

**Conhecimento
Científico e
Filosofia**

21 REFLEXÃO

REFLEXÃO

Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia e Teologia da PUC

Diretor Responsável: Côn. Haroldo Niero

Redação: Antônio Joaquim Severino e Moacir Gadotti

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

Colaboradores: Alino Lorenzon, César Augusto Ramos, Constança Marcondes César, Eduardo Chaves, Gabriel L. Santiago, Geraldo Pinheiro Machado, Hilton F. Japiassu, Jamil C. Sawaia, Jefferson Ildefonso da Silva, João Batista de Almeida Jr., João Francisco Duarte Jr., João Ribeiro Jr., José Antônio M. Busch, José Benedito A. David, José Luiz Sigríst, José Machado Couto, José Maria F. Braga, Lúcia Maria Rodrigo, Maria Soares de Camargo, Maria Teresa P. Cartolano, Newton Aquiles von Zuben, Otaviano J. Pereira, Pedro L. Goergen, Roberto Gomes, Rubem A. Alves, Ruy Rodrigues Machado, Salma T. Muchail, Vera Irma F. de Faria.

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

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

Auxiliares de Administração: Regina Delboni, Alexandre Gomes Nogueira e Linda Saturi.

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

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

Distribuição

SÃO PAULO — CAPITAL

Cortez Editora & Editora Autores Associados

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

05015 — São Paulo — SP

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Prof. Dr. Heitor Regina

Vice-Reitor para Ass. Acadêmicos: Prof. Dr. Eduardo José Pereira Coelho

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

Capelão-Geral: Monsenhor Luís Fernandes de Abreu

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

SUMÁRIO

3	Editorial
ARTIGOS:	
5	Constança Marcondes Cesar, A filosofia como saber inter- disciplinar na epistemologia de Hilton Japassu
19	Maria de Fátima Costa Felix, Conhecimento científico: elabo- ração e utilização
42	Michel Thiolent, Notas sobre Wittgenstein e a Sociologia con- temporânea
54	Maryl Bulcão, A questão do imaginário em Freud e Bache- lard
67	Júlio Mariano Jr., O problema da indução no pensamento de Bertrand Russell
83	Paulo de Tarso Ubinha, Crítica da verificabilidade
95	Constança Marcondes Cesar, O valor epistemológico da prio- ridade do mito sobre o logos em Vicente Ferreira da Silva (II)
107	Otaviano Pereira, Educação e Palavra
DEBATES:	
125	José Luis Archanjo, Mundo divinizado
132	Marcos Antonio Lorieri, O conhecimento
137	Ivani Catarina Arantes Fazenda, Leitura e vida
RESENHAS	
141
156	PUBLICAÇÕES RECEBIDAS

Editorial

CONHECIMENTO CIENTÍFICO E FILOSOFIA

As coisas que são ditas folhas adentro, neste número de **Reflexão**, fazem o pensamento saltar da fala filosófica para a fala científica e, de volta, da fala científica para a fala filosófica, contrapontualmente, sem que se atinja o silêncio da resolução. Na melhor das hipóteses, uma simples pausa...

Proponho que os materiais se organizem sob a forma da Sonata. Não que eles assim estejam dispostos. Mas que o leitor, freqüentador de Kant, sabedor de que o conhecimento só acontece quando o sujeito, como artesão, modela os materiais segundo as formas que ele mesmo propõe, comece a folhear a revista como se fora compositor, já possuído por três temas.

Primeiro tema, "Allegro con brio." Mural do Massachusetts Institute of Technology, lugar onde os filósofos andam pelos cantos, falando baixo, rabo no meio das pernas, espantados pelas passadas firmes, onipotentes e onipresentes dos tecnocratas e engenheiros, mundo dependurado nas maravilhas da ciência, cibernética e projéteis balísticos intercontinentais, tudo é possível, mural em que a presunção virou tinta, o otimismo tomou forma. É muito alto, dois andares, talvez. No refeitório. Talvez para substituir as tradicionais preces de ações de graças pela comida. Ícone. Lá no alto, no centro, a deusa ciência, com aquela beleza clássica imperturbável. Logo abaixo, cientista em veste sacerdotal, branca, avental de laboratório, cabelos brancos como convém aos sábios. À esquerda, o mundo sinistro das trevas, o lobo e a bruxa, a miséria humana. À direita, a abundância, derramando-se, na mistura da luz e da cor, como frutos, espigas e sorrisos. Quase ao chão, a congregação dos fiéis, sacerdotes sem ser sumos, cientistas comuns, no mesmo culto, repetindo o mesmo credo, segredo da coisa toda: "... e sereis como Deus, conhecendo o bem e o mal..."

Segundo tema, "Adagio. Grave soturno."

"O destino de uma época que comeu da árvore do conhecimento é saber que ela não pode aprender o **sentido** do mundo, a partir dos resultados de sua análise, por mais perfeita que seja." Sabedoria de Weber. Em outras palavras. Saber é coisa que a ciência pode produzir. Mas, por mais que o saber aumente, ele não se metamorfoseia em amor. Ciência e sapiência (conhecimento com gosto bom !), por mais que se pareçam, não habitam o mesmo mundo...

Terceiro tema, "Finale. Presto."

Camus. Sísifo. "Galileo, que possuía uma verdade científica de grande importância, abjurou-a sem grandes problemas, tão logo sua vida foi

ameaçada. E, de certa forma, fez o que era certo. Aquela verdade não valia a fogueira. Se a terra ou o sol giram, um em torno do outro, é uma questão profundamente indiferente. Por outro lado eu vejo muitas pessoas morrer porque julgam que não vale a pena viver. Outras, paradoxalmente, são mortas por idéias ou ilusões que lhes dão uma razão para viver...”

E vai assim a nossa fala, saltando de um lado para o outro, sem que a Sonata chegue a um acorde final. E os temas e contratemas se entrelaçam num contraponto sem fim: ciência/sapiência, saber/sentido da vida, poder/amor... Ao leitor cabe acrescentar sua própria variação...

A REDAÇÃO

A FILOSOFIA COMO SABER INTERDISCIPLINAR NA EPISTEMOLOGIA DE HÍLTON JAPIASSU

Constança Marcondes César
Pontifícia Universidade Católica de
Campinas

1. INTRODUÇÃO

Nascido no Maranhão, doutorado na França com tese a respeito de epistemologia interdisciplinar, professor de Epistemologia e Filosofia da Ciência na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e na Universidade Federal do Rio de Janeiro, Japiassú representa, no Brasil, a ponta de lança de uma reflexão que — inspirada nas epistemologias históricas de Bachelard, Canguilhem, GUSDORF; na epistemologia genética de Piaget e na epistemologia heurística de Ricoeur — surge como alternativa à epistemologia dominante, em nosso país, de cunho neopositivista.

Procuremos apontar em que assistiu a intuição original da filosofia de Japiassú, bem como as suas teses centrais, a fim de estabelecer a medida da importância dessa epistemologia para o atual pensamento brasileiro.

2. O PONTO DE PARTIDA DA EPISTEMOLOGIA

A primeira obra significativa do autor, **Introdução ao Pensamento Epistemológico** foi publicada em 1975, tinha por objetivo oferecer uma visão das principais teorias epistemológicas contemporâneas, através de estudos dos autores: Piaget, Bachelard, Popper, Foucault¹.

Sua preocupação fundamental foi “a de **situar** os problemas tais como se colocam ou se omitem, se resolvem ou desaparecem, na prática efetiva dos Cientistas”². Tratou de, expondo teses conflitantes, mostrar as suas diferenças e os seus pontos comuns, quanto ao objeto, métodos e perspectivas que inauguram. Esse denominador comum foi “um caráter deliberadamente não-positivista quanto às suas concepções de ciência”³.

Japiassú negligencia a epistemologia do empirismo lógico, porque esta, segundo o nosso autor: a) já teria sido bastante estudada; b) atém-se à descrição dos métodos e da linguagem da ciência; c) não faz a crítica das implicações sociais da ciência, nem de sua história.

Enfatizando a epistemologia histórica como seu ponto de partida, Japiassú faz suas as palavras de Bachelard: “É tomando as ciências em sua ‘historicidade’, que se elabora a crítica epistemológica da ciência(...) A história das ciências é um tecido de juízos implícitos sobre o valor dos pensamentos e das descobertas científicas. O papel da epistemologia é explicitá-los”⁴.

3. CIÊNCIA E FILOSOFIA

Distinguindo entre ciência, saber e epistemologia, nosso autor entende pelo primeiro o “conjunto de conhecimentos metodicamente adquiridos”, organizado, transmissível por ensinamento; por ciência, “o conjunto das aquisições intelectuais (...)”. Epistemologia, para Japiassú, é “o estudo metódico do saber”, havendo “três tipos de epistemologia”⁵: a global, que trata da totalidade do saber; a particular, que leva em conta um campo particular da ciência ou de saber racional ou religioso; a específica, que estuda “uma disciplina(...) mostrando sua organização(...) e relação que ela mantém com as demais disciplinas”⁶.

Nosso filósofo trata ainda da epistemologia **interna**, que consiste na crítica dos fundamentos de uma ciência e da epistemologia **derivada**, que discute como o saber, em determinado campo, é possível.

Todo saber científico é precedido por um saber não-científico, um pré-saber, constituído por “opiniões primeiras”, que comportam erros, obstáculos epistemológicos, os quais, para serem superados, exigem rupturas epistemológicas, vigilância, “uma atitude reflexiva sobre o método científico, isto é (...) atitude que nos leva a apreender a lógica do erro, para construir a lógica da descoberta científica como polêmica contra o erro(...)”⁷.

Na perspectiva de uma epistemologia histórica, Japiassú faz apelo “à categoria de **recorrência epistemológica**”, com a finalidade de compreender “o devir real de uma ciência”⁸.

O fundamento dessa concepção de ciência é, claramente, em nosso filósofo, a epistemologia bachelardiana, amplamente citada e cujas categorias mestras aparecem no texto em questão⁹. A classificação dos tipos de epistemologia lembra de perto a tentada por Piaget, no seu **Logique et Connaissance Scientifique**¹⁰. Epistemologia genética, epistemologia histórica; ambas, modalidades das correntes de epistemologia interna das ciências. As duas, pois, enraizadas na linha da epistemologia crítica e adotadas por Japiassú.

Pondo em evidência as dificuldades da epistemologia em erigir-se como disciplina autônoma e determinar os limites de sua investigação, nosso filósofo postula como “uma das exigências fundamentais de qualquer olhar crítico e reflexivo sobre as ciências”(...) ¹¹.

Partindo da definição etimológica da epistemologia; evidenciando a conexão entre a recente criação da palavra e o aparecimento de novas condições para a filosofia e a ciência, no fim do século passado; mostrando que a epistemologia está enraizada no solo filosófico e que, no entanto, tem a ciência por objeto, Japiassú a conceitua como uma discipli-

na que faz a crítica da prática científica, no seu processo, discutindo-o diacrônica (epistemologias genéticas) ou sincronicamente (epistemologias não genéticas).

A epistemologia assim compreendida “se situa na **intersecção** de (...) disciplinas (...) diversas”¹²: a filosofia das ciências, que se pergunta **em que condições a ciência é possível**; a história das ciências, que reflete sobre a **historicidade** essencial do objeto das ciências; a psicologia das ciências, que discute **em que condições o conhecimento é possível** e como crescem os conhecimentos; a sociologia do conhecimento, que aponta a **ruptura**, entre o saber científico e o saber comum, e estuda o fundamento **ideológico** das teorias científicas; a sociologia da ciência, **que exhibe as relações** entre ciência e sociedade.

“Daí seu caráter de disciplina **interdisciplinar** (...) cabe à epistemologia perguntar-se pelas relações existentes(...) entre as diversas ciências”¹³.

A abordagem crítica das principais epistemologias contemporâneas foi efetuada por Japiassú de modo que põe em relevo a contribuição de cada uma à interdisciplinaridade. A epistemologia genética de Piaget faz colaborar psicólogos do desenvolvimento, lógicos e cientistas, em pesquisas cujo enfoque multidisciplinar permite, no caso das ciências humanas, por exemplo, alcançar seus mecanismos comuns. Contra o positivismo, Piaget busca uma aproximação entre ciência e filosofia e sua contribuição consistiu em elucidar a atividade científica a partir de uma psicologia da inteligência¹⁴; entretanto, segundo Japiassú, “ela se inscreve no prolongamento da tradição positivista”¹⁵, uma vez que se apresenta como epistemologia **interna**, que surge da própria atividade científica, quando esta se interroga a respeito do próprio fundamento. E mais: como uma epistemologia que encara a ciência como **neutra**, autônoma e pura, ao contrário do nosso autor, que procura explicitar em obras como **O Fim da Neutralidade Científica**¹⁶, **Interdisciplinaridade e Patologia do Saber**¹⁷, **Nascimento e Morte das Ciências Humanas**¹⁸, e ainda na “Apresentação”, escrita para os textos de Ricoeur, que organizou¹⁹, a íntima relação entre ciência e sociedade, dizendo: “(...) as pesquisas científicas estão substancialmente integradas à Sociedade (...) a questão que se coloca (...) é onde está a ciência?”²⁰.

Daí o nosso autor leva a efeito um exame da epistemologia crítica, apresentada, como uma epistemologia feita pelos próprios cientistas, dizendo respeito às implicações sociais da ciência e tendo como objetivo apontar “uma das questões de nossa cultura”²¹. Essa questão consiste na interrogação acerca do significado, alcance e valor da ciência; da não-neutralidade desse saber: “o que a **epistemologia crítica** pretende

mostrar é que (...) o conhecimento científico se torna cada vez mais um poder (...)”²². Essa vinculação entre ciência e poder, marca hoje as ideologias científicas e tecnocráticas; desvendar o caráter ideológico de todo saber é a tarefa que essa epistemologia se propôs. Voltaremos adiante a examinar esse assunto.

A epistemologia histórica de Bachelard, também se opõe à epistemologia positivista, interroga-se a respeito das relações entre ciência e sociedade, e entre ciência e filosofia, pondo em evidência a marcha do espírito em direção a uma crescente racionalidade, e a uma poética. Essa epistemologia oferece uma visão total do homem, considerado uma síntese de razão e imaginação, capaz de atividade científica e criação poética; apresenta uma noção de verdade, proposta como conhecimento aproximativo do real; se interessa pela lógica da descoberta científica, encarada como polêmica contra o erro e tarefa de retificação permanente de um saber inacabado. Desse modo, Bachelard “exige da filosofia uma **reforma** de suas noções fundamentais, para estar em condições de **pensar** a novidade das ciências contemporâneas”²³.

O exame da epistemologia racionalista crítica de Popper, põe em relevo, de imediato, as relações entre ciência e filosofia: discutindo os critérios de verificação experimental nas ciências: “como qualquer outra teoria, a teoria política deve ser **testada** no contato com os fatos”²⁴. A epistemologia desse filósofo coloca em primeiro plano a questão do valor das teorias científicas, contribuindo para solucionar os problemas de (...) **demarcação** entre ciência e metafísica (...) e de indução e de seu valor para a ciência”²⁵.

O estudo de Japiassú a respeito de Popper enfatiza o exame das teses centrais de sua epistemologia, tais como a teoria da refutabilidade; a da validação intersubjetiva do saber científico; a do terceiro mundo; a tese do **primado** metodológico do problema. Comparando as epistemologias de Popper e Bachelard, nosso filósofo explicita pontos de concordância entre si: ambas “caracterizam-se por serem(...) **críticas e polêmicas**(...) ambas(...) estão fundadas no princípio(...) segundo o qual(...) a ciência só nos fornece um conhecimento **provisório** (Popper) e **aproximado** (Bachelard), (...) está em constante **modificação** (Popper) ou (...) **retificação** (Bachelard)”²⁶.

A verdade como algo afirmado a partir de uma crítica intersubjetiva, realizada pelos cientistas; como uma conquista, uma interpretação (Popper) ou uma construção (Bachelard); como resultado de uma lógica da descoberta (Popper), uma superação de obstáculos (Bachelard), também é outro ponto de similaridade entre Popper e

Bachelard, estabelecido por Japiassú. Outro aspecto importante dessa aproximação, que o pensador brasileiro pôs em destaque, foi a contestação da epistemologia positivista levada a efeito por Bachelard e Popper, quando estes se recusam a “separar a **comprovação** dos fatos da **elaboração teórica** de que os fatos científicos extraem seu **sentido**”²⁷.

O estabelecimento desses pontos de acordo entre pensadores exponenciais da filosofia contemporânea é, a nosso ver, um dos méritos de Japiassú. Seus textos são ricos de sugestões para o aprofundamento desse tipo de estudo. Esse aprofundamento é levado a efeito pelo próprio Japiassú, no “Apêndice” que se encontra em **Para Ler Bachelard**²⁸.

Esse “Apêndice” tem por subtítulo “ruptura epistemológica”; é em torno desse tema que nosso filósofo retoma o paralelismo entre Bachelard e Popper, aproximando-os das teses de Kuhn, apresentadas no **A Estrutura das Revoluções Científicas**²⁹.

A apresentação das teses centrais da epistemologia arqueológica de Foucault é seguida de uma discussão dos limites das análises feitas pelo pensador francês. Essa discussão mostra que, fazendo a crítica das diversas epistemes, Foucault adota o ponto de vista da episteme clássica da representação, uma vez que a sua filosofia” (...) visa a propor ao leitor uma **representação**, um quadro do saber (...), embora pretenda (...) ser mais **rigoroso** e **previsto**³⁰. Japiassú evidencia também que Foucault reduz o campo epistemológico “ao estudo de três positivities: vida, trabalho e linguagem”³¹, negligencia a totalidade da cultura; “o que mais se poderia contestar a Foucault é que, para ele, as ciências humanas **não falam do homem**”³². Na verdade, a crítica de Foucault ao conceito de homem da filosofia atual, discute, segundo Japiassú, a imagem tradicional de homem apresentada pelo humanismo clássico. A epistemologia de Foucault revela-se, para nosso autor, uma epistemologia ambígua, que exclui o homem real, “para considerá-lo apenas como conceito (...) ele ignora por completo que o homem é (...) o sujeito da história”³³.

