dissemos que faríamos **uma** leitura.

Para começarmos a ler os onze primeiros capítulos do Gênesis, é importante que estejamos a par de alguns dados da crítica literária bíblica moderna:

1. Gên. 1-11 é composto de dois documentos principais: o documento **Javista** (= J) e o documento **sacerdotal** (= P; do alemão: Priesterkodex). O J foi escrito por volta do ano 950 AC no período salomônico; o P, durante o séc. VI, quando os israelitas se encontravam no exílio na Babilônia. A redação final, num todo único, deu-se a partir dessa época.(1)

(*) Licenciado em Filosofia pela OMEC, Licenciado em Teologia pela Universidade Tomás de Aquino in Urbe (ROMA), Licenciado em Ciências Bíblicas pelo Pontifício Instituto Bíblico (ROMA), Pós-Graduado em História Social pela USP, Professor de Teologia da PUCC.

(1) Existe tentativa de descobrir subdivisões literárias desses documentos. Cfr., para isso, Eissfeldt, O.; **The Old Testament, An Introduction**, Basil Blackwell, Oxford (1 965), pp. 158 – 170.

2. Tanto J como P usam tradições antigas populares, sapienciais e sacerdotais, que foram recolhidas e depois "costuradas" pelo redator numa seqüência mais ou menos lógica, conservando, porém, as características de cada documento.(2)

3. Há, portanto, no texto, gêneros literários diferentes nesses capítulos e que precisam ser levados em consideração para que possam ser bem compreendidos.

Esses pressupostos literários básicos devem estar presentes na leitura desses primeiros onze capítulos da Bíblia.

*

Divisão esquemática do roteiro que seguiremos:

I – **Criação:**
A – Gên. 1,1 – 2,4a (p)
B – Gên. 2,4b – 25 (J)

II – **Primeiro pecado**:
Gên. 3,1 – 3,24 (J)

III – **Caim e Abel**:
Gên. 4,1 – 16 (J)

IV – **Lamec e a Canção da espada**:
Gên. 4,17 – 24 (J)

V – **A corrupção universal**:
Gên. 6,1 – 8 (J)

VI – **O dilúvio**:
A – Construção da arca: Gên. 6,9 – 22 (P)
B – O dilúvio: Gên. 7,1 – 22 (P e J)
C – A aliança com Noé: Gên. 9,1 – 17 (P)

VII – **A torre de Babel**:
Gên. 11,1 – 9 (J)

VIII – **As genealogias**:
A – de Adão: Gên. 5,1 – 32 (P)
B – de Noé: Gên. 9,18 – 27 (J) e Gên. 10,1 – 32 (P)
C – de Sem: Gên. 11,10 – 32 (P e J)

(2) A respeito do estilo de J e P, cfr. Von Rad, G.; **Genesis**, SCM Press Ltd, London (1 963), pp. 23 – 27.

I — A CRIAÇÃO

A — Gên. 1,1 — 2,4a (P)

Dentro do esquema de semana proposto pelo Código Sacerdotal nesta narrativa da criação, o HOMEM aparece no sexto dia (vv. 24 — 30). Embora ele apareça no mesmo dia que os animais terrestres, sua posição é claramente ressaltada pelo hagiógrafo, através do uso de expressões fortes: (a) "**façamos**" (v. 26) — o plural aplicado a Deus como sujeito soa para nós como algo estranho e de fato é uma "cruz interpretum". A interpretação mais corrente para esse plural leva-nos a entendê-lo dentro de um significado possível no Antigo Testamento: Deus recorrendo a todas as suas potências para realizar um ato especial — a criação do homem.(3)

(b) "... **a nossa imagem e semelhança**" (vv. 26 e 28) — O próprio texto bíblico nos oferece a chave da interpretação, discorrendo nos versículos seguintes sobre a originalidade do homem caracterizada pela sua capacidade de domínio sobre as outras criaturas e pela sua possibilidade de um fazer criativo. "El dominio universal, encomendado al hombre por Dios en el momento de su creación, corresponde a su modo de ser imagem de El, sin que tengamos por qué afirmar que este 'ser imagen de Dios' se refiera a una similitud com el 'ser divino' en cuanto peculiaridad del Creador".(4) Ainda podemos notar que tal semelhança pode ser observada se levarmos em conta que a palavra Hebráica 'behemah' pode denominar tanto **animal** como **mudo**.(5) A peculiaridade que estabeleceria a semelhança com Deus, seria, então, a **palavra**, a possibilidade de diálogo.

Assim, neste relato, o homem é apresentado como o cume, o ponto alto de toda criação, pois ele participa do poder criativo de Deus e é um ser dotado de palavra que proporciona o diálogo.

B — Gên. 2,4b — 25 (J)

Aqui, o homem já não é visto como o cume de uma série de criações, mas aparece "na terra" e "da terra", ressaltado pelo javista através de um jogo de palavras impossível de ser feito em português: 'adam (= homem)/'adamah (= terra). Mais ou menos como no latim "homo" e "humus".

---

(3) Cfr. Von Rad, **op. cit.**, p. 57.
(4) Bauer, J. B.; **La prehistoria biblica**, Verbo Divino, Navarra (1 969), pp. 38 — 39.
(5) cfr. Zorell, F.; **Lexicon Hebraicum et Aramaicum** VT, PIB, Roma (1 966).

Visualizamos assim a descrição poética e profunda do J: a terra árida e aquele que vai cultivá-la, transformá-lo (o homem) brotando do meio dela, modelado pelas mãos de Deus que lhe dá a vida (nefesh). Em seguida, o autor apresenta a missão que o homem exercerá dentro dessa terra árida: fazer com que o solo se torne fecundo (v. 5b). Mais clara ainda aparece essa missão se aceitarmos a tradução do v. 6 como sendo relacionado com o homem: "... e da terra fizesse (o homem) sair uma onda para irrigar a superfície do solo". (6). E, no texto, esse domínio não se restringe à terra, pois os vv. 19 – 20 mostram o homem dando nome aos animais. "Dar nome" significa ter-domínio-sobre.(7)

Embora o homem apareça aqui como centro da criação e não como cume, tanto no documento P como no J, ele é apresentado como aquele que tem um poder transformador sobre a terra, e um domínio sobre os outros seres criados.

No estágio final de sua redação, a Bíblia, nos dois relatos da criação, mostra o seguinte quadro do homem no universo:

1. o homem é criatura;
2. o homem é o cume e o centro do mundo criado;
3. o homem é dotado de uma potencialidade de domínio e poder da qual não participam os outros seres criados. Essa potencialidade lhe é conatural, faz parte de seu próprio ser-homem;
4. o homem é dotado de palavra, o que o torna capaz de um diálogo responsável.

Nota: Os vv. 21 – 24 ressaltam que a sexualidade faz parte da obra criadora de Deus e, por si, ela não é causa de ambigüidade, mas complementariedade (cfr. Gên. 1, 27 – 28).

II – O PRIMEIRO PECADO: Gên. 3,1 – 24 (J)

Pode-se ajuntar ao texto Gên. 2,8 – 17 pois faz parte de uma tradição que "se mostra com vistas al relato del capitulo 3"(8).

---

(6) **Bíblia Sagrada** dirigida pelo Pont. Inst. Bíblico de Roma, Ed. Paulinas, SP (1 967).
(7) **Larraya**, G.; verbete **Nome**, in Enciclopedia della Bibbia, LDC, Torino-Leumann (1 971).
(8) **MALY**, E. H.; Gênesis, in **Com. Biblico "San Jeronimo"**, Ediciones Cristiandad, Madrid, (1 971), Tomo I, p. 71.

Se, como nós, os escritores bíblicos experimentaram essa potência criativa do homem, eles também perceberam, como nós, que a situação humana não é assim tão otimista. Desde que o homem é homem, ele se descobre ambíguo. E então a Bíblia, através do J, começa a mostrar essa ambigüidade que experimentamos na interioridade de nossa história, com uma "estória simples, para um povo simples, que parece quase uma estória de crianças e que, no entanto, ninguém esgotou o seu conteúdo"(9). Essa estória, segundo C. Minette de Tillesse(10), tem uma estrutura literária com um esquema claro de estilo clássico, onde os personagens representam o mundo irracional (serpente) e racional (mulher e homem) e que são apresentados como exemplos da ambigüidade constatada em toda a criação: a serpente, astuta e pronta para dar o bote, rasteja, e os que a vêem querem esmagar-lhe a cabeça; a mulher, fonte de vida, se vê em dores com o parto; o homem, senhor e transformador da matéria, se vê na luta suada e constante com a terra e principalmente com a MORTE, que é o cume e resumo de todo o mal existente. E o J pergunta: por que isso ? porque o homem, rei do universo, está sujeito à morte que aniquila o seu ser ? por que está preso à essa angústia fundamental ? O mal está aí. Donde vem ele ? De Deus não pode ser, porque Ele só quer o bem. Então de quem poderia vir ? Do próprio Homem ! É o que quer mostrar a estória quando narra o homem se apoderando da "árvore da ciência do bem e do mal" (2,16 – 17; 3,3 – 6). Qualquer que seja a interpretação dada à essa árvore (11), sempre nos leva a ver que se a situação é essa, ela provém de uma escolha do homem, e não de uma fatalidade divina, vinda lá de cima; "é um desafio que o homem, mesmo que seja a longo prazo, poderá ressolver"(12).

Está presente no relato um "manifesto de inconformismo": nós que nos descobrimos donos do universo, capazes de transformações incríveis, batemos, ao mesmo tempo, com a cara no mal, na porta da morte. Descobrimo-nos carentes, em estruturas carentes, apesar de sermos "a imagem e semelhança de Deus".

III – CAIM E ABEL: Gên. 4,1 – 16 (J)

Depois de apresentar a ambigüidade fundamental, o J passa a mostrar outras ambigüidades que ele constata na humanidade e no mundo.

---

(9) Minette de Tillesse, C.; **O "Pecado Original" em Gênesis 3 e suas implicações escatológicas. Uma nova interpretação**, in RCB, Ed. Loyola, V. I, nº 1, Nova fase, SP (1 977), p. 63.
(10) Idem, **ibidem**, pp. 61ss.
(11) Bauer, J. B.; **op. cit.**, pp. 49ss.
(12) Minette de Tillesse, **op. cit.**, p. 66.

Esta narrativa está unida à anterior (v. 1), mas pertencia antes a um contexto bem diferente, provavelmente ligada à história dos quenitas(13). Notamos já o progresso do homem na **diversidade de profissões**: Abel é pastor e Caim é agricultor (v. 2). Dentro de um contexto de sacrifícios oferecidos de difícil sondagem por causa do texto conciso e corrompido, transparece a inveja de Caim que anda irado e cabisbaixo (v. 5). O autor descreve psicologicamente a entrada do mal no coração humano, mas que este pode dominar (v. 7). Mas ele se deixa dominar e acontece o assassinato (v. 8). A questão proposta em Gên. 3,9 era: "Onde estás"; o homem pensando em ser astuto como a serpente (heb. = 'arum), se descobrira na sua nudez (heb. = 'arom). Agora a questão é: "Onde está o teu irmão ? " (v. 9). "A questão de Deus agora aparece como uma questão social" (Vischer). A resposta dada por Caim indica a continuação do desvio: "Porventura sou o guarda do meu irmão ? " (v. 9), i.e., "tenho que pastorear o pastor ? ". Dentro da diversidade criativa e transformadora da profissão aparece a distorção. Um corpo assassinado e jogado por terra clama, grita, do solo a Deus(14) A terra (= 'adamah) clama por justiça. O mesmo solo arado por Caim e que dera o fruto é compelido a beber o sangue de Abel e por isso começa a lhe negar o fruto. E Caim é banido do solo fértil para a região de Nod (v. 16), a terra sem descanso(15).

Uma narrativa independente, que encaixada e "costurada" ao novo contexto, mostra a crescente ambigüidade: o progresso trazido pela diversidade de profissões está permeado por um assassinato e com as dificuldades sobre o próprio solo.

IV — LAMEC E A "CANÇÃO DA ESPADA": Gên. 4,17 — 24

Mais uma vez nos deparamos com duas narrativas unidas artificialmente. Antes (v. 16), Caim se retirara para a "terra de ninguém" e agora (v. 17), encontramos os seus descendentes fundando uma comunidade. É evidente que a "costura" foi feita para servir ao objetivo do hagiógrafo. Ele quer apresentar o estágio do agrupamento humano que se desenvolve como comunidade organizada. Aos pastores e agricultores se ajuntam os **criadores de gado graúdo, os músicos (a arte) e os ferreiros (a metalurgia)**. O ferreiro dá azo para a outra

(13) cfr. Von Rad, **op. cit.**, pp. 104 — 105.
(14) O verbo hebráico usado Z'K expressa um apelo de proteção legal (cfr. Gên. 18,20; Deut. 22, 24.27; 2Rs. 8,3; Job 16, 18 — 19) e corresponde à "voz dos oprimidos".
(15) Uma terra de Nod é desconhecida, mas o hebreu reconhece no nome o vocábulo **nud** fugir.

parte (vv. 23 – 24): a "canção da espada", canção muito antiga de vanglória, transformada em cantiga de vingança. Incorporada à grande obra, serve para tornar visível o outro lado do progresso, o outro lado da medalha que caminha lado a lado com o desenvolvimento: **o espírito de uma crescente irreconciliação**, pela qual a comunidade humana se torna cada vez mais fissurada. Lamec não está satisfeito com a proteção dada a Caim e toma para si a execução da vingança de um modo atrevido. O distúrbio da vida se avoluma cada vez mais. A ação criminosa se espalha e, pior, o homem se vangloria disso: "Matei um homem com uma ferida minha e um jovem com uma contusão minha; Caim é vingado sete vezes, mas Lamec setenta e sete vezes" (vv. 23 – 24).

V – A CORRUPÇÃO UNIVERSAL: Gên. 6,1 – 8 (J)

Já acostumados às transições ingênuas, podemos facilmente detectar que estamos sendo introduzidos num bloco primitivamente independente. A cronologia é generalíssima e se contenta em dizer que os homens se multiplicaram sobre a terra e lhe nasceram filhas (v. 1). Percebemos que algo de novo é introduzido: os atores principais não são homens, mas os "filhos de Deus" (v. 2) que habitam num mundo celeste, segundo a concepção dos antigos (cfr. Job 1, 6ss; Sal. 89,6). A velha discussão para esclarecer a natureza desses seres ainda não chegou e talvez nem chegue a ser concluída(16). O importante para a leitura que estamos fazendo, é que esses seres superiores, unindo-se as mulheres, formam uma espécie de **super-humanidade**. Embora os "hann e filyim" (= valentes, heróis; LXX = gigantes) parecem estar aqui só como um dado arqueológico (v. 4), na primitiva forma provavelmente eles já apareciam no v. 2 como descendentes dos seres celestes e das mulheres dos homens. "O propósito original desta história foi precisamente contar etiologicamente a origem de tais heróis como nascidos desses casamentos"(17). "Il convient ici de méditer avec W. Vischer les paroles clairvoyantes de Jakob Burkhardt sur les grands personnages de l'historie mondiale: 'Leur nature demeure un vrai mystère dans l'histoire du monde; leur rapport avec une époque est un **hieròs gámos** qui ne se consomme presque que dans des temps terribles, qui offrent seuls aux grands leur dimension demesurée." (18)

---

(16) cfr. Bauer, J. B.; **op. cit.**, pp. 84ss.
(17) Von Rad, **op. cit.**, p. 111.
(18) Von Rad, G; **Théologie de L'Ancien Testament**, Labor et Fides, Genève (1 963), p. 142, nota 1.

A redação final do texto, através de uma deslocação dos "heróis", apresenta a questão, antes reduzida para alguns indivíduos, num âmbito universal. Assim a reflexão que brota do texto atual é a tentativa do homem de construir uma super-humanidade baseada numa transcendência insuficiente e disforme, fundada numa união com seres 'privilegiados'. E a reflexão não para aí: tal super-humanidade não tira o homem de sua ambigüidade e carência; ao contrário: torna-se mais terrível e aguda (cfr. vv. 3 e 5).

VI — O DILÚVIO: Gên. 6,9 — 9,17 (P e J)

Em 6,5 — 8 já encontramos a transição da narrativa anterior para o relato do dilúvio. A humanidade está doente no próprio "coração", i.e., no seu cerne.(19) É o "fundo do poço", o momento em que só uma revira-volta fundamental poderá fazer encontrar o sentido verdadeiro. Então o J nos introduz, de maneira antropomórfica, no "coração angustiado de Javé" (6,6), para dizer que aquilo que se vai seguir não é pura destruição indiferente, fria, mas a reformulação da busca de sentido para o homem (6.8).

Os que se segue até o cap. 9,17 está eivado de mitos extrabíblicos(20), não obstante todo o trabalho demitizante dos autores bíblicos, que se preocupam em narrar mais o que se passa no universo do homem e não no mundo dos deuses. Mesmo se, antes, o J nos levara até o "coração" de Javé, não quis refletir um acontecimento que sucedeu "in illo tempore", mas quis mostrar que o relacionamento de Javé com a humanidade é salvador, e não destruidor. Se somos tentados a imaginar o dilúvio como uma destruição total para a qual necessitaria um recriar do nada (6,7; 6,13; 7,4; 7,21.22.23ab), logo isso é desfeito. A preservação de Noé com sua descendência e com a própria criação (6,8 — 10; 8,20; 9,18 — 19 etc.) indica que a humanidade não voltou à estaca zero, partindo "da capo". Até a própria ambigüidade continua ainda presente (8,21 — 22). A humanidade é convidada a retomar o caminho iniciado, mesmo dentro da ambigüidade, mas no contexto de uma Aliança que havia sido desrespeitada.

---

(19) cfr. Wolff, H. W.; **Antropologia do Antigo Testamento**, Ed. Loyola, SP (1 975), pp. 77ss.

(20) cfr. Plessis, J.; **Babylone et la Bible**, in Dictionnaire de la Bible, Supplément, Letouzey et Ané, Paris (1 928), col. 714 ss.

VII — A TORRE DE BABEL: Gên. 11,1 — 9 (J)

Esta narrativa foi reservada para o fim do conjunto bíblico que nos propõe a sua versão do progresso humano. De fato, o texto mostra o homem chegando a um estágio de desenvolvimento bastante elevado. Todos reunidos numa "aldeia global" na planície de Sinear (11,2), possuem uma maneira rápida e direta de **comunicação** (11,1), constroem uma **grande cidade** (11,4) através de uma **nova tecnologia** (11,3). Assim "a narrativa constitui o ponto culminante da 'Urgeschite', cujo sentido e fim são universais. O elemento 'Ur' não se refere apenas a um passado distante, mítico (primitivo), mas também ao que é constitutivo da própria história (fundamental)"(21).

Mais uma vez, porém, o capítulo não se encaixa com o que fora proposto no capítulo anterior. No capítulo 10 ("Lista das Nações"), onde se descreve a geração de Noé, a diversidade de idiomas e de etnia é proposta como um bem (10,31 — 32), enquanto que aqui tal diversidade se apresenta como um castigo (10,5 — 9). O narrador ligou livremente tradições particulares e, ao fazer isso, se preocupou mais com a orientação teológica interior do todo que com uma harmonia precisa de detalhes. Desse modo, o seu especial significado deve ser encontrado no contexto do todo, porque este material mais antigo, corajosamente desbastado e refundido, foi incorporado na história primitiva em suas idéias principais embora elaborado de maneira não muito clara. (22).

Porém, já uma aguda observação histórica se enuncia: as nacionalidades que surgem de grandes migrações, de grupos em movimento que de repente saem da obscuridade para a luz da história e se elevam ao poder cultural. A sedentarização, então, é feita de maneira sofisticada e no interesse de uma forte aliança e fama.

Esse desenvolvimento titânico de uma civilização humana que se intensifica, essa ascensão para uma grandeza pode corresponder à alienação mais profunda do homem e chegar à catástrofe e à **confusão** geral (11,7 — 9). Dentro de uma imagem primitiva de toda a cultura humana e das energias fundamentais que a fazem progredir (conjuntura econômica, vontade de grandeza dinâmica, comunicação), contemplamos na 'legenda' uma incontestável desconfiança, porque tal empresa titânica pode levar o homem a parar nesse meio

---

(21) cfr. Anderson, B.; **A narrativa de Babel, Paradigma da Unidade e diversidade humanas,** in **Concilium** 121, Ed. Vozes (1 977), pp. 73.
(22) Idem, **Ibidem**, pp. 73 — 81.

caminho e a sua obra imensa pode fazê-lo cair de joelhos diante de um ídolo e desviar o seu próprio sentido.

VIII – AS GENEALOGIAS

A primeira coisa que notamos é que as genealogias presentes em Gên. 1 – 11 fazem parte, na sua maioria, do P e, portanto, vão refletir um ponto de vista mais otimista do que os textos pertencentes ao J. Ligadas à primeira narrativa da criação: "Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra..." (1,28) e depois ao dilúvio: "Mas sede fecundos e multiplicai-vos; povoai a terra e multiplicai-vos nela" (9,7) são o "cimento que une as paredes do edifício"(23) do caminho da humanidade inteira. "O autor não se coloca na perspectiva dos conflitos dramáticos entre as nações idolátricas e o povo eleito, mas num mundo anterior, em que as nações são consideradas apenas em sua realidade natural e como fazendo parte da criação de Deus"(24). A diversidade de povos aparece na concepção do autor, na sua universalidade(25); e a divisão em famílias, línguas, países e nações é mostrada como algo espontâneo e constitutivo da natureza humana. A diversidade de ordem racial, de ordem cultural, de ordem geográfica, de ordem política, numa recíproca fecundação, é uma grande proposta para a busca da verdade e do sentido. Assim, no conjunto, o episódio da Torre de Babel, apresenta mais um dado frustrador: a negação da diversidade.