Se os problemas das epistemologias histórica e genética são as questões do homem e da verdade, e o problema da epistemologia arqueológica é o dos níveis de constituição do saber, o fulcro da questão, na epistemologia crítica, é o problema **ético**.

Para que a filosofia possa exercer seu papel, o de “fornecer os primeiros princípios e fundamentos de uma ciência do homem real”, deve tentar abrir-se às conquistas das ciências “sair da caverna filosófica universitária meramente acadêmica”³⁴. “O filósofo deve ser um homem de seu tempo”³⁵; deve refletir, para buscar responder qual é o lugar da ciência na

vida humana, levando em conta, nessa reflexão, as conquistas da psicologia, da psicanálise, da sociologia, entre outras ciências; deve indagar a respeito do ser, optando por uma atitude antropocêntrica ou não.

A filosofia, numa epistemologia crítica, tem caráter eminentemente interdisciplinar: deve “colaborar com as ciências humanas”, buscando um denominador comum para o conceito de homem; deve tornar possível a crítica “dos fundamentos das ciências humanas”³⁶. “O papel da filosofia consiste(...) em se apresentar como **instância crítica** no interior da **démarche interdisciplinar**”³⁷.

A apresentação, por Japiassú, das diferentes epistemologias, tem o sentido — como dissemos — de revelar a epistemologia contemporânea “como uma tentativa eminentemente interdisciplinar (...) lançando pontes entre as diversas ciências (...) fazendo um esforço de coordenar suas informações no sentido de uma ‘convergência’ dos pontos de vista, dos métodos, dos conceitos, das teorias e dos resultados”³⁸.

Recusando as epistemologias anti-humanistas, nosso pensador enfatiza o valor humano que todo saber deve buscar. Cabe à filosofia manter aberto esse espaço de reflexão, onde o rigor não significa negação do homem, mas promoção de ser.

4. A EPISTEMOLOGIA INTERDISCIPLINAR

Encarar a filosofia como ciência interdisciplinar parece constituir o núcleo do pensamento de Japiassú, resumindo em **Introdução ao Pensamento Epistemológico**. Essa questão é o fulcro do livro **Interdisciplinaridade e Patologia do Saber**, que retoma e retifica parte da tese de doutorado de nosso pensador.

Por outro lado, estudos publicados em 1975, **Introdução à Epistemologia de Psicologia**³⁹ e **O Mito da Neutralidade Científica**, mostra o aprofundamento da mesma temática.

A interdisciplinaridade aparece, na obra de Japiassú, como uma exigência da epistemologia interna das ciências humanas, a fim de elucidar o seu diálogo e auxiliar a superação do caráter fragmentário que elas apresentam hoje. Deve tratar, essa epistemologia, de elaborar um método que torne possível evidenciar os pontos de convergência dessas disciplinas. A abordagem interdisciplinar favorece o intercâmbio entre os cientistas, formando a crítica recíproca mais rigorosa e as aquisições mais fecundas; assegura uma compreensão mais refinada do próprio campo do saber, por parte dos diferentes cientistas, ao questionar os pressupostos e

as implicações da ciência e ao explicitar as bases epistemológicas em que se apóiam os diferentes tipos de saber. A interdisciplinaridade **responde** à demanda de um saber unificado, por parte tanto dos cientistas quanto dos profissionais, dos estudantes e das próprias universidades; **justifica-se** pela eficácia e economia que promove nas pesquisas científicas, cada vez mais complexas.

Contra o positivismo considerado por Japiassú, “o grande responsável por essa situação de fragmentação das ciências do homem, na verdade em que (...) limita enormemente o campo das disciplinas e que reduz seu domínio (...) aos fenômenos observáveis (...) e não consegue outra coisa senão descobrir um conjunto de leis funcionais (...) Uma conseqüência dessa atitude intelectual é que fica excluída (...) toda e qualquer metodologia interdisciplinar”⁴⁰. Contra o positivismo, faz-se necessária e vigilante retificação dos conceitos comuns às diversas ciências do homem: o exame das suas fronteiras e métodos; a comparação, confronto e integração desse corpo de conhecimentos; a cooperação entre os diferentes ramos do saber. Há graus diversos de colaboração entre cientistas e pesquisadores de diferentes campos; o estabelecimento de uma efetiva interdisciplinaridade supõe, por causa disso, que os diversos esquemas conceituais possam convergir, sendo comparados e julgados⁴¹.

Um estudo interdisciplinar, no âmbito das ciências humanas, deve evidenciar o diálogo entre o homem e o mundo, sua interdependência dinâmica.

5. OBSTÁCULOS AO PAPEL INTERDISCIPLINAR DA FILOSOFIA

Inspirando-se em Gusdorf e em Bachelard, Japiassú indica dois tipos de obstáculos ao papel interdisciplinar da filosofia: de um lado, **as aproximações imperfeitas** à constituição de um saber interdisciplinar, que representam tentativas importantes, mas que é necessário superar; de outro, os chamados **obstáculos epistemológicos**, que consistem em: a) as **resistências**, apresentadas pelos cientistas para uma integração criadora, entre disciplinas diferentes; b) a **inércia** das instituições, que valorizam o conhecimento sancionado, repetindo-o de modo não-criador e enfatizando a fragmentação e compartimentação do saber; c) a **pedagogia**, quando acentua a rigidez das fronteiras entre os diversos campos do saber; d) a **não-discussão** das relações atuais entre ciências humanas e ciências naturais⁴².

O conceito de **obstáculo ao interdisciplinar**, criado por Japiassú, foi inspirado na noção de **obstáculo epistemológico** de Bachelard⁴³.

Esse conceito é o fio condutor da análise que nosso filósofo faz do problema da patologia do saber.

Japiassú indica o positivismo como “o grande **veículo** e o **suporte** fundamental dos obstáculos epistemológicos ao conhecimento interdisciplinar”⁴⁴, em virtude da radical distinção que propõe, entre o campo do saber científico e o da não ciência, o que levaria essa corrente filosófica a resistir às constantes ultrapassagens das fronteiras estabelecidas do saber. O positivismo apresenta-se, assim, na obra de nosso autor, como uma causa de **inércia** e em virtude de seu caráter analítico e de sua pretensão à objetividade para, como responsável pela **divisão estanque** das disciplinas científicas em nossa universidade atual⁴⁵.

As aproximações imperfeitas à interdisciplinaridade podem ser encontradas: a) na **interdisciplinaridade heterogênea**, de caráter enciclopédico, cujo erro se torna evidente pelo resultado que produz: a integração entre as disciplinas mostra-se superficial e ingênua, imobilista; b) na **pseudo-interdisciplinaridade**, que consiste na utilização de conceitos ou modelos tidos como membros, tais como os modelos matemáticos. Tais instrumentos, entretanto, não induzem a uma efetiva integração, dada a diversidade da ciência atual; c) na **interdisciplinaridade auxiliar**, que “consiste, essencialmente, no fato de uma disciplina tomar de empréstimo a outra seu método os seus procedimentos”⁴⁶. O caráter ocasional desse tipo de interdisciplinaridade limita sua utilização ampla e, até mesmo, seu alcance; d) na **interdisciplinaridade compósita**, que consiste em reunir diferentes especialistas para solucionar problemas comuns; sua imperfeição consiste na associação por aglomeração, que não integra métodos ou conceitos das diferentes disciplinas.

Terceiro obstáculo à instauração de um saber interdisciplinar reside na **crise das ciências humanas**. Nosso autor ilustra essa crise mostrando que evolução histórica das ciências humanas pode ser dividida em três etapas, expressando, cada qual, um modo diverso de encarar o conceito de homem: a concepção clássica; a cristã medieval; a moderna.

A primeira encara a **razão** como a essência do homem e o interesse principal das ciências consiste em compreender o mundo. A segunda, enfatiza o destino transcendente do homem e seu interesse primeiro reside na procura de Deus. A terceira é aquela na qual se instaura a crise, pela negação da possibilidade de um conhecimento unitário do homem. A filosofia torna-se antropocêntrica, privilegiando temas humanistas.

A partir do século passado, sob a influência do positivismo, surgem ciências experimentais que tratam do homem: a biologia, a psicologia, a história. E ressurgem a pergunta: quem é o homem? As filosofias do sujeito mostram-se inconsistentes para desvendar o mistério do homem;

por sua vez, "o modelo das ciências naturais se revela insuficiente e inadaptado para o estudo do homem"⁴⁷.

A dificuldade em se obter, no campo das ciências do homem, uma resposta satisfatória a essas questões é, pois, um obstáculo a ser superado, para ser possível a contribuição de um saber interdisciplinar.

Como o autor tenta resolver esses problemas, é o que veremos a seguir.

6. A SUPERAÇÃO DOS OBSTÁCULOS AO PAPEL INTERDISCIPLINAR DA FILOSOFIA

O saber interdisciplinar só pode ser constituído de modo eficaz se, nos diferentes campos das ciências, os pesquisadores dominaram a teoria do conhecimento, a metodologia e a epistemologia, "tornando viável o desenvolvimento de pontes epistemológicas nessa vasta esfera"⁴⁸. Essas pontes serão possíveis na medida em que cada especialista souber o alcance dos métodos que emprega, e confronte os resultados obtidos com os de outras ciências; na medida em que cada especialista, reconhecendo o caráter parcial do próprio campo de saber, buscar conhecer outras disciplinas, afins ao seu próprio campo, "porque precisa saber onde tomar de empréstimo quando tiver necessidade de dados ou de instrumentos para sua própria pesquisa"⁴⁹. Será necessário, ainda, que diferentes especialistas ataquem problemas comuns, mediante um trabalho em equipe, que conduz à construção de uma pesquisa integrada teórica, isto é, "uma obra coletiva que nasce de um diálogo crítico entre iguais"⁵⁰.

Japiassú enfatiza, num primeiro momento de seus trabalhos, a metodologia interdisciplinar. Trata, por isso, de detalhar, neste nível, a discussão de como superar obstáculos ao saber interdisciplinar.

Essa primeira etapa implica a "constituição de uma equipe de trabalho"⁵¹, porque nenhum indivíduo pode realizar sozinho a interdisciplinaridade, devido à crescente especialização dos diferentes campos do saber; a segunda, exige o "estabelecimento dos **conceitos-chaves** do empreendimento comum"⁵²; a terceira, o "esclarecimento da **problemática da pesquisa**"⁵³; a quarta etapa, "consiste na **repartição das tarefas**"⁵⁴, que cabe aos diferentes pesquisadores, delimitando seu campo de atuação; a quinta etapa, consiste na análise que permite estabelecer os pontos comuns, as interconexões dos resultados obtidos pelos diferentes cientistas⁵⁵.

O saber assim constituído conduz a uma nova inteligência, a uma nova pedagogia, um novo conceito de homem, a uma revolução epistemológica.

A nova inteligência, faz do cientista o homem do diálogo, que rompe com o confinamento no campo científico que escolheu; é inspirada por uma atitude de vigilância epistemológica, que faz "cada especialista (...) abrir-se às outras especialidades diferentes de sua (...)"⁵⁶.

A nova pedagogia, opõe-se à compartimentação do saber insistindo na solidariedade entre os diferentes ramos das ciências.

O novo conceito de homem, seria fundado em uma antropologia filosófica, que serviria de eixo coordenador dos diversos campos de saber, integrando seus resultados.

A revolução epistemológica adviria da recusa das crenças na **neutralidade** e na **perfeita objetividade** da ciência, pondo à luz "que não há conhecimento sem pressupostos"⁵⁷.

O estabelecimento de um objeto comum às diferentes ciências colaborantes; o papel de instância crítica, que impede a hegemonia de uma ciência sobre as demais e favorece a compreensão da unidade do objeto das ciências humanas; o esforço de indicar os pontos de convergência, os possíveis denominadores comuns dos resultados das diversas ciências, mediante uma reflexão sobre interdisciplinar.

7. CONCLUSÃO: O SIGNIFICADO DE UMA EPISTEMOLOGIA NÃO-POSITIVISTA NO ATUAL PENSAMENTO BRASILEIRO

Em resumo, podemos assinalar como características da filosofia interdisciplinar e da epistemologia não-positivista de Japiassú:

a) a **concepção da ciência como um saber não-neutro**. O autor procura mostrar os perigos do "mito da 'neutralidade axiológica' em matéria de ciência"⁵⁸;

b) a **recusa de um sistema único da ciência**, porque, segundo nosso filósofo, "não podemos aceitar a idéia de que haja um sistema único de ciência, mas tantos sistemas quantos forem os objetivos"⁵⁹;

c) a **distinção e a independência das ciências humanas, quanto às ciências da natureza**. Japiassú afirma: "Parece-nos incontestável (...) que a finalidade do homem não pode mais coincidir com a finalidade da natureza, nem tampouco estar na dependência exclusiva daquilo que a ele possam dizer as ciências. Essa posição se opõe radicalmente à do positivismo (...)"⁶⁰.

d) a **afirmação de que não existem fronteiras rígidas entre os diferentes campos do saber** e que, em conseqüência, o saber não pode ser compartimentado. Donde a necessidade de uma reflexão interdisciplinar,

como podemos constatar, no texto: "Não podemos alimentar ilusões: ainda está por ser construída uma teoria interdisciplinar"⁶¹. O autor assinala, ainda, dentro do saber contemporâneo, os caminhos que despontam nessa direção filosófica: a teoria geral dos sistemas, a hermenêutica, a praxiologia⁶²;

e) a **proposta de um novo conceito de homem**, que sirva de base e conhecimento integrado do humano, por parte das ciências. Conforme diz o nosso filósofo: "Considerando o desenvolvimento científico-técnico em seu conjunto, somos levados a fixar-lhe um objetivo regulador (...). Este objetivo poderia ser, por exemplo, uma **nova concepção do homem**"⁶³.

Esses temas, que constituem o fio condutor da meditação de Japiassú, marcam a sua tese de doutorado e se desdobram nos escritos posteriores a ele: **Introdução ao Pensamento Epistemológico, O Mito da Neutralidade Científica, Epistemologia de Psicologia, Nascimento e Morte das Ciências Humanas**.

Podemos afirmar, por isso, que a reflexão em torno da filosofia, compreendida como fundamento de um saber interdisciplinar, constitui a intuição original do nosso autor, e que todo o seu pensamento epistemológico tem sido, até agora, a explicitação e o aprofundamento dessa mesma intuição, no âmbito de uma epistemologia das ciências humanas.

Num país de arraigada tradição positivista,⁶⁴⁶⁵, o alcance dessa meditação é inegável. Constitui uma revolução, no campo da epistemologia, que só encontra paralelo na renovação da metafísica de inspiração fenomenológica ou heideggeriana, que vêm realizando autores como Maria do Carmo Tavares de Miranda e Ernildo Stein, entre outros.

BIBLIOGRAFIA

- Hegenberg, L., "A Lógica e a Filosofia da Ciência no Brasil", in Crippa, A. (org), **As Idéias Filosóficas no Brasil no século XX, parte II**, SP, Convívio, 1978, pp. 143 – 201.
- Japiassú, H., **Introdução à Epistemologia da Psicologia**, RJ, Francisco Alves, 1975.
- Japiassú, H., **O Mito da Neutralidade Científica**, RJ, Imago, 1975.
- Japiassú, H., **Interdisciplinaridade e Patologia do Saber**, RJ, Imago, 1976.
- Japiassú, H., **Introdução ao Pensamento Epistemológico**, RJ, Francisco Alves, 2ª ed., 1977.

- Japiassú, H., **Nascimento e Morte das Ciências Humanas**, RJ, Francisco Alves, 1978.
- Japiassú, H., **A Psicologia dos Psicólogos**, RJ, Imago, 1979.
- Lins, I., **História do Positivista no Brasil**, SP, Nacional, 1967.
- Marcondes César, C., "O conceito de Ciência em Gaston Bachelard", RJ, **Presença Filosófica**, janeiro — março, 1979, nº 1, pp. 42 — 55.
- Paim, A., **História das Idéias Filosóficas no Brasil**, SP, EDUSP/Grijalbo, 1974.
- Paim, A., **O Estudo do Pensamento Filosófico Brasileiro**, RJ, Tempo Brasileiro, 1979.
- Piaget, J., **Logique et Connaissance Scientifique**, Paris, Gallimard, 1969.
- Pinheiro Machado, C., **A Filosofia no Brasil**, SP, Cortez & Moraes, 1977.
- Ricoeur, P., **Interpretação e Ideologias**, RJ, Francisco Alves, 1977.
- Vita, L. W., **Panorama da Filosofia no Brasil**, P. Alegre, Globo, 1968.

NOTAS

- (1) Hilton Japiassú, **Introdução ao Pensamento Epistemológico**, RJ, Livraria Francisco Alves Ed. S.A., 2ª edição, 1977, pp. 28, 29.
- (2) Idem, *ibidem*, p. 10.
- (3) Idem, *ibidem*, p. 11.
- (4) Idem, *ibidem*, pp. 11 — 12.
- (5) Idem, *ibidem*, pp. 15 — 16.
- (6) Idem, *ibidem*, p. 17.
- (7) Idem, *ibidem*, p. 19.
- (9) Constança Marcondes Cesar, "O Conceito de Ciência em Gaston Bachelard", RJ, **Presença Filosófica**, janeiro — março 1979, nº 1, pp. 42 — 55.
- (10) Paris, Gallimard, 1969.
- (11) Japiassú, *op. cit.*, p. 23.
- (12) Idem, *ibidem*, p. 29.
- (13) Idem, *ibidem*, p. 39.
- (14) Idem, *ibidem*, p. 55. Ver também do mesmo autor, **Interdisciplinaridade e Patologia do Saber**, RJ, Imago, pp. 67 e ss.
- (15) Idem, **Introdução ao Pensamento Epistemológico**, p. 58.
- (16) RJ, Imago, 1975.
- (17) ver referência nota (14).
- (18) RJ, Livraria Francisco Alves, Ed. 1978.
- (19) Paul Ricoeur, **Interpretação e Ideologias**, RJ, Livraria Francisco Alves Ed., 1977, pp. 1 — 13.