*

Após essa rápida leitura de Gên. 1 – 11, podemos resumí-la do seguinte modo:

Constatações:

(1) A humanidade toda está continuamente em busca de um **sentido** para si e para tudo que a rodeia;

(2) Nessa sôfrega procura, ela experimenta a força criativa que possui e assim realiza transformações engrandecedoras através

– da própria possibilidade de escolha,

(23) Konings, J. (coord.); **Religião e Cristianismo**, PUCRS (1 977), pág. 131.
(24) Danielou, J.; **No Principio**, Ed. Vozes, Petrópolis (1 964), pp. 100 – 101.
(25) Em 10, 1 – 32 a genealogia é engendrada de tal modo a formar o número **setenta**.

— da diversidade de profissões,

— das artes e ofícios,

— do trabalho coletivo e organizado,

— da comunicação,

— do fenômeno urbano e tecnológico;

(3) Por outro lado, a humanidade experimenta no seu caminho:

— que antes de tudo e no fim de tudo está a morte;

— que, na diversidade de profissões, existe a concorrência desleal e destruidora;

— que a terra produtiva pode tornar-se estéril nas mãos do homem;

— que, junto à flauta e a tuba, o Homem pode construir a espada para a vingança;

— que a criação de uma super-humanidade pode-se tornar tremendamente funesta;

— que, dentro da multidão, pode haver solidão;

— que o elevador da Torre de Babel pode enguiçar e sua obra ficar paralisada.

Reflexões:

(1) O homem, para desbloquear o seu caminho que persegue o sentido, tem necessidade de redizer continuamente a aspecto transcendental de sua "imagem e semelhança";

(2) Só a Transcendência vai-lhe possibilitar uma esperança

— de esmagar a cabeça da serpente astuta que o desnuda, mesmo que esteja ele com o calcanhar ferido (Gên. 3,15).

— de um sinal que permita não morrer definitivamente (Gên. 4,15),

— de um fazer criativo que não leve ao caos, mas que ordene (Gên. 9,13 – 17),

— de recuperar a linguagem perdida e que aponte o sentido (Gên. 12,1 – 4).

DE MEDELLIN A PUEBLA: Avanço ou Retrocesso ?

Gabriel Lomba Santiago *

"Si el pueblo no va a Puebla, Puebla no va al pueblo."

INTRODUÇÃO

A 1ª Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano é convocada por Pio XII no Rio de Janeiro em 1 955. Cria-se nessa época o CELAM. As linhas mestras da 2ª Assembléia dos Bispos reunidos em Medellin, em 1 968, com o tema "A Evangelização no presente e no futuro da América Latina" deixavam claro: "é preciso agir" e "tornou-se com dramática urgência a hora da ação"; sua linha de opção decisiva concentra-se nos pobres e na libertação integral.

Dez anos se passaram e hoje pergunta-se em termos concretos: o que acontece na Igreja da América Latina ? o que é, afinal, a libertação integral do homem sem o compromisso ? Por que continuam a crescer as formas injustas na América Latina ? Qual é a posição da Igreja ? definiu-se ela a favor dos pobres na perspectiva evangélica ? A religião, como manifestação pessoal e comunitária, esgota-se no econômico, social, político ou, realmente, ultrapassa essas dimensões relativas ?

Este questionamento antecipa toda a nossa reflexão sobre a continuidade, a ruptura, a validade de Medellin em relação com o próximo encontro em Puebla de los Angeles, no México, na 3ª Conferência Latino-Americana dos Bispos, a realizar-se de 12 a 28 de outubro de 1 978. O tema será: "A Evangelização no presente e no futuro da América Latina". A esperança de um povo estará em Puebla; um povo que tem fé em Deus e na vida: no eterno e no provisório. A seqüência de Medellin implica a realidade dos fatos, e em Puebla ver-se-iam ou não confirmados na prática. Mas o que pretende a Igreja ? Quer

(*) Professor da PUC-Campinas e da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Mogi-Mirim, Mestrando de Filosofia da PUCC.

atenuar Medellin, buscando uma posição moderada, ou exprimi-la com todas as suas conseqüências ? É o que pretenderemos aclarar.

1. A REALIDADE DA AMÉRICA LATINA: A IGREJA CONSCIENTE.

O momento histórico atual dos povos latino-americanos se equaciona, na ordem social e do ponto de vista objetivo, por uma situação de subdesenvolvimento, revelada por fenômenos de marginalidade, alienação, pobreza e condicionada, em última instância, por estruturas de dependência econômica, política e cultural em relação às metrópoles industrializadas que detêm o monopólio da tecnologia e da ciência. Do ponto de vista subjetivo, pela tomada de consciência dessa mesma situação, que provoca em amplos setores da população latino-americana atitudes de protesto. Essa complexa realidade situa historicamente os latino-americanos ante o desafio de um compromisso liberador e humanizador.

A Igreja vai lentamente assumindo sua responsabilidade profética, num momento histórico em que o Continente latino-americano começa a tomar consciência de sua existência como cultura, projetando-se como nação que se descobre profundamente dominada, em que o povo sofre uma histórica injustiça nas mais variadas dimensões pelo qual uma pessoa com um mínimo de sensibilidade e consciência percebe.

A função da religião na sociedade, o cristianismo na América Latina, sua consolidação e o sincretismo em formas religiosas dos povos africano e indígena, não nasce de uma visão institucional; com isso a tolerância em suas variadas formas provém da aceitação cristã da personalidade que representa a expressão da liberdade individual na sociedade humana. Desta maneira, a Igreja não deve pura e ingenuamente ser a vanguardeira de um conservadorismo, simplesmente para "conservar" certas vantagens ou manter modelos europeizados, pois é ilusório manter um cristianismo que só se explica a partir de uma mentalidade colonialista.

Não se pode falar de Evangelização hoje, sem levar em conta a relação mútua que deve existir entre o Evangelho e a cultura de um povo.

1.1 Medellin: O documento a partir dos fatos

É nessa cultura que aparece o documento de Medellin. A Igreja não pretende ser a especialista em sistemas sócio-político-econômicos, mas

mostrar os fatos e daí lançar o aviso, a denúncia (não pode ficar indiferente à verdade, sob pena de trair o Evangelho) mediante documentos que traduzem a realidade "in loco".

Medellin seria o documento mais realista que se tem conhecimento em termos de justiça social, como trabalho de conjunto do episcopado latino-americano. Superior a Montesinos, Vasco de Quiroga etc.

Sucintamente, o documento trata da **Promoção Humana** como uma unidade de justiça, paz, educação, juventude. Da necessidade de uma **Evangelização e Crescimento na Fé**, mediante uma Pastoral Popular, das elites, catequese e liturgia. A realidade de uma **Igreja Visível e suas Estruturas**, na extensão dos leigos, sacerdotes, religiosos, pobreza da Igreja, pastoral de conjunto, meios de comunicação social. Para elaborar essa tarefa, a Igreja toma como pressupostos básicos os seguintes fatos:

1º — "...Os esforços feitos não têm sido capazes, em geral, de assegurar que a justiça seja respeitada e realizada em todos os setores das respectivas comunidades nacionais" (pág. 47)

2º — "Se o desenvolvimento é o novo nome da paz, o subdesenvolvimento latino-americano, é uma injusta situação promotora de tensões que conspiram contra a paz. (pág. 56)

3º — "A família na América Latina, como em outras partes do mundo, sofre a influência de quatro fenômenos fundamentais: passagem de uma sociedade rural a uma sociedade urbana; o processo de desenvolvimento traz consigo abundantes riquezas para algumas famílias, insegurança para outras, e marginalidade social para as restantes; o rápido crescimento demográfico... engendra vários problemas de ordem sócio econômica como de ordem ético-religiosa; o processo de socialização, que tira da família alguns aspectos de sua importância social e suas zonas de influência, mas deixa intactos seus valores essenciais e sua condição de instituição básica da sociedade global". (pág. 66)

4º — "...esforços consideráveis em quase todos os nossos países para estender a educação em seus diversos níveis, e são grandes os méritos que, nesse esforço cabem, tanto aos governos como à Igreja e aos demais setores responsáveis pela educação. Contudo, o panorama geral da educação se apresenta à nossa vista com características, ao mesmo tempo de drama e desafio". (pág. 72) "...devem as universidades católicas estabelecer o diálogo entre as disciplinas humanas e o conhecimento teológico, em íntima comunhão com as profundas exigências do homem e da sociedade respeitando o método

próprio de cada disciplina. (pág. 78) "Para a constante renovação das tarefas universitárias, é importante promover uma permanente avaliação dos métodos e estruturas de nossas universidades. (pág. 78)

5º – "A juventude vive uma época de crise e de mudanças que são causa de conflitos entre as diversas gerações. Esses conflitos estão exigindo um sincero esforço de compreensão e diálogo, tanto da parte dos jovens quanto dos adultos. Tratando-se de uma crise que atinge tudo e, ao mesmo tempo, produz um efeito purificante, traz, não raro, a negação de grandes valores. Enquanto um setor da juventude aceita passivamente as formas burguesas da sociedade (deixando-se levar pelo indiferentismo religioso), outro recusa com radicalismo o mundo que seus antepassados plasmaram, por considerar tal estilo de vida falto de autenticidade. Recusa, igualmente, uma sociedade de consumo que massifica e desumaniza o homem. Essa insatisfação cresce de momento a momento". (pág. 80)

6º – "Na América Latina, na grande massa de batizados, as condições de fé, crença e práticas cristãs são muito diversas, não só de um país a outro, mas em regiões de um mesmo país e entre os diversos níveis sociais. Encontram-se grupos étnicos semipaganizados; massas camponesas que conservam profunda religiosidade e massas marginalizadas com sentimentos religiosos, mas de pouca prática cristã. Há um processo de transformação cultural e religiosa. A Evangelização do Continente experimenta sérias dificuldades que se vêem agravadas pela explosão demográfica, migrações internas, mudanças sócio-culturais, escassez de pessoal apostólico e deficiente adaptação das estruturas eclesiais" (pág. 89)

7º – "As elites significam, em nosso contexto, de modo geral: grupos dirigentes mais adiantados, dominante no plano da cultura, da profissão, da economia e do poder(94). Como princípio, "A Igreja deve manter sempre sua independência perante os poderes constituídos e os regimes que os representam, renunciando, se preciso, às legítimas formas de presença que, devido ao contexto social, a tornam suspeita de aliança com o poder constituído e são, por isso mesmo, contra-sinal pastoral". (pág. 98)

8º – "A renovação catequética não pode ignorar um fato: que nosso continente vive em grande parte de uma tradição cristã. Apesar de observar-se um crescimento no processo de secularização, a religiosidade popular é um elemento válido na América Latina". (pág. 100)

9º — "Verifica-se a pluralidade de situações na renovação litúrgica: enquanto em alguns lugares empregam-se crescentes esforços para sua realização, noutros, é ainda fraca. Falta, ao conteúdo da reforma uma mentalização que é especialmente importante para o clero. Além disso, deve-se reconhecer que as variedades de culturas apresenta difíceis problemas de aplicação (línguas, sinais). Tem-se a impressão de que o Bispo nem sempre exerce, de modo eficaz, seu papel de liturgo, promotor, regulador e orientador do culto. A liturgia não está integrada organicamente na educação religiosa..." (pág. 106)

10º — "Em nosso continente, milhões de homens se encontram marginalizados da sociedade e impedidos de alcançar a plena dimensão de seu destino. Por outro lado, nele se está impondo a consciência de que é necessário pôr em marcha ou ativar um processo de integração em todos os níveis: desde a integração dos marginalizados nos benefícios da vida social, até a integração econômica e cultural de nossos países. A Igreja deve enfrentar essa situação com estruturas pastorais aptas, marcadas com o sinal de organicidade e unidade". (pág. 150)

11º — "Na América Latina os Meios de Comunicação Social são um dos fatores que mais têm contribuído e contribuem para despertar a consciência de grandes massas sobre suas condições de vida, suscitando aspirações e exigências de transformações radicais. Contudo muitos desses meios estão vinculados e grupos econômicos e políticos, nacionais e estrangeiros, interessados em manter o "status quo" social" (158).(1)

Percebe-se que o documento de Medellin trazia um conteúdo renovador espiritual e realista. A sua perspectiva social, política econômica seria até hoje motivo de certa insatisfação por determinada camada governante dos países latino-americanos, que viam nessa perspectiva um perigo iminente de profundas repercussões políticas. Ao atribuir à Igreja incompetência em "assuntos temporais", estavam de certa maneira atenuando toda a expressão ao documento. Aliás isto não é novidade, caso semelhante ocorreu quando apareceram "Mater et Magistra" de João XXIII e a "Populorum Progressio" de Paulo VI.

Medellin constituiria o primeiro sinal de alerta e esperança para milhares de pessoas pobres, incultas da América Latina. A Igreja sensibilizada para uma situação de fato, convocaria todos os cristãos conscientes de todas as

---

(1) "A Igreja na Atual Transformação da América Latina à Luz do Concílio" — Conclusões de Medellin — CELAM — Vozes, 6ª ed. Petrópolis, 1 977.

classes a uma solidariedade continental. Apareceriam grupos de leigos que se engajariam na pastoral libertadora. A liturgia sofreria adaptações sensíveis, menos estrutural e mais vivencial. Buscar-se-ia uma definição mais adequada de cristãos. Haveria uma oposição clara ao injusto, explorador e aos que não saíam do seu cristianismo formal. Configurava-se um tipo de cristão sensível à fé e à vida de seus semelhantes.

Mas toda esta repercussão através de noticiários, palestras, informações, "engajamentos" trouxe algo de positivo, algo que produziria uma mutação essencial e não acidental ? De lá para cá, são dez anos e as esperadas mudanças não se realizariam a fundo, notou-se que algo não funcionava no que concerne a uma evangelização libertadora; assim foi preciso um encontro, podemos dizer necessário, não somente para rever o que foi e o que ficou de positivo, mas se devemos continuar nessa linha ou tentar uma visão diferente e com repercussões mais profundas.

2. PUEBLA: CONFIRMAÇÃO DE MEDELLIN OU ACOMODAÇÃO ?

Que se entende por missão Social da Igreja ? Dizer que a Igreja tem uma missão social implica a afirmação de que sua responsabilidade não se esgota "ad intra", não se limita ao campo religioso do dogma e do culto, projeta-se também sobre o plano temporal das realidades sociais, políticas, econômicas e culturais onde se decide a salvação espiritual dos homens.

Não é mais possível à Igreja não levar a sério os problemas, as dores, as esperanças dos homens. Trata-se do homem concreto, situado em determinada estrutura social, implicado na rede de instituições dentro da qual se desenvolve sua vida de cada dia.

Renunciar a um amor eficaz do homem concreto, significaria, para a Igreja renunciar a ser cristã. Sua missão para com os homens ou é também social, ou os assume na totalidade de seus problemas, ou não é cristã. Não é cômodo para a Igreja o exercício da função crítica. Em qualquer sentido que a exerça é imediatamente alvo de pressões. Se reconhece o bem, é acusada de conformista; se denuncia o mal é acusada de contestadora e revolucionária. Em ambos os casos, a própria função crítica parece atribuir à Igreja uma posição de transcendência e de arbitragem nos assuntos temporais, posição cada vez menos aceita por uma sociedade secular e secularizada.

Podemos ter ou não consciência de um fato: a verdade é que o espaço cultural em que vivemos é, ainda, marcado de valores cristãos. É, precisamente nesse espaço, que se abre toda a dimensão da "Evangelização no presente e no futuro da América Latina".

Numa visão panorâmica, o documento-consulta para a conferência trata do seguinte esquema abreviado:

1ª PARTE — SITUAÇÃO GERAL.

I — Visão Histórica: Introdução — Evangelização — Conferências do Episcopado Latino-Americano — De Medellin e Puebla.

II — Elementos para um diagnóstico da Realidade Latino-Americana.

"A Igreja evangeliza homens concretos". "Os pontos importantes no plano sócio-econômico, são:

- crescimento econômico real, mas o contraste entre pobres e ricos tornou-se cada vez maior.
- a distribuição de renda é mais desigual do que nos países desenvolvidos.
- de trezentos e vinte milhões de habitantes, cerca de cem milhões vivem em condições de extrema pobreza.

Outras dificuldades são:

- a inflação e suas conseqüências. O desemprego e subemprego.
- escassez de habitação, médicos, hospitais. Desnutrição crônica.
- não se realizam reformas estruturais com seriedade.

III — Evangelização e Nova Civilização

"Aprofunda-se a relação entre evangelização e cultura, como sugere Medellin". "Não há povo sem formas culturais." Por isso "evangelizar é também assumir e transformar culturas", segundo sugestões de Paulo VI em "Evangelii Nuntiandi" (Evangelização no Mundo Contemporâneo).

2ª PARTE — MARCO DOUTRINAL

A — Enfoque Teológico — A boa Nova de Deus.

1. Deus fala e se revela aos homens.
2. O movimento geral da cultura ocidental e sua incidência na América Latina.
3. A tarefa evangelizadora.

Deus nos fala e nos reconcilia em seu Filho Jesus Cristo.

1. Jesus de Nazaré.
2. Jesus revelador, Evangelizador.
3. Jesus Cristo Salvador.
4. Jesus Cristo, Filho de Deus.
5. Pai, Filho e Espírito Santo.

O Espírito da Igreja.

1. A Igreja, evangelizada e constituída.
2. A Igreja evangelizadora.
3. Maria, Mãe do Senhor e nossa Mãe

B — Enfoque da Doutrina Social: Evangelização e Convivência Humana. Introdução — Fundamentos — Libertação em Cristo e Libertação temporal — Orientações doutrinárias — Igreja, Estado e Política — Metas na construção de uma nova sociedade.

3ª PARTE — AÇÃO PASTORAL DA IGREJA.

I — Agentes de evangelização.

Ministério Episcopal — Bispos — Conferência Episcopal. "A atual situação da América Latina exige união interna entre os episcopados..."

CELAM — O ministério Presbiteral — diaconal — Os ministérios Leigos — Apostòlado Leigo — A vida Consagrada — Pastoral Vocacional — Prioridades Evangelizadoras — Igreja e Promoção Humana — Evangeli-

zação e Família — Evangelização e Cultura — Evangelização e Educação — Evangelização e Comunicação Social — Edificação da Igreja — Evangelização e Liturgia — Evangelização e Juventude — Evangelização e Comunidades Eclesiais de Base — Projeção Missionária da Igreja — Evangelização e não-crença.

II — Conclusão: A Pastoral Orgânica.

"O acima exposto dá uma idéia das múltiplas e complexas dimensões da pastoral evangelizadora, aparentemente complicada e desarticulada. É um desafio enorme para a Igreja anunciar o Evangelho em todas as dimensões e situações humanas, e transmiti-lo com a lucidez e a simplicidade do mistério com que Deus fala ao coração do homem, chamando-o à comunhão e fazendo-o participante da novidade da vida. O conteúdo desta mensagem é o mistério divino da comunhão; seu meio privilegiado de transmissão é a comunhão entre os Evangelizadores".(2)

Os seguidores de Jesus Cristo não podem ficar contemplando-o à distância de quase 2 000 anos de cristianismo. Para ser cristão não é necessário somente admirar a coragem moral de Cristo, em assistir os deserdados da sorte em sua época, em assistir às grandes polêmicas dos fariseus. A prática real do cristianismo transcende a uma simples religiosidade formal. O cristão autêntico, para reviver a mensagem de Cristo em sua totalidade procurará os deserdados da sorte, os injustiçados, além de identificar os atuais fariseus.

Com isto, queremos levar os elementos conscientizadores contidos no documento-consulta de Puebla, para em seguida examinar o parecer dos Bispos do Brasil reunidos em Itaici.

2.1 O parecer dos Bispos Brasileiros sobre o documento — consulta.

Antes da reunião Geral do Episcopado brasileiro, houve um debate preliminar do documento na Assembléia do Episcopado Paulista, onde se chega a admitir que o documento é fraco, idealista e não detecta a essência do problema latino-americano mesclando causas e efeitos.

Mas os bispos em geral, na reunião nacional estão esperançosos pois "espera-se com insistência que Puebla aprofunde e prolongue as linhas

(2) Terceira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, Puebla 1 978, "A Evangelização no presente e no futuro da América Latina" — Edições Paulinas — S. Paulo.

abertas por Medellin: um incentivo às comunidades eclesiais de base, à evangelização libertadora, à expansão de um pensamento teológico original, à consolidação da posição da Igreja independente e descomprometido dos sistemas e regimes, ao fortalecimento da consciência de uma Igreja latino-americana com sua originalidade e característica próprias, à opção de engajamento pelos pobres e oprimidos, opção prioritária mas não excludente".(3) Era esta uma das conclusões não definitivas do Episcopado brasileiro.

Houve também um consenso entre o episcopado brasileiro sobre a validade da opção pastoral de Medellin: uma Igreja que assume posição concreta ao lado dos oprimidos. A imagem de uma Igreja ligada aos poderes, recentemente, reduziu sua credibilidade evangelizadora. O definitivo rompimento com o poder é mais claro quando os bispos anunciam que a "Igreja solidária, sinal e instrumento de comunhão no meio do povo, superará qualquer vinculação a sistemas ou regimes. Assumindo sua missão de serviço aos homens em especial pelo compromisso de estar ao lado dos pobres, mantendo-se aberta a todas as classes sociais...". "A pessoa humana, centro de toda a ação apostólica e destinatária da evangelização é, de fato, o ponto de partida e encarnação da liturgia. Ignorar a situação do homem, é também ignorar o caminho do conhecimento de Deus".

O documento de consulta do CELAM falhava por pregar uma linguagem abstrata sobre Deus, mas os bispos deixaram o texto e explicaram que "a Cristologia procura iluminar mutuamente o conhecimento de Cristo e o conhecimento mais profundo do homem".

A preocupação com o homem traz de volta a abertura registrada em Medellin onde "não se deve perguntar a que Igreja pertence o outro mas verificar se esse outro está aberto à pessoa humana e se aceita o princípio doutrinal de que a libertação é tarefa de todos".