- (20) Hilton Japiassú, **Introdução ao Pensamento Epistemológico**, p. 60.
- (21) Idem, *ibidem*, p. 138.
- (22) Idem, *ibidem*, p. 143.
- (23) Idem, **Para Ler Bachelard**, RJ, Livraria Francisco Alves Ed., 1976.
- (24) Idem, *op. cit.* in (20), p. 85.
- (25) Idem, *ibidem*, p. 93.
- (26) Idem, *ibidem*, p. 107.
- (27) Idem, *ibidem*, p. 109.
- (28) *op. cit.* (23).
- (29) *op. cit.* (23), pp. 133 – 135.
- (30) *cf. op. cit.* in (20), p. 128.
- (31) Idem, *ibidem*.
- (32) Idem, *ibidem*, p. 129.
- (33) Idem, *ibidem*, pp. 133 – 134.
- (34) Idem, *ibidem*, p. 165.
- (35) Idem, *ibidem*, p. 166.
- (36) Idem, *ibidem*, p. 175.
- (37) Idem, *ibidem*, p. 180.
- (38) Idem, *ibidem*, p. 182.
- (39) RJ, Francisco Alves.
- (40) Idem., **Interdisciplinaridade e Patologia do Saber**, p. 62.
- (41) Idem, *ibidem*, p. 75.
- (42) Idem, *ibidem*, p. 93.
- (43) Idem, *ibidem*, p. 96.
- (44) Idem, *ibidem*.
- (45) Idem, *ibidem*, pp. 101 – 102.
- (46) Idem, *ibidem*, p. 80.
- (47) Idem, *ibidem*, p. 179.
- (48) Idem, *ibidem*, p. 104.
- (49) Idem, *ibidem*, p. 105.
- (50) Idem, *ibidem*, p. 109.
- (51) Idem, *ibidem*, p. 125.
- (52) Idem, *ibidem*, p. 127.
- (53) Idem, *ibidem*, p. 131.
- (54) Idem, *ibidem*, p. 133.
- (55) Idem, *ibidem*, pp. 134 – 135.
- (56) Idem, *ibidem*, p. 138.
- (57) Idem, *ibidem*.

(58) Idem, ibidem, p. 69.

(59) Idem, ibidem.

(60) Idem, ibidem.

(61) Idem, ibidem, p. 81.

(62) Idem, ibidem, pp. 90 e 96.

(63) Idem, ibidem, p. 141.

(64) Ivan Lins, *O Positivismo no Brasil*, SP, Ed. Nacional, 1967.

(65) Leônidas Hegenberg, "A Lógica e Filosofia da Ciência no Brasil", in *As Idéias Filosóficas no Brasil, parte II*, SP, Convívio, 1978, pp. 143 — 201.

CONHECIMENTO CIENTÍFICO: ELABORAÇÃO E UTILIZAÇÃO

Maria de Fátima Costa Felix
Universidade Federal do Maranhão

I – INTRODUÇÃO

Discutir a questão da elaboração e utilização do conhecimento científico comporta uma abordagem diferente daquela que trata de estudar o próprio conhecimento científico gerado ao longo da história da humanidade. Enquanto o estudo de uma ciência requer conhecimento das suas próprias proposições e teorias, a questão inicial que nos propomos a discutir neste trabalho, qual seja da elaboração e utilização do conhecimento científico exige conhecimentos da história, da filosofia da ciência e da sociologia da ciência, cuja importância se amplia, na medida em que se estabelece o confronto entre as ciências naturais e as ciências humanas e sociais; a partir da diferença entre o estatuto científico daquelas e das últimas; e, ainda, sobretudo, quando se reflete o processo de produção e consumo do conhecimento científico.

As contribuições mais importantes para essa discussão têm sido aquelas elaboradas pela filosofia da ciência, sociologia do conhecimento e pela escola crítica de Frankfurt. Embora com perspectivas diversas e abordando aspectos diferentes, existem algumas questões comuns que parecem muito significativas, pois embora muito antigas, permanecem atuais na medida em que novas dimensões são percebidas, conforme o movimento de evolução e transformação das sociedades. Nesse sentido, as questões do método, da teoria, da objetividade, da verificabilidade e da neutralidade do conhecimento científico tornam-se cada vez mais complexas, adquirindo características concretas, que tanto reduzem a autonomia da ciência, enquanto “instituição” ou “ente” supra-histórico, como abre novas frentes para a pesquisa científica no sentido de que se estabeleça uma relação concreta e mais total entre a teoria e realidade.

Assim é que se pode constatar a existência de dicotomias que, certamente, permanecerão por muito tempo, mas que ao serem identificadas e reveladas orientaram os estudos dos filósofos e dos cientistas para uma redescoberta da ciência e da sua função social. É possível visualizar essas dicotomias num contínuo que vai do extremo do rigor do método científico, a proposições totalmente opostas como do método anárquico; da sofisticação das elaborações teóricas das ciências lógico-formais, às contradições identificadas e elaboradas pelas teorias críticas; da exigência do cumprimento dos princípios do trabalho científico: objetividade, neutralidade e verificabilidade, à discussão da ideologia subjacente a tais princípios.

Do ponto de vista da teoria do conhecimento as questões epistemológicas adquirem outras conotações, pois a própria compartimentalização das ciências é problematizada. O que está sendo questionado não é a existência das diferentes ciências, mas o seu fechamento sobre questões ou problemas tão específicos que constituem estudos de determinados aspectos isolados da totalidade dos fenômenos na sua ocorrência concreta, perdendo, portanto, a compreensão das relações daqueles aspectos com os demais.

A dimensão social e cultural é acrescida às questões epistemológicas da teoria do conhecimento, exigindo, portanto uma redefinição dos seus postulados básicos e o reconhecimento das limitações da própria ciência e dos seus métodos.

Nesse sentido, Bachelard aponta uma “florescência epistemológica” que resulta da relação dialética entre o real científico e a razão científica. Para ele,

há aí uma razão de novidade metodológica que teremos de expor, as relações entre a teoria e a experiência são tão estreitas que nenhum método, seja experimental, seja racional, não está seguro de manter seu valor. Pode-se mesmo ir mais longe: um método excelente acaba por perder sua fecundidade se não se renova seu objeto.¹

Ora, tudo que se pode constatar na história da ciência contemporânea é a negação de uma epistemologia e uma metodologia unitária. Isto significa, que a ciência deve tomar distância cada vez maior, do modelo cartesiano no sentido de alcançar a “consciência da totalidade”. É preciso, sem cessar, tomar consciência do caráter completo do conhecimento, espreitar as oportunidades de extensão, prosseguir todas as dialéticas”.²

Esse novo sentido da epistemologia implica, portanto, uma nova lógica: a lógica dialética.

O movimento neste modo de compreender o mundo, é o sinal da autêntica racionalidade de todos os objetos de conhecimento. Somente na perspectiva da mobilidade, da transformação, e por conseguinte da caducidade inevitável do todo existente e substituição do velho pelo novo, é possível dar sentido lógico a algum aspecto da realidade. Somente interpretando-o não como situação estática, que está aí imóvel, indiferente ao ato de conhecê-lo, oferecendo-se à nossa apreensão, mas enquanto processo, alteração permanente, e portanto, sede de contradições entre traços ou finalidade opostas, é que podemos chegar a compreendê-lo. A lógica, em tal caso, deve ser fundada no conceito da correspondência entre o pensamento e a realidade.³

Na prática científica já não é recomendável, portanto, que o pesquisador se apresente como profundo conhecedor dos procedimentos científicos e que os aplique de forma rigorosa, apenas. Não é neutralidade científica que se recomenda ao pesquisador, mas participação crítica, reflexão sobre os procedimentos que adota, compreensão da sua interferência, enquanto sujeito conhecedor sobre o objeto do conhecimento de que trata e da sua limitação na apreensão de todos os aspectos e relações desse objeto. “Nesse sentido fica claro que não é a lógica que dá validade à pesquisa, mas ao contrário. O compromisso do cientista é, em última instância, sempre com a realidade e não com uma lógica”.⁴

A pesquisa científica e o trabalho do pesquisador não podem ser isolados da discussão mais ampla, mais geral sobre a ciência, o método e o conhecimento científico, o que não se restringe à análise formal da sua consistência teórica, mas sobretudo, à sua historicidade enquanto conhecimento transitório, relacionado a dada situação da sociedade e do pesquisador nela inserido. Ressalta-se, portanto, o caráter social da prática científica que, além de determinar as exigências dos fatos a serem investigados, também determina a própria prática do pesquisador conforme os padrões de pesquisa estabelecidos e, mesmo, o conjunto de conhecimentos acumulados na sociedade. O caráter social do trabalho científico indica, por outro lado, que esse trabalho não pode ser desenvolvido individualmente e que, nem mesmo os seus resultados devem ser utilizados para finalidades exclusivamente individuais.

O trabalho do pesquisador deve ser entendido

como a transformação da realidade pela ação construtiva do homem, de acordo com as finalidades ditadas pelas necessidades de existência, em correspondência com seu pertencimento a um meio social, que se acha em determinado momento da evolução histórica.⁵

II – TRÊS GRANDES QUESTÕES: CONHECIMENTO CIENTÍFICO, MÉTODO, CIÊNCIA

A questão do conhecimento científico compreende a relação entre sujeito e objeto, foco das especulações da filosofia que a concebe sob enfoque bastante diversos, conforme a compreensão de cada elemento desta relação.

Para que se levantem as questões da ciência e do método parece inevitável e, mesmo imprescindível, que se proceda a uma breve revisão desses diferentes enfoques da filosofia, pois a relação entre a ciência e a filosofia de cada época é tão nítida, que obscurecê-la ou subestimá-la constitui uma redução do próprio conhecimento humano.

Dos inúmeros enfoques existentes adotaremos aquele que Adam Schaff desenvolve na sua obra,⁶ por considerá-lo mais coerente com a natureza desse trabalho, no qual pretendemos tratar dos problemas em questão, de um ponto de vista analítico-crítico.

Tomando-se como ponto de partida a relação sujeito-objeto, distinguiremos três modelos de processo de conhecimento: modelo mecanicista (teoria do reflexo), modelo idealista e ativista, modelo objetivo-ativista (teoria do reflexo modificada).

O modelo mecanicista da teoria do reflexo destaca a atuação do objeto sobre o sujeito, considerando que o sujeito é um agente passivo, contemplativo e receptivo que registra as imagens do exterior, disso resultando o seu conhecimento que é, portanto um reflexo, uma cópia dos objetos reais. Certamente a denominação do modelo está plenamente justificada pela descrição que dele se faz, pois neste modelo a relação sujeito-objeto caracteriza-se como relação mecânica que reduz o sujeito a uma das suas dimensões, a biológica e ainda, nesta dimensão, o reduz a um aspecto, qual seja a percepção enquanto operação puramente sensorial.

Essa concepção sobre o processo de conhecimento é considerada clássica por estar vinculada à definição clássica da verdade (um julgamento é verdadeiro quando o que ele enuncia corresponde à realidade) e por ter ligações com correntes muito antigas, por exemplo, com o pensamento determinista de Demócrito sobre o conhecimento humano até as correntes do sensualismo e do empiricismo.

No modelo idealista e ativista a relação entre sujeito e objeto é invertida de tal forma, que o conhecimento passa a ser resultado da produção do próprio sujeito, ou seja, a realidade não é objeto do conhecimento enquanto realidade externa ao sujeito, a sua existência está ligada a sua produção pelo sujeito. Neste caso, além de se caracterizar o processo de conhecimento como subjetivista ele é também ativista, na medida em que a produção do conhecimento resulta da atividade do sujeito. Embora essa concepção coloque o sujeito no seu devido lugar, o desconhecimento do objeto como realidade independente dela, faz com que este modelo continue criticado atualmente, sobretudo por ter gerado correntes filosóficas idealistas que, abstraindo o real, concebem o homem enquanto essência atemporal e o seu conhecimento como um conjunto de idéias sem relação com o concreto.

O terceiro modelo denominado como teoria do reflexo modificada contém elementos comuns ao primeiro e se opõe radicalmente ao modelo idealista-ativista, que elimina o segundo elemento do binômio — o objeto. A teoria do reflexo modificada propõe

uma relação cognitiva na qual tanto o sujeito como o objeto mantém a sua existência objetiva e real, ao mesmo tempo em

que atuam um sobre o outro. Esta interação produz-se no enquadramento da prática social do sujeito que aprende o objeto na e pela sua atividade.⁷

Considerando que o princípio de interação é que estabelece a relação entre sujeito e objeto, esse terceiro modelo, que é tão materialista quanto o primeiro, admite a existência de uma realidade concreta, independente do sujeito, concepção contrária a do modelo idealista. No que se refere à atuação do sujeito é que divergem os dois modelos baseados na teoria do reflexo, porque o primeiro adota uma visão de sujeito passivo e receptivo e o terceiro modelo o concebe, atuando ativamente no processo de conhecimento, sendo essa sua atuação caracterizada como social e objetiva e não, individualista e subjetivista.

Essas características do terceiro modelo permitem identificar uma concepção de homem e de conhecimento diferente daquela subentendida nas demais. Nesse modelo, o homem é considerado como ser social. Isto significa que, como sujeito conhecedor ele está condicionado pelo movimento histórico e social em que vive. As determinações sociais estão presentes no seu modo de perceber, de conceber e de transmitir os seus conhecimentos. Esse caráter social, no entanto, não reduz a sua atividade de sujeito conhecedor, mas indica que o conhecimento do qual ele é portador resulta da sua prática concreta que se dá na sociedade.

A partir da análise dessas concepções filosóficas é possível identificar as posturas metodológicas delas decorrentes, embora não pretendamos remotar a gênese de cada uma delas. Aos modelos mecanicista, idealista e objeto-ativista pode-se relacionar o racionalismo, o empirismo, o positivismo, o neopositivismo e a dialética.

O empirismo, o positivismo e o neopositivismo procedem a objetivação do sujeito, tornando-o objeto de estudo e a naturalização do objeto prolonga-se em sua quantificação.⁸ Adotando a concepção do modelo mecanicista, atribui à realidade a capacidade de condicionar o próprio sujeito, que necessita adotar métodos e técnicas que lhe permitam reconhecer com objetividade e exatidão os fatos. Este realismo ou objetivismo constitui critério de verificabilidade do conhecimento.

O racionalismo como uma concepção subjetivista do conhecimento pode ser relacionado ao modelo idealista, pois tanto para o racionalismo cartesiano como para o racionalismo criticista de Kant, o sujeito cognoscente atua sobre si mesmo, dado que é considerado impossível o acesso à essência dos objetos. O estruturalismo e o funcionalismo são métodos idealistas cuja origem está relacionada ao pensamento cartesiano e kantiano e mantêm a predominância dos modelos enquanto forma inteligível da estrutura global dos fenômenos.

O modelo objetivo-ativista supõe uma postura metodológica diversa daquelas que são coerentes com os modelos anteriores. Se a relação entre sujeito e objeto é de interação e sugere um processo de transformação contínua do nível da realidade e do conhecimento, a postura dialética deve ser “fundada no conceito de correspondência entre o pensamento e a realidade”.⁹ “O que se deve admitir é a unidade entre os dois planos, o da representação ideativa e o da realidade objetiva correspondente”.¹⁰ A reflexão metódica e crítica deverá considerar a totalidade do real e, portanto, o movimento de transformações por que passam o mundo físico e social.

Da mesma forma como relacionamos as concepções sobre o processo de conhecimento as posturas metodológicas delas decorrentes, poderíamos analisar o desenvolvimento das ciências, conforme a tendência idealista empiricista ou dialética nelas predominantes. Esta seqüência, no entanto, exigiria uma abordagem da história das ciências, que não comporta nesse trabalho. Assim, optamos por introduzir três concepções de Popper,¹¹ acerca do conhecimento científico, que nos podem remeter às concepções anteriores, embora não exista uma correspondência completa entre essas e aquelas.

A primeira concepção, o essencialismo, faz parte da filosofia da ciência de Galileu e consiste em três teses:

– “O cientista aspira a encontrar uma teoria ou descrição verdadeira do mundo (e especialmente de suas regularidades ou leis) que seja também uma explicação dos fatos observáveis.

– “O cientista pode ter sucesso em estabelecer finalmente a verdade de tais teorias além de toda dúvida razoável”.

– “As melhores teorias, as verdadeiramente científicas, descrevem as ‘essências’ ou ‘naturezas essenciais’ das coisas – as realidades que estão por trás das aparências”.

Segundo Popper, a primeira tese é aceitável e até incorporada à sua própria concepção sobre o conhecimento. Porém, tanto como os instrumentalistas, embora com argumentos diferentes, Popper, rejeita a segunda e a terceira tese considerando que não há nenhuma certeza acerca das teorias, que sempre podem ser refutadas, porque os testes nunca podem ser exaustivos. Por outro lado, admitir que a ciência aspira à explicação última significa admitir que não há necessidade de explicação posterior, e que as teorias contêm descobertas verdadeiras.

Na concepção instrumentalista as realidades são descritas e representadas simbolicamente e as teorias ou leis universais não são enunciados, mas apenas, regras ou conjunto de instruções, para a derivação de enunciados singulares de outros enunciados singulares.

Sua função não é informar acerca dos eventos, ocorrências ou ‘incidentes’ do mundo, nem mesmo descrever os fatos. Ao con-

trário, seu significado esgota-se na permissão ou licença que eles nos dão para fazer inferências ou argumentar partindo de algumas questões de fato, até chegar a outras questões de fato.¹²

Conforme Popper, o instrumentalismo não distingue as teorias científicas das regras de computação tecnológica que, segundo ele, são distintas a partir do modo como são testadas e da habilidade que a sua aplicação requer. Enquanto as teorias são submetidas a testes de refutação, os instrumentos podem ser destruídos ou se tornam obsoletos, mas não são submetidos a testes que tenham por finalidade rejeitá-los. As teorias, enquanto instrumentos, e os instrumentos propriamente ditos não são refutados, mesmo quando a sua aplicação se restringe a um domínio menor do que o previsto. Negligenciando o falseamento e reforçando a aplicação, o instrumentalismo, segundo Popper, não desenvolve a atitude crítica própria do cientista puro.