A consciência da situação, para os bispos brasileiros, não basta. Por isso voltando às considerações de Medellin há o desejo de que a Igreja assuma sua missão profética com gestos concretos, entre esses gestos, o episcopado brasileiro espera de Puebla um pronunciamento enérgico de repúdio a todas as formas de violência, especialmente a institucionalizada e propõe a criação de comissões de justiça e paz.

---

(3) "Folha de S. Paulo" 22/4/78.

2.2 Um parecer crítico.

Mais do que nunca é necessário que a Igreja fale para o mundo latino-americano, que ela dê o testemunho do Espírito ao mundo. Na atualidade existe um povo de Deus que já tomou consciência de si próprio e da sua vocação. Assim, o testemunho que se espera dos bispos não é o testemunho deles pessoalmente, mas de todo o povo. "Si el pueblo no va a Puebla, Puebla no va al pueblo."

O documento consultivo é fraco ao confirmar Medellin; um pouco deficiente ao tratar a justiça social; insatisfatório quanto à liturgia; pouco sensível à experiência histórica depois de Medellin; apresentando um aspecto moderador (característica da maioria do episcopado latino-americano).

"Esta é a situação atual da Igreja na América Latina. Ou ela realmente se abre para um vida nova, no sentido daquilo que João XXIII chamou como um "sinal dos tempos", isto é, a "promoção humana das classes trabalhadoras" ou preparará o seu fracasso em enfrentar o maior problema social do século XX".(4)

Por outro lado, há algo difícil de solucionar: a reforma interna da Igreja, afim de que transpareça evangelicamente; a dúvida quanto a um comprometimento de fato que modifique as estruturas existentes, libertando o homem; a característica tradicional da maioria dos bispos agindo numa forma de "moderação" resultando sempre num ótimo documento mas sem inserir-se concretamente nele, modificando uma realidade injusta. "Teme-se que a resposta de Puebla não satisfaça os anseios e expectativas do povo da América Latina e que excessivas esperanças terminem numa grande frustração".(5)

CONCLUSÃO

Deixamos aqui assinalados como elementos básicos, a realidade latino-americana, os documentos de Medellin e consultivo para Puebla, a conscientização da Igreja e seu engajamento como compromisso de esperança e vida de um povo que crê e sente, o parecer do Episcopado brasileiro, as falhas e dificuldades da Igreja na perspectiva crítica e a grande esperança que todos anseiam por um mundo melhor.

---

(4) Alceu de Amoroso Lima: "Folha de S. Paulo" 25/3/78.
(5) "Subsídios para Puebla" — Documentos da CNBB — Ed. Paulinas 1 978.

Se, por um lado, Puebla representa um avanço em relação a Medellin, por outro lado representa um retrocesso quanto à sua viabilidade prática em termos de circunstância político-sócio-econômica, porque as dificuldades serão evidentes e incontestáveis.

Um estudo mais minucioso à luz da fé, uma análise mais extensa a partir da realidade, permitirá vislumbrar qual será a eficácia de um documento e as oscilações das intenções humanas.

Uma conclusão não implica necessariamente uma resposta acabada, pronta, por isso a continuação ou não de Medellin e a solução de Puebla são sempre respostas inacabadas e interrogações ampliadas.

BIBLIOGRAFIA

"A Justiça no mundo" — Sínodo dos Bispos, Vozes 1 972.

"A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio" — Conclusões de Medellin — CELAM Vozes, 6ª ed. Petrópolis, 1 977.

"A Evangelização no presente e no futuro da América Latina" — Documento de consulta para Puebla, 1 978. Ed. Paulinas — SP.

"A Evangelização no mundo Contemporâneo" (Evangelii Nuntiandi" — Paulo VI. Ed. Loyola — SP, 1 976.

Documentos da CNBB:
"Exigências cristãs de uma ordem Política"
"Subsídios para Puebla"
"Pastoral Social"

Cadernos do CEAS, Janeiro — fevereiro nº 53, Salvador, 1 978.

Hoornaert, Eduardo (Coordenador): História Geral da Igreja na América Latina. Tomo II, História da Igreja no Brasil Vozes, Petrópolis, 1 977.

Galeano, Eduardo: "As veias abertas da América Latina" — Paz e Terra, Rio — 1 978.

Valle, Edênio: Religiosidade Popular: Evangelização e Vida Religiosa, Vozes 1 975.

NOVA COMPREENSÃO DE HOMEM E PROJETO POLÍTICO

Júlio Mariano Júnior *

1 – INTRODUÇÃO: OS EXISTENCIALISMOS, A FENOMENOLOGIA E UMA NOVA ANTROPOLOGIA

No surgimento e na expansão das várias linhas de existencialismos, do início do século até os anos de 40, com uma produção filosófica tão volumosa como nunca houve na história da filosofia, todos os existencialismos, distintos e de resultados por vezes conflitantes (o existencialismo de Heidegger, que não aceitou o qualificativo existencialista, findou por caracterizar o homem como ser para a morte(1): o existencialismo de Sartre não conseguiu compreender e elucidar o verdadeiro relacionamento intersubjetivo: os existencialismos cristãos não se desligaram de uma vertente religiosa e de fé, com o que tornaram mais rica e mais densa uma antropologia cristã) todos os existencialismos, repetimos, partiram da intenção pesada e inquebrável de re-compreender o homem em sua existência (em Heidegger ainda que para resposta à pergunta fundamental da filosofia, a pergunta acerca do significado do Ser), intenção de compreender de novo o homem como ente concreto, um ente vivo e no modo como existe, em sociedade humana com suas tragédias e epifanias, no heroísmo e na miséria, vivaz nas ações filantrópicas e angustiado quando se isola para se interiorizar e tentar o desfazimento do mistério de seu existir.

A fonte próxima dos existencialismos deste século está na perquirição de **existência** e de existência humana de Sören Kierkegaard, não por investigação racional, de sistemática resultante de especulação e da estruturação de conceitos e enunciados em teorias ou sistemas de idéias, mas de interrogações e intuições aos modos de ser do homem concreto, no aqui e agora de suas circunstâncias e de seus condicionamentos. Os historiadores ou críticos dos

---

(*) Licenciado em Letras, Bacharel em Direito e Mestrando em Filosofia da História na PUC de Campinas.

(1) BLACKHAM, H. S. – **Seis pensadores existencialistas**, pág. 111, pois da análise do **Dasein** heideggeriano há "una elección de la muerte en cuanto posibilidad capital que informa todas las demás posibilidades, tratada como la estructura necesaria de la existencia personal, sin la cual ésta simplemente disuelve".

existencialismos, mesmo quando vêem uma só e fundamental Filosofia da Existência ou Filosofia Existencial, remontam as origens do existencialismo ao filósofo dinamarquês(2).

Os vários existencialismos procuram um conhecimento válido e seguro de existência e de ente humano na vida, no agir e no multifário modo de ser deste ente que é contingência e ao mesmo tempo transcendência (não absoluta porém suficiente para conseguir captar as manifestações do ser). E o Ser-aí — **das Dasein** — é o ente cuja essência, dirá Heidegger, "reside em sua existência"(3).

Em todos os existencialismos, o que se busca para a efetiva e incontrastável intencionalidade reveladora é a existência — ela mesma, o próprio existir — na análise e na objetivação intelectiva (sem hipostasiar) do homem concreto, do existencial humano na sua consistência mais íntima e profunda.

2 — A ANTROPOLOGIA EXISTENCIAL. O COMPOSTO HUMANO E O HOMEM-PESSOA

2.1 — Neste século, algumas correntes do pensamento filosófico, os existencialismos, distintos no atribuírem o primado do existencial humano a esta ou àquela estrutura, convergem todavia em algumas conclusões importantes e têm em comum o emprego do método fenomenológico para explicitação, e assim, fenomenologicamente elaborada uma compreensão de ente humano e de existência, resulta do comum dessas correntes uma **fenomenologia existencial** cujo cerne é a antropologia. Esta fenomenologia existencial é uma filosofia **do homem**(4).

O trato fenomenológico do homem é o do método estabelecido por Husserl e o fenômeno, no sentido privilegiado a que se referiu Heidegger(5), aquilo que "por natureza tem **necessidade** de tornar-se o tema de uma apresentação **expressa**" ou "tudo aquilo que **não se manifesta** numa primeira visada, tudo o que permanece **escondido** em comparação ao que se manifesta à primeira vista", ou ainda compreendendo o fenômeno como "o que constitui o ser, pois, doutro modo, o ser é cada vez o ser de um ente"(6), e o fenômeno, dizemos, em se tratando de antropologia, é o **existente humano**.

---

(2) BOLLNOW, Otto Friederich — **Filosofia Existencial**, pág. 1
(3) HEIDEGGER, Martin — **L'être et le temps**, pág. 62.
(4) LUIJPEN, Wilhelmus — **Introdução à Fenomenologia Existencial**, págs. 28 a 32.
(5) e (6) HEIDEGGER, **op. cit.**, págs. 53 e 55.

2.2 — Uma nova antropologia, resultado de uma aguda sensibilidade pela inquietude humana e pelo paradoxo da indigência e da excelência do existir do homem, teve como precursor Kierkegaard por suas meditações avessas aos estilos dos humanismos e não obstante não-especulativas, anti-sistemáticas, irracionais e aniquilantes na contrariedade a um sistema filosófico como o hegeliano(7). O pensamento de Kierkegaard penetrou os meios filosóficos de toda a Europa ao findar-se a 1ª Guerra mundial e forçou a releitura de Chestov e Dostoiewski, de Berdiaeff, de Nietzsche, de Pascal(8), e foi o filósofo dinamarquês o primeiro a empregar o termo "existência" com o significado fenomenológico-existencial que este século acolheu.

A filosofia existencialista, embora ramificada em muitas direções, consoante Emmanuel Mounier, generalizou-se como "uma reação da filosofia do homem contra o excesso da filosofia das idéias e da filosofia das coisas"(9).

À interrogação bimilenar que perpassava toda a filosofia do mundo ocidental: Que é o homem ? , vinham as respostas existencialistas **de como existe** o homem e, no correr do entretempo das duas guerras mundiais, os filósofos que responderam inquietos, angustiados ou desesperados, aderiram ao "modus procedendi" fenomenológico. Haja vista a formação filosófica de Heidegger, o primeiro grande existencialista "malgré lui", a principiar a perquirição da existência como discípulo de Husserl e declaradamente adotante de seu método.

2.3 — Na antropologia existencial a constituição ontológica do homem tem a estrutura básica espírito-corpo que, com os outros elementos estruturais originários com a inter-subjetividade e a liberdade, revela-se na existência noético-somática.

Há um substrato material e há um substrato espiritual (anímico) que compõem o homem-pessoa ou a subjetividade de cada homem (a sua **suidade**, diríamos) e permitem-lhe sua ação no mundo com as outras pessoas humanas. A atuação do homem, corpo animado ou espírito encarnado, dimensiona-se pela sua **subjetividade** — o ser-si-mesmo de cada um — e pela **situação**: um homem no seu mundo ambiente e entre outros homens. As circunstâncias do existir humano são aquelas presentes no meio social e no meio das coisas nos quais nasce e nos quais vive o homem concreto; o seu condiciona-

(7) WAHL, Jean — Les Philosophies de L'Existence, págs. 7 a 9.
(8) Idem — **Historia del Existencialismo**, pág. 8.
(9) MOUNIER, Emmanuel — **Introdução aos Existencialismos**, pág. 11.

mento principia por sua estrutura básica: a unidade, do nascimento à morte, dos constitutivos ontológicos fundamentais: espírito (como alma, como consciência gnosiológica, como consciência volitiva, como princípio do agir) e corpo.

É por isso que se fala de uma dignidade dual do humano, dos primeiros valores do ente homem, sua dignidade espiritual e sua dignidade corporal, valores reunidos pela unidade real do Dasein.

2.4 – Condições e situação "in concreto" do homem são aquilo que se manifesta, aquilo que se revela à análise fenomenológica. Existência no e com o mundo e existência-com-os-outros são os dados primeiros da compreensão existencial da vida humana, compreensão esta sentida imediatamente, dispensando reflexões demonstrativas e aprofundados exercícios especulativos.

Ontologicamente, há uma unidade humana. Unidade compósita: espírito e corpo, estas componentes são inseparáveis, indissociáveis enquanto há vida mundana e elas determinam o condicionamento e a situação do existir humano.

Consistência compósita a do ente homem, é a partir da consciência dessa composição que a filosofia fenomenológico-existencial deste século elabora explicitações das categorias existenciais e das dimensões do humano para depois compor os discursos ontológico, gnosiológico, ético e político.

Iniciando o capítulo de conclusão de **A pessoa**, capítulo intitulado significativamente "para uma filosofia do homem", Ivan Gobry põe o início de todo o filosofar na apreensão do sentido de **pessoa humana**, da qual diz: "A pessoa humana, porque ela é o encontro do espírito e da natureza, da liberdade e do determinismo, do eterno e do transitório, do valor e do antivalor, do eu e do não-eu, apresenta-se como o ponto de partida de toda filosofia"(10).

Todas estas considerações sobre o homem como existência e como pessoa vêm de análises fenomenológicas e estão no campo irrefutável e comum aos vários existencialismos. Como todo o ético só poderá estruturar-se e ter sentido se congruente com o ontológico do autêntico existir humano, as considerações destes dois primeiros capítulos vêm necessariamente antes de qualquer conversação e de qualquer convênio sobre um novo projeto político (o político é o relacionamento social dos homens e todo o ser-com-os-outros é fundamentalmente ético). Antes ainda de tratar do projeto político, vejamos a existência humana como ser-com-os-outros ou intersubjetividade e a liberdade.

---

(10) GOBRY, Ivan – **La personne**, p. 117.

3 – O HOMEM SER-COM-OS-OUTROS. INTERSUBJETIVIDADE E LIBERDADE

3.1 – Pela experiência existencial percebe-se que o homem não é ser só de imanência, não é uma consciência que se apreende e se determina para depois como que voar por sobre o mundo e acima do que nele se move e vive. Trata-se, na existência humana, de um ser-no-mundo – **in der Welt sein** –, um ser inserido no mundo espaço-temporal e nas relações **com os outros** – **mit sein** – em vinculações de marca social.

O ser-no-mundo, como o existencial estar inserido nas circunstâncias do mundo ambiente, revela a finitude da existência humana, uma limitação também original do ente homem chamada por Heidegger de **abandono** ou **derrelicção** – **das Geworfenheit** – e que é a finitude própria do homem-ser-no-mundo(11). Mais importante, todavia, é perceber o homem como ser-no-mundo-com-os-outros, ou simplesmente o ser-com-os-outros, o conjunto das relações do homem concreto com os seus semelhantes.

A existência humana é sempre **coexistência**. Há sempre e permanentemente um relacionamento íntimo de cada homem com os outros homens pois "mesmo se um ser-aí acha-se sozinho, ele é ser-no-mundo com o outro. O outro não pode estar ausente a não ser para e por ser-com-o-outro. O estar sozinho é um modo deficiente de ser-com-o-outro, e sua possibilidade é uma prova deste ser-com-o-outro", asseverou Heidegger(12).

3.2 – A fenomenologia existencial coloca à vista a existência humana de ser-com-o-outro: o sujeito ôntico é um ente de múltiplas relações **eu-tu** componentes do **nós**. Desde que nasce e até morrer o ser homem é o existir-com-os-outros.

O sujeito concreto, para o existencialismo em geral, é o ser-si-mesmo enquanto existente. A subjetividade é o caráter próprio do ser-aí consciência-encarnada-no-mundo. Mas o ser-no-mundo, como já vimos, só o é como ser-com-os-outros. Daí a **intersubjetividade** ser revelada também como originária ou componente estrutural do humano. O existencialismo insistiu na exposição da subjetividade como o próprio da existência humana e, por conseguinte, a diferença marcante que separa tudo o que é humano do mundo das coisas(13).

---

(11) BOLLNOW, ob. cit., pág. 63.
(12) "In" **L'être et le temps**, pág. 152.
(13) JOLIVET, Régis – **As doutrinas existencialistas**, pág. 399.

A análise da intersubjetividade não foi desenvolvida por Heidegger, preocupado com o "horizonte de toda a compreensão possível do ser" e com "a questão do sentido do ser"(14). E, para Sartre, a quem "a essência das relações entre consciências não é o Mitsein, é o conflito"(15), o relacionamento autêntico entre sujeitos é impossível porque eu coisifico o outro ou ele me coisifica: "Só o por-si é transcendente ao mundo, ele é o nada pelo que **existem** coisas. O outro, ao aparecer, atribui ao por-si um ser-em-si-no-meio-do-mundo como coisa entre as coisas. Esta petrificação do em-si pelo olhar do outro é o sentido profundo do mito de Medusa"(16).

O alheamento de Heidegger ao problema da intersubjetividade, e a impossibilidade do relacionamento existencial, autêntico, entre consciências, exposta por Sartre, levaram Mounier a afirmar: "Contudo, se o existencialismo cristão pode descobrir, entre os existentes, abismos de solidão e de incompreensão, permanece sempre, num universo cristão, a promessa de uma reconciliação e, a partir de agora, uma qualquer sobrevivência da comunidade original dos homens. O ramo ateu, mesmo quando tentou reencontrar um vínculo entre as existências, pensou-o sempre como forma de conflito ou sujeição. Assim se distingue, radicalmente, do ateísmo clássico dos séculos XVIII e XIX e do seu otimismo social"(17).

Aliás, abertamente proclama Sartre, na pág. 431 de "O ser e o nada" que "o conflito é o sentido original do ser-para-o-outro".

Filósofos existencialistas como Scheler, Buber, Gabriel Marcel e Emmanuel Mounier têm na experiência existencial do sujeito a revelação da intersubjetividade, a descoberta do **nós**, dado que o encontro autêntico com o outro é uma colaboração de liberdades:

> "Se o outro não é um limite do eu, mas uma fonte do eu, a descoberta do **nós** é estritamente contemporânea da experiência pessoal. O tu é aquele em quem nós nos descobrimos e pelo qual nós nos elevamos; surge no seio da imanência como no seio da transcendência. Não destrói a intimidade, descobre-a e educa-a. O encontro no nós não facilita apenas entre o eu e o tu uma permuta integral, cria um universo de experiência que não tinha realidade fora desse encontro"(18).

---

(14) "In" **L'être et le temps**, apresentação, pág. 13.
(15) "In" **L'être et le néant**, pág. 502.
(16) **Ibidem**, pág. 502.
(17) MOUNIER, ob. cit., pág. 140.
(18) MOUNIER, ob. cit., págs. 162 e 163.

3.3 — A liberdade é, para Heidegger, **ipseidade**, capacidade de o Dasein constituir o mundo e constituir-se a si mesmo. Em resumo, a liberdade é capacidade de transcendência e espontaneidade, "um tipo privilegiado de causalidade" porque na essência do existir humano o ser-aí é um-si-mesmo livre.

A transcendência é o ser-no-mundo do ser-aí a projetar-se consoante as possibilidades próprias, vontade que forma o que está à vista do projeto. Quando Heidegger diz que a liberdade é liberdade para **o fundamento** significa ser a transcendência fundamentação da compreensão do ser: a liberdade é uma passagem à **verdade ontológica**, portanto(19).

A liberdade heideggeriana, como transcendência e projeção do homem no mundo, é condicionada e limitada pelo próprio mundo.

A existencialismo de Sartre, "sendo livre, com efeito, projeto minha possibilidade total, mas deixo posto por isso o eu ser livre e poder sempre aniquilar este primeiro projeto e o relegar ao passado"(20). A liberdade revela-se ao homem pela angústia e o nada é seu fundamento. "Não é **porque** eu sou livre que meu ato escapa à determinação dos motivos, mas, ao contrário, a estrutura dos motivos como ineficientes é que é condição de minha liberdade"(21).

A liberdade é que constitui os valores e ela "se angustia de ser o fundamento sem fundamento dos valores"(22).

Se "eu sou condenado a ser livre", como expressa Sartre na pág. 515 de **O ser e o nada**, acrescentando pleonasticamente que "nós não somos livres de cessar de ser livres", a liberdade humana é absoluta. A afirmação de o homem estar condenado a ser livre repete-se em **O existencialismo é um humanismo:**

> "Se, com efeito, a existência precede a essência, não será nunca possível referir uma explicação a uma natureza humana dada é imutável; por outras palavras, não há determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade. Se, por outro lado, Deus não existe, não encontramos diante de nós valores ou imposições que nos legitimen o comportamento. Assim, não temos nem atrás de nós, nem diante de nós, no domínio luminoso dos valores, justificações ou desculpas. Estamos sós e sem desculpas. É o que traduzirei dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado, porque não se criou a

(19) **Sobre a essência do fundamento**, págs. 63 a 69.
(20) **L'être et le néant**, pág. 560.
(21) **Ibidem**, pág. 71.
(22) **Ibidem**, pág. 76.

si próprio; e no entanto livre, porque uma vez lançada ao mundo, é responsável por tudo quanto fizer"(23).

3.4 — Ora, é justamente porque o homem não é coisa, não é o em-si opaco, pastoso, maciço, é que — existindo como ser-sujeito ou subjetividade — é um ente livre das determinações próprias do em-si. A liberdade de ação humana, como liberdade da consciência e liberdade da vontade, existe porque o sujeito-consciência tem uma superioridade ontológica em relação às coisas e não sofre as determinações exclusivas da matéria. Não há, no entanto, uma liberdade absoluta ao modo da insistência sartreana. A consciência interiormente tem uma liberdade total porque sua constituição é livre dos condicionamentos da matéria. Mas o homem, a pessoa, o existente concreto — espírito encarnado — tem uma liberdade relativa, situada, decorrente de sua estrutura dual e do condicionamento do mundo ambiente e do mundo social(24).

A liberdade da consciência pessoal é transcendente ao ser, porém "esta transcendência da liberdade não exclui nem justifica deixar de ser a liberdade humana "a liberdade de **uma pessoa** e **desta pessoa** assim constituída e situada em si mesma, no mundo e diante dos valores". Desta constituição e situação humanas resulta a concomitante limitação da liberdade: ela é condicionada"(25).

4 — A EXISTÊNCIA HUMANA E O PROJETO POLÍTICO

4.1 — Em nosso país, neste último quartel de século, sentimos e vivemos a necessidade de elaboração e execução de um novo projeto político. O sistema atual, por não acolher completamente as concepções de homem e de existência verdadeiramente humana, para totos e sem exceções, é por demais insatisfatório. É certo que a crise política é mundial e o momento é de crise para os níveis mais elevados da cultura humana. Diante da crise, inclusive filosófica, acolhendo as palavras de Husserl, "não há dúvida de que não podemos esperar. É preciso tomar posição, temos que tratar de superar as falhas de harmonia em nossa atitude ante a realidade — a realidade da vida, que tem importância para nós, e na qual nós pretendemos ter importância — em uma racional "concepção do mundo e da vida", ainda que não seja científica"(26).

---

(23) **O existencialismo é um humanismo**, págs. 193 e 194.
(24) VILELA, Orlando — **A pessoa humana no mistério do mundo**, pág. 197.
(25) SEVERINO, Antônio Joaquim — **A antropologia personalista de Emmanuel Mounier**, pág. 69. Cf. a citação de Mounier "in" **Le personnalisme**, pág. 77.
(26) HUSSERL, Edmund — **La filosofia como ciencia estricta**, pág. 67.

Se o projeto político de que necessitamos for elaborado pelos honestos e descompromissados pensadores da Política (o compromisso será apenas o de compreender filosoficamente a existência humana e toda a situação brasileira), e se os seus legisladores ficarem atentos à realidade, veremos que uma nova concepção de homem e de vida humana forçosamente será a base para que sociedade e Estado, povo e instituições, normas legais e conduta política, responsabilidade, direitos e deveres, convivência ordenada e sanções, segurança coletiva e proteção individual, progresso social e bem-estar de todos, assim como todo o relacionamento de cidadãos e governo tenham outras compreensões mais condizentes com o elucidado pela antropologia filosófica.

Efetivado o delineamento desse projeto, inclusive com a redação de outra carta política, com as aspirações legítimas do povo nela registradas a fim de que, no futuro, cidadãos e governo nelas fundamentem a prática política e a vida da sociedade brasileira, entre nós a pessoa humana, na sua realidade composta de espírito e corpo, passará a ser verdadeiramente respeitada no seu superior valor.

4.2 – Essa compreensão inicial e fundamental de pessoa humana, para o projeto político, terá à vista o humano concreto, a saber: homens e mulheres que vivem na realidade sócio-econômica dos grupos menores, a formarem a grande sociedade brasileira, a vida de crianças e jovens, de adultos e velhos no trabalho diário e no desempenho de projetos individuais de existência que cada um vai, dia a dia, moldando, alterando e cumprindo, bem ou mal, feliz ou sofridamente.

O projeto político será o plano de coexistência social do povo todo para os brasileiros do fim deste século e para o futuro dos anos de 2.000 e tantos, para um homem de carne e osso e consciência encarnada e não para um cidadão ideal vislumbrado, através dos séculos e de dentro de gabinetes, pelos redatores engajados nesta ou naquela ideologia mas desligados de qualquer esforço fenomelógico de visão e entendimento da vida humana do nosso povo.

4.3 – O primeiro cuidado dos elaboradores do texto do projeto político necessário à nossa Pátria e à nossa existência de nação latino-americana será a reintrodução dos princípios todos da Declaração Universal dos Direitos do Homem, de 10 de dezembro de 1 948, numa nova carta, uma vez que a atual (a Constituição de 1 969, **chamada** de Constituição de 1 967, **emendada** pelo ato político de 17-10-1 969, mas que é outra constituição e não a mesma de 1 967), em decorrência de motivos políticos vários, tornou-se uma

volta atrás no processo constante de renovação e de reafirmação de princípios e costumes políticos.

O Código de Moral Política, da União Internacional de Estudos Sociais, fundada em Malines, Bélgica, em 1 920(27), depois da afirmação de que o moralista (e portanto, o político) parte do **fato do homem** para a compreensão dos fatos sociais, do mesmo modo que o sociólogo, mas diferentemente deste, segue reflexões filosóficas sobre o fenômeno humano(28) e delas tira todas as suas conseqüências e conclusões quanto à **natureza do homem**, — deu-nos a noção de **pessoa**, uma realidade una, um sujeito subsistente, com estrutura substancial de espírito encarnado ou de alma e corpo, como a filosofia cristã milenarmente vinha exprimindo pela explicação do composto humano como conjugado uno de dois componentes substanciais: o espírito (alma), que é forma, e o corpo que é a matéria assumida pela forma(29). Porque a pessoa humana tem essa natureza composta, sabemos ser ele **consciência** (com inteligência de si e do mundo e vontade de querer e escolher seus fins) **e corpo**, logo, condicionada e situada histórica e especialmente, e assim em existência sempre como ente individual posto concretamente no mundo.

Já pelos estudos de Malines, a existência do ser humano como **pessoa** é dada como o suporte fundamental dos direitos individuais e neles proclama-se que "o Estado não pode ser admitido a invadir aquilo que, em cada indivíduo, constitui os direitos essenciais, invioláveis, da pessoa humana"(30).

Por esse Código, às liberdades individuais correspondem direitos, notadamente:

1º — o direito à integridade corporal e intelectual ou psíquica, com respeito de todas as faculdades ou potencialidades corporais, da liberdade de consciência, e de outras virtualidades ou funções do corpo ou do espírito das pessoas;

2º — os direitos concernentes às atividades, ao desenvolvimento e à existência normal das pessoas, como:

a) "direito ao desenvolvimento pessoal na ordem física, intelectual e moral, pela educação e pela instrução, pelo uso dos meios de cultura e de informação";

---

(27) Essa União foi fundada sob a presidência do Cardeal Mercier, em 1 920. O Código de Moral Política é de 1 957 mas veio na seqüência do Código de Moral Social (1 927) e do Código de Moral Internacional (1 937).
(28) **Código de Moral Política**, pág. 17.
(29) **Op. cit.**, pág. 18.
(30) **Op. cit.**, pág. 87.

b) "direito ao culto de Deus, em particular e em público";

c) "direito à escolha de um estado de vida (casamento ou celibato, vida religiosa) e de uma profissão";

d) "direito de empreender e de produzir, de possuir o fruto do seu trabalho (produção material para o consumo ou para a troca, criação literária, artística etc.)";

e) "direito à base material necessária (propriedade privada, organização da segurança social)";

f) "direito de se mover livremente, de ir e vir";

3º — os direitos concernentes às relações entre os homens como:

a) "direito de transmitir a vida (casamento)";

b) "direito de comunicar o pensamento e de receber o de outrem (difusão das idéias pela palavra, pela escrita e pelos outros modos de expressão saídos do progresso técnico: imprensa, rádio, cinema, televisão etc.)";

c) "direito de se reunir e de se associar para fins econômicos, culturais, espirituais etc.";

d) "direito de promover o auxílio mútuo e a assistência, a título pessoal e pela associação, bem como de ser assistido e socorrido na necessidade"(31).

4.4 — Da dignidade humana, que é a exteriorização axiológica da estrutura de um ser contingente na sua facticidade ou finitude (corpo orgânico material vinculado pela historicidade ao seu país e à sua nação), que no entanto é transcendência por sua consciência intelecto-volitiva, dignidade tal não mais passível de discussão ou restrição, surgiu a imposição de a assembléia geral das Nações Unidas declarar "todo orbe" **os direitos fundamentais do homem**, direitos iguais, básicos, inalienáveis e irrestringíveis, de qualquer homem ou mulher em qualquer parte da terra e em qualquer grupo social ou nacional, e direitos protegíveis pela lei e pelos Estados sob risco de emergência lícita do direito à rebelião contra a opressão e a tirania.

A Declaração Universal dos Direitos do Homem, de 10-12-1 948, porque a pessoa humana é espírito encarnado e um todo inserido

---

(31) DUNSHEE DE ABRANGHES, C. A. — **Proteção Internacional dos Direitos Humanos**, págs. 63 a 65 e ACCIOLY, Hildebrando — **Manual de Direito Internacional Público**, págs. 129 a 131, "a contrario sensu" do que este autor expõe.

em um meio social e físico com a tarefa de, por si e com a ajuda de seus semelhantes, realizar o seu projeto de vida superior a de quaisquer outras espécies vivas, mais expressa e rigorosamente proclamou, dentre outros artigos de transcrição desnecessária neste estudo, estes:

— "Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem proceder uns para com os outros com espírito de fraternidade" (art. I);

— "Todo homem tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, patrimônio, nascimento, ou qualquer outra condição" (art. II);

— "Todos têm direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal" (art. III);

— "Ninguém será mantido em escravidão ou servidão e a escravidão e o tráfico de escravos serão proibidos em todas as suas formas" (art. IV);

— "Ninguém será submetido à tortura, nem a tratamento ou castigo cruel, desumano ou degradante" (art. V);

— "Todo homem tem o direito de ser, em todos os lugares, reconhecido como pessoa perante a lei" (art. VI);

— "Todos são iguais perante a lei e têm direito, sem qualquer distinção, a igual proteção da lei. Todos têm direito a igual proteção contra qualquer discriminação que viole a presente Declaração e contra qualquer incitamento a tal discriminação" (art. VII);

— "Ninguém será arbitrariamente preso, detido ou exilado" (art. IX);

— "Todo homem tem direito à proteção judicial contra os atos que violem seus direitos reconhecidos pela constituição ou por leis e ao processo regular em caso de acusação criminal (arts. VIII e X) e "será presumido inocente até que sua culpabilidade tenha sido provada de acordo com a lei, em julgamento público, no qual lhe tenham sido asseguradas todas as garantias necessárias à sua defesa" (art. XI);

— "Ninguém poderá ser condenado por qualquer ação ou omissão que, no momento, não constituíam delito perante o direito nacional ou internacional. Também não será imposta pena mais forte do

que aquela que, no momento da prática, era aplicável ao ato delituoso" (art. XI);

— "Todo homem tem direito à liberdade de locomoção e residência dentro das fronteiras de cada Estado" e direito a deixar qualquer país, inclusive o próprio, e a ele regressar" (art. XIII);

— "Todo homem tem direito a uma nacionalidade", direito a mudar de nacionalidade e ninguém será arbitrariamente privado de sua nacionalidade" (art. XV);

— "Homens e mulheres de maior idade, sem qualquer restrição de raça, nacionalidade ou religião, têm o direito de contrair matrimônio e fundar uma família" e o casamento será de livre e pleno consentimento dos nubentes (art. XVI); a família é o núcleo natural e fundamental da sociedade e tem direito à proteção da sociedade e do Estado (art. XVI);

— "Todo homem tem direito à propriedade, só ou em sociedade com outros" e dela não será arbitrariamente privado (art. XVII);

— "Todo homem tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião" (art. XVIII);

— "Todo homem tem direito à liberdade de opinião e expressão; este direito inclui a liberdade de, sem interferências, ter opiniões e de procurar receber e transmitir informações e idéias por qualquer meio e independentemente de fronteiras" (art. XIX);

— "Todo homem tem direito à liberdade de reunião e associações pacíficas" e ninguém será obrigado a participar de uma associação (art. XX);

— "Todo homem tem o direito de tomar parte no governo de seu país diretamente ou por intermédio de representantes livremente escolhidos" e direito de acesso ao serviço público de seu país (art. XXI);

— "Todo homem tem direito ao trabalho, à livre escolha de emprego, a condições justas e favoráveis de trabalho e à proteção contra o desemprego"; por igual trabalho haverá igual remuneração; a remuneração será "justa e satisfatória, que lhe assegure, assim como à sua família, uma existência compatível com a dignidade humana"; e "todo homem tem direito a organizar sindicatos e a neles ingressar para proteção de seus interesses" (art. XXXII);

— "Todo homem tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar a si e à sua família saúde e bem-estar, inclusive alimentação, vestuário,

habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis, e direito à segurança em caso de desemprego, doença, invalidez, viuvez, velhice e outros casos de perda dos meios de subsistência em circunstâncias fora de seu controle" e "a maternidade e a infância têm direito a cuidados e assistência especiais. Todas as crianças, nascidas dentro ou fora do matrimônio, gozarão da mesma proteção social" (art. XXV);

– "Todo homem tem direito à instrução. A instrução será gratuita, pelo menos nos graus elementares e fundamentais. A instrução elementar será obrigatória" (art. XXVI);

– "Todo homem tem o direito de participar livremente da vida cultural da comunidade, de fruir das artes e de participar do progresso científico e de seus benefícios" (art. XXVII);

Mas "todo homem tem deveres para com a comunidade pois só nesta o livre e pleno desenvolvimento de sua personalidade é possível" (art. XXIX).

As limitações aos direitos e liberdade de uma pessoa admitir-se-ão somente por lei e exclusivamente se necessárias para assegurar o reconhecimento e o respeito dos direitos e liberdades de outra pessoa ou se visarem às justas exigências da moral, da ordem pública ou do bem-estar da sociedade pois os direitos e liberdades confirmados e expressos na Declaração Universal não podem ser contrastados ou anulados (V. arts. XXIX e XXX).

No Brasil, o Estado ficou obrigado a respeitar os direitos e as liberdades da Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1 948, e a propiciar toda a garantia em caso de sua eventual inobservância, "ex vi" dos artigos 55 e 56 da Carta das Nações Unidas (acolhida para o Brasil pelo Decreto Federal (válido como lei) nº 19.841 de 22 de outubro de 1 945)(31).

5 – CONCLUSÃO

5.1 – Conseqüências da constituição fundamental do humano e de seu "modus essendi" existencial são as suas faculdades primárias:

1 – a procriação, por distinção de sexualidade (homem e mulher são os dois modos de existir da subjetividade humana);

2 – a consciência gnosiológica: a consciência do mundo em geral e de si como ser consciente (reflexão, o saber, o ter conhecimentos);

3 — a consciência ética (poder de percepção ética e de ação em busca de um fim);

4 — a consciência hierática (a disponibilidade de encontro com o Absoluto);

5 — a intenção de relacionamento com outras pessoas (princípio do relacionamento social);

6 — liberdade de escolha do seu modo de viver;

7 — apropriação de todos os meios de subsistência.

Todos os direitos e as chamadas "liberdades" (são direitos aos quais correspondem deveres do Estado e **dos outros**) que se refiram diretamente a essas faculdades humanas primárias devem ser expressos em um texto do novo projeto político para que o povo não deixe de ter consciência deles (ao povo oprimido as tiranias costumam reduzir a consciência de seus direitos e prerrogativas, ou pelo menos restringir essa consciência...), e para que a todo momento clame-se por seu efetivo e garantido respeito.

5.2 — O Estado é criação humana. É ente ideal, resultado da vontade e da prática, moldado consoante o ponto de desenvolvimento cultural de um povo, em certa região e em certo tempo.

Criado o Estado como ente ideal e como instituição política central (uma das muitas instituições políticas, mas a polarizante porque em torno dele passaram os povos a viver a existência política), confirmou-se a necessidade de saber até onde o poder, a ele atribuído pelo povo, pode licitamente constranger as pessoas: até onde as pessoas — o povo — devem suportar esse poder e quando o Estado deve parar em sua ação e se deter perante um homem ou mulher a lhe reconhecer o valor de pessoa, dignidade que sobreleva a qualquer instituição-meio, e pessoa que não existe para ser subjugada pelo instrumento de sua ajuda a viver e a ter uma existência melhor, em segurança e em realização mais livre de suas aspirações.

Um novo projeto político — e o Brasil, tanto como qualquer outra nação de cultura latina, necessita de um verdadeiramente novo (nosso e a nós adequado; logo, nunca de importação ou sequer inspirado por modelos de outras nações) — só poderá ser estruturado e posto em prática como instrumento político se se fundamentar nos esclarecimentos de uma antropologia filosófica, refletida por pensadores e políticos brasileiros.

Se o Estado é instituição-instrumento produzido pelo homem (pelo povo no seu existir freqüentemente trágico ao longo dos tempos), nunca deveria subjugar o povo ou parte do povo para o qual se criou e ao qual deveria apenas servir. Nos momentos mais angustiantes da história dos povos (lembremo-nos dos relatos de épocas e momentos de nefanda fusão do monarca ou de qualquer grupo opressor com o Estado, ou de dissolução do Estado no monarca — "L'Etat c'est moi !"), os homens têm sentido as agruras e os mais atrozes sofrimentos que os Estados causam pela redução ou aniquilamento da consistência existencial da pessoa.

5.3 — Num esforço de compreender o Estado naquilo que ele é — uma instituição, uma criação cultural que se tornou complexa no correr de milênios mas que **não é a sociedade**, não se confunde com uma totalidade de homens, nem com qualquer grupo social e nem sequer com o grupo menor de pessoas temporalmente e comporem o **governo** — nossa percepção filosófico — política acarreta melhor visão de todo o relacionamento de pessoas e de cidadãos com essa instituição política maior. E, como outra conseqüência necessária, sabendo que tipo de relacionamento existe e deve continuar existindo entre o homem brasileiro e o Estado nacional (também não confundimos Estado com **nação**, o adjetivo indo como qualificante de Estado, apenas), estamos preparados para outra compreensão dos direitos e deveres dos cidadãos e do próprio Estado, aquilo que um projeto político terá como fundamental no delineamento de uma reestruturação política nacional para o futuro.

5.4 — A angústia, a tortura, a opressão de homens, mulheres e povos e o aniquilamento, de muitos milhões de pessoas com o caráter de genocídio antes de e durante toda a Segunda Guerra Mundial, e porque, se "as guerras nascem no espírito dos homens, é nesse espírito que devem ser levantadas as defesas da paz"; forçaram povos e governos democráticos a pronunciarem a Carta das Nações Unidas (assinada em S. Francisco, E.U.A., em 26-6-1 945), uma vez que "a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor do ser humano, na igualdade de direitos dos homens e das mulheres, assim como das nações grandes e pequenas" (preâmbulo da Carta), pode unir as forças e levá-las à manutenção da paz e da segurança para todos os povos, promovido o progresso social que dê liberdade sempre mais ampla e melhores condições de vida e todos os entes humanos, sem distinção de raça, sexo, cor, língua ou religião (V. os propósitos e princípios da Carta no seu art. 1º, itens 1 a 4).

É inegável terem sido uma nova concepção da consistência do ente humano e de sua vida em concreto — existência de espírito encarnado em situação (inserido num meio sócio-cultural e físico, com sua componente estrutural de historicidade) — tanto como uma nova noção do que seja o Estado, mero instrumento cultural para consecução de fins próprios do homem e de sua sociedade, as fontes de deliberação e de inscrição na Carta das Unidas dessas normas ético-políticas universais de reconhecimento da dignidade da pessoa e de defesa de seus direitos e existência perante o Estado e diante de quaisquer de seus órgãos ou instituições menores.

Graças a uma antropologia filosófica de linhas reconhecidamente atualizadas, não obstante sejam também resultantes de uma tradição filosófico-cristã que "encara o homem nas condições concretas e contingentes da sua existência" (introdução ao Código de Moral Internacional, de 1 937, edição revista de 1 948(32)), o consenso das Nações democráticas atingiu a concepção do **homem-pessoa**, substancialmente espírito e corpo, o que se depreende desses primeiros princípios e propósitos do texto da Carta das Nações Unidas. Mas só essa expressão de reconhecimento de alguns princípios e de projetos de política internacional não são suficientes porque a garantia ou proteção dos direitos humanos é uma questão fundamentalmente de toda a humanidade e exige não só explicitações completas e diretas mas ação precisa, pronta e enérgica a fim de que se efetive.

5.5 — Caminhamos para a final do século e um novo projeto político entra na aspiração de todos os brasileiros e aguarda-se sua formalização, pelo menos preliminar, a fim de que o povo, por si, conscientemente, ou por seus representantes, manifeste-se quanto às suas prescrições principais e quanto ao seu alcance cultural, social, econômico e estritamente político. Desse projeto, o centro será uma carta constitucional e, nesta, os direitos e deveres fundamentais do homem deverão ser explicitados e postos sob efetiva garantia de sorte a sermos, pessoas humanas, mais respeitados que hoje.

BIBLIOGRAFIA

BLACKHAM, H. S. — **Seis pensadores existencialistas** — Ediciones de Occidente, Barcelona, 1 965 (trad. de **Six Existentialist Thinkers,** Routledge & Kegan Paul, 1 961).

(32) **Código de Moral Internacional**, pág. 11.

BOLLNOW, Otto Friederich — **Filosofia Existencial** — Livraria Acadêmica, Porto, 1 946 (trad. e prefácio de L. Cabral de Moncada).

HEIDEGGER, Martin — **L'être et le temps** — Gallimard, Paris, 1 964 (trad. e notas de Rudolf Boehm e Alphonse de Waelhens).

HEIDEGGER, Martin — **Sobre a essência do fundamento** — Livraria Duas Cidades, S. Paulo, 1 971 (com **A determinação do ser do ente segundo Leibniz** e **Hegel e os gregos**; trad., notas e introdução ao método fenomenológico heideggeriano de Ernildo Stein).

LUIJPEN, Wilhelmus — **Introdução à Fenomenologia Existencial** — Ed. Pedagógica e Universitária e Ed. da USP, São Paulo, 1 973 (trad. de Carlos Lopes de Mattos).

WAHL, Jean — **Les Philosophies de L'Existence** — Libr. Armand Colin, Paris, 1 954.

WAHL, Jean — **História del existencialismo** — Editorial Dedalo, Buenos Aires, 1 960.

MOUNIER, Emmanuel — **Introdução aos Existencialismos** — Livr. Morais Editora, Lisboa, 1 963 (trad. de João Bernard da Costa).

MOUNIER, Emmanuel — **Le Personnalisme** — Press Univers. de France, Paris, 1 950.

GOBRY, Ivan — **La Personne** — Press Univers. de France, Paris, 1 966, 2ème éd.

SARTRE, Jean-Paul — **L'être et le néant** — Lib. Gallimard, Paris, 1 943.