A terceira concepção, formulada por Popper, considera as teorias científicas como “conjecturas genuínas” acerca do mundo. Mesmo não sendo consideradas como verdadeiras, são tentativas sérias de descobrir a verdade e podem ser submetidas a testes de verificação e refutação. Com esta concepção Popper confirma a sua crítica ao essencialismo ao considerar as teorias como explicações últimas, ao mesmo tempo que, permanece em discordância com o instrumentalismo que, ao reduzir as teorias a simples instrumentos nega a realidade que elas tentam descrever, segundo suas conjecturas. Popper considera grave erro concluir que a incerteza de uma teoria, diminua a sua pretensão de descrever uma realidade. Essa conjectura pode ser verdadeira ou falsa. Se, ao testá-la, ela for considerada falsa, ainda assim, o que se conseguiu foi tocar a realidade com a qual ela se choca.

Nesse sentido, a ênfase dada às elaborações teóricas na concepção de Popper acentua a importância do raciocínio dedutivo do sujeito no processo de conhecimento, ao mesmo tempo em que, atribui ao aspecto da testagem dessas elaborações teóricas a possibilidade de refutá-las, empiricamente.

As proposições de Popper nos remetem ao campo da Epistemologia e da Filosofia da Ciência que têm desenvolvido importantes estudos sobre as questões relativas às ciências, seus métodos e o conhecimento científico, com abordagem diferente, porém necessária para que se possa refletir sobre a lógica, a metodologia e a própria filosofia contida nesses estudos.

Do ponto de vista da Filosofia da Ciência aqui se levantam as primeiras discussões, a partir da distinção entre Ciências Formais e Ciências Factuais. Nas ciências formais o método dedutivo é considerado mais adequado para o seu desenvolvimento, ao passo que nas ciências factuais o método indutivo é mais utilizado. Embora atualmente as ciências formais e factuais utilizem o método dedutivo (para as primeiras, axiomático-dedu-

tivo e para as últimas hipotético-dedutivo), os teóricos da Filosofia da Ciência assumem posições distintas em relação ao método. Três correntes podem ser consideradas: indutivismo "radical" (Bacon, J. S. Mill), dedutivismo "radical" (Popper) e indutivismo-dedutivismo "moderado" (Hempel).

Deter-nos-emos na análise das posições de Hempel e Popper para clarificar as diferenças entre o dedutivismo "radical" e o indutivismo-dedutivismo "moderado".

Para Hempel,

a investigação científica é indutiva num sentido amplo, na medida em que aceita hipóteses baseadas em dados que não fornecem a ela evidência dedutivamente conclusiva, mas lhe confere apenas um "suporte indutivo" ou confirmação mais ou menos forte.¹³

Com essa afirmação Hempel não só admite a inferência indutiva como a diferencia da inferência dedutiva. Enquanto a primeira tem premissas que implicam uma conclusão com maior ou menor probabilidade, as premissas da inferência dedutiva implicam uma conclusão certa e tão verdadeira quanto forem as premissas da qual se deriva. Ocorre, portanto, que a inferência dedutiva relaciona argumentos gerais para concluir sobre um caso particular, enquanto a inferência indutiva tem premissas sobre casos particulares que levam a uma conclusão de caráter geral.

Hempel critica a "concepção indutiva estreita da investigação científica"¹⁴ que pode ser identificada na relação de passos para uma investigação científica ideal:

- 1 — observação e registro de todos os fatos;
- 2 — análise e classificação desses fatos;
- 3 — derivação indutiva de generalização a partir deles;
- 4 — verificação adicional das generalizações.

Segundo Hempel, nem todos os fatos podem ser observados. A sua análise e classificação podem acontecer de maneiras tão diversas que poderá ocorrer de não se estabelecer nenhuma relação com o problema da investigação, pois só na terceira etapa é que se introduzem as hipóteses que vão resultar dos fatos analisados e classificados. Tanto quanto para a inferência dedutiva como para a inferência indutiva, Hempel se refere apontando restrições que mostram como esses procedimentos não constituem métodos de cuja utilização mecânica resultam hipóteses, teorias ou conclusões sistematicamente importantes. Tanto as regras de

indução como as de dedução devem ser concebidas como procedimentos para a validação e não como descoberta de hipóteses.

A transição dos dados à teoria requer uma imaginação criadora. As hipóteses e teorias científicas não são derivadas dos fatos observados, mas inventadas com o fim de explicá-las. Constituem, se assim se pode dizer, palpites sobre os nexos que podem ser obtidos entre os fenômenos em estudo, sobre as uniformidades e estruturas que possam estar por baixo da ocorrência deles.¹⁵

Nem por isso, Hempel deixa de destacar o papel das hipóteses. O método da hipótese é o modo pelo qual o cientista testa tentativas de respostas para determinado problema. A verificação de uma hipótese implica a sua significação empírica, ou seja, a sua confirmação será crescente, quanto maior for o número de casos confirmatórios. A confirmação depende não somente da quantidade de evidência favorável, mas também da sua variedade, quanto maior for esta, tanto mais forte é o apoio dela resultante. Hempel considera porém, que no contexto da justificativa de hipóteses, o apoio teórico não necessita ser inteiramente indutivo, podendo vir de hipóteses mais amplas ou teorias que implicam a hipótese considerada e que têm apoio de uma evidência independente. Esse apoio dedutivo reforça a credibilidade de uma hipótese, ao passo que se houver um conflito entre uma hipótese e hipóteses ou teorias já confirmadas, a sua credibilidade é de certa forma reduzida.

No dizer de Popper,

as nossas descobertas são dirigidas pelas teorias (tanto no caso de predição dos eventos de um tipo conhecido, como no caso de novos tipos de eventos). Ele não crê sejam eles o resultado de descobertas “devidas à observação”, pois a própria observação tende a ser dirigida pela teoria, não com o fim de se contentar com as predições oferecidas, mas para criar novas situações para novos tipos de testes.¹⁶

Isto significa que não são as condições em que se dão as descobertas que merecem análise, mas as condições em que se justificam as descobertas. Estas devem ser analisadas conforme critérios que possam questionar a validade das hipóteses e das teorias. Não é o critério de verificabilidade que interessa a Popper, mas o de refutabilidade, falseabilidade. Embora reconheça a concepção de verdade no sentido da teoria clássica, como correspondência entre o enunciado e o real, admite que, sendo a teoria “conjectura genuína”, ainda assim, como conjectura pode ser verdadeira e, deste modo, descrever um estado de coisas real. Se ela é falsa, então contradiz algum estado de coisas real. Se testamos uma conjectura e conseguimos falseá-la, constata-se que tocamos a realidade.

“Se uma teoria é testável, então ela implica que eventos de certo tipo não podem acontecer; e desta forma ela afirma alguma coisa acerca da realidade”.¹⁷

Enquanto a posição mais comum entre todos os cientistas é procurar casos confirmatórios, Popper insiste na necessidade de se criarem condições de falsificação das proposições, pois para ele o caráter de cientificidade das proposições está na possibilidade de admitirem objeção. Sendo radicalmente contrário ao indutivismo, a sua proposta é de que se estabeleça para a ciência empírica um método peculiar — a experiência — e se aplique o método dedutivo para submeter a prova as teorias.

Esse critério de refutabilidade, no entanto, não é aceito por toda a comunidade de filósofos e cientistas. Para Kuhn, as anomalias que surgem na prática da aplicação de uma teoria ou de um “paradigma” * não são considerados como contra-exemplos que levam à refutação desse paradigma, mas são dificuldades que estimulam a pesquisa dos cientistas na tentativa de adequar o paradigma à natureza. Quando, apesar dessas tentativas, “existe o reconhecimento explícito do fracasso, dá-se o obscurecimento de um paradigma e o conseqüente relaxamento das regras que orientam a pesquisa normal”¹⁸. A emergência de um novo paradigma pode acontecer, a partir da análise das manifestações iniciais de anomalias ou pode decorrer um longo período entre essas constatações e a elaboração do novo paradigma, porque é necessário uma redefinição da ciência, pois a tradição científica normal que emerge de uma revolução científica é não somente incompatível, mas muitas vezes verdadeiramente incomensurável com aquela que a precedeu”.¹⁹

Nessa perspectiva, Kuhn apresenta a sua distinção entre ciência normal e ciência extraordinária, enfatizando o caráter instrumentalista da primeira e o caráter revolucionário da segunda. Para Kuhn, o conjunto de conhecimentos científicos contidos nos manuais de uma ciência apresenta-se como uma construção lógica, obscurecendo a questão das crises e revoluções das teorias e dos métodos. O desenvolvimento da ciência não se dá como resultado de um processo cumulativo de ampliação dos sistemas teóricos, mas como produto de uma ciência revolucionária, que gera revoluções científicas dos conhecimentos. Naturalmente, no período em que não há crise de um paradigma a ciência normal, através da experimentação e observação desenvolve a investigação científica dos fatos, harmonização dos fatos com as predições da teoria do paradigma e a articulação dessa teoria, resolvendo certas ambigüidades para proceder a solução de problemas.

Embora o trabalho de Kuhn esteja mais voltado para a história da ciência, no entanto, pode-se inferir do seu posicionamento em re-

* A definição de paradigma na obra de Kuhn não tem o sentido do modelo que garante a reprodução de exemplos.

lação à ciência na distinção, entre ciência normal e ciência extraordinária que o método indutivo e dedutivo são considerados no processo de desenvolvimento do trabalho científico.

Ainda na discussão sobre o método, vale a pena ressaltar algumas posições, totalmente discrepantes no contexto da epistemologia e da filosofia da ciência, mas significativas para indicação de uma possível crise da ciência. Com exemplo dessa posição tomamos o trabalho de Paul Feyerabend cuja proposta é uma metodologia anárquica em oposição ao "método ou de uma teoria estática de racionalidade fundada numa concepção demasiado ingênua do homem e da sua circunstância social".²⁰

Para Feyerabend em lugar da indução, o posicionamento contra-indutivo é que favorece o desenvolvimento da ciência. Esse procedimento consiste em "introduzir e elaborar hipóteses que não se ajustam a teoria firmadas ou fatos bem estabelecidos".²¹ No primeiro caso, a evidência capaz de refutar uma teoria só é possível com a introdução de uma alternativa incoerente. No segundo caso, a constatação de que não existe uma única teoria capaz de compreender todos os fatos a ela relacionados indica a necessidade de se aprofundar ou reduzir essas incongruências.

Como conseqüência da adoção do procedimento contra-indutivo, admite que o cientista adote uma metodologia pluralista, ou seja, que estando consciente das limitações de todas as metodologias e de todas as teorias, o cientista procure "comparar idéias antes com outras idéias do que com a experiência e tente antes aperfeiçoar que afastar as concepções que forem vencidas no confronto".²²

Nessa perspectiva, o conhecimento não resultaria num sistema conceptual coerente, mas num conjunto de alternativas que por serem incompatíveis favorecem o desenvolvimento do indivíduo e da ciência.

O que se consegue identificar no pensamento dos filósofos da ciência estudados, parece confirmar a impossibilidade de uma epistemologia e uma metodologia unitária. É comum nas proposições de Hempel, Popper, Kuhn, Feyerabend o levantamento de dúvidas, que certamente não estão de acordo com as concepções de Descartes que pretendeu introduzir nas ciências naturais, através do racionalismo, a exatidão das noções matemáticas, a certeza do conhecimento confirmado pela evidência.

Apesar de tratarem das ciências naturais os filósofos a quem nos referimos acima, adotam uma postura que, nos limites da discussão que levantam, dada a natureza do conhecimento dessas ciências pode ser considerada como crítica e revolucionária. Naturalmente, numa análise completa de suas obras é possível reconhecer certa identidade com o neopositivismo, o que não diminui o valor de suas proposições, embora possam fornecer argumentos para uma crítica à própria filosofia da ciência.

A ênfase dada por Hempel ao método da hipótese e a sugestão de Popper para a adoção da refutabilidade como critério de confirmação de teorias, revelam no âmbito da própria Epistemologia a impossibilidade de se considerar como absoluto e pronto o conjunto de teorias das ciências. Também Kuhn e Feyerabend apontam essa transitoriedade do conhecimento. Para Kuhn, a ciência se desenvolve através de revoluções científicas em cujo bojo desaparecem e surgem paradigmas que orientam o trabalho dos cientistas. Feyerabend, por sua vez, denuncia o processo de simplificação da realidade, mediante a utilização de um método racional estático que organiza a realidade, como se as circunstâncias históricas e sociais não a modificassem continuamente.

Embora essas observações sejam todas muito pertinentes à problemática do conhecimento científico e da sua utilização enquanto verdade legitimada pela ciência, algumas colocações desses filósofos são indicadoras de que a sua análise está restrita ao campo da gnosiologia, da lógica e da epistemologia e que os aspectos sociais da questão não são discutidos. Podemos citar, como exemplo disso, o fato de não ser considerado por Popper, como importante na discussão sobre o conhecimento, o contexto da descoberta, ou seja, as condições em que essa descoberta se dá, porque para ele isso acontece da maneira mais inesperada no pensamento de cada cientista. Aqui se esboça uma concepção subjetivista do processo de conhecimento. Não é possível identificar as condições em que se dão as descobertas do cientista com as condições sociais em que se especializou e desenvolve o seu trabalho? Segundo Popper, só as condições em que se justificam as descobertas merecem análise. Mesmo assim, as condições a serem investigadas dizem respeito ao desenvolvimento e comprovação da idéia nova, da descoberta. Não há, portanto, qualquer preocupação fora do contexto interno da ciência.

Permanece, por isso, o questionamento sobre a abordagem e os aspectos analisados pela Filosofia da Ciência que parecem insuficientes para reflexão profundamente crítica da própria ciência sobre o processo de elaboração de seus conhecimentos.

Para alguns estudiosos dessas questões, perde o sentido pensar em uma filosofia da ciência.

A filosofia certamente conduz uma reflexão sobre os métodos das ciências, mas a sua relação é bem mais complexa e bem mais íntima do que se pode supor. Hoje, a ciência não prescinde da filosofia, não precisa romper com ela para se fazer como ciência, nem se pode dar a ela inteiramente como objeto, porque num sentido, é parte dela. Por outro lado, a filosofia não dispensa a ciência como forma rigorosa do saber humano. Uma filosofia de ciência supõe exatamente esta separação que vimos negando.²³

Apesar dessas considerações, admitimos que a existência de filósofos e cientistas, cuja elaboração sobre a Filosofia da Ciência tem repercutido amplamente na revisão de conceitos e análise do desenvolvimento das ciências merece recorrermos a esses estudos para melhor fundamentação desse trabalho.

Como as considerações feitas através do pensamento de Hempel, Popper, Kuhn e Feyerabend estão mais relacionados às ciências naturais, passaremos a levantar alguns aspectos da Filosofia das Ciências Sociais.

O filósofo de ciência social, segundo Rudner, está comprometido não com a substância de qualquer teoria social nem com ponto de vista sobre o que faz uma boa sociedade, mas com a lógica de qualquer elaboração teórica, na ciência social, e com a lógica de justificação de (qualquer) teoria de ciência social.²⁴

Ora, certamente essa perspectiva não abrange todas as questões que permeiam as ciências sociais, mas faremos inicialmente, uma revisão sobre os métodos dessas ciências, conforme o pensamento de alguns filósofos.

Segundo Leônidas Hegenberg, o padrão que se deve adotar pelas ciências sociais é o nomológico-dedutivo, apesar das posições adotadas por alguns cientistas sociais que defendem as explicações com base na intuição, na interpretação contextual e em artifícios não-formais.²⁵

Essas duas posições contrárias do pensamento dos filósofos e cientistas sociais estão fundamentados em duas idéias diferentes sobre as ciências sociais. A primeira, que considera possível e mais do que isso, necessária à formulação de leis e teorias sociais que possam assegurar maior credibilidade ao conhecimento das ciências sociais. A segunda, que defende o entendimento mais plausível dos fenômenos sociais mediante uma interpretação cuidadosa. Outro aspecto considerado pelos opositores ao padrão nomológico-dedutivo são os motivos das ações que envolvem toda a atividade humana. Considerando este aspecto recorrem às explicações chamadas "tipos-ideais", consistentes em "sistemas de conceitos metrificados" que exemplificam, caso existissem, os valores externos de uma ordenação variável no universo do discurso do sistema (ex.: gás ideal). Eles são também "sistemas de ordenação não métrica" aplicáveis a supostos casos extremos no universo dos discursos do sistema (ex.: concorrência perfeita).²⁶ Outros tipos de explicação são a funcional, que busca indicar os papéis e finalidades das instituições em uma sociedade, e a estruturalista que recorre a modelos teóricos para explicar as relações existentes em dada estrutura organizacional ou social.

Por outro lado, em oposição aos defensores do padrão nomológico-dedutivo e das explicações, dos "tipos-ideais", funcionalistas e

estruturalistas estão os cientistas sociais como Kofler²⁷ que chama atenção para a “divinização do fato singular e isolado”, nas “construções arbitrárias”, na “aceitação acrítica” da faticidade dos dados, o desconhecimento da “realidade como um todo unitário.”

Nessa mesma perspectiva, Marco Aurélio Nogueira chama atenção para o positivismo que está na base de todas as tendências não dialéticas que substituem a “totalidade concreta” pela “totalidade funcional”, bem como para o “ecletismo epistemológico conservador”²⁸, que pretende pela combinação de várias orientações metodológicas suprir a limitação dos diversos métodos. Para Marco Aurélio, o método dialético marxista mostra-se como o único capaz de alcançar as amplas conexões causais do ser social através do conhecimento da totalidade concreta.