SARTRE, Jean-Paul — **O existencialismo é um humanismo** — Editorial Presença, (Lisboa), s.d. (trad., prefácio e notas de Vergílio Ferreira).

JOLIVET, Régis — **As doutrinas existencialistas** — Livraria Tavares Martins, Porto, 1 961, 3ª ed. (trad. de António de Queiros Vasconcelos e Lencastre).

VILELA, Orlando — **A Pessoa Humana no mistério do mundo** Ed. Vozes, Petrópolis, 1 968.

SEVERINO, Antônio Joaquim — **A antropologia personalista de Emmanuel Mounier** — Ed. Saraiva, S. Paulo, 1 974.

HUSSERL, Edmund — **La filosofía como ciencia estricta** — Editorial Nova, Buenos Aires, 1 962.

UNIÃO INTERNACIONAL DE ESTUDOS SOCIAIS — **Código de Moral Política** — Ed. Vozes, Petrópolis, 1 959.

UNIÃO INTERNACIONAL DE ESTUDOS SOCIAIS — **Código de Moral Internacional**, Ed. Vozes, Petrópolis, 1 954.

DUNSHEE DE ABRANCHES, C. A. — **Proteção Internacional dos Direitos Humanos** — Liv. Freitas Bastos, Rio de Janeiro, 1 964.

ACCIOLY, Hildebrando — **Manual de Direito Internacional Público**, Ed. Saraiva, S. Paulo, 1 948.

DEBATE

FILOSOFIA, IDEOLOGIA E EDUCAÇÃO *

Moacir Gadotti **

Estamos diante de um **tema amplo**: o tema das relações entre a filosofia, a ideologia e a educação. Substantivei-o dessa forma para ter um espaço suficientemente aberto e livre, onde pudesse colocar certas questões que considero pertinentes e ligadas ao temário da Semana.

Se não houver da parte de vocês outras exigências, proponho-me discursar num primeiro momento sobre essas questões e, num segundo momento, colocar essas questões em debate.

1 — A primeira delas é uma questão puramente semântica: **o que é ideologia ?** Existem numerosas acepções de ideologia. Eu empregarei o termo "ideologia" para designar um pensamento teórico estruturado, exprimindo uma falsa visão da história, cuja finalidade é **ocultar** um projeto social, político e econômico da classe dominante. A **ocultação**, dentro desta acepção operacional de ideologia, é portanto um elemento fundamental de sua compreensão. Essa ocultação exprime-se dentro de uma sociedade dada através de distorções, de manipulações, da dominação e da repressão. Esse pensamento não é um pensamento puramente "teórico", mas profundamente ligado a uma prática social e política. Essa ocultação não pode ser exercida sem um Estado que mantém, de um lado um **aparelho repressivo** a toda forma de desvelamento da ideologia e de outro lado, uma "pluralidade de **aparelhos ideológicos**" (Althusser), menos ostensivos, mas muito mais eficazes no serviço da ocultação. O aparelho repressivo, por ser ostensivo, é facilmente identificável. Os aparelhos ideológicos exercem menos ostensivamente seu papel de ocultação. São eles: a imprensa (rádio, televisão, jornais, revistas, propaganda etc.), o sistema de partidos, a família, a religião, a escola, o direito etc.

Esses aparelhos servem de veículos-meios de ocultação e de distorção, mesmo quando não diretamente ligados à doutrina política da classe

---

(*) Notas de uma conferência proferida dia 17 de outubro de 1 977, aos alunos e professores do Curso de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, por ocasião da II Semana de **Estudos de Filosofia**.

(* *) Doutor em Educação; professor do Instituto de Filosofia da PUCC e da Faculdade de Educação de UNICAMP.

dominante. Eles funcionam como aparelho ideológico também quando assumem uma postura supostamente neutra. Eles são justamente mais eficientes no seu trabalho ideológico, quando se omitem, quando "não querem fazer política". A subserviência da omissão interessa mais à dominação do que o combate a favor dela. O controle da dominação é maior quando obtém a "neutralidade". A dominação vive da passividade e não da luta. A televisão é um exemplo típico: ela não está formando uma sociedade violenta e muito menos revoltada. Ela está formando gente passiva, gente que não pensa ou que pensa a realidade que não é a sua realidade. Ela serve para ocultar a realidade. Enquanto o telespectador "vive" os personagens de suas novelas preferidas, pensa como esses personagens e acaba esquecendo de pensar na sua realidade, nos seus problemas. Vejam portanto o papel ideológico da imprensa na sua tarefa de ocultação.

Tomei como exemplo a imprensa, mas podíamos examinar a escola, o direito, por exemplo.

Essa minha primeira colocação visa apenas esclarecer o que significa "ideologia" e como funciona. Tomo a palavra "ideologia", portanto, como superestrutura ligada à distorção, à intenção de enganar, à dissimulação da situação real, agindo sobre os indivíduos de uma sociedade à maneira da coerção. Nesse sentido, podemos chamar de "ideológico" todo pensamento, todo discurso que, interpretando o mundo, o representa de maneira falsa, distorcida, cujos componentes essenciais ocultam suas raízes, suas origens econômicas, políticas, sociais. Portanto, não estou utilizando hoje o termo "ideologia" na sua acepção mais comum de doutrina de um partido político ou de um governo.

É a partir dessa acepção de ideologia que vou situar algumas questões para introduzir nosso debate de hoje.

2 – A primeira questão que coloco aos filósofos é esta: será que a filosofia ou certa filosofia, nesse sentido, não é uma ideologia ou exerce o papel da ideologia ? Quando a filosofia é ideologia e quando ela não é ?

Sem querer simplificar muito a "resposta", podemos afirmar que uma filosofia não crítica, isto é, dogmática, é uma filosofia ideológica, posto que ela não tenta o **desvelamento**, a **desocultação** do que se propõe pensar, mas o justifica pelo passado, pelas verdades adquiridas. Mas não só essa filosofia dogmática é ideológica, como também a filosofia que se diz "neutra", a filosofia "desinteressada" (aparentemente, portanto, desinteressada). Como o saber não é neutro, a ciência não é neutra, não há também filosofia neutra. Portanto, a filosofia neutra ou é ingênua (não crítica) ou está ocultando o seu verdadeiro

interesse: nos dois casos a filosofia é ideológica. Essas filosofias estariam desconhecendo o quanto o **conhecimento** e o **interesse** estão entreligados. Essas filosofias estariam desconhecendo ou ocultando suas raízes econômicas, políticas e sociais.

Vocês poderiam então perguntar-me: é possível fazer filosofia sem ideologia ? Essa questão, de um ponto de vista lógico-formal é correta. De um ponto de vista lógico-dialético é mal colocada e exige uma explicitação. Se entendermos por ideologia a ligação entre o conhecimento e o interesse, entre o pensamento e suas raízes, suas origens, então toda filosofia é também ideologia, isto é, toda filosofia, enquanto pensamento, tem suas raízes econômicas, políticas, sociais. Se entendermos ideologia como a ocultação de interesse, então, há uma filosofia que não é ideológica mas que é essencialmente crítica da ideologia ou crítica das ideologias. Nesse caso a filosofia tem, de um lado, uma missão essencialmente hermenêutica (interpretativa) e, de outro, uma função essencialmente crítica, crítica dos pressupostos do conhecimento. Nesse sentido, só a **filosofia dialética** ou a Dialética não é ideológica. Porque a **Dialética** é essencialmente **crítica dos pressupostos.**

Esse discurso é teorético. É uma análise epistemológica certamente insuficiente — do estatuto da filosofia. Vamos compreendê-lo melhor, tomando concretamente o exemplo da **filosofia da educação**. Há certamente uma filosofia da educação que exerce um papel ideológico. Qual é essa filosofia ? Estou fazendo simplificações. Mas, a filosofia que se contenta em legiferar em nome da educação é uma filosofia ideológica. Essa filosofia pretende "dizer" à educação o que ela deve fazer em nome de uma visão "total" e totalizante do mundo. Ao começar um curso de filosofia para professores universitários, muito recentemente, perguntei porque estavam interessados em estudar a filosofia da educação. A resposta foi quase unânime: "para saber como orientar nossa tarefa educativa". Esses professores, provavelmente muito competentes em suas disciplinas, já haviam interiorizado a filosofia em seu papel ideológico: deixavam ao filósofo o poder de dizer o que é "bom" para eles. É apenas preguiça de pensar ? Não. É a **filosofia dominante** exercendo seu papel ideológico: "deixe que eu pense por você", "eu já tenho a grande teoria, a grande visão da totalidade, deixe-me por isso orientar a sua consciência". Em termos mais políticos essa filosofia se resume no seguinte: "deixe que eu seja o guardião de sua segurança e de sua liberdade".

Por essas razões — porque a filosofia pode ser uma ideologia — é que insisto freqüentemente que para se fazer uma filosofia da educação

é preciso começar por **educar a filosofia.** Para uma filosofia da educação que não seja ideológica, a educação deve representar um autêntico **desafio**. Para que a educação, o educador tire proveito de seu comércio com a filosofia, é preciso que esta última se coloque **à escuta** da educação, do educador, dos problemas da educação contemporânea. Para mim isso significa que uma filosofia da educação que não quer fazer o papel de cão de guarda da ideologia dominante deve começar por colocar-se à escuta daqueles problemas da educação contemporânea que precisam urgentemente de uma reorientação, de um repensar, de uma reconstrução. Aliás, essa reconstrução não é apenas uma exigência da educação brasileira. A própria sociedade brasileira precisa de uma reconstrução.

Nessa tarefa, a filosofia da educação deve renunciar ao privilégio que consiste em reservar aos filósofos a prática da filosofia. Todos os homens filosofam quando se interrogam sobre a finalidade do seu trabalho, das implicações de sua vida em sociedade, das condições de sua existência. O filósofo, **stricto sensu**, é aquele que transmite às massas de maneira sistematizada aquilo que delas recebeu de maneira confusa. O filósofo é o homem da **atenção**. É um homem atento. Nada mais. É atento porque acolhe, dá guarida, às questões, aos problemas freqüentemente distorcidos, manipulados ou simplesmente esquecidos. Ele não banaliza o fenômeno, as coisas, os seres, as questões que a consciência tecnocrática e a dominação banalizam. Ao mesmo tempo que ele toma a sério essas questões ele as afronta e as assume com coragem.

3 — Eu não me perguntei ainda se a educação é uma ideologia ou se é possível educar sem ideologia. Novamente a questão deve ser posta em termos dialéticos e não em termos formais. Mesmo porque naõ acredito que a lógica formal pudesse resolver essa questão. E aqui é preciso explicitar a própria natureza da educação: a educação não é uma **reflexão sobre**, mas uma **práxis**. A educação é essencialmente **ato**. Se aceitarmos a análise de Althusser, certamente a educação enquanto sistema ou subsistema é um aparelho ideológico em qualquer sistema político. Mas se aceitarmos que ela é também ato, práxis, então as coisas se complicam. Não podemos reduzir a educação, a complexidade do fenômeno educativo, apenas às suas ligações com o sistema. Certamente, o ato educativo é um ato político, é um ato social e portanto ligado à atividade social e econômica, ao ato produtivo. Mas não é só. O encontro que caracteriza o ato educativo guarda algo de original que não pode ser destruído nem reduzido pela ideologia. Está aí a chance da educação. É por isso que acredito nela, mesmo se ela é pega no círculo devorador da ideologia. A educação, sendo práxis, porque

ela é praxis é que pode escapar à ideologia. A ideologia não consegue dominar inteiramente o ato educativo; sempre fica um **espaço livre**. E é justamente esse canteiro que deve ser cultivado, esse espaço livre que o educador deve alargar. Mesmo numa educação da dominação, guiada por uma pedagogia opressiva, o educador ainda tem a chance de plantar neste espaço a semente da libertação.

Nossa tarefa de educador consiste justamente em tornar esse espaço livre, reduzido pela dominação, espaço dominante: fazer com que a liberdade triunfe sobre a dominação. Por aí percebe-se que o trabalho do educador não é apenas ensinar ou transmitir conhecimentos, nem fechar-se em seu trabalho puramente "educativo". Se ele deve lutar por esse espaço de liberdade, sua luta deve ser prosseguida além da sala de aula, fora da escola.

4 — Conclusões.

Dessas considerações preliminares entre "a filosofia, a ideologia e a educação" tiro algumas conclusões que submeto inteiramente à apreciação de vocês.

a) De certo modo, identificamos a tarefa da educação e da filosofia perante a ideologia, como tarefa essencialmente ligada à **formação da consciência crítica**, à conscientização. Quero dizer que identificamos educar com conscientizar. O papel da conscientização de que nos fala Paulo Freire é essa decifração do mundo, dificultada pela ideologia; é esse "ir além das aparências", atrás das máscaras e das ilusões, pagando o preço da crítica, da luta, da busca, da transgressão, da desobediência, enfim, da libertação. Isso significa que, hoje, um dos maiores obstáculos à conscientização é a própria educação, o próprio sistema escolar, funcionando como aparelho ideológico de ocultação da consciência. Assim, para educar (conscientizar) é preciso **lutar contra a educação**, contra a educação dominante que é a educação do colonizador. Não é suficiente apenas interrogar a educação sobre a natureza do seu projeto, sobre a sua função ideológica em relação ao contexto político, social e econômico. É preciso que essa crítica se prolongue por uma práxis, por uma ação que deve ser prosseguida, repito, fora da Universidade, nos meios onde podemos intervir.

b) A segunda conclusão é ligada a própria tarefa de uma filosofia da educação. De um lado, ele deve **evitar** a ilusão de pensar que sua intervenção seja imprescindível ou que basta filosofar sobre a eucação para consertar os erros que porventura existam na educação. Reconhecer, portanto, em primeiro lugar, os **limites**, as limitações da reflexão crítica. A ilusão de que basta fazer um discurso para que o "curso das coisas" se modifique. Uma

reflexão fundamental sobre a educação só é estimulante e útil na medida em que pode mostrar concretamente os primeiros passos a dar na direção de uma educação mais autêntica.

Se a filosofia da educação tem alguma coisa a dizer de essencial, de importante, à educação, é necessário que ela caminhe passo a passo com a educação, com suas preocupaçãoes, suas inquietações, seus problemas. Novamente, isso implica que o filósofo não se contente em filosofar mas que assuma o risco de uma práxis.

c) Finalmente, a terceira conclusão é de que nossa tarefa de filósofos, de educadores, de cientistas, de intelectuais (não faço distinção entre eles enquanto intelectuais) é hoje uma **tarefa essencialmente crítica**. Somos freqüentemente acusados de que estamos confundindo política com educação, filosofia, ciência, arte etc., como se tudo isso fosse neutro, como se tudo isso estivesse se passando apenas no "mundo das idéias". Não. A educação, a filosofia, a arte, a ciência não são neutras. Elas estão sempre vinculadas a uma sociedade, às relações de produção, ao modo de produção econômica, a um sistema político.

Assim, ao fazermos o nosso trabalho não podemos fazer abstração dessa vinculação, como não podemos fazer abstração de nossa subjetividade em nome de uma pseudoneutralidade científica. Como se a objetividade, o rigor científico, o respeito pela realidade, fossem sinônimos de neutralidade. Como se o educador, o filósofo, o artista, o cientista, não fizessem, eles também, parte do que buscam, analisam, criam, fazem. Como se a práxis pudesse explicar-se por ela mesma e não pelas finalidades que a motivam.

É porque eu recuso essa neutralidade impossível que me engajo numa busca radical, aberto ao diálogo. "A **radicalidade** é a característica de toda posição crítica. Se, de um lado, o pensador radical não pretende possuir a verdade e por isso busca o diálogo, por outro lado não faz concessões para facilitar simplesmente o processo de busca. Se ele aceitasse compromisso, calando-se quando ele deveria falar, gritar, ele estaria depondo as armas antes mesmo de lutar" (Paulo Freire).

INTERDISCIPLINAR

IMPLICAÇÕES SINTÁTICAS EM PORTUGUÊS DEVIDAS À POSSE INALIENÁVEL

Antônio Suárez Abreu *

O propósito deste artigo é analisar algumas das implicações do fenômeno chamado por Fillmore de posse inalienável (inalienable possession, Fillmore, 1 968).

Tomemos como exemplo as seguintes sentenças:

(1) Juliana tem um carro vermelho.
(2) Rose tem olhos azuis.
(3) Este carro tem um lado avariado.

À primeira vista, parecem frases da mesma natureza, tendo cada uma delas um substantivo no predicado, modificado por um adjetivo. Se retirarmos delas, entretanto, os adjetivos, teremos o seguinte resultado:

(1a) Juliana tem um carro.
(2a) * Rose tem olhos.
(3a) * Este carro tem um lado.

Como vemos, as sentenças (2a) e (3a), sem os adjetivos, ficam mal formadas, o que não acontece com (1a). A diferença entre esta última e aquelas está justamente no fato de que **olhos** e **lado** são posse inalienável de seus sujeitos, ao passo que o mesmo não acontece entre **carro** e seu sujeito. É perfeitamente verossímil que uma pessoa diga frases como:

(4) Hoje eu vi um carro na Rua General Osório.

Não é verossímil, entretanto, que essa pessoa diga frases como:

(5) * Hoje eu vi um olho na Rua General Osório.
(6) * Hoje eu vi um lado direito maravilhoso.

isto é: faça referências a "coisas" possuídas inalienavelmente, sem citar seus possuidores. Podemos estabelecer, portanto, a partir dos fatos observados, duas condições para a superficialização de termos que signifiquem posse inalienável.

(*) Professor da PUC-Campinas, Doutor em Lingüística pela USP.

A primeira delas é que todo termo de uma oração que represente posse inalienável só pode ser superficializado juntamente com seu possuidor. A segunda é que todo termo de uma oração que represente posse inalienável só pode ser superficializado numa sentença que contenha uma informação nova além da relação entre possuidor e coisa possuída.

Em (2) e (3), a informação nova se encontra sob forma de atributo. (2a) e (3a) são mal formadas por violarem esta segunda condição. Em

(2a) * Rose tem olhos.

temos a presença daquilo que se possui inalienavelmente e de seu possuidor (satisfazendo a primeira condição). Não temos, entretanto, uma informação nova além da relação possuidor-coisa possuída (segunda condição). Por isso a frase é redundante e mal formada.

Em

(2) Rose tem olhos azuis.

temos as duas condições satisfeitas. Por esse motivo (2) é uma frase bem formada.

Há outras possibilidades também de satisfazer a segunda condição, em sentenças como:

(7) Hoje eu vi de perto os lábios de Juliana.

e até mesmo possibilidades que envolvem aspectos pragmáticos como em:

(8) Hoje eu vi as pernas de Juliana.

onde se subentende que a coisa possuída não se encontra facilmente disponível aos olhos do falante-sujeito ou até mesmo das pessoas que compõem o elenco de seus ouvintes.

Examinemos, agora, à luz dessas condições, as seguintes sentenças:

(9) o jardineiro tinha um cravo e uma rosa amarela.
(10) O pássaro tinha o peito e as asas amarelas.

À frase (9) dá o leitor (em virtude da concordância do adjetivo posposto com o substantivo mais próximo) a interpretação de que o jardineiro tinha um cravo do qual não se sabe a cor e uma rosa de cor amarela.

Para que o leitor atribuísse a essa frase uma interpretação em que o cravo também fosse amarelo, o adjetivo deveria concordar obrigatoriamente com os dois substantivos. Teríamos, nesse caso, em vez de (9),

(9a) O jardineiro tinha um cravo e uma rosa **amarelos**.

Para a frase (10), entretanto, a única interpretação possível é a de que ambos, **o peito** e **as asas** são amarelos, mesmo estando o adjetivo concordando apenas com **asas**. Caso contrário não teríamos satisfeito a segunda condição.

Poderíamos acrescentar ainda que, de um ponto de vista prescritivo, dentro da língua padrão, seria de se recomendar como norma para (10) a versão:

(10a) O pássaro tinha o peito e as asas **amarelos**.

onde a concordância do adjetivo se faz com os dois substantivos, refletindo ao nível da sintaxe superficial a única interpretação semântica possível.

Outro fato interessante ligado ao fenômeno da posse inalienável (como também já notaram outros autores) é a mudança de atribuição que pode acontecer em frases como:

(11) Regina tem corpo bonito.
(12) Marta tem olhos bonitos.

Ao invés de (11) e (12), podemos dizer:

(13) Regina é bonita de corpo.
(14) Marta é bonita de olhos.

Isto só é possível porque **bonito**, sendo um atributo de **corpo** ou de **olhos**, é, ao mesmo tempo, por posse inalienável, um atributo de **Regina** e de **Marta**.

Se tentarmos a mesma transferência com frases como:

(15) Regina tem casa bonita.

em que **casa** não é posse inalienável de **Regina**, teremos seqüências mal formadas como:

(16) * Regina é bonita de casa.

Parece que este fenômeno de mudança de atribuição com posse inalienável se restringe a adjetivos de sentido mais genérico como **bom, bonito** etc. Uma frase como:

(17) Regina é verde de olhos.

com efeito, não é aceitável dentro de um contexto coloquial, podendo, entretanto, vir a ser aceitável na linguagem literária. É possível que a causa desta restrição seja a incompatibilidade do adjetivo com o sujeito da frase. Se, por um lado, uma frase como:

(18) Regina é bonita.

não causa estranheza, o mesmo não se pode dizer de:

(19) Regina é verde. (?)

Com adjetivos do tipo **bom, bonito** é possível encontrarem-se, em linguagem coloquial, transferências de atribuição com substantivos que não designam partes do corpo, mas sim partes de uma entidade considerada como um todo estrutural. É neste sentido que devemos entender uma frase como:

(20) Este carro está bom de pneus.

que equivale a:

(21) Este carro está com pneus bons. (Em boas condições.)

Algumas frases interessantes que são também exemplos deste último tipo de transferência de atribuição são:

(22) O café está bom de açúcar.
(23) A comida está boa de sal.

Açúcar e **sal**, num e noutro caso, são tomados em termos pragmáticos como elementos integrantes de **café** e **comida**, apesar de, às vezes "tomarmos café sem açúcar ou comermos comida sem sal".

Em (22) e (23) não se quer dizer, é óbvio, que o açúcar ou o sal sejam de boa qualidade, mas que estão aí em quantidades compatíveis com o que se espera do bom paladar de um café ou de uma comida.

Ainda dentro do âmbito da mudança de atribuição com posse inalienável, podemos acrescentar frases como:

(24) Beijei a face de Regina.

(25) Chutei a perna de Jair.

que podem assumir as formas:

(26) Beijei Regina na face.

(27) Chutei Jair na perna. [1]

Como vemos, os atributos **de Regina** e **de Jair** passaram a assumir a função de objeto, assim como em (13) e (14) o atributo **bonito** passou a assumir a função de predicativo.

Essa mudança de função só é possível dentro do âmbito da posse inalienável, pois frases como:

(28) * Chutei Maria nos livros.

(29) * Chutei Regina nas chaves.

vindas de:

(30) Chutei os livros de Maria.

(31) Chutei as chaves de Regina.

são mal formadas.

É interessante notar que nas sentenças (24 – 25), (30 – 31), indenpendentemente do fenômeno em questão, os complementos preposicionados são cliticizáveis. Teríamos assim:

(24a) Beijei-lhe a face (de Regina)

(25a) Chutei-lhe a perna (de Jair)

(30a) Chutei-lhe os livros (de Maria)

(31a) Chutei-lhe as chaves (de Regina)

Finalmente, cumpre incluir ainda no estudo desse fenômeno, frases do tipo:

---

[1] Prefiro analisar frases como (24) e (25) como provindas de estruturas profundas de onde podemos derivar (26) e (27) como quer Lyons (1 970):
"Tout d'abord, on remarquera que le parallélisme entre les constructions adjectivales, locatives et possessives tendrait à suggérer que, dans tous les cas, une transformation fait passer la tête du prédicat en position adnominale. Il faut, par conséquent, une règle qui dérive **John has a book** d'une structure sousjacente dans laquelle **a book** est le sujet et **John** est en relation prédicative avec ce sujet." (pág. 300)

(32) Eu quebrei a perna.
(33) Eu queimei a mão.

onde o sujeito é apenas paciente da ação verbal (ou dativo, na terminologia de Fillmore — o que me parece ser até uma melhor interpretação do fenômeno —), em virtude da posse inalienável. [2]

Prova disso é que estas frases não podem sofrer apassivação em:

(34) * A perna foi quebrada por mim.
(35) * A mão foi queimada por mim.

ao contrário de uma frase como:

(36) Eu quebrei a mesa.

que pode ter, em virtude de **eu** ser sujeito agente (não dativo), passiva em:

(37) A mesa foi quebrada por mim.

Frases do tipo (32) (33), em que há um sujeito superficial não agente (dativo, objetivo ou até mesmo locativo ou instrumental, dentro da terminologia de Fillmore) são comuns no português. Podemos citar, entre muitos outros, exemplos como:

(38) A porta abriu.
(39) Mamãe fez as unhas na manicura.
(40) Minha casa está pintando.

Destes três exemplos, é possível notar que (39) também se enquadra especificamente dentro do fenômeno da posse inalienável.

BIBLIOGRAFIA

BACH/HARMS, **Universals in Linguistic Theory**, Holt, Rinehart and Winston, N. York. 1 968.

CUNHA, C., **Gramática da Língua Portuguesa**, 2ª ed., Fename, Rio, 1 975.

[2] É claro que estas frases são potencialmente ambíguas e, portanto, em alguns casos, uma outra leitura pode ser feita, atribuindo-se ao sujeito a capacidade agentiva, como numa sentença como:
(1) Eu quebrei a perna (do frango).

LYONS, J., **Linguistique Générale, Introduction à la Linguistique théorique**, traduction de F. Dubois-Charlier et D. Robinson, Larousse, Paris, 1 970.

MARTIN, J., "Concordância", em **Revista Brasileira de Lingüística**, vol. 2, nº 2, Vozes, Petrópolis, 1 975.

FILLMORE, C., "The Case for Case" em Bach/Harms (1 968).

CRÔNICAS

NOTICIÁRIO DO INSTITUTO

PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

O Departamento de Filosofia, do Instituto de Filosofia e Teologia, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, mantém um curso de Pós-Graduação em Filosofia, a nível de Mestrado, em 4 áreas de concentração:

Filosofia da História
Filosofia Social
Filosofia da Educação
Filosofia da Ciência

O principal objetivo deste Curso de Pós-Graduação em Filosofia é de criar na PUCC um contexto para a instauração e desenvolvimento de uma reflexão filosófica sistematizada sobre a problemática brasileira, dos vários pontos de vista pelos quais esta problemática se manifesta. Para tanto o curso visa fornecer instrumentos teóricos específicos da filosofia para formar pensadores que, sensíveis a esta problemática nacional, possam discuti-la com a devida profundidade da reflexão filosófica.

FILOSOFIA DA HISTÓRIA:

OBJETIVO:

O objetivo da área de concentração em **Filosofia da História** é levar a uma retomada da experiência histórica brasileira. Desenvolvendo uma análise crítico-reflexiva da metodologia da Ciência histórica, esta abordagem filosófica visará entender também o sentido da História-Realidade, como processo no tempo espaço cultural Brasileiro. Tal área de concentração se destina basicamente aos estudiosos da filosofia, da história, da política, da economia, do direito, da teologia, de estudos sociais, enfim das ciências humanas em geral.

CURRÍCULO:

DISCIPLINAS OBRIGATÓRIAS	CRÉDITOS:
1 – Metodologia do Trabalho Científico	2
2 – Estudo de Problemas Brasileiros	1
3 – Teoria do Conhecimento I	3
4 – Lógica I	3
5 – Filosofia da História I	3
6 – Teoria da História do Brasil	3

DISCIPLINAS ELETIVAS:

7.8.9. Três disciplinas eletivas	9
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO	8
	32

Filosofia da História II
Epistemologia das Ciências Humanas
Teoria do Conhecimento II
Lógica II
Teoria da Cultura Brasileira
História das Idéias Sociais do Brasil
Antropologia Filosófica I
Antropologia Filosófica II
Filosofia da Ciência I
Filosofia da Ciência II
Teoria Geral da História
História da Filosofia Brasileira
Teoria Política
História das Idéias Políticas no Brasil
Historiografia brasileira
Seminários monográficos
Metodologia do Ensino Superior

FILOSOFIA SOCIAL

OBJETIVO:

À perspectiva história se segue a perspectiva social: a segunda área de concentração é a da **Filosofia Social**, destinada a elaborar uma reflexão filosófica sobre a dimensão social da realidade brasileira. Em colaboração íntima com o trabalho de pesquisa científica das várias ciências sociais, a filosofia social visa explicitar o sentido mais radical do existir social brasileiro em nossas condições concretas. Como tal se destina aos interessados pelo estudo dos fenômenos sociais, aos universitários e profissionais nas áreas das ciências humanas em geral e, de modo particular, aos formados nas áreas de ciências sociais, filosofia, estudos sociais, economia, política, administração, direito e educação.

CURRÍCULO:

DISCIPLINAS OBRIGATÓRIAS:	CRÉDITOS:
1 – Metodologia do Trabalho Científico	2
2 – Estudo de Problemas Brasileiros	1
3 – Antropologia Filosófica I	3
4 – Ética I	3
5 – Filosofia Social I	3
6 – História das Idéias Sociais no Brasil	3

DISCIPLINAS ELETIVAS:

7.8.9. Três disciplinas eletivas	9
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO:	8
	32

ELETIVAS:

Filosofia Social II
Teoria da Cultura Brasileira

Teoria Sociológica II
Filosofia da História I
Filosofia da História II
Filosofia da Cultura
História da Filosofia Brasileira
História das idéias políticas no Brasil
História das idéias econômicas no Brasil
Historiografia da Filosofia Brasileira
Filosofia do Direito
Filosofia do Trabalho
Seminários monográficos
Metodologia do Ensino Superior

FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO

OBJETIVO:

A educação é outro setor da problemática brasileira que está a merecer atenção mais sistematizada da reflexão filosófica. Neste sentido, é tarefa da **Filosofia da Educação** explicitar, na particularidade da situação brasileira, a problemática contida na práxis educacional. Retomará a experiência educacional, acompanhará o seu significado mais profundo. E, como tal, a compreensão deste sentido da educação depende da compreensão da evolução histórica e da contextura social em que ela se situa na realidade brasileira. Por isso, esta área de concentração se vincula às áreas precedentes e se destina aos formados em pedagogia nas várias habilitações pedagógicas, em filosofia e, por extensão, a todos os formados na área de ciências humanas, interessando indistintamente a todos os que se dedicam à docência nos vários graus de ensino.

CURRÍCULO:

DISCIPLINAS OBRIGATÓRIAS:	CRÉDITOS:
1 – Metodologia do Trabalho Científico	2
2 – Estudo de Problemas Brasileiros	1
3 – Antropologia Filosófica I	3
4 – Ética I	3

5 – Filosofia da Educação I 3
6 – Teoria da Educação Brasileira 3

DISCIPLINAS ELETIVAS:

7.8.9. Três disciplinas eletivas 9

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO: 8

32

ELETIVAS:

Filosofia da Educação II
História da Educação Brasileira I
História da Educação Brasileira II
Problemas da Educação I
Problemas da Educação II
Antropologia Filosófica II
Ética II
Teoria da Cultura Brasileira
História das Idéias Sociais no Brasil
Filosofia Social I
Filosofia Social II
Teoria do Conhecimento I
Teoria do Conhecimento II
Historiografia Filosófica Brasileira
História da Filosofia Brasileira
Metodologia do Ensino Superior
Política Educacional Brasileira
Economia da Educação Brasileira
Sociologia da Educação Brasileira
Correntes Atuais da Filosofia da Educação
Metodologia da Pesquisa Educacional
Teoria da Comunicação
Seminários Monográficos

FILOSOFIA DA CIÊNCIA

OBJETIVO:

A quarta área de concentração deste programa de Mestrado em Filosofia é a da **Filosofia da Educação**, cujo objetivo básico é levar a uma reflexão sobre o sentido da atividade científica, tanto no plano teórico, propriamente epistemológico, como no plano prático de sua atuação concreta na cultura brasileira, uma vez que a ciência tem participado de maneira significativa no amadurecimento desta cultura. Por isso impõe-se a discussão da significação da práxis científica, para além da discussão do "status" teórico do discurso científico, ao nível de seus pressupostos axiológicos. Conseqüentemente, esta área de concentração se destina aos estudantes e profissionais graduados nas diversas áreas científicas, tanto nas ciências físico-matemáticas como nas ciências biomédicas e nas ciências humanas.

CURRÍCULO:

DISCIPLINAS OBRIGATÓRIAS:	CRÉDITOS:
1 — Metodologia do Trabalho Científico	2
2 — Estudo dos Problemas Brasileiros	1
3 — Teoria do Conhecimento I	3
4 — Lógica I	3
5 — Filosofia da Ciência I	3
6 — História do Pensamento Científico no Brasil	3

DISCIPLINAS ELETIVAS:

7.8.9. Três disciplinas eletivas 9

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO: 8

32

ELETIVAS:

Filosofia da Ciência II
Teoria do Conhecimento II

Lógica II
Metodologia Científica
Epistemologia das Ciências Naturais
Epistemologia das Ciências humanas
História da Filosofia Brasileira
Filosofia da Linguagem
Filosofia da Lógica
Antropologia Filosófica I
Antropologia Filosófica II
Teoria da Comunicação
Seminários Monográficos
Metodologia do Ensino Superior

CORPO DOCENTE

Prof. Antônio Joaquim Severino, Doutor em Filosofia pela PUC de São Paulo; coordenador.

Profa. Constança Marcondes Cesar, Doutora em Filosofia pela PUC de São Paulo.

Prof. Francisco de Paula Souza, Doutor em Filosofia pela Universidade S. Tomás de Aquino de Roma.

Prof. Geraldo Pinheiro Machado, Doutor em Filosofia pela PUC de São Paulo.

Prof. Jefferson Ildefonso da Silva, Mestre em Filosofia da Educação pela PUC de São Paulo.

Prof. João Carlos Nogueira, Doutor em Filosofia pela Universidade Gregoriana de Roma.

Prof. Moacir Gadotti, Doutor em Educação pela Universidade de Genebra, Suíça.

Prof. Rubem Alves, Doutor em Filosofia da Universidade de Princeton, EUA.

INFORMAÇÕES

1 — Requisitos e critérios de Seleção

Poderão ser aceitos no Curso de Mestrado em Filosofia, candidatos graduados por instituições reconhecidas, sejam formados em filosofia, em

ciências humanas ou em ciências em geral, desde que aprovados na seleção. A seleção terá por base o exame do "curriculum vitae" e do histórico escolar, assim como dos dados da entrevista e dos resultados de prova de redação versando sobre tema relacionado com sua área de formação.

2 — Duração e carga horária

Todas as disciplinas são semestrais e programadas com 3 horas/aula semanais, sendo ministradas em 15 semanas. Para cada 3 horas/aula serão exigidas 12 horas de estudo para preparação das atividades de classe. Cada crédito corresponde a 15 horas/aula. O curso de mestrado poderá ser feito no mínimo de 2 e no máximo de 5 anos.

Para a aprovação nas várias disciplinas, além do devido aproveitamento, exige-se 80 % de freqüência às aulas.

3 — Avaliação Geral

O título de mestre será conferido ao aluno que: completar os créditos exigidos; for aceito pela Comissão de Pós-Graduação para elaboração de tese de mestrado; for aprovado em exame de qualificação geral; for aprovado em exame de proficiência numa língua estrangeira; for aprovado na elaboração e defesa da dissertação.

4 — Documentação para inscrição e matrícula

4.1 — Para a inscrição, o candidato deverá apresentar: Ficha de Inscrição preenchida;

"Curriculum Vitae"

Histórico Escolar.

4.2 — Para a matrícula são necessários:

1 — 2 certidões de nascimento ou casamento (original e fotocópia).

2 — 2 fotocópias do diploma de graduação; 2 fotocópias do certificado de reservista;

3 — 1 fotocópia do título eleitoral;

4 — 1 fotocópia da cédula de identidade;

5 — 1 atestado de idoneidade;

6 — 1 atestado de saúde;

7 — 6 fotos 3x4. (As fotocópias autenticadas.)

*

SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO COMUNITÁRIA

Com partida marcada para o dia 5 de agosto, o Diretor do Instituto, Haroldo Niero, viajará para a Guatemala onde participará do Seminário Internacional de Educação Comunitária, que se realizará, durante um mês, na cidade de Guatemala. Estarão presentes participantes de todos os países do mundo, para discutirem tão relevante assunto.

*

SEMINÁRIO SOBRE FÉ E DESENVOLVIMENTO

Tendo por objetivo uma análise dos desafios que o atual desenvolvimento da sociedade suscita para a fé cristã, no meio universitário, a ABESC promoveu Seminário sobre Fé e Desenvolvimento, nos dias 11, 12 e 13 de julho no Rio de Janeiro. Representando a PUCC, participaram do Seminário o Vice-Diretor do Instituto, Jamil Cury Sawaya e o Prof. Ruy Rodrigues Machado.

*

1º ENCONTRO DE FILOSOFIA DA CIÊNCIA

Realizou-se nos dias 22, 23 e 24 de maio passado, na PUCC, o 1º Encontro de Filosofia da Ciência, promovido conjuntamente por cientistas do Observatório Astronômico de Campinas, por professores do Centro de Lógica e Epistemologia da Unicamp e deste Instituto. O tema do encontro foram as relações entre filosofia, ciência e filosofia da ciência. Participaram do encontro, pelo Observatório, Márcio Pugliesi, Walter Carnielli e Zelyko Loparic; pelo Centro de Lógica, João Fernandes Teixeira, Elias Umberto Alves e Newton C. A. da Costa, pelo nosso Instituto, os Profs. Francisco de Paula Souza, Constança Marcondes César e Antônio Joaquim Severino.

*

PUBLICAÇÕES DE NOSSOS PROFESSORES

O inconsciente e a linguagem na compreensão do homem (São Paulo, Cortez e Moraes, 1 978) é o livro publicado pelo Prof. João Carlos Nogueira, deste Instituto. O presente trabalho procura evidenciar, à luz da fenomenologia e da psicanálise, os elementos básicos que possibilitam uma compreensão do homem enquanto ser de pulsão e de desejo.

Construção Social da Enfermidade (São Paulo, Cortez e Moraes, 1 978) é uma antologia organizada pelo Prof. João Francisco Regis de Moraes. Neste trabalho são debatidos criticamente vários aspectos da deterioração do ser humano na sociedade contemporânea. Além do Prof. Regis, participaram desta antologia os Professores João Carlos Nogueira, Antônio Joaquim Severino e Tarcísio Moura, todos deste Instituto.

*

PESQUISA FILOSÓFICA

Preparando sua livre-docência, a Profa. Dra. Constança Marcondes César está realizando trabalho de pesquisa que versa sobre "O valor epistemológico da prioridade do mito sobre o logos em Vicente Ferreira da Silva". A autora está estudando as fontes filosóficas de Vicente Ferreira da Silva, situando-o no contexto da filosofia brasileira e explicitando sua originalidade em relação a suas fontes.

NOTICIÁRIO CIENTÍFICO-CULTURAL

ENCONTRO SOBRE LÓGICA E FILOSOFIA DA LÓGICA

Realizou-se com pleno êxito o Encontro de Lógica e Filosofia da Lógica promovido pelo Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, da Unicamp, de 3 a 7 de julho. O encontro constou de cursos: Lógica Elementar, Filosofia da Lógica, Lógica Modal e Teoria Geral da Completude e de

conferências sobre Lógica Matemática Contemporânea. Participaram especialistas de todo o Brasil, bem como de outros países. Do Instituto, esteve presente a Profa. Constança Marcondes César.

*

30ª REUNIÃO DA SBPC

A maior entidade de cientistas do país realizou, de 9 a 14 de julho, sua 30ª reunião anual, no Campus da USP, em São Paulo. Acontecimento altamente significativo no panorama científico, cultural e político do país, a reunião possibilitou um exercício vivo da interdisciplinaridade científica. A comunidade científica nacional, mais uma vez, soube apresentar sua contribuição valiosa para o debate da problemática brasileira dos mais variados ângulos através dos quais esta problemática se manifesta. A SBPC contava até junho 13.082 sócios.

*

LANÇAMENTO DE SIMPÓSIOS DA SBPC

Além de manter a Revista **Ciência e Cultura** e de publicar volumes — **Resumos** — com sínteses de todas as comunidades apresentadas em suas reuniões anuais, a SBPC acaba de lançar os **SBPC — Simpósios**, destinados a publicar o rico material constante dos simpósios. Felicitando a SBPC por mais esta importante iniciativa, **Reflexão** divulgará o conteúdo dos vários volumes em sua seção de Revista de Revistas, como ocorre, neste número, com o exemplar nº 1, referente à 1ª parte dos simpósios apresentados na reunião de Brasília, de 1 976.

*

NÚCLEO DE CAMPINAS DO CEBES

O Centro Brasileiro de Estudos de Saúde, CEBES, entidade nacional que se propõe discutir os problemas relativos às condições de saúde em nosso país, acaba de organizar o seu núcleo em Campinas. Conforme noticia o nº

1, de junho de 1 978, do **Informativo — CEBES** a nós enviado. A sede do Centro é à Rua Gen. Osório, 1 031, s/53 — 13100 — Campinas. O Centro promove encontros e fóruns de debate sobre as questões de saúde no contexto deste município. Desenvolve todo o seu trabalho dentro de duas linhas essenciais: divulgando as idéias do Centro veiculadas através da Revista **Saúde em Debate** tais como: combate aos programas de controle de natalidade, defesa da atenção médica gratuita e melhoria das condições de vida do povo brasileiro e de luta pela redemocratização do país; inserir na discussão levada hoje, em Campinas, na tentativa de definir uma Política de Saúde voltada para os interesses da população.

*

EDUCAÇÃO E SOCIEDADE

Saudamos com satisfação o lançamento do 1º número, previsto para setembro, de uma nova Revista, **Educação e Sociedade**, pela Faculdade de Educação da Unicamp. Trata-se de uma revista quadrimestral de ciências da educação, que se pretende preocupar com a análise da realidade educacional brasileira, abrindo o seu espaço para propostas intelectuais, tanto no que se refere a técnicas, doutrinas e práticas educacionais, como no que se refere à reflexão sobre o seu impacto na sociedade como um todo. Preço da assinatura: Cr$150,00. Endereço: Centro de Estudos e Pesquisas em Ciências da Educação. Faculdade de Educação. UNICAMP. 13100 — Campinas SP. Na coordenação geral, o Prof. Dr. Moacir Gadotti.

RESENHAS

CARDOSO, Walter

INTERPRETAÇÃO BACHELARDIANA DO ESPÍRITO PRÉ-CIENTÍFICO NO BRASIL PORTUGUÊS

Tese de Mestrado, PUCSP, 1 977

Abordando a história da ciência no Brasil a partir das categorias que Gaston Bachelard utilizou na sua epistemologia, Walter Cardoso inspirou-se particularmente no **La Formation de l'esprit scientífique**, para redigir sua dissertação.

O estudo em questão apresenta, na "Introdução", uma concepção de história da ciência e sua especificidade; aponta as razões da delimitação do estudo da história da ciência no Brasil ao período pré-científico, bem como as fontes e o método utilizados pelo autor.

Na primeira parte da dissertação, Walter Cardoso expôs a compreensão bachelardiana da história do espírito científico. Esta primeira parte foi subdividida em dois capítulos: o primeiro, diz respeito à **história da ciência**, tratando de método científico, do progresso filosófico dos conceitos científicos através da história, das características da filosofia da ciência e de cinco nações, com que Bachelard aborda a história da ciência: a idéia de progresso, a afirmação da descontinuidade entre o conhecimento comum e o conhecimento científico, a noção de obstáculo epistemológico, a caminhada do espírito científico do realismo ao racionalismo e o caráter dinâmico, dialético, da história da Ciência.