Essas posições tão contraditórias sobre a lógica e a metodologia que devem ser adotadas pelas ciências sociais indicam que esses autores têm diferentes concepções acerca dessas ciências, dos seus objetos de estudo, bem como do tratamento que a eles devem dispensar, de modo que se elaborem suas construções teóricas.

Nas proposições dos filósofos e sociólogos citados, pode-se identificar uma postura mais conservadora e outra, mais revolucionária.

Aqueles que consideramos conservadores admitem a necessidade de que as ciências consigam elaborar “boas” explicações para os acontecimentos, ou seja, que tais explicações estejam assentadas em leis e teorias. Para eles, as ciências sociais devem alcançar o estágio de desenvolvimento das ciências naturais, o que só será possível se forem adotados os mesmos procedimentos destas.

Não será difícil identificar as raízes das suas proposições no pensamento positivista, que considera o objeto das ciências sociais, os fenômenos sociais, como coisas submetidas às leis naturais e cuja investigação deve ser feita com os mesmos métodos de pesquisa e, sobretudo, com o mesmo caráter de observação neutra, objetiva e desligada dos fenômenos, dos cientistas.

Na origem da sociologia está a física social de Augusto Comte e entre os seus seguidores destaca-se Durkheim em cuja obra, **Regras do Método**, escreveu no prefácio: “nosso método não tem pois nada de revolucionário, ele é mesmo, em certo sentido, essencialmente conservador, pois considera os fatos sociais como coisas, cuja natureza, por mais flexível e maleável que seja, não é entretanto modificável de acordo com a nossa vontade”.

O positivismo teve continuidade em nosso século em algumas correntes neopositivistas, como o funcionalismo e isto explica, de certa forma, porque as preocupações de muitos cientistas sociais é alcançar a “cientificidade” das ciências naturais, adotando o método científico para

cumprir as exigências de verificabilidade empírica. Dessa forma, se atenderia ao critério de neutralidade e o seu conhecimento seria mais verdadeiro.

O que apontamos como uma postura revolucionária no pensamento de alguns dos setores como Kofler e Marco Aurélio se traduz pela adoção da concepção de ciência marcada pela sua "geração social" que se objetiva através do trabalho do homem sobre a natureza e que, por isso mesmo, não é um aspecto isolado dos demais da existência humana. Não há, neste caso, nenhuma preocupação em identificar as ciências sociais com as ciências naturais, no entanto, o reconhecimento da relação entre ciência e existência indica que toda prática científica está impregnada de ideologias, juízos de valor e argumentos de autoridade que determinam a própria organização social da ciência.²⁹

A concepção sobre o objeto de estudo das ciências sociais e do tratamento que a ele deve ser dispensado na postura revolucionária que tentamos caracterizar se opõe totalmente àquela adotada pelos positivistas. Neste caso, a especificidade metodológica das ciências sociais resulta do reconhecimento da especificidade de seu objeto cujas causas principais são: o caráter histórico e transitório dos fenômenos, a identidade parcial entre o sujeito e o objeto do conhecimento, o confronto de concepções antagônicas das diferentes classes sociais na análise dos problemas sociais, as implicações político-ideológicas da teoria social. Sendo esta, a natureza do objeto das ciências sociais, só a adoção de uma lógica dialética e, portanto, de uma metodologia que dela decorra, será possível, segundo o pensamento mais revolucionário dentro das ciências sociais, desenvolvê-las, de acordo com sua própria natureza, que não se limita à explicação dos fatos sociais, da realidade, mas à sua própria transformação.

Exemplo desse pensamento está nas proposições mais recentes da Ciência da Educação, considerada como ciência social. Segundo Pedro Georgen, no seu trabalho Pesquisa em Educação e Sua Função Crítica,

o objetivo mais importante da reflexão pedagógica é iniciar um processo emancipador: ativar uma racionalidade voltada para a realidade, com a finalidade de renovar e inovar esta realidade. É a razão a serviço de uma vida mais humana, menos coisificada e alienada. Usando a humanização do homem como critério de sua crítica, a ciência pedagógica volta-se contra a realidade educacional que permite a opressão da razão.³⁰

Considerando a educação como aspecto da realidade relacionado com os demais, a sua teoria exige que sejam analisados fenômenos concretos, que não são apenas fatos, coisas a serem quantificadas e explicadas, mas resultam de um emaranhado de relações sociais, cujos pressupostos ideológicos nem sempre podem ser identificados.

A ciência da educação só poderá desenvolver-se através de atividade de pesquisa coerente com seus objetivos e, portanto, adequada à natureza dos fenômenos que trata. Para isto, segundo Georgen, a pesquisa educacional deve ter três dimensões: a dimensão histórico-filológico-filosófica, a dimensão empírica e a dimensão crítica. Admitindo assim, a complexidade dos fenômenos a serem pesquisados, comporta a compreensão da realidade histórico-cultural (método hermenêutico), o relacionamento direto com a realidade (método empírico) e a explicação dos pressupostos ideológicos que determinam a "organização" da realidade (postura dialética).

Nesse sentido, a ciência da educação deve estabelecer a relação entre teoria e prática, ao mesmo tempo em que sobre ela refletir criticamente.

3 – CIÊNCIA E SOCIEDADE

No primeiro item deste trabalho apresentamos uma descrição das diversas concepções sobre o conhecimento humano, enquanto, relações entre sujeito e objeto. Num segundo momento, apresentamos a ciência como produto da elaboração teórica do sujeito, enquanto relação formal entre sujeito e objeto através do método.

Apesar de termos feito uma síntese das diferentes concepções do conhecimento humano e dos métodos das ciências, essa abordagem seria insuficiente se a ela não acrescentássemos a dimensão social do processo de conhecimento.

Essa questão alcança maior relevo se retomarmos algumas considerações da Filosofia e da História da Ciência que indicam uma "emergente" crítica à ciência, no âmbito do seu próprio conteúdo, método e aplicação.

A distinção entre contexto da descoberta e contexto da justificação, distinção entre termos observacionais e termos teóricos são apontados por Feyerabend e, também, por Kuhn como resquícios de um racionalismo e de um empiricismo que, ao mesmo tempo que, confunde dois domínios, da história da ciência e da filosofia da ciência, insiste nessa compartimentalização, questionável.

Para Feyerabend, embora no contexto da descoberta não se imponha um método determinado, no contexto da justificativa dois tipos de análise podem ser feitos:

reconstituir as origens históricas, gênese e o desenvolvimento psicológico, as condições sócio-político-econômicas para aceitação ou rejeição de teorias científicas; e efetuar reconstrução lógica da estrutura conceptual e dos meios de teste das teorias científicas.³¹

Ocorre, porém, que como as duas análises revelariam certos tipos de conflitos, na maioria das vezes, apenas as questões metodológicas são consideradas, significando essa opção, o reforço da distinção entre os dois tipos de análise e admitindo a autonomia da ciência do seu contexto histórico.

A segunda distinção entre termos observacionais e termos teóricos também apontada por Feyerabend já não pode persistir se considerarmos que ambas se modificam, na medida em que entram em conflito, e ainda que, a “experiência apareça acompanhada de pressupostos teóricos e não antes deles; e a experiência sem teoria é tão incompreensível quanto (supostamente) a teoria sem experiência.”³²

Nesse mesmo sentido, as considerações de Kuhn denunciam a tendência persistente a fazer com que a história da ciência pareça linear e cumulativa.³³

Kuhn insiste em reafirmar que o processo de substituição de paradigmas nas ciências não significa a reestruturação do paradigma anterior, apesar de conservar termos, conceitos e experiências antigas, mas o estabelecimento de novas relações entre esses elementos. Com isto Kuhn se propõe a criticar a ciência como “fonte de autoridade” e como “dogma”.

A partir dessa perspectiva da filosofia e da história da ciência vamos ampliar a crítica à ciência, numa concepção dialética, esboçada na sociologia do conhecimento através do trabalho de Mannheim e do trabalho mais crítico de Adam Schaff.

A dimensão social do processo de conhecimento é reconhecida pela teoria do reflexo interpretada e desenvolvida a partir dos trabalhos de Marx. Segundo essa teoria, existe uma relação cognitiva na qual tanto o sujeito como o objeto mantém a sua existência objetiva e real, ao mesmo tempo que, pela prática social do sujeito ele apreende o objeto na e pela sua atividade. Nessa concepção a construção do indivíduo humano e o seu processo de conhecimento implica na ação do sujeito e não, na contemplação. O homem como ser social é o conjunto das relações sociais e isso implica consequências no processo de conhecimento:

a) A maneira de perceber e distinguir determinados elementos. A dinâmica das percepções está ligada à linguagem e ao aparelho conceitual que recebemos da sociedade através da educação;

b) Os nossos julgamentos são socialmente condicionados por sistemas de valores que aceitamos e que possuem um caráter de classe.

Essas conseqüências não significam a redução do sujeito a um mero recipiente, mas introduz no processo de conhecimento um fator subjetivo ligado ao condicionamento social.

A sociologia do conhecimento extraiu do trabalho de Marx essas concepções e se desenvolveu, a partir de Mannheim. Na sua obra a análise do processo de conhecimento está centrada no reconhecimento dos condicionamentos sociais sobre o indivíduo e na concepção de que o conhecimento não é um ato abstrato, mas resulta de uma atividade coletiva.

Mannheim desenvolveu a relação entre a infra e superestrutura na sua concepção total de ideologia. Porém, foi ao desenvolvê-la que elaborou o conceito de relacionamento em oposição ao relativismo e a concepção genérica de ideologia que se constituem em obstáculo ao desenvolvimento do próprio conhecimento.

Segundo Schaff, aceitando-se a concepção de condicionamento social ao conhecimento do indivíduo, não se elimina a produção do conhecimento objetivo como verdades parciais objetivas, que não são relativas, porque não terão como padrão de medida uma verdade absoluta.³⁴ Esgota-se assim, a proposição de Mannheim de superação dessas verdades relativas através da síntese das perspectivas refletidas no conhecimento de cada indivíduo, conforme a sua situação global.

A definição de Mannheim de que ideologia é a falsa consciência também é apontada por Schaff como um equívoco. Mannheim vê toda ideologia como uma "falsa consciência" e não pode haver portanto verdade científica objetiva. Mannheim parece ter confundido o

enunciado a ideologia é uma falsa consciência com a definição de ideologia e identificação dos conteúdos atribuídos por Marx à palavra ideologia com o conteúdo significado atualmente por esse termo.³⁵

Naturalmente, todos os cientistas que estudam a sociedade sofrem a ação das determinações sociais gerais, bem como determinações particulares, próprias da classe e do grupo social, ao qual o indivíduo pertence. Ainda assim, as verdades científicas, do ponto de vista de Schaff, são verdades parciais objetivas.

Admitindo-se essa conclusão de Schaff cabe, ainda, levantar a questão da imposição do modelo das ciências naturais às ciências sociais em defesa da objetividade e da neutralidade científica.

O conceito de verdade objetiva e parcial de Schaff não significa a adoção do critério de objetividade (neutralidade), mas a produção do conhecimento objetivo, contrário ao subjetivo-idealista. O seu condicio-

namento é objetivo, pois existe uma interação entre o sujeito e a instância objetiva que é a realidade. É nessa instância que se produz a atividade humana e por essa atividade, o conhecimento, mas essa atividade não se desenvolve sem contradições. "Sendo a sociedade dividida em classes e grupos compreende-se que as construções teóricas matêm relações diferentes com esta práxis social, conforme a sua filiação a um desses grupos ou classes".³⁶

Está claro, portanto, que existe o condicionamento social no processo de conhecimento e mais, ainda, na própria definição do que é ciência e na sua utilização. Embora o conhecimento humano resulte da própria atividade do homem, a sua cientificidade, só é assegurada se for possível sistematizá-lo e incorporá-lo à cultura acadêmica dominante. Alguns autores como Antonio Rezende apontam essa situação como uma das formas de dominação e pergunta; será "a história dos fatos ou tão somente dos discursos a respeito deles? História dos fatos ou das versões?"³⁷

Nesse sentido, a ciência não é um bem comum a todos os homens, embora na concepção instrumentalista possam ser apontados os benefícios do avanço técnico e tecnológico. Porém, numa concepção dialética, é possível dizer que a relação entre teoria e realidade é feita, ainda, por um grupo de sujeitos que se relacionam ao objeto e com ele interagem, elaborando um certo tipo de ciência e de conhecimento científico que não leva em conta a totalidade do concreto e que cria uma totalidade formal nas teorias que elaboram.

A dimensão social na questão do conhecimento comporta, portanto, a discussão do condicionamento social do conhecimento social do indivíduo, e do condicionamento social da ciência.

Essa discussão certamente atingirá a filosofia da ciência, provocando possivelmente, uma nova revolução científica.

4 – CONCLUSÃO

A discussão das questões do conhecimento científico embora constitua objeto de estudo da Filosofia da Ciência e, portanto, sejam estudadas do ponto de vista da epistemologia, não se restringe a esse domínio.

Numa abordagem interdisciplinar da filosofia da ciência, história da ciência e sociologia do conhecimento, tivemos a intenção de enfatizar que a concepção de ciência e, portanto, de conhecimento científico como objeto de estudo estanque das ciências naturais omite a dimensão social do processo de conhecimento, que mesmo nas ciências sociais é perdida, quando essas, também, se compartimentalizam no estudo de fatos sociais singulares.

A crítica à ciência enquanto conjunto de proposições teóricas definidas é feita pela própria filosofia da ciência considerando as questões do método e das condições de produção científica dos conhecimentos, do ponto de vista metodológico.

Através da abordagem da história da ciência a análise do contexto histórico da produção das teorias passa a ser destacada como um dos aspectos da análise a ser feita para interpretar as justificativas dos seus enunciados.

A sociologia do conhecimento na perspectiva dos estudos de Marx revela nesse contexto histórico, as determinações sociais e propõe que se adote uma abordagem da totalidade concreta, ou seja, que se faça a reunificação entre teoria e realidade, entre saber e fazer.

Apesar de se ter ampliado a discussão utilizando essa abordagem interdisciplinar o que se percebe, claramente, é que cada uma dessas ciências vai apenas até determinado ponto da questão, isto é, a abordagem interdisciplinar continua sendo a soma de diferentes pontos de vista e isso não corresponde a uma perspectiva dialética que atinja a totalidade concreta.

Essa evidência nos sugere outras questões: quem atribui cientificidade a abordagem parcial das ciências? Como os conhecimentos científicos dessas ciências são legitimados? Que meios são adotados para a sua divulgação enquanto pensamento universalmente aceito? Essas questões se relacionam à dimensão social do processo de conhecimento, mas estão além, da perspectiva dos condicionamentos sociais sobre o indivíduo. Aqui, essa dimensão atinge o nível coletivo da produção e do consumo da ciência.

A quem compete responder essas questões que são ao mesmo tempo epistemológicas e políticas? Muitas tentativas são ensaiadas na área da filosofia como é o caso de fenomenologia. Por outro lado, na perspectiva do método de análise marxista só a história é considerada como ciência. Na concepção de Feyerabend a ciência é apenas um mito, pois não é a razão que predomina no processo de conhecimento, mas a intuição.

Diante de tantas perspectivas a atitude possível para o nosso contexto histórico talvez seja, ainda, adotar o pluralismo em lugar do dogmatismo científico, até que um novo "paradigma" de ciência surja na sociedade, como resultado de um projeto coletivo dos sujeitos que dela fazem parte.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACHELARD, Gaston. *O novo espírito científico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1968. 151p.

- BERGER, Peter L. & LUCKMANN, T. **A construção social da realidade — tratado de sociologia do conhecimento**. Petrópolis, Vozes, 1976. 247p.
- CARDOSO Miriam Limoeiro. **O mito do método**. Boletim Carioca de Geografia. Rio de Janeiro, 25: 61-100, 1976.
- DURKHEIM Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo, Nacional, 1960. 146p.
- FEYERABEND, Paul. **Contra o método**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1977. 487p.
- GEORGEN, Pedro. **Pesquisa em educação: sua função crítica**. mimeo, 1980. 38p.
- HEGENBERG, Leônidas. **Explicações científicas — introdução à filosofia da ciência**. São Paulo, Herder, 1969. 308p.
- HEMPEL, Carl. **Filosofia da ciência natural**. Rio de Janeiro, Zahar, 1974. 142p.
- HORKHEIMER, Marx. **Teoria tradicional e teoria crítica**. in: Os Pensadores. vol. XLVIII. São Paulo, Abril, 1975.
- KOFLER, Leo. **História y dialética**. Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976. 230p.
- KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo, Perspectiva, 1975.
- LADRIÈRE, Jean. **Os desafios da racionalidade — o desafio da ciência e da tecnologia às culturas**. Petrópolis, Vozes, 1979. 220p.
- MANNHEIM, Karl. **Idéologia e utopia**. Rio de Janeiro, Zahar, 1972. 330p.
- NOGUEIRA, Marco Aurélio. **Anotações preliminares para uma história crítica da sociologia**. Revista Temas (3) Out/79.
- PINTO, Álvaro Vieira. **Ciência e existência**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979. 537p.
- POPPER, Karl. **Três concepções acerca do conhecimento humano**. in: Os Pensadores. Vol. XLIV. São Paulo, Abril, 1975.
- POPPER, Karl. **A lógica da pesquisa científica**. São Paulo, Cultrix, 1972. 567p.
- REZENDE, Antonio Muniz de. **Teoria da pesquisa e pesquisa teórica — fundamentação filosófica**. mimeo., 1980. 70p.
- RUDNER, Richard S. **Filosofia da ciência social**. Rio de Janeiro, Zahar, 1969. 164p.

SARTRE, Jean Paul. **Questão de método**. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1972. 149p.

SCHAFF, Adam. **História e verdade**. Lisboa, Estampa, 1974. 306p.

NOTAS:

(1) BACHELARD, Gaston. **O novo espírito científico**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1968. p. 17.

(2) *Ibid.* p. 127.