O segundo capítulo analisa as características do espírito científico e seu papel na história da ciência e da evolução individual dos espíritos científicos.

A segunda parte estuda em detalhe os conceitos pré-científicos de matéria no Brasil Português e tem como fulcro as manifestações do espírito pré-científico, que resultaram em obstáculos epistemológicos à evolução da ciência no Brasil. Constitui a parte mais original da dissertação, em que o autor, empregando saborosamente expressões encontráveis em obras de Bachelard, tais como: "o microscópio a serviço dos sentidos", "a perenidade das cinzas" etc., documenta os principais obstáculos epistemológicos, a partir de textos da época, comparando-os com os apontados por Bachelard.

Deixando em aberto duas questões: a da passagem, no Brasil, da época pré-científica para a verdadeiramente científica e a da afinidade entre as idéias de Bachelard e as dos outros historiadores da ciência, o autor conclui o

trabalho, oferecendo uma cuidadosa bibliografia sobre o assunto, de mais de dez páginas.

Exigindo colaboração interdisciplinar na sua feitura, a dissertação de Walter Cardoso resultou de um diálogo, instaurado pelo autor, entre a História Antiga do Brasil, a História da Ciência e a epistemologia histórica de Bachelard.

Constança T. Marcondes Cesar *

SZASZ, Thomas S.
A FABRICAÇÃO DA LOUCURA – UM ESTUDO COMPARATIVO ENTRE A INQUISIÇÃO E O MOVIMENTO DE SAÚDE MENTAL
Rio, Zahar, Editores, 2ª edição, 1 978 (Col. Psyche). Trad. Dante Moreira Leite, 408 págs.

Os métodos psiquiátricos de controle social do moderno movimento de saúde mental terão conseguido arvorar-se em criações totalmente diversas e independentes dos métodos da Inquisição, usados para identificar, perseguir e punir feiticeiras e vítimas da possessão demoníaca ?

A Psiquiatria, em sua ambição de desvendar o máximo do mundo psíquico, em seus múltiplos aspectos, ter-se-á tornado um abuso característico da Medicina, como a Inquisição foi o abuso característico do Cristianismo, em relação à personalidade humana ?

Serão os psiquiatras tão intolerantes quanto o foram os padres-inquisitores que, do século XIII ao século XVII, condenaram heréticos, judeus e feiticeiras à tortura e ao fogo ?

Combinará a Psiquiatria a arbitrariedade de juízos psiquiátricos com a punitividade das sanções penais, hoje aceitas, como a Inquisição combinava a arbitrariedade dos juízos teológicos com os castigos das sanções penais, aceitas na época ?

Redundará em largo proveito para a Família e/ou para o Estado, a severidade com que são tratados os "doentes mentais", como redundaram para os reis e príncipes temporais e para a Igreja medieval a extrema severidade com que trataram pessoas por motivos de feitiçaria ou por questões religiosas ?

São estas algumas das questões que Thomas S. Szasz, psiquiatra praticante e professor de Psiquiatria na Universidade de New York, em

(*) Do Instituto de Filosofia da PUCC.

Siracusa, se propõe a discutir e analisar, em profundidade, com este livro, cujo título exprime exatamente o seu conteúdo, e que se lê como a um romance de ação.

Na tentativa de compreender e interpretar a condição humana no mundo moderno, o A., valendo-se do comparativismo histórico e do método sociológico do estudo da divergência, e ignorando as limitações do especialista e os preconceitos doutrinários e políticos, faz veemente crítica aos abusos de uma Psiquiatria que desumaniza, oprime e persegue a pessoa estigmatizada como "mentalmente doente", contestando as modernas práticas psiquiátricas que se apóiam numa "ideologia imoral de intolerância medieval".

Consciente de que suas opiniões enfrentam ideologias de há muito estabelecidas e estruturadas, o A. traça um paralelo entre a Inquisição e o Movimento de Saúde Mental, mostrando as semelhanças que existem entre a crença em feitiçaria e a crença em doença mental, entre a caça de feiticeiros, heréticos e judeus e a perseguição de doentes mentais; pois, para ele, "...o fim de uma ideologia é o início de outra; quando termina a heresia religiosa, começa a heresia psiquiátrica; quando termina a perseguição da feiticeira começa a perseguição do louco" (pág. 142).

Para a demonstração de sua tese, o A. distingue dois tipos de Psiquiatria: a "Psiquiatria Institucional", onde as intervenções psiquiátricas são impostas por outros às pessoas, e que se caracterizam pela perda completa do controle pelo cliente ou paciente de sua participação nas relações com o especialista, e cujo serviço típico é a hospitalização involuntária em hospital psiquiátrico (págs. 17, 23 – 24). A "Psiquiatria Institucional" satisfaz, segundo o A., "as necessidades dos membros 'mentalmente sadios' do grupo" (pág. 21); e a "Psiquiatria Contratual", que o A. privilegia por julgá-la mais democrática nas ligações Poder (Estado) – Saber (Psiquiatria), onde as intervenções psiquiátricas são aceitas por pessoas levadas a ela por sofrimento ou dificuldades pessoais. Nesse tipo, o cliente ou paciente mantém o controle completo de sua participação nas relações com o psiquiatra. Seu serviço típico é a psicoterapia autônoma. (págs. 17, 23 – 24).

Constatando a realidade de um sistema de crenças, prática e conceitos usados pela "Psiquiatria Institucional", que serve para alicerçar o pensamento generalizado da suposta inferioridade psicológica e incapacidade social do "doente mental", o A. defende a tese de que "a função social da

Inquisição e da Psiquiatria Institucional reside no serviço que ambas prestam à sociedade; dão ambas um sistema intelectualmente significativo, moralmente elevado e socialmente bem organizado para a afirmação ritualizada da benevolência, glória e poder da ética dominante da sociedade. Do lado de fora, ou para o observador crítico, tais instituições poderiam parecer duras e opressivas; do lado de dentro, ou para o verdadeiro crente, são belas e generosas, e ao mesmo tempo agradam às massas e aos seus senhores. Este é o segredo de seu triunfo" (pág. 88).

Assim, mostrando que a continuidade histórica vai da instituição-feitiçaria à instituição-psiquiatria, o A. rastreia o conceito de "doente mental" e assevera que "no passado os homens criavam feiticeiras e hoje criam doentes mentais" (pág. 19), e demonstra que "o conceito de doença mental serve, no mundo contemporâneo, à mesma função social que tinha o conceito de feitiçaria no fim da Idade Média" (pág. 21), com suas implicações morais, conseqüências sociais e desdobramentos políticos.

O A., portanto, considera falsos e imorais os métodos usados pela "Psiquiatria Institucional", que, como os da Inquisição, visam, principalmente, proteger a sociedade das pessoas "cujo comportamento difere do apresentado por seus semelhantes" (pág. 31), perseguindo e encarcerando-as em hospitais, com terapia forçada, inclusive com o emprego de drogas, choque e, mesmo cirurgia, seguindo-se da privação dos direitos legais. Segundo, ele "é precisamente isso o que caracteriza o homem como inimigo das diferenças humanas. Aceita o outro na medida em que o Outro se conforma à sua imagem e à sua conduta. No entanto, se ele e o Outro são diferentes, define o Outro como deficiente física, mental e moralmente — e só o aceita na medida em que é capaz de afastar os aspectos que o isolam do normal. Se o Outro renuncia às suas crenças falsas, ou se submete a tratamento para a sua doença, então, e apenas então, será aceito como membro do grupo. Se não consegue fazer isso, o Outro se torna o Mau — quer seja chamado o Estranho, o Paciente, ou o Inimigo" (págs. 191 — 192).

Numa visão global, o A. vem de criticar, também, a posição que as pessoas tomam diante de problemas como a masturbação, o homossexualismo e as perseguições médicas por motivos de crenças políticas, raça, religião e classe social, numa tentativa de despertar nova consciência e nova atitude diante desses padrões "anormais" do comportamento humano.

Destarte, o quadro delineado pelo A. torna A FABRICAÇÃO DA LOUCURA não só uma reavaliação crítica da visão tradicional da Psiquiatria,

mas, também, um corajoso libelo contra "um padrão psiquiátrico difuso de mortificação, intimidação e degradação, que confirma o direito de algumas autoridades sociais para colocar alguns indivíduos, principalmente de classes sócio-econômicas inferiores, no papel de doentes mentais" (pág. 25).

Em resumo, é uma obra polêmica que merece nossa reflexão.

João Ribeiro Júnior *

(*) Mestrando em Filosofia da História na PUCC.

BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE TEOLOGIA

REVISTA DE REVISTAS

PUBLICAÇÕES RECEBIDAS

BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE TEOLOGIA

PLANO

OBRAS GERAIS:

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

ESTUDOS HISTÓRICOS:

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

ESTUDOS DE AUTORES:

Autores cristãos
Autores não cristãos

EDIÇÕES DE TEXTOS:

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

DOCUMENTOS ECLESIÁSTICOS:

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

ESTUDOS BÍBLICOS:

Antropologia Bíblica
Arqueologia Bíblica
Filologia Bíblica
Geografia Bíblica
Hermenêutica Bíblica
História Bíblica
Teologia Bíblica

ESTUDOS SISTEMÁTICOS:

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

BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE TEOLOGIA

OBRAS GERAIS

MANUAIS

121. INSTITUTO DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS RELIGIOSAS, **Religião e Cristianismo. Manual de Cultura Religiosa**, Porto Alegre, ITCE – PUCRS, 1 977.

Um grupo de professores do Instituto de Teologia e Ciências Religiosas da PUC do Rio Grande do Sul, elaborou a obra. Apresenta uma visão de conjunto atualizada e acessível da Religião e do Cristianismo. "O livro coloca-se na perspectiva da cultura religiosa". Seu primeiro objetivo é informativo: quer oferecer ao leitor elementos básicos, refletidos em nível universitário, do fenômeno religioso e suas conseqüências sócio-culturais, completando assim a cultura geral do acadêmico. O segundo objetivo é formativo: quer proporcionar categorias e conceitos que permitam ao indivíduo cientificamente formado refletir sobre a dimensão transcendente da vida e expressá-la no nível da sua cultura.

T.M.

INTRODUÇÕES

122. SCHREINER, Josef, **Forma e Exigências do Novo Testamento**, São Paulo, Paulinas, 1 977.

O autor se propõe dar uma introdução aos livros do Novo Testamento. Estuda a história da formação do Novo Testamento, a começar das influências do Antigo sobre o Novo. Segue a história de São Paulo e um comentário às suas cartas. Mereceu um estudo particular o problema da sistematização teológica na fonte dos "Logia", a epifania de Jesus segundo Marcos, para, a partir destes temas tratar da questão sinótica. Mateus e Lucas são estudados nas suas peculiaridades. Enfim, o livro procura responder às questões: João apresenta uma vida de Jesus ou é o teólogo que interpreta a vida de Jesus ? Qual a relação de João com os evangelhos sinóticos ?

T.M.

ESTUDOS HISTÓRICOS

HISTÓRIA DA IGREJA NO BRASIL

123. AZZI, Riolando, A vinda dos dominicanos ao Brasil durante a época imperial, **Convergência**, 10 (108): 620 – 637.

O artigo focaliza, sob prisma histórico, a vinda dos dominicanos ao Brasil na época imperial, ligada ao movimento dos bispos reformadores desejosos de implantar a reforma tridentina no Brasil. Prossegue relatando a instalação dos dominicanos na diocese de Goiás, e igualmente a vinda das irmãs dominicanas na mesma diocese, apresentando, a seguir, em síntese, suas atividades apostólicas.

J.R.D.

124. GOETHE, Ernesto, Organização Pastoral do Rio Grande do Sul, **Teocomunicação**, 7 (37): 247 – 254.

Numa visão panorâmica, o autor mostra como surgiu e como se desenvolveu a ação pastoral na Província Eclesiástica do Rio Grande do Sul, em termos de Igreja em renovação. A criação do Secretariado Regional Sul 2 (que depois se transformou em Sul 3), deu-se com o Plano de Emergência da CNBB (1 962). A partir daí passou por diversas etapas assinaladas por este artigo.

T.M.

ESTUDOS BÍBLICOS

HERMENÊUTICA BÍBLICA

125. CENTRO ECUMÊNICO DE INFORMAÇÃO, Fichas de **Cristianismo Y Sociedad, CEI – Suplemento** 19: 2 – 21.

Essas fichas têm o seu valor na abundância de referências bíblicas que, concisamente, sugerem ângulos para o aprofundamento dos temas tratados.

E.M.B.

126. MOURA, Abdalaziz, Moisés – Vocação e Vida, **CEI – Suplemento** 19: 46 – 53.

O articulista, numa linguagem popular, resume os trechos do Êxodo referentes a Moisés como libertador do povo de Israel, colocando-se como participante desse Êxodo e colocando Moisés como participante e líder do povo oprimido de hoje. É uma tentativa de "atualização linguagem-tempo".

E.M.B.

127. SAMAIN, Etienne. O Escândalo de um Elogio, **CEI – Suplemento** 19: 23 – 30.

É um estudo exegético da Parábola do Ecônomo Infiel (Lc 16,1 – 13). Detém-se nos aspectos interiores desse texto. Faz um trato da estrutura vocabular e sintática com detalhes que lançam luz sobre os problemas levantados.

T.M.

TEOLOGIA BÍBLICA

128. CAMPOS, J. S., Dimensões Político-Sociais do Reino ? , **Revista de Cultura Bíblica**, Nova Fase, 1 (4): 377 – 393.

O articulista descobre que a idéia-força de liberdade-libertação percorre toda a Bíblia e que no Reinado-Reino de Deus cabe a primazia à dimensão religioso-moral e que do aprimoramento dessa dimensão depende a libertação do homem. Isso deve levar a Igreja "não tanto a formular uma doutrina político-social, mas tomar uma atitude crítico-profética em face de todos os sistemas e regimes políticos".

E.M.B.

129. KIPPER, J. B., A Evolução Econômico-Social em Israel e a Pregação dos Profetas, **Revista de Cultura Bíblica**, Nova Fase, 1 (4): 309 – 351.

Estudo apresentado na XII Semana Bíblica, cujo tema foi "Os Direitos Humanos na Bíblia". Kipper, analisando a pregação dos profetas,

chega à conclusão de que eles defendem constantemente o primado da pessoa humana sobre os bens materiais e que a pregação deles pela reivindicação dos Direitos Humanos brota de sua vivência religiosa. Os profetas não propõem programas concretos de reforma mas princípios gerais de conduta: mentalidade comunitária, conhecimento de Deus, prioridade absoluta do direito e da justiça.

E.M.B.

130. TRUMMER, P., Sexualidade Na Bíblia, **Revista de Cultura Bíblica**, Nova Fase, 1 (3): 283 – 285.

O artigo mostra, bem resumidamente, como o povo de Israel soube ver a sexualidade de maneira demitizada, mesmo na contínua tentação de fazer dela um mito, a exemplo de seus vizinhos. Analisa como o sexo pertence ao mundo da criação e não ao nível dos deuses, como o sexo é apresentado na Bíblia numa dimensão social e não como simples atributo pessoal e, ainda, como ele é um encontro inter-pessoal e não mero prazer hedonista.

E.M.B.

131. VIDIGAL, J. R., O Direito Matrimonial na Bíblia, **Revista de Cultura Bíblica**, Nova Fase, 1 (4): 395 – 408.

Uma pesquisa sobre os vários aspectos jurídicos da legislação bíblica sobre o matrimônio, onde se nota o aprimoramento constante dessa instituição, conforme o progredir da cultura até chegar à mensagem cristã, onde os direitos humanos das pessoas foram, cada vez mais, postos em evidência ao ponto de considerar a mulher participante livre e plena na realização da aliança com Deus. Ajuda a discernir o que é sujeito a condicionamentos de tempo e lugares e o que é perene e base para a moral e o direito matrimonial.

E.M.B.

ESTUDOS SISTEMÁTICOS

CATEQUESE

132. CASTEJON, A., Evangelização, Instituição e Catequese, **Convergência** 10 (108): 596 – 605.

Reflete este artigo conclusões a partir da experiência do autor no trabalho catequético da educação formal em Instituições Católicas. Tece considerações e colocações abundantes acerca da problemática suscitada pela catequese formal. Estabelece relações entre teoria e prática, Instituição Educacional e evangelização, Instituição e catequese e querigma e catequese. Aborda aspectos da catequese vivencial e doutrinária, catequese e ideologia e outras facetas práticas do fazer catequético.

J.R.D.

133. LIBÂNIO, J. B., Catequese e Movimento de Juventude, **Convergência**, 10 (106): 451 – 464.

O artigo relata as profundas insatisfações, os problemas e as sérias interpelações que o jovem articula hoje. Diante deste diagnóstico, expõe as urgentes exigências a que a pastoral de juventude deve responder, se quiser ser útil e oportuna para a juventude atual.

J.R.D.

134. SEFRIN, L. A. e outros, **A Esperança da Juventude é a Esperança da Igreja ?** , São Paulo, Loyola, 1 976. 128 págs.

É obra escrita por um grupo de jovens jesuítas com o objetivo de auxiliar a juventude no seu questionamento cotidiano. Apresenta um conjunto de reflexões que se fundamentam no documento do Concílio "A Igreja no Mundo de Hoje".

T.M.

CRISTOLOGIA

135. BOFF, Leonardo, **Paixão de Cristo, Paixão do Mundo**, os Fatos, as Interpretações e o Significado Ontem e Hoje, Petrópolis, Vozes, 1 977. 172 págs.

O autor realiza uma exploração sobre o significado da Cruz de Cristo para o contexto atual de nossa fé e de nossa situação, tomando como base o enredo dos fatos históricos e a doutrina teológica da vida de Jesus. Mostra a preferência em insistir na busca dos significados inson-

dáveis e profundamente envolventes da humanidade de Cristo, em sua vivência histórica e realidade profética, após fixados os postulados básicos e definidos pelo dogma cristológico sobre Jesus Deus-Homem. Com estas reflexões, o autor se propõe conferir um sentido para a paixão e o sofrimento do mundo e despertar as forças de ressurreição.

T.M.

136. BORNKAMM, Guether, **Jesus de Nazaré**, Petrópolis, Vozes, 1 976. Trad. José dos Santos Gonçalves. 196 págs.

O autor busca responder à seguinte pergunta: será que ainda se pode dizer algo de novo sobre um tema antigo e tão universalmente pesquisado, como a Vida de Jesus ? Mostra ele a necessidade de uma nova abordagem do assunto para evitar as limitações e as posições apriorísticas de tantas tentativas fracassadas. Arrola os motivos pelos quais a maioria dos autores fracassou. Na tentativa de contornar tais defeitos, o autor achou indispensável recorrer a reestudar a narração evangélica com a máxima atenção, sobretudo nos três primeiros evangelhos, que, "por causa de seu parentesco e dependência, tornam evidente uma visão de conjunto" da realidade mesma de Jesus.

T.M.

137. ROBINSON, John A. T., **A Face Humana de Deus**, Petrópolis, Vozes, 1 976. Trad. Jaime Clasen. 236 págs.

Esta obra visa a situar os problemas decorrentes da doutrina tradicional sobre a Cristologia em confronto com as exigências da compreensão e da vida atuais. Busca formular uma ciência de Cristo, realmente moderna, a fim de descobrir e captar sua profunda ressonância para os homens de hoje. Discute a incontestável realidade de Cristo, apesar dos longos séculos da história cristã e das infindas polêmicas e definições doutrinais, como um mundo insondável e ainda hoje inexplorado. As perguntas que Cristo faz sobre si aos homens, e estes sempre fizeram e fazem em torno dele, ainda pairam no ar: "Quem dizem que eu sou ? Diz-nos se és o Cristo ? ". O autor indaga sobre a importância de Cristo que é contemporâneo de cada geração

que passa, procurando ver em nossa existência o reflexo da face humana de Deus.

T.M.

138. TERRA, J. E. Martins, Do Jesus da História ao Cristo da Fé — II, **Revista de Cultura Bíblica**, Nova Fase, 1 (3): 195 – 282.

É mais um livro do que um artigo. Nesta segunda parte (caps. 14 – 21), o autor analisa a questão da Jesulogia, o movimento teológico de volta ao Jesus pré-pascal. É um apanhado de Cristologia sobre a teologia funcional ou econômica (cap. 14) que radicalizada (teologia da morte de Deus) leva a um "vago ceticismo religioso com Jesus como centro" (cap. 15). Em seguida, apresenta pressupostos para uma reflexão crítica sobre esse funcionalismo radical (cap. 16), e como o movimento levou a exegese católica a se despertar para a volta ao Jesus histórico (cap. 17), mostrando a importância disso (cap. 18). Apresenta o critério para a historicidade dos Evangelhos (cap. 19), que permite um acesso ao Jesus histórico (cap. 20). No cap. 21 faz um levantamento rápido dos dados essenciais sobre a pessoa e o ensinamento de Jesus. Faz, de maneira geral, um apanhado sobre as diversas opiniões de teólogos e exegetas contemporâneos sobre o assunto.

E.M.B.

DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA

139. BOHNEN, Aloysio, Doutrina Social da Igreja e Ciências Econômicas, **Teocomunicação**, 7 (38): 348 – 354.

O artigo esclarece a distinção entre Doutrina e Ciências para traçar o contexto histórico em que tem lugar o discernimento da Doutrina Social da Igreja sobre a econômica. Apresenta a doutrina do **solidarismo** como uma visão cristã do homem e do mundo e como resposta ao liberalismo e ao marxismo.

T.M.