(3) PINTO, Álvaro Vieira. **Ciência e existência**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979. p. 72 – 73.

(4) CARDOSO, Miriam Limoeiro. O mito do método. **Boletim Carioca de Geografia**. Rio de Janeiro, 25: 61 – 100, 1979. p. 76.

(5) PINTO, A. V. *op. cit.* p. 228.

(6) SCHAFF, Adam. **História e verdade**. Lisboa, Estampa, 1974.

(7) SCHAFF, *op. cit.* p. 72.

(8) REZENDE, Antônio Muniz de. Teoria de pesquisa e pesquisa teórica – **fundamentação filosófica**. mimeo. p. 5.

(9) PINTO, *op. cit.* p. 73.

(10) *Ibid.* p. 111.

(11) POPPER, Karl. **Três concepções acerca do conhecimento humano**. in: **Os Pensadores**, vol. XLIV. São Paulo, Abril, 1975, p. 407.

(12) *Ibid.* p. 407.

(13) HEMPEL, Carl G. **Filosofia da ciência natural**. Rio de Janeiro, Zahar, 1974. p. 31.

(14) *Ibid.*, p. 23.

(15) HEMPEL, *op. cit.* p. 28.

(16) POPPER, *op. cit.* p. 407.

(17) POPPER, *op. cit.* p. 407.

(18) KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo, Perspectiva, 1978. p. 115.

(19) *Ibid.* p. 138.

(20) FEYERABEND, Paul. **Contra o método**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1977. p. 34.

(21) *Ibid.* p. 39.

(22) FEYERABEND, *op. cit.* p. 40.

(23) CARDOSO, Miriam Limoeiro. O Mito do Método. **Boletim carioca de Geografia**. Rio de Janeiro, 25: 61 – 100, 1976. p. 85.

(24) RUDNER, Richard S. **Filosofia da ciência social**. Rio de Janeiro, Zahar, 1969. p. 15.

(25) HEGENBERG, Leônidas. **Explicação Científica – Introdução à Filosofia da Ciência**. São Paulo, Herder, 1969, p. 225.

(26) RUDNER, *op. cit.* p. 87.

(27) KOFLEER, Leo. **História y dialéctica**. Buenos Aires, Amorrorto, 1974. p. 87 – 88.

(28) NOGUEIRA, Marco Aurélio. Anotações preliminares para uma história crítica da sociologia. **Revista Temas** (3) ou/79. p. 44 – 51.

(29) GEORGEN, Pedro. **Pesquisa em educação: sua função crítica** mimeo, p. 18.

(30) *Ibid.* p. 16.

(31) FEYERABEND, *op. cit.* p. 260.

(32) *Ibid.* p. 263.

(33) Kuhn, Thomas S. *op. cit.* p. 176.

(33) KUHN, Thomas S. *op. cit.* p. 176.

(35) *Ibid.* p. 161.

(36) HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. in: **Os Pensadores**. Vol. XLVIII, São Paulo, Ed. Abril, 1975.

(37) REZENDE, Antonio Muniz de. **cp. cit.** p. 18.

NOTAS SOBRE WITTGENSTEIN E A SOCIOLOGIA CONTEMPORÂNEA

Michel Thiollent

Universidade Estadual de Campinas

Já existe ampla literatura a respeito das tentativas de relacionar a filosofia de Wittgenstein com as ciências sociais, em particular, a sociologia. Entre outras, podemos citar obras de Peter Winch, Hanna Fenichel-Pitkin, Anthony Giddens, Derek Phillips¹. Apresentaremos aqui um conjunto de notas sobre alguns aspectos dessas tentativas, destacando questões relativas à compreensão da vida social, à análise das regras sociais e à relação entre filosofia social e sociologia.

I – COMPREENSÃO DA VIDA SOCIAL

A sociologia inspirada na leitura das **Investigações Filosóficas** de Wittgenstein² consiste em adaptar ou, às vezes, transpor indicações do modo de pensar, inicialmente relacionadas com as questões da linguagem para o plano da análise do social. Os conceitos de jogo de linguagem, regras, significação, seguir regras, dar ordens, forma de vida e alguns outros sugerem possíveis aplicações no contexto da linguagem relativa à descrição das atividades sociais ou culturais³. Certos desses conceitos são formalmente encontráveis na tradição sociológica, independentemente de Wittgenstein. Por exemplo, o conceito de regra sempre ocupou um lugar de destaque na sociologia positiva. A dita “transposição” diz respeito mais ao modo de empregar o conceito do que a sua simples presença no discurso sociológico. Ao descrever as regras de definição de uma situação social, o sociólogo influenciado pelo pensamento wittgensteiniano pode questionar o modo delas serem seguidas. Nesse sentido, a “transposição” sugere indicações de pesquisa, influencia a relevância atribuída aos diversos aspectos da situação investigada e, finalmente, gera novas possibilidades de descrição e/ou de avaliação.⁴

Sem dúvida, a passagem do plano filosófico-lingüístico ao plano sociológico constitui um problema complexo e exige muitos cuidados. Em termos provisórios, podemos entendê-lo como sendo momento gerador de indicações metodológicas relativas à análise da linguagem inserida em situações sociais, formas de vida, seqüências de atos etc. Noutras palavras: a passagem do primeiro plano para o segundo não deve ser concebida como identidade nem como confusão do social e do lingüístico. Trata-se apenas de uma diretriz para investigar as linguagens na sua relação com as situações sociais.

Nesse sentido, não nos parece fato do acaso, a influência da filosofia wittgensteiniana sobre a ciência social através da corrente etnometodológica, que também recebeu outras influências filosóficas, principalmente fenomenológicas. A etnometodologia consiste num tipo de análise descritiva da linguagem que as pessoas utilizam na vida cotidiana, especialmente sob forma de expressões classificadoras, em diversas situações. A análise de tais expressões permite entender como as pessoas se relacionam, se discriminam etc. Entre as pesquisas de orientação etnometodológica distinguem-se duas tendências: a etnometodologia situacional inspirada na fenomenologia existencial e a etnometodologia lingüística. Segundo Jack Douglas, é esta última que “tem tendência em concordar com o ditado wittgensteiniano segundo o qual “a linguagem é seu uso”, o que leva a tentar captar os “significados” por meio da análise dos “usos” da linguagem na vida cotidiana”.⁵

Em si próprias, a etnometodologia e as outras formas de sociologia da vida cotidiana mereceriam um estudo mais detalhado que não podemos iniciar aqui. Limitaremos nosso propósito a outras tentativas sociológicas nas quais a filosofia wittgensteiniana desempenha um papel importante ao nível conceitual e epistemológico, privilegiando questões relacionadas com regras, jogos de linguagem e formas de vida.⁶

Uma das primeiras relações entre a filosofia wittgensteiniana e a teoria sociológica foi estabelecida por Peter Winch em *The Idea of a Social Science* (1958)⁷. A proposta geral do autor consiste numa reflexão epistemológica sobre os fundamentos da ciência social recorrendo a princípios de filosofia da linguagem. Isto seria um meio de eliminar certas dificuldades ou confusões encontradas na teoria da ciência social. Segundo P. Winch, no processo de investigação, a linguagem é uma “ferramenta indispensável” a ser submetida a certo controle filosófico ou epistemológico. Escreve o autor: tal linguagem, “como cualquier otra herramienta, puede tener defectos, pero los que le resultan peculiares son las contradicciones lógicas que a menudo se consideran análogas a las fallas mecánicas de las herramientas materiales. El mecánico de un taller se ocupa de eliminar cosas tales como obstrucciones de los carburadores; el filósofo elimina contradicciones en el campo discursivo”.⁸

Entre os temas que nos interessam mais diretamente, indicaremos que Peter Winch se refere a Wittgenstein para a elucidação da linguagem teórica relativa à investigação sobre: (a) a conduta social para a qual será utilizada o conceito de ‘seguir uma regra’ e (b) a interação social ou as relações sociais enquanto ‘formas de vida’. Peter Winch destacou a relevância sociológica e epistemológica dos conceitos wittgensteinianos (‘seguir regras’ e ‘formas de vida’) com o intuito de elucidar a natureza da sociedade e das relações sociais entre os homens. O autor propõe a aplicação do conceito de ‘seguir uma regra’ fora de seu contexto inicial — o da

linguagem — generalizando-a no estudo das “outras formas de interação humana”¹⁰ e, especialmente no contexto das “condutas significativas” dos agentes sociais¹¹. Nota-se que ‘conduta significativa’ é um conceito weberiano com o qual se descreve a conduta (ou comportamento, ação ou atividade) de um sujeito. O sentido da conduta é compreensível dentro das significações socialmente ou institucionalmente reconhecidas ou possíveis. As regras da conduta são objeto de uma aprendizagem por parte do sujeito ou agente. O caráter social delas faz com que o sujeito não possa segui-las privadamente. O desrespeito das regras acarreta erro e possibilidade de controle ou sanção da atividade. No que diz respeito ao segundo conceito, segundo P. Winch, a epistemologia pode intervir na elucidação das formas de vida, vista como “compreensão da vida social”¹². Referindo-se às idéias de Wittgenstein, o autor estabelece que as filosofias especializadas, tais como a filosofia da ciência ou a filosofia da arte teriam “a tarefa de elucidar as naturezas particulares dessas formas de vida chamadas “ciência”, “arte” etc”. Por sua vez, “a epistemologia tentaria elucidar o que implica a noção de forma de vida como tal”.¹³

Seguindo esse tipo de sugestão, podemos dizer que existe a possibilidade de considerar a tecnologia, ou cada conjunto de determinadas técnicas, como formas de vida. O mesmo argumento é aplicável a qualquer atividade combinando ciência e arte, por exemplo, a arquitetura. Nesse sentido, a elucidação da tecnologia ou da arquitetura passaria por uma reflexão filosófica específica às formas de vida que lhes correspondem. Por sua vez, a investigação sociológica sobre essas formas de vida incluiria o estudo da linguagem e das relações sociais nelas implicadas.

O conceito de ‘forma de vida’ é aplicável não somente aos campos de atividade, tais como: ciência, arte, tecnologia etc., mas também a cada orientação metodológica existente, no seio de uma ciência particular ou a cada orientação estética que existe numa arte. Assim, por exemplo, partidários da sociologia da vida cotidiana (próxima à etnometodologia) têm criticado o positivismo em ciências sociais como sendo forma de vida dos cientistas nas instituições. Uma das características desta “forma de vida” consiste em apresentar avaliações como se fossem descrições objetivas.¹⁴

Vejam agora outro tipo de utilização da filosofia de Wittgenstein. Enquanto geradora de indicações epistemológicas interferindo na concepção da teoria sociológica, a filosofia de Wittgenstein é utilizada por Pierre Bourdieu de modo bem diferente ao de Peter Winch e dos sociólogos da vida cotidiana. A concepção da sociologia, inclusive no seu plano metodológico, que desenvolve P. Bourdieu é o resultado de uma combinação de influências clássicas (Durkheim, Weber, Marx) que, além disso, é marcado por uma referência a Wittgenstein quando se trata de fundamentar a chamada “hipótese de não-consciência”.¹⁵ Tal hipótese

constitui um princípio epistemológico utilizado na construção do “objeto teórico” da sociologia e com o qual se pretende afastar da sociologia científica as preocupações da sociologia “vulgar” relativas à consciência ou à inconsciência dos agentes sociais. Os autores do *Métier de Sociologue* apóiam sua orientação objetivista, entre outros, em Wittgenstein, principalmente no que diz respeito a sua crítica da privacidade, da interioridade ou da inconsciência¹⁶. Com este princípio de “não-consciência”, a proposta de P. Bourdieu visa a construir “o sistema das relações objetivas nas quais os indivíduos estão inseridos” sem recorrer a qualquer forma de psicologia social.

Após termos descrito alguns aspectos da influência do pensamento de Wittgenstein sobre a concepção da sociologia, vamos entrar agora, de modo mais detalhado, numa discussão acerca do conceito de ‘regra’ !

II – ANÁLISE DAS REGRAS SOCIAIS

Já indicamos que, em Peter Winch, o conceito wittgensteiniano de ‘regra’ ou de ‘seguir uma regra’ desempenha um papel-chave na interpretação sociológica. De modo geral, todos os leitores de Wittgenstein interessados em investigação social não podem deixar de levar em conta o conceito de ‘regra’. No entanto, o seu modo de emprego na análise sociológica, ou simplesmente na “compreensão da vida social”, é objeto de discussão. Estudaremos alguns aspectos desta discussão a partir das considerações de Anthony Giddens.¹⁷

A. Giddens critica a proposta de Peter Winch pelo fato de usar constantemente o conceito de ‘regra’ sem nunca ter posto a questão: “Regras de quem?”¹⁸. No contexto lingüístico, esta pergunta, sem dúvida, não faz sentido. Mas no campo social, nas “formas de vida” onde se relacionam vários agentes, a questão é indispensável. Nesta linha de raciocínio, A. Giddens, sociólogo inglês situado na encruzilhada de muitas correntes, inclusive a marxista, considera que a análise sociológica das regras (e, mais abrangentemente, das normas) só faz sentido dentro de um quadro conceitual onde estariam incluídos os conceitos relativos aos fenômenos de poder, de dominação e de conflito. Giddens indica que a maioria das teorias da ação desenvolvidas por filósofos da linguagem pecam pelo fato de não estarem relacionadas com uma sociologia do poder. Na concepção do autor, as relações de poder constituem o contexto dos vários tipos de ação. O poder é definido genericamente como “capacidade transformadora da ação humana”.¹⁹ Na perspectiva sociológica, o estudo das regras de ação, ou das relações entre regras e ação, passa pelo estudo das relações de poder e das assimetrias que apresentam e que têm a ver com dominação e conflito.

Na análise do social, a questão do “quem” é muito mais importante do que em qualquer outra área. Todavia, segundo o nosso entender,

isto não deve ser encaminhado no sentido de representar-se o social e sua definição como totalmente “manipulados” por agentes do poder. A noção de ‘assimetria’ caracterizando as relações de poder, inclusive ao nível da linguagem, tal como é utilizada por Giddens, parece contornar esse risco.

A propósito do “quem” ?, notaremos, de passagem, que seria possível colocar uma pergunta semelhante no que diz respeito ao treinamento, ou à aprendizagem, temas bastante enfatizados na concepção de Wittgenstein a respeito do seguimento de regras ou de emissão de ordens. A pergunta seria: “Quem está treinando quem” ? ou “Quem está dando ordens a quem ?”.

Além da ausência da pergunta “Regras de quem ?”, A. Giddens apresenta diversos outros argumentos críticos contrários à concepção de Peter Winch e de autores de tendência fenomenológica. Entre esses argumentos, notaremos:

- a) “todos tratam a ação como significado ao invés da ação como práxis — o envolvimento de atores com a realização prática de interesses, incluindo a transformação da natureza através da atividade humana”;
- b) “nenhum reconhece a posição central do poder na vida social”;
- c) “as normas ou regras sociais possibilitam interpretações diferenciais (...) uma interpretação diferencial do mesmo sistema de idéias encontra-se no coração das lutas provocadas pelas divisões de interesses”²⁰.

A partir dessa crítica, entre outros elementos de teoria sociológica, Anthony Giddens propõe uma conceituação da produção e da reprodução da vida social recorrendo a uma análise das regras semânticas (cultura) e morais (legitimação). Tal análise se relaciona com interpretação de certas indicações de Wittgenstein.

Escreve o autor:

“Os modos pelos quais os atores utilizam as regras semânticas e morais na constituição da interação podem ser, geralmente, tratadas da maneira como a análise de Wittgenstein propõe o seguimento das regras. Isto quer dizer, conhecer uma regra não significa ser capaz de fornecer uma formulação abstrata a esse respeito, e sim conhecer como aplicá-la em circunstâncias novas, o que inclui conhecer os **contextos** de sua aplicação. No entanto, devemos ser cuidadosos ao conhecer os limites dos jogos-analogias são usados para expressar a fusão dos jogos de linguagem e das formas de vida nas **Investigações Filosóficas** (...). As regras dos jogos são, geralmente, de uma espécie distinta, os limites dentro dos quais elas se aplicam — a “esfera do jogo” — são, tipicamente, claramente, delimitados e não-questionados. Mais ainda, elas constituem um todo unificado

no qual se coordenam mais ou menos racionalmente uma com as outras. Existem poucas práticas sociais como esta, isto é, rituais e cerimônias, que também tendem a ter um caráter “fechado” (...) e não geram muita mudança a partir delas mesmas, justamente porque são colocadas fora dos interesses comuns da vida diária. Mas não devemos supor que a maioria dos sistemas de regras seja assim. Eles são menos unificados; sujeitos a ambigüidades crônicas de “interpretação”, a sua aplicação ou uso é contestada, uma questão de luta; e, constantemente em curso, sujeitos à transformação contínua no decorrer da produção e reprodução da vida social. Daí a importância do exame da organização dos recursos que, no nível da interpretação, os atores são capazes de utilizar como sanções; e que, no nível da integração estrutural, apóiam as ideologias divergentes.”²¹

De acordo com a nossa interpretação, podemos sugerir brevemente como esta orientação se aplicaria à análise da organização social, por exemplo, a organização do trabalho industrial. A título indicativo distinguiremos diferentes momentos da análise:

a) Análise das regras ou normas encontradas no campo considerado e descrição dos seus contextos de aplicação ao nível das relações vigentes. Nesta análise seriam distinguidos o plano das regras técnicas e o plano das regras sociais, incluindo os aspectos cultural, moral, ideológico ou político. (O conceito de norma é preferível ao de regra quando implica autoridade ou poder).

b) Análise dos conjuntos de atos e da linguagem articulada em “jogos”. Tais conjuntos dizem respeito às regras da instituição, da hierarquia, dos comportamentos que são objeto de aprendizagem, da comunicação informal, transmissão de ordens, seqüências de atos, operações materiais etc.

c) Análise da mudança nos “jogos” a partir da observação das lutas entre os diversos componentes dos conjuntos considerados. Essas lutas podem apresentar aspectos de contestação, alteração, negociação, redefinição, transgressão das regras ou outras formas de substituição.

d) Análise da dominação a partir da observação do uso de sanções (positivas ou negativas) relacionadas com as diversas formas de comportamento para com as regras ou normas da organização do trabalho.

e) Seria possível completar o que precede por uma análise dos mecanismos de aprendizagem dos diversos tipos de regras.

Se tal programa de pesquisa fosse considerado importante do ponto de vista sociológico, poderíamos perguntar: o que há de propriamente wittgensteiniano nesta proposta ? Impõe-se a questão na medida em que

regras, normas ou expressões semelhantes são conceitos clássicos em análise sociológica, tanto na linha de Max Weber, quanto nas de Durkheim, de Parsons e de muitos outros²², onde funcionam sem influência de Wittgenstein. Na colocação de A. Giddens, e de acordo com a nossa interpretação, o que parece mais diretamente influenciado pelo pensamento de Wittgenstein é o modo de descrição das regras e de seu seguimento apreendidas em jogos (conjuntos articulados) e com especial ênfase na análise da linguagem pela qual o jogo se manifesta.

A concepção esboçada por A. Giddens relativa à mudança dos jogos ou à luta em torno das regras do jogo não se apóia diretamente nas considerações de Wittgenstein, mas apresenta certa semelhança com a interpretação sociológica na qual as definições da situação pelos atores ocupa um lugar importante. Comparativamente à linha etnometodológica que dá privilégio à análise dessas definições ao nível interindividual, a proposta parece estar aberta a um tipo de análise semelhante, mas com uma dimensão mais coletiva, com negociação das regras etc.

O fato de não estar em conformidade com as regras, no contexto da linguagem, é sancionado por erros e incompreensão, mas esse tipo de sanção não é idêntico ao fato de não estar em conformidade com as regras sociais ou as normas jurídicas, políticas ou outras. Na análise da linguagem não se destaca a questão da sanção, mas sim a do erro como simples fato de não estar de acordo com as regras admitidas. Na adaptação sociológica da análise das regras e normas, a sanção e o treinamento, juntamente com a autoridade ou a dominação, se combinam de modo nítido. Na sugestão de A. Giddens, o tema da sanção é enfatizado como meio de dominação, principalmente quando as regras não são seguidas por parte de quem deveria aplicá-las.

III — FILOSOFIA SOCIAL

Considerando que, em sociologia, toda orientação teórica possui inevitavelmente possíveis implicações políticas, as tentativas de problematização sociológica, feitas a partir da filosofia wittgensteiniana, merecem uma avaliação em termos de filosofia social ou política.

Pode-se perguntar: em que medida a referência a Wittgenstein é suscetível de alterar a filosofia social ou política que é “embutida” na sociologia corrente, positivista ou funcionalista, grande utilizadora das noções de regras ou normas e que é tida como conservadora? Não parece existir resposta unânime.

A questão está difícil, sobretudo por que as obras de Wittgenstein não abordam problemas diretamente sociais ou políticos. São obras de filosofia da linguagem ou de filosofia da lógica ou da matemática.

Além de esparsas considerações de cunho antropológico ou estético, não se encontra uma explícita formulação de filosofia social. Tal filosofia se manifestou sobretudo no comportamento e na vida cotidiana do autor que muitos biógrafos têm relatado²³. Parece ser uma filosofia marcada por extremo criticismo que leva a certas formas de ceticismo e de descompromisso.

No entanto, na opinião de muitos cientistas sociais, a “transposição” da filosofia de Wittgenstein para o campo da análise da vida social ou política só pode ser conservadora. Sabe-se que Wittgenstein é visto como afiliado ao positivismo, ao empirismo lógico e à filosofia da linguagem ordinária de tradição inglesa. Sua relação com o criticismo austríaco não foi muito enfatizada, a não ser por autores como A. Janik e S. Toulmin²⁴. Por essas razões, qualquer aproximação entre filosofia de Wittgenstein e sociologia é considerada, por muitos, como sinal de conservadorismo.

É fácil apoiar esta tese da inclinação conservadora em numerosas descrições do posicionamento e da personalidade de Wittgenstein. Por exemplo, Jacques Bouveresse escreve que Wittgenstein “era demasiado pessimista para que sua revolta incessante contra a injustiça e a imoralidade do mundo moderno pudesse traduzir-se em qualquer convicção revolucionária. E é bastante desconcertante constatar que um homem com tal aptidão para detectar e denunciar os falsos valores e as falsas autoridades, considerava, no fundo, mais ou menos, como ato imoral toda falha no respeito ao dever de Estado e toda desobediência à autoridade”.²⁵

A falta de clareza em termos de posicionamento ideológico ou político de Wittgenstein — ou, talvez, a falta de sentido deste tipo de preocupação do seu próprio ponto de vista — transparece na observação de W. Mays, segundo a qual ele “dava a impressão de ser absolutamente apolítico apesar do seu desejo de viver na Rússia.”²⁶

Certos autores, por exemplo Hanna Fenichel-Pitkin, têm considerado que o modo de pensar wittgensteiniano não é necessariamente conservador, pelo fato de não ser enrejecido nem enrijeedor, capaz de nos libertar de certas formas de falsidade, notadamente no plano da linguagem política.²⁷

Pode-se pensar que a relação entre linguagem e formas de vida não seja vista como dependência das linguagens para com as formas de vida existentes, mas também como relação em mudança: as formas evoluem, o uso da linguagem muda, as significações se modificam. Nesse sentido, haveria sugestões para pensar o social com relatividade, com criticismo e, sem dúvida, ceticismo.

CONCLUSÃO

Procurando investigar o impacto da filosofia de Wittgenstein (a “segunda” filosofia) sobre alguns setores da sociologia contemporânea, examinamos aspectos epistemológicos e conceituais das colocações apresentadas por Peter Winch, Pierre Bourdieu e Anthony Giddens. Na contribuição do primeiro desses autores, a influência de Wittgenstein é principalmente de ordem epistemológica e se limita ao modo de encarar a compreensão da vida social e da significação da ação social. No caso de Pierre Bourdieu, Wittgenstein é utilizado como autor de apoio, entre outros, para fortalecer a concepção “objetivista” segundo a qual se constrói a teoria das relações sociais uma vez afastadas a “subjetividade”, a “consciência”, o “inconsciente”, o “vivido” e outras formas de “interioridade” que são privilegiadas na “sociologia espontânea” e em certas correntes de psicologia social. Por sua vez, na discussão encaminhada por Anthony Giddens, a prioridade é dada à análise das regras e dos jogos. No campo social e político, são as regras concebidas como regras semânticas no que diz respeito à cultura, e como regras morais no que diz respeito à legitimação. Combinando outras influências e adotando uma visão mais conflitualista do que funcionalista, A. Giddens insere a análise das regras dentro de uma conceituação das relações de poder caracterizada por sua “assimetria”.

No tocante à última questão que abordamos, a da filosofia social que estaria ligada a influência de Wittgenstein sobre a sociologia, encontramos argumentos relativos ao conservadorismo, ao apolitismo ou a certo tipo de criticismo. Referir-se a Wittgenstein não deixa de ser problemático no contexto de um projeto radical em sociologia. Todavia, sobretudo se for privilegiado o aspecto criticista, o radicalismo da investigação sociológica pode ser ampliado pelos recursos do pensamento wittgensteiniano, sob forma de análise crítica da linguagem em diversas “formas de vida” ou “circunstâncias sociais”.

Avaliando diversos tipos de influência da filosofia wittgensteiniana sobre a sociologia contemporânea, parece-nos que os aspectos epistemológicos são muito mais importantes do que os aspectos relacionados com a filosofia social ou a ética. Embora saibamos que, no pensamento de Wittgenstein, é muitas vezes difícil separar os aspectos epistemológicos ou lógicos dos aspectos éticos ou estéticos, o recurso epistemológico parece mais promissor de acordo com as colocações de Peter Winch, Pierre Bourdieu e Anthony Giddens.

A ampliação do estudo da influência de Wittgenstein sobre a sociologia contemporânea supõe que sejam examinadas outras contribuições, principalmente as que pertencem à etnometodologia e a certas correntes do marxismo.

NOTAS & REFERÊNCIAS

- (1) Perter WINCH, *The Idea of Social Science* (1958); trad. castelhana: *Ciencia Social y Filosofia*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, 133 pp. — Hanna FENICHEL-PITKIN, *Wittgenstein and Justice. On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*, Berkeley, University of California Press, 1973, 360 pp. — Anthony GIDDENS, *As Novas Regras do Método Sociológico*, Rio de Janeiro, Zahar, 1978. Derek PHILLIPS, *Wittgenstein and Scientific Knowledge. A sociological Perspective*. Totowa, Rowman and Littlefield, 1977, 248 pp. — Ainda não temos tido acesso aos importantes estudos de R. WIGGERSHAUS: *Sprachanalyse und Soziologie. Die sozialwissenschaftliche Relevanz von Wittgensteins Sprachphilosophie*, Frankfurt, 1975; e: *Materialien zu Wittgensteins Sprachanalyse und Soziologie*, Frankfurt, 1975.
- (2) Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigações Filosóficas*, São Paulo, Abril Cultural, 1979. A distinção entre a primeira filosofia — a do *Tractacus Logico-Philosophicus* e a segunda filosofia — a das *Investigações Filosóficas* — é amplamente admitida, inclusive pelo próprio autor. No entanto, certas interpretações minimizam a distinção e enfatizam a continuidade. Veja, nesse sentido, a tese de Alberto OLIVA, *Estados de Coisas e Silêncio*, Rio de Janeiro, UFRJ, 1978, 154 pp.
- (3) Veja a descrição de alguns aspectos dessas aplicações em nosso artigo: "Técnica, Linguagem e Formas de Vida".
- (4) Sobre as possibilidades de descrição e a questão da avaliação, veja: Peter McHUGH, Stanley RAFFEL, Daniel C. FOSS e Alan F. BLUM, *On the Beginning of Social Inquiry*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1974, 184 pp.
- (5) Jack D. DOUGLAS, *Understanding Everyday Life*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1974, p. 33.
- (6) As tentativas sociológicas nas quais se estudam os usos para descobrir os significados aplicam à idéia de Wittgenstein fora de seu contexto inicial, o que é criticado por autores como E. Gellner, polemizando contra a interpretação de Peter Winch. Veja Ernest GELLNER: "The New Idealism: Cause and Meaning in the Social Science", in *Problems in the Philosophy of Science*, I. LAKATOS e A. MUSGRAVE (eds), Amsterdã, North-Holland, 1968, pp. 337 — 406.
- (7) Peter WINCH, *Op. cit.*
- (8) *Idem.*, p. 12. Eliminar os defeitos da linguagem, enquanto tarefa atribuída à filosofia, não é um objetivo próprio à concepção de Wittgenstein, pois, encontra-se na tradição filosófica do empirismo inglês e foi consideravelmente desenvolvida no Século XX por muitos autores. No entanto, em Wittgenstein, esse objetivo adquiriu um relevo particular, em parte devido à influência da concepção radical de Karl Kraus, crítico literário vienense. Veja: Allan JANIK e Stephen TOULMIN, *Wittgenstein's Vienna*, Nova Iorque, Touchstone, 1973.
- (9) Peter WINCH, *Op. cit.*, p. 46.
- (10) Ernest Gellner (*Op. cit.*) critica P. Winch na sua aplicação das idéias de Wittgenstein ao campo da ciência social como sendo forma de "antropomorfismo" pelo qual as atividades ou as instituições são descritas em termos humanos.
- (11) Partidário dos velhos modelos de explicação causalista, Gellner também critica o fato de substituir as conexões causais pela elucidação de sentido das condutas.
- (12) Peter WINCH, *Op. cit.*, p. 26.
- (13) *Idem.*, p. 42.
- (14) Peter McHUGH e outros, *Op. cit.*, Capítulo 4, pp. 76 — 108.

(15) Pierre BOURDIEU, Jean-Claude PASSERON e Jean-Claude CHAMBOREDON, **Le Métier de Sociologue**, Paris-Haia, 2ª ed. 1973, p. 31.

(16) Sobre este último aspecto, o **Métier** contém um trecho de **The Blue and Brown Books**, pp. 152 – 153. Obras mais recentes de Pierre BOURDIEU também recorrem a certos elementos da filosofia de Wittgenstein, por exemplo: **Le Sens Pratique**, Paris, Minuit, 1980.

(17) Anthony GIDDENS, **As Novas Regras do Método Sociológico**, Rio, Zahar, 1978.

(18) *Idem*, p. 51.

(19) *Idem*, p. 117.

(20) *Idem*, pp. 56 – 57.

(21) *Idem*, pp. 131 – 132.

(22) Na sociologia convencional, independente da filosofia de Wittgenstein, a análise das normas sociais ocupa um lugar importante e é associada a diversas teses básicas. Neste quadro, Karl-Dieter OPP apontou quatro teses principais:

a) Tese da regulação normativa da conduta individual ou grupal: As normas existem sob forma institucionalizada e são critérios de orientação das condutas sociais. O desrespeito acarreta sanções de vários tipos.

b) Tese da transmissão: As normas são transmitidas aos indivíduos no decorrer de sua socialização. O processo de aprendizagem das normas, notadamente na educação, consiste numa “internalização” e é acompanhado de sanções positivas ou negativas.

c) Tese do alívio: O papel das normas é visto, em certos casos, como redutor de insegurança ou de incerteza na ação ou nos comportamentos sociais.

d) Tese da estabilidade: Quando os membros de um grupo aceitam normas em comum, as suas relações mútuas serão mais estáveis no seio do grupo.

(Veja: Karl-Dieter OPP, “The Emergence and Effects of Social Norms. A Confrontation of Some Hypothesis of Sociology and Economy”, in *Kyklos*, vol. 32, nº 4, pp. 775 – 800). Essas teses funcionam dentro de um quadro funcionalista e individualístico. É funcionalista na medida em que são privilegiados os aspectos de funcionalidade, normalidade, continuidade, conformidade, adaptação dos indivíduos e dos grupos no contexto da sociedade. É individualístico, na medida em que, no quadro de referência, o indivíduo aparece como unidade de base à análise. O funcionalismo e o individualismo teórico são encontrados de modo combinado na concepção dominante da sociologia e também da psicossociologia. Não há nítida demarcação entre o individual e o social, este sendo apenas considerado como relação entre indivíduos, nível de realidade coletiva ou grupal. No quadro da sociologia convencional, parece-nos que o conceito de norma é utilizado com certa ambigüidade pelo fato de reunir duas definições: norma como critério de ação em geral e norma como critério de normalidade ou de conformidade de um elemento dentro de um todo, no caso, de um indivíduo dentro da sociedade tal como ela é. Quando essas duas definições são confundidas, a análise das normas tem boas razões para ser propriamente normativa. Isto quer dizer que são adotados como elementos de descrição do real os critérios de avaliação da conformidade na sociedade. Esses argumentos explicam parcialmente a “lógica” dos compromissos conservadores da sociologia funcionalista no que diz respeito à análise das normas sociais.

Os críticos do funcionalismo dispõem também de outros argumentos, aliás complementares. Anthony Giddens considera que, no funcionalismo, ao definir-se as normas ou valores como características básicas da atividade social ou das instituições, o fenômeno do poder aparece como fato secundário. Com o funcionalismo, perde-se de vista o caráter “negociado” das normas, “aberto para interpretações divergentes e conflitantes em relação aos interesses divergentes e conflitantes da sociedade” (*Op. cit.*, p. 21).

- (23) Veja, entre outros Georg Henrik von WRIGHT, "Notice Biographique", in L. WITTGENSTEIN, *De la Certitude*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 7 – 30.
- (24) A. JANIK e S. TOULMIN, *Op. cit.*
- (25) Jacques BOUVERESSE, *Wittgenstein: La Rime et la Raison*, Paris Minuit, 1973, p. 83.
- (26) W. MAYS, citado por J. BOUVERESSE, *Op. cit.*, p. 83.
- (27) Hanna FENICHEL-PITKIN, *Op. cit.*, p. 201 e ss.

A QUESTÃO DO IMAGINÁRIO EM FREUD E BACHELARD

Marly Bulcão

Universidade Federal do Rio de Janeiro

I – PROPÓSITO

Pretendemos neste trabalho abordar o problema do imaginário, cuja importância temos que reconhecer pois o encontramos presente em todas as atividades humanas: na ciência, na arte, na religião e na linguagem.

Diz Paul Ricoeur em seu "Ensaio sobre Freud": o simbólico é a mediação universal do espírito entre nós e o real; ele pretende exprimir, antes de tudo, a não mediatidade de nossa apreensão da realidade".

Com o fim de estudar o imaginário, vamos trabalhar dois pensadores do nosso século, cuja importância não é preciso destacar. São eles: Freud e Bachelard. Ambos vão tratar o problema, procurando ressaltar o papel primordial da imaginação como atividade suprema do ser humano.

Se, por um lado, Bachelard vê na imagem um obstáculo ao desenvolvimento da ciência, mostra também que é através do imaginário que o homem, entregando-se à ingenuidade do maravilhamento, se confunde com o cosmos.

Em Freud vamos deter-nos no estudo do sonho, que como análogo das demais atividades imaginativas, apresenta todas as principais características do imaginário.

Para Bachelard o devaneio é superior ao sonho noturno, que é cotidiano, simulado e impessoal, enquanto o devaneio nos faz habitar o mundo cósmico e é uma tomada de consciência de si.

Em Freud, o sonho é a linguagem dissimulada do desejo, que expressa o âmago e a intimidade do ser humano. Assim como a arte, a religião e todas as produções psíquicas, o sonho possui um sentido, que vai ser alcançado através da psicanálise.

Depois de expor as principais colocações dos dois pensadores, procuraremos na conclusão fazer um paralelo, onde analisaremos os pontos comuns, assim como as diferenças que surgem no tratamento do problema.