140. BOUCHAUD, J & KUNZ, F., **A Burrinha de Balaão numa Favela Brasileira**, São Paulo, Loyola, 1 977.

O "livrinho" é do gênero "testemunho". A experiência de um padre que vive numa favela, na diocese de Crateús leva-o a refletir sobre o relacionamento dos países desenvolvidos do Ocidente com o Terceiro Mundo. Onde ele mora (antiga casa de uma prostituta que morrera), na pobreza comum do ambiente, ele experimenta uma realidade encarnada que desperta um ângulo de análise diferente: não é o Terceiro mundo que deve aprender dos países desenvolvidos, mas o contrário. O Balaão-Ocidente-cristão precisa descer de seu pedestal, deixar de ser "obeso" e aprender, com a burrinha-Terceiro Mundo, o que é Austeridade. Só assim poderá haver **partilha**. De fato, na sua ingenuidade, a burrinha fala.

E.M.B.

141. COLOMBO, Olírio P. Doutrina Social da Igreja e Teologia Moral, **Teocomunicação**, 7 (38): 337 – 347.

O articulista mostra aquilo que verdadeiramente se deve entender por "questão social". Apresenta os princípios em que se assenta a ética cristã para se pronunciar sobre o problema. Procura estabelecer as relações que devem vincular a Igreja a uma atividade em prol da realização da justiça social.

T.M.

142. TERRA, Alaor, Direito e Doutrina Social Católica, **Teocomunicação**, 7 (38): 390 – 395.

Este artigo apresenta antes de tudo, um esclarecimento do que seja o Direito Natural como categoria jurídica e como fonte da Doutrina Social católica. Formula, em seguida, os objetivos e os princípios em que se deve orientar esta última. Fornece algumas formas de aplicação de tais ensinamentos.

T.M.

143. ZAGONEL, Carlos Albino, Doutrina Social da Igreja e História, **Teocomunicação**, 7 (38): 323 – 336.

Ressaltando que faz bem à Igreja reconhecer os próprios erros cometidos no passado, o artigo apresenta panoramicamente um estudo da

História da Igreja no campo social, passando pelas seguintes etapas: Doutrina Social da Igreja na história primitiva, Catolicismo Social no século XIX, Precursores do Catolicismo Social.

T.M.

ESPIRITUALIDADE

144. FREI BETTO, Oração na Ação, **CEI — Suplemento** 18.

Tentando responder à pergunta — "o que é rezar ?" — o autor desenvolve uma espiritualidade da libertação. Seu objetivo é superar a dicotomia entre oração e ação, analisando a ação como oração e a oração como ação. Bem fundamentado nas Sagradas Escrituras, Frei Betto aponta as direções a seguir para o desenvolvimento prático de uma mística da libertação.

J.L.N.

TEOLOGIA FUNDAMENTAL

145. HOFFNER, J., **O Cristão em Estado e Sociedade na Alemanha**, Rio de Janeiro, Ed. Presença, 1 976 (Tema Atual 15).

O Cardeal de Colônia, numa reportagem, responde a certas perguntas de interesse não só dos alemães, mas também para nós: Qual a atitude da Igreja diante da situação do casamento e da família, da escola pública, do aborto, da regulamentação da natalidade, dos ônus familiares que podem provocar as reformas feitas pelo Estado ou pleiteadas pelos partidos políticos alemães ?

E.M.B.

TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

146. PASTOR, F. A., Emancipação Histórica e Reflexão Teológica — Considerações sobre a "Teologia da Libertação", **Perspectiva Teológica**, 10 (20): 3 — 30.

O artigo estuda a possibilidade e a legitimidade de uma reflexão teológica a respeito de um processo determinado de emancipação histórica, analisando o projeto concreto da teologia latino-americana da libertação. Estuda as origens e as funções, a estrutura e a originalidade da Teologia da Libertação e questiona seus fundamentos bíblicos e dogmáticos. Apresenta, finalmente, considerações a respeito da reação do magistério episcopal e pontifício sobre o problema.

T.M.

TEOLOGIA MORAL

147. ZILLES, Urbano, Regulação de Natalidades ? , **Teocomunicação**, 7 (37): 255 – 261.

O autor formula o problema da regulação de natalidade, analisando o sentido da fecundidade do homem e a finalidade do casamento. Apresenta a doutrina atual do magistério da Igreja e da Teologia e sua posição e respeito dos métodos de regulação de natalidades. Propõe critérios éticos para seu uso.

T.M.

TEOLOGIA PASTORAL

148. GALILEA, Segundo, **Evangelização na América Latina**, Petrópolis, Vozes, 1 976. Trad. Yolanda Amado Ladeira. 116 págs.

A obra focaliza a problemática moderna da evangelização na América Latina. Analisa os antecedentes históricos e os condicionamentos culturais e sócio-políticos do processo de evangelização em nosso continente, evidenciando os fatos principais da evangelização tradicional e os elementos que configuram até, hoje, a tipologia religiosa do povo sul-americano. Na atualidade, entretanto, verificam-se diversos fenômenos de mudanças e transformações dentro da Igreja Latino-Americana que dão curso a um novo processo de evangelização, tipicamente original e autêntico, segundo o autor.

T.M.

149. MACIEL, Elter D., Ciência e Pastoral, **CEI — Suplemento** 20: 2 — 13.

São reflexões sobre a necessidade de uma sistematização dos trabalhos de pastoral. O autor salienta a necessidade da procura de instrumentos mais adequados para ver e sentir a realidade. Analisa a contribuição que a ciência pode trazer à pastoral, mostrando o critério de sua utilização neste campo. A herança cultural é vista como elemento imprescindível para uma pastoral não alienadora.

T.M.

VIDA RELIGIOSA

150. ROCHA, Mateus, **Projeto de Vida Radical**, Petrópolis, Vozes, 1 977, 96 págs.

Esta obra tem por intuito suscitar um debate social sobre a vida religiosa tal como foi institucionalizada, ensinada e praticada em suas várias formas pelas Ordens e Instituições religiosas católicas. Faz colocações dos problemas referentes à ambientação da vida religiosa na realidade atual e suas orientações para o futuro. Algumas questões que o autor procura debater: Qual é o sentido da vida religiosa hoje ? Viver exclusivamente para Deus ou dedicar-se totalmente ao serviço dos homens, por amor a Deus ? Viver nas trilhas religiosas da tradição ou buscar formas novas de espiritualidade mais rente ao nosso chão latino-americano ?

T.M.

Nota: Elaboraram esta Bibliografia Brasileira de Teologia os seguintes autores, identificáveis pelas iniciais aqui assinaladas:

Euclides Martins Balancin (E. M. B.)

José Luiz Nemes (J.L.N.)

José Romualdo Degasperi (J.R.D.)

Tarcísio Moura (T.M.)

REVISTA DE REVISTAS

CEI. Centro Ecumênico de Informação, Suplemento 20, março – 1 978. (Tempo e Presença Editora – Cx. Postal 16.082 – ZC – 01 – 20000 – Rio de Janeiro – RJ)

TEMA: CIÊNCIA E AÇÃO PASTORAL. Elter D. MACIEL, Ciência e Pastoral; INSTITUTO DE AÇÃO CULTURAL (IDAC), A Observação Participante: Uma Alternativa Sociológica.

Convergência, 10 (108): 577 – 640, dez/1 977. (Revista da Conferência dos Religiosos do Brasil – R. Alcindo Guanabara, 24 – 4º andar – ZC – 06 – 20000 – Rio de Janeiro, RJ.)

Agostinho CASTEJÓN, Evangelização, Instituição, Catequese; J. B. LIBÂNIO, Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano: Temores e Esperanças; Riolando AZZI, A Vinda dos Dominicanos ao Brasil Durante a Época Imperial.

Convergência, 11 (110): 65 – 128, mar./1 978.

Valdeli Carvalho da COSTA, Uma Liturgia Popular; Jaime SULLIVAN, Cerne-1 e Cerne-2; Vilma Moreira da SILVA; Exercícios Espirituais e Catequese; Hubert LEPARGNEUR, Luta pelos Direitos Humanos; Maria Alice Bernard ROBBE, Enfermagem e Evangelho.

Convergência, 11 (111): 129 – 192, abr./1 978.

Hubert LEPARGNEUR, Vida Religiosa e seu Profetismo na Área da Saúde; Carlos PALMÉS, A Experiência de Deus na Vida Religiosa; Riolando AZZI, A Vinda dos Padres Claretianos ao Brasil.

Convergência, 11 (112): 193 – 256, maio/1 978.

Cardeal Eduardo PIRÔNIO, A Dimensão Missionária da Vida Religiosa; Cleto CALIMAN, A Dimensão Carismática da Igreja; Hugo

D. BAGGIO, No Centro ou na Margem dos Acontecimentos; Noé ZEVALLOS, Maria na Religiosidade Popular; Maria Carmelita de FREITAS, Os Religiosos do Brasil e a Conferência de Puebla; Laura F. de Almeida SAMPAIO, Vida Religiosa e Trabalho Profissional.

Perspectiva Teológica, 10 (20): 1 – 240, janeiro – abril/1 978. (Faculdade de Teologia Cristo Rei – Cx. Postal 416 – 93000 – São Leopoldo – RS)

F. A. PASTOR, Emancipação Histórica e Reflexão Teológica – Considerações sobre a "Teologia da Libertação"; H. BOJORGE, Revelación, Interpretación Biblica y Teología de la Libertación; M. A. BARRIOLA, ? Exegesis Libertadora ? ; L. I. J. STADELMANN, O Direito e a Justiça no Antigo Oriente Médio; D. GIL, La Compañia de Jesús como Àmbito de Libertad y Escuela de Formación para la Libertad; C. L. BINS, A Graça Libertadora – Reflexões sobre o Livro de Leonardo Boff.

Vida Pastoral, 19 (78): 1 – 64, jan./fv. 1 978. (Edições Paulinas – CX. Postal 8107 – 01000 – São Paulo – SP)

TEMA: O ANÚNCIO DE JESUS. Rômulo Cândido de SOUSA, Evangelho e Anúncio; Eduardo Quirino de OLIVEIRA, O Anúncio do Reino de Deus; Joviano de LIMA JÚNIOR, A Celebração como Lugar do Anúncio de Jesus Cristo; Antônio Pinto da SILVA, Semear sempre em Bom Terreno ?

Simpósios – I. 1 978 (SBPC. R. Cardeal Arcoverde, 1 629. 05407 – São Paulo – SP)

Cultura Brasileira: Ubiratan D'AMBROSIO e Alexandre M. RODRIGUES, Projeto de ciências para a escola primária; Paulo Sérgio de M. S. PINHEIRO, Imagens e história da industrialização no Brasil; David G. HAYS, Cognitive structures; José ZATZ, Bioconversão de energia solar e suas aplicações.

Repensando o Nordeste: Beroaldo MAIA GOMES, As indústrias de base no desenvolvimento do Nordeste; Sebastião Barreto CAMPELLO, A integração do Nordeste com o Centro-Sul; Rômulo ALMEIDA, Repensando o Nordeste.

O Problema Energético Brasileiro: José GOLDEMBERG, O problema energético brasileiro; Rogério C. CERQUEIRA LEITE, Fontes não convencionais de energia e problemas sócio-econômicos nacionais; Jorge WILHEIM, Considerações sobre a questão energética.

Empresas Multinacionais na Economia Mundial e Brasileira: Guido MANTEGA, Expansão e crise na economia brasileira: o papel do capital estrangeiro; Maurício VINHAS DE QUEIROZ e Peter EVANS, Um delicado equilíbrio: o capital internacional e o local na industrialização brasileira.

Línguas Minoritárias no Brasil: Nélson ROSSI, Palavras de abertura; Jean-Pierre ANGENOT, Langues africaines; Paulino VANDRESEN, As línguas minoritárias de origem européia Mary A. KATO e Leila BARBARA, Aspectos de bilingüismo na colônia japonesa; Charlotte EMMERICH, Línguas indígenas.

Estatização no Brasil: Carlos Estevan MARTINS, Capital estatal e burguesia de estado; Sérgio Henrique HUDSON DE ABRANCHES, Itália — o Estado — o Estado-empresário e o compromisso histórico; Braz José de ARAÚJO, Estatização e democratização; César A. C. GUIMARÃES, Estatismo, tipos de capitalismo e ordem política.

A Ciência e a Técnologia na plena utilização dos potenciais alimentares: Renato BARUFALDI, Exploração da flora brasileira na busca de novos potenciais alimentares; Urgel de ALMEIDA LIMA, Desenvolvimento de tecnologias regionais de baixo custo; Franco M. LAJOLO, Conservação de frutas — ação ao nível dos mecanismos de amadurecimento.

Instituições e Reprodução Humana: Antônio Flávio de OLIVEIRA PIERUCCI, Notas preliminares para uma análise da ideologia católica sobre a reprodução humana; Melanie BEREZOWSKI SINGER, Comunicação de massa e reprodução humana; José Augusto GUILHON ALBUQUERQUE, Instituições médicas e reprodução humana; Candido Procópio Ferreira de CAMARGO, Instituições e reprodução humana no Brasil; Bolivar Lamounier, Instituições e comportamento reprodutivo.

O problema do livro no Brasil: Jaime PINSKY, o problema do livro no Brasil; L. A. Moniz BANDEIRA, A desnacionalização no setor do livro.

Ciência e Cultura, 30 (3): 269 – 402. Mar. 1 978.

ARTIGOS: Joana M. A. R. DINIZ e João F. do AMARAL, Problemas técnicos e sociais decorrentes da divulgação de assuntos envolvendo defensivos agrícolas; R. GOODLAND, H. S. IRWIN & G. TILLMAN, Ecological development for Amazonia; Maria Luiza S. MELLO, Heterocromatina; Vanya M. SANT'ANNA, Ciência, cientistas e política; Luiz Flávio Autran Monteiro GOMES, O estudo de sistemas de transportes: Uma filosofia para universidades brasileiras; Eliane S. AZEVÊDO, Deficiência da glicose-6-fosfato desidrogenase (G6PD); S. A. TOLEDO FILHO, F. FORESTI e A. F. RIBEIRO, Ictiogenética: aspectos básicos e aplicados.

Ciência e Cultura, 30 (5): 530 – 649. Maio – 1 978.

ARTIGOS: Jandira MASUR, Conjeturas sobre o uso milenar de bebidas alcoólicas; Maria Tereza Roxo NOBRE, Meandros da participação: formas de compartilhar espaço; Adílson D. PASCHOAL, Ecologia de populações e manejo integrado de pragas: estratégias para o presente e futuro; J. Leal PRADO, Esboço sobre a evolução da Bioquímica no Brasil, 1 875 – 1 974.

Letras de Hoje, (31): 01 – 78, mar. 1 978 (PUC – RS, Caixa Postal 1429. 90.000 – Porto Alegre – RS).

ARTIGOS: David GONÇALVES, Atualização das formas simples em "Tropas e Boiadas"; Maria Nazaré C. L. LOBATO, A poesia de Nauro Machado; Maria Vieira FERREIRA, O lugar de Josué Montello; Maria Teresa dos S. ARANTES, Que é poética em Josué Montello; Ivete HUPPES, O forte – Uma obra modernista; José Édil de L. ALVES, Surrealismo e fusão de contrários; Carlos Alberto IANNONE, Recensões: I – História de uma revolução, II – O arco de Sant'Ana.

Atualização, (95 – 96): 449 – 546. Nov.Dez. – 1 977. (Caixa Postal 2428 – 30000 – Belo Horizonte – MG)

ARTIGOS: Pe. José Vicente CÉSAR, O Vale do Amanhecer (II); Pe. Alberto ANTONIAZZI, O "Marco Teológico" do Documento de Preparação para Puebla; Corrado MARUCCI, Uma introdução aos problemas da Fé.

Leopoldianum, 5 (12): 03 – 160. Abril, 1 978 (Rua Euclides da Cunha, 241 – 11100 – Santos – SP).

ARTIGOS: E. de Rezende MARTINS, Sistemas dialéticos de teoria da história; Sérgio Sérvulo da CUNHA, Fundamentos da legitimidade; Cristina Lino MOREIRA, Responsabilidade legal tributária; Thomas R. GILES, Merleau-Ponty: uma crítica fenomenológica do liberalismo.

Universidad de Medellin, (24): 01 – 134. Octubre-Diciembre/1 977.

ARTIGOS: Luis MEJIA G., Cantos de la América Indígena; Orion ALVAREZ A., Articulación de los proyectos con los planes del sector público; Saul SANCHEZ, Introducción a la sabiduría; Hernan AYARZA E., El aporte de la Universidad al desarrollo tecnológico de la subrégion Andina; Jacques GILARD, Alonso Aristizábal: De la violencia a la novela; Ricardo VELEZ R., La filosofía política

conservadora en Colombia; Bill WATSON, C. F. Gauss y la Geometría Diferencial; Jaime Alberto VELEZ G., Catorce epigramas de marcial.

Estudios Filosoficos, 74 (XXVII): 07 – 192. Enero-Abril/1 978.

ESTUDIOS: MONTOYA, Jose: Behaviorismo y lenguaje (Acerca del pensamiento de G. Rule); CORTABARRIA, Angel: El filósofo Avempace en los escritos de San Alberto Magno; GALLEGO SALVADORES, Juan Jose: Posible fundamentación del sistema spinoziano a través de su correspondencia (II).

NOTAS Y COMENTARIOS: BONNIN AGUILO, Francisco: Santo Tomás de Aquino y la felicidad imperfecta; MARIMON BATLLO, Ricardo El concepto del ser, primer princípio del entendimiento en Santo Tomás de Aquino.

Veritas, 22 (90): 89 – 178. Junho/1 978 (Caixa Postal 1429 – 90000 – Porto Alegre – RS).

ARTIGOS: Tarcísio de NADAL, Tarefa da Filosofia; Berta Weil FERREIRA, Considerações Psicopedagógicas sobre a adolescência; Mainar LONGHI, Aspectos da língua no jornal; Irmão LIBERATO, Comunidade Cristã e Universidade; Octavio Nicolás DERISI, La Palabra; Moacyr FLORES, Aspectos culturais das missões jesuíticas; Eni BARBOSA, Colonização Alemã no Rio Grande do Sul no Período Imperial.

PUBLICAÇÕES RECEBIDAS

LIVROS:

BARRETO, Moisés M. **Mande buscar a noite**. São Paulo, Loyola, 1 978.

BELLINATO, Guilherme, **Na espera do senhor o ardor da caridade nas cartas paulinas**. São Paulo, Loyola, 1 978.

BELLINATO, Guilherme, **A justificação e a alegria cristã nas cartas paulinas**. São Paulo, Loyola, 1 978.

BORGES, Irmã Maria Anselma, **O Cristo de Todos**, São Paulo, Loyola, 1 978.

COMUNIDADE DE BRAKKENSTEIN, **Louvar ao Pai e fazer-se irmão**. São Paulo, Loyola, 1 978.

CURRAN, Charles A. **A dinâmica psicológica na vida religiosa**. São Paulo, Loyola, 1 978.

GORREE, Georges e BARBIER, Jean. **Amor sem fronteiras Madre Teresa de Calcutá**. São Paulo, Loyola, 1 978.

OLIVEIRA, M. L. L. Vasconcelos. **Um retiro segundo São João**. São Paulo, Loyola, 1 978.

PAULO VI e a renovação carismática, São Paulo, Loyola, 1 978.

RAHM, Haroldo J. e LAMEGO, Maria. **Como a ti mesmo**. São Paulo, Loyola, 1 978.

SARTORI, Luís M. A. **A família aperária e sua vida em Cristo**. São Paulo, Loyola, 1 978.

SILVA, Carlos E. Lins da. **Ecologia e Sociedade. Uma introdução às implicações sociais da crise ambiental**. São Paulo, Loyola, 1 978.

VOLTAIRE, **Obras**, Grandes Pensadores. 2ª ed. São Paulo. Abril, 1 978.

PERIÓDICOS:

Anuário da PUC do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1 977.

Atualização, 9 (101 – 102) Belo Horizonte.

Boletim Técnico da Petrobrás. 21 (1), Rio de Janeiro, 1 978.

Cadernos do CEAS, (54 – 55), Salvador.

Ciência e Cultura, 30 (3, 4, 5, 6) São Paulo.

Ciências Humanas, 2 (6) Rio de Janeiro, 1 978.

Convergência, 11 (110, 111, 112, 113) Rio de Janeiro, 1 978.

Convivium, 21 (1) São Paulo, 1 978.

Estudios Filosóficos, 27 (74) Valladolid, 1 978.

Leopoldianum, 5 (12) Santos, 1 978.

Letras Hoje, (32) Porto Alegre, 1 978.

Perspectiva Teológica, 10 (20) São Leopoldo, 1 978.

Presença Marista, vols. 1, 2, 3, 4, Campinas, 1 975/78.

Revista Eclesiástica Brasileira, 38 (150) Petrópolis, 1 978.

Revista da Tecnologia Educativa, 3 (3), Caracas, 1 977.

Síntese, 4 (1a, 11), **5** (12) Rio de Janeiro, 1 977/78.

Teocomunicação, 8 (39) Porto Alegre, 1 978.

Veritas, 22 (89, 90) Porto Alegre, 1 978.

Vida Pastoral, 19 (81) São Paulo, 1 978.

Universidad de Medellin (23/24) Medellin, 1 977.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

GRÃO-CHANCELER

Prof. Dr. D. Antônio Maria Alves de Siqueira

MAGNÍFICO REITOR

Prof. Dr. Benedito José Barreto Fonseca

VICE-REITOR PARA ASSUNTOS ACADÊMICOS

Prof. Dr. D. Roberto Pinarello Almeida

VICE-REITOR PARA ASSUNTOS ADMINISTRATIVOS

Prof. Dr. Marino Emílio Falcão Lopes

CAPELÃO-GERAL

Monsenhor Luís Fernandes de Abreu

PÁROCO E COORDENADOR-GERAL DA PASTORAL

Prof. Pe. José Antonio Morais Busch

INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

DIRETOR

Prof. Cônego Haroldo Niero

VICE-DIRETOR

Prof. Jamil Cury Sawaya

COORDENADOR DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Prof. Dr. Antônio Joaquim Severino

COORDENADOR DO DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA

Prof. Côn. Haroldo Niero

SECRETÁRIA DO INSTITUTO

Vilma Pratalli