II – FREUD E O IMAGINÁRIO

1 – Introdução

Não poderíamos começar um estudo de Freud, sem antes falarmos da importância do seu pensamento. Uma reflexão sobre sua obra nos revela, de imediato, vários aspectos significativos. Além de renovar a psicologia de sua época, Freud fez uma reintegração das produções psíquicas relacionando-as com a cultura. Embora seus vários textos sobre arte, moral e religião estejam na última parte de sua obra, não podemos afirmar que sua teoria da cultura é uma derivação tardia da psicologia do indivíduo, pois desde o início alternaram-se os estudos de psicologia, arte, moral e religião. Sendo uma interpretação da cultura, a psicanálise assume um papel importante no pensamento contemporâneo, pois refletindo sobre as manifestações culturais, torna-se capaz de as modificar.

Além disso, o pensamento de Freud abriu um novo caminho à investigação do psiquismo. Enquanto a ciência de sua época estudava os fatos psíquicos como decorrentes dos aspectos fisiológicos, Freud passou a estudá-los a partir deles mesmos, procurando encontrar no próprio psiquismo a sua explicação.

Outro aspecto significativo do projeto freudiano foi ter introduzido uma nova compreensão do homem, ao afirmar que todos os atos humanos têm um sentido, mesmo os atos neuróticos ou psicóticos. Bastaria se descobrir tal sentido para se chegar à verdadeira compreensão do ser humano.

Vamos abordar aqui o imaginário no pensamento de Freud, procurando deter-nos no estudo do sonho, que consideramos importante já que, em Freud, o sonho é um análogo das diversas expressões culturais, que, assim como ele, são expressões dissimuladas do desejo humano. É através do sonho que podemos explicar os fenômenos da cultura, tais como: arte, moral, e religião. Diz Paul Ricoeur em sua obra sobre Freud: “o sonho não é um termo que se fecha, sobre um fenômeno até certo ponto marginal da vida psicológica, sobre a fantasia de nossas noites, sobre o onírico. Ele se abre a todas as produções psíquicas enquanto são análogas do sonho, na loucura e na cultura, quaisquer que sejam o grau e o princípio desse parentesco”.¹

Durante a época de Freud havia por parte dos cientistas e psicólogos um desprezo em relação ao estudo do sonho. Somente aqueles que tinham inclinação para o misticismo se interessavam por tal assunto

que era sempre relegado ao nível de superstição. Um estudo sobre o sonho não poderia ser científico, pois como afirmavam os psicólogos da época, só o conhecíamos através do relato do sonhador, o que comprometia a objetividade da pesquisa.

Por outro lado, alguns cientistas chegaram a pesquisar o sonho, tentando, porém, reduzi-lo ao aspecto fisiológico, afirmando que se tratavam de atos não psíquicos, uma simples expressão na vida mental de estímulos somáticos. Wundt, por exemplo, se interessou pelo sonho contentando-se, apenas, em mostrar os aspectos em que a vida onírica diferia do pensamento desperto. Em seus estudos os sonhos são depreciados, segundo Freud, pois Wundt afirma que no sonho a crítica cessa por completo, as associações se rompem e o conhecimento é totalmente eliminado.

O interesse de Freud pelos sonhos surgiu quando estudando as neuroses, os doentes muitas vezes, em vez de contar seus sintomas, relatavam os sonhos que haviam tido durante a noite. Os sintomas patológicos e os sonhos apresentavam algo em comum, ou seja, ambos pareciam desprovidos de sentido. Se, num primeiro momento isto pareceu verdade, a psicanálise mostrou que todo ato humano tem um sentido e só parece destituído de significação quando este sentido está dissimulado.

O objetivo de Freud foi compreender as atitudes neuróticas e os sintomas patológicos que, para ele, tinham uma significação. Dessa forma Freud se opôs à psicologia de sua época, acreditando na possibilidade de compreender o sentido do comportamento humano. Diz Paul Ricoeur: "O enigma não bloqueia a inteligência, mas a provoca; há algo a desenvolver, a desimplicar no símbolo; é justamente o duplo sentido, a visada intencional do sentido segundo no e pelo sentido primeiro, que suscita a inteligência".²

2 — O Estudo do Sonho

A principal obra de Freud sobre o tema dos sonhos foi "A Interpretação dos Sonhos", embora esse assunto tenha aparecido em quase todos os seus livros. Na obra "Conferências Introdutórias sobre Psicanálise" podemos encontrar de forma sintetizada todos os aspectos e conclusões importantes sobre os sonhos.

Procuraremos aqui expor o dito por Freud sobre esse tema. E para que fique mais claro tentaremos destacar cinco afirmações, que nos parecem ser uma síntese do que foi dito.

A primeira afirmação é: **o sonho é um fenômeno psíquico e tem um sentido.**

Como vimos anteriormente, a ciência psicológica da época de Freud quase não se interessou pelo estudo dos sonhos. Alguns cientistas,

porém, afirmavam que o sonho nada mais era do que uma reação a estímulos internos ou externos. Muitos psicólogos fizeram experiências que confirmavam tal suposição. Maury tentou realizá-las consigo mesmo, a fim de provar que o sonho era uma reação a estímulos exteriores. Uma das experiências consistiu em cheirar durante o sono um pouco de água da colônia, o que fez com que ele sonhasse estar em uma loja de perfumes no Cairo. Noutra experiência lhe beliscaram o pescoço, e ele sonhou com um médico que o tratara quando criança, aplicando-lhe uma cataplasma de mostarda.

Segundo os psicólogos experimentais havia também relação entre o conteúdo de alguns sonhos e a sensação da bexiga cheia ou o estado de excitação dos órgãos sexuais, o que mostrava o determinismo dos estímulos internos no sonho.

Refletindo sobre tais experiências, Freud chegou à conclusão de que os estímulos internos e externos explicavam parte do sonho, mas não a reação onírica na sua totalidade. Havia no sonho, uma parte que consistia numa reação direta ao estímulo, mas isso era enquadrado em todo um contato que permanecia inexplicado, como diz Freud: "Os sonhos não fazem simplesmente reproduzir o estímulo; eles o vertem, fazem alusões a eles; o incluem em algum contexto, o substituem por alguma outra coisa".³

Daí a conclusão freudiana de que o sonho é um fenômeno psíquico e seu sentido deve ser encontrado nele mesmo.

O segundo item que vamos analisar é: **a distinção entre conteúdo manifesto e pensamento onírico latente.**

Na tentativa de encontrar o sentido do sonho, Freud faz uma análise dos pontos comuns e das diferenças existentes nos sonhos.

Havia de comum o fato de todos eles apresentarem as coisas sob a forma de imagens visuais, enquanto as diferenças eram muitas, pois alguns eram curtos e outros longos, alguns eram claros e outros obscuros e muitas outras. Como fosse impossível descobrir o sentido do sonho partindo da análise dos pontos comuns e das diferenças, Freud concluiu que o sentido existia mas não o aponta nitidamente no elemento onírico, isto é, o sentido estava oculto. Diz Freud: "o elemento onírico não é a verdadeira coisa em si, porém tão-somente está em lugar de alguma outra coisa, da coisa original que desconheço e devo descobrir mediante a análise do sonho".⁴

Descobrir o significado do sonho constituía um problema difícil, pois embora o sonho fosse um fenômeno psíquico e, como tal, uma comunicação do sonhador, este mesmo, reconhecia que desconhecia o sentido da sua reação onírica. Lembrando-se de um método usado em dois outros campos de estudo, Freud, resolveu usar a técnica da associação livre. No estudo da parapraxia e da hipnose, Freud verificou que a pessoa

sabia o porquê do seu comportamento, mas desconhecia que sabia e, por isso, negava quando questionado. Somente a técnica da associação livre, que consistia em fazer o sonhador dizer tudo que lhe viesse à mente, poderia suscitar a emergência desse material original que estava oculto. Como há vínculos das idéias que ocorrem à mente com grupos de idéias e de interesses emocionais, que são inconscientes, essa técnica vai suscitar a emergência de outras estruturas substitutivas.

Poderíamos distinguir, então, o elemento onírico propriamente dito, que era consciente, do material original, que estava oculto e, que sendo inacessível para a consciência passa a ser "inconsciente", segundo a denominação freudiana.

Freud chamou de conteúdo manifesto aquilo que o sonhador nos relata e de pensamento onírico latente o material oculto original.

Passemos ao terceiro item que é: **o sonho é a satisfação de um desejo recalcado.**

Examinando os sonhos de criança, Freud constatou serem eles claros, coerentes, fáceis de entender, e sem ambigüidades. Neles via-se nitidamente que o sonho proporcionava uma satisfação de um desejo que não pudera ser realizado na vida real. Daí Freud concluiu que a função dos sonhos era a de guardião do sono, pois eles eliminavam pelo método da satisfação alucinatória, estímulos perturbadores do sono.

Nos sonhos dos adultos não existe essa clareza, essa coerência, porque neles essa satisfação do desejo está despistada. Esse despistamento é o efeito de um trabalho, a elaboração onírica, que usa de mecanismos complexos, tais como: condensação, deslocamento e figuração sensível, que é a transformação de pensamentos em imagens visuais. Tendo os sonhos de adulto sofrido uma deformação a fim de despistar a satisfação do desejo que se acha oculto, torna-se necessária a técnica psicanalítica para explicar essa deformação e lhe dar um sentido.

O quarto item que nos propomos a examinar é: **a censura é a responsável pela deformação onírica.**

O sonho apresenta lacunas, elementos duvidosos no meio de outros construídos claramente, além de produzir atenuações, aproximações e alusões em vez da coisa original. Freud viu nisso um paralelo de eventos que aconteciam com freqüência em sua época. Diz ele: "Tomem qualquer jornal político e verificarão que aqui e ali o texto está ausente e, em seu lugar, não se vê nada mais que papel em branco. Isto, como sabem, é obra da censura da imprensa. Nos espaços vazios havia algo que não agradou às autoridades superiores da censura, e por este motivo foi removido — é uma pena, como vêem, pois sem dúvida era o que de mais interessante havia no jornal — o "melhor pedaço".⁵

Algumas outras vezes, em lugar de as suprimir por completo, a censura obrigava a modificações ligeiras, resultando apenas alusões em lugar do assunto original.

Por isso Freud concluiu que no sonho também a censura era a responsável pela deformação da idéia original e que tal censura ocorria porque os desejos inconscientes contrariavam barreiras éticas. Diz Freud: "a deformação onírica é conseqüência da censura exercida por intenções reconhecidas do ego contra impulsos plenos de desejos de qualquer modo censuráveis, que perturbam nosso interior, à noite, durante nosso sono.

E, finalmente, vamos analisar a última idéia importante expressa por Freud ao estudar o sonho. É a que se refere ao **simbolismo dos sonhos**.

Ao tentar aplicar a técnica da associação, Freud se depara com o que ele denomina de "elementos oníricos mudos", que são partes do sonho que não suscitam nenhuma idéia.

Se, porém, tais elementos são substituídos por uma idéia, o sonho se torna claro e passa a ter um sentido. A acumulação de muitos casos mostra que há uma constância entre o elemento mudo e a idéia que lhe dá sentido e que, por isso, tal elemento onírico é um símbolo do pensamento onírico inconsciente.

O simbolismo freudiano dos sonhos foi bastante criticado pelos psicólogos da época, pois se aproximava muito do ideal popular da interpretação dos sonhos que permitia interpretar um sonho sem fazer perguntas ao sonhador.

Freud fazia questão de afirmar que o simbolismo não substituíra a técnica de associação livre, apenas a suplementava e que não era um simbolismo individual ou uma peculiaridade daquele sonhador. O simbolismo encontrado nos sonhos é também empregado por mitos, contos de fadas, ditados e canções populares, o que nos faz supor tratar-se de um modo de expressão antigo, que embora extinto, aparece às vezes em diferentes campos de fenômenos.

O estudo do sonho vem confirmar todas as premissas da psicanálise, ou seja, a natureza inconsciente dos fenômenos mentais e os mecanismos a que estes obedecem.

Para Freud a analogia entre as atitudes neuróticas e os sonhos, leva a crer que, como é possível o sonho confuso e incoerente nascer de um homem racional, também as neuroses são frutos de jogos de forças mentais, e podem ser compreendidas e curadas.

Procuramos fazer uma síntese das principais idéias elaboradas por Freud no estudo dos sonhos. É fácil, daí inferir o seu pensamento em

relação ao imaginário já que o sonho é um análogo da arte, do devaneio e das criações imaginárias de modo geral.

Mais adiante retornaremos a estas reflexões ao tentar fazer um paralelo entre a posição de Freud e a de Bachelard em relação ao problema do imaginário.

III – BACHELARD E O IMAGINÁRIO

1 – O Pensamento de Bachelard

Vamos encontrar na obra de Bachelard duas vertentes, uma científica, onde ele faz uma análise do conhecimento científico e uma poética, onde ele trata do imaginário.

Embora pareçam contraditórias essas duas vertentes se complementam, já que o homem é, ao mesmo tempo, Razão e Imaginação e consegue prolongar-se através da ciência ou da poesia.

Na vertente científica Bachelard faz uma análise epistemológica sobre a ciência, procurando levar em conta a historicidade deste objeto. Para ele não tem sentido refletir sobre a natureza e o valor da ciência para daí extrair as condições de possibilidade ou os títulos de sua legitimidade. A reflexão epistemológica deve recair sobre as ciências em vias de se fazerem, procurando analisar suas condições reais de desenvolvimento.

É contra o positivismo de Émile Meyerson que se insurge; Bachelard, tentando mostrar que a ciência não é representação, mas ato e que não é contemplando, mas construindo, criando, produzindo que chegamos ao conhecimento científico.

Uma das funções primordiais da epistemologia bachelardiana consiste em estabelecer uma “ruptura” com os “obstáculos” que impedem a objetividade científica. Um dos obstáculos mais difíceis é a imagem, que no terreno científico compromete toda racionalidade possível, como veremos mais adiante.

Na vertente poética retornamos à imaginação, desta vez porém, propondo um método adequado de estudo que permita captá-la na sua verdadeira realidade. A imagem deixa aí de ser um obstáculo para se tornar um ultrapassamento da realidade, e é imaginando que o homem se torna um “super-homem” pois só assim ultrapassa a condição humana.

Muitos críticos acusavam de contradição o pensamento de Bachelard, por apresentar duas vias que se opõem. Diz Quillet estar Bachelard ciente de sua rachadura intelectual e, sempre que criticado, procurar responder com a anedota: “Quando passei da prática e do ensino das ciências à filosofia, não me sentia tão plenamente feliz quanto havia esperado.

Procurava em vão a razão da minha insatisfação até o dia em que no ambiente familiar dos trabalhos práticos na Faculdade de Dijon, ouvi um estudante falar de meu “universo pasteurizado”. Isso foi uma iluminação para mim; era isso: nenhum homem poderia ser feliz num mundo esterilizado. Era preciso urgentemente que eu fizesse pulular e formigar nele os micróbios para lhe restabelecer a vida. Corri aos poetas e entrei na escola da imaginação”.⁶

Inicialmente vamos abordar o imaginário e seu papel na vertente científica para em seguida mostrar o que Bachelard pretendia com a fenomenologia da imaginação.

2 – O Imaginário na Ciência

O conhecimento científico é uma construção para Bachelard. A ciência cria seus objetos através de rupturas com o senso comum, com as opiniões primeiras ou com os preconceitos que interferem nessa construção. O racionalismo bachelardiano é um racionalismo aberto que prega a renovação inconstante dos conceitos científicos, que devem ser sempre retificados ou reformados. Por isso, a ciência não pode jamais fixar-se em determinado momento, pois o que a caracteriza é a mobilidade e o progresso constante. Se o pensamento é progressivo e seu progresso é o resultado de suas reorganizações, torna-se necessário afastar os obstáculos, os que surgem e impedem esse desenvolvimento da razão. Enfrentando estes obstáculos o pensamento científico corre o risco de estagnação; daí a luta constante de Bachelard contra os obstáculos epistemológicos.

Estes obstáculos não são externos, como por exemplo, a complexidade dos fenômenos, a debilidade dos sentidos ou do espírito humano, mas estão no ato mesmo de conhecer. Diz Bachelard: “é no ato de conhecer, intimamente, onde aparecem por uma espécie de necessidade funcional, os entorpecimentos e as confusões”.⁷

Se o pensamento é eminentemente progressivo é necessário afastar tais obstáculos que interferem na prática científica e são uma resistência do pensamento ao próprio pensamento.

Segundo Bachelard, um espírito científico passaria por três estados durante o desenvolvimento: no primeiro, denominado, “estado concreto”, o espírito captaria as primeiras imagens dos fenômenos, no segundo, que recebe o nome de “estado concreto abstrato”, este procuraria explicar a experiência através de esquemas geométricos. — Este estado seria paradoxal e apesar de fazer abstrações procuraria fundá-las através de uma intuição sensível. E, por último, viria o “estado abstrato”, onde o espírito se desligaria da experiência imediata e atingiria um grau de abstração mais elevado.

A lei dos três estados bachelardiana não possui nenhuma correspondência histórica e, segundo ele, é bem mais precisa que a de Comte... O objetivo dela é caracterizar as três etapas do pensamento científico e mostrar que, para se atingir o terceiro estado, é necessário afastar os obstáculos que constituem a base afetiva do conhecimento.

Um dos obstáculos mais sérios é a experiência imediata, que se apresenta repleta de imagens. O que há de imediato nessa experiência básica são nossas paixões e fantasias que, projetados no conhecimento, impedem a sua objetividade. O conhecimento comum se caracteriza essencialmente pelas imagens que nascem de nosso interior e ameaçam o conhecimento científico.

O espírito deve formar-se contra esse conhecimento imediato, contra essas imagens primeiras. A ciência não é fácil, ela se constrói contra esse conhecimento comum.

Em lugar de partirmos das experiências imediatas devemos seguir o movimento epistemológico inverso, voltando-nos para o abstrato e dele indo até as experiências a fim de ordená-las. Esse é o "Racionalismo Aplicado" de Bachelard.

A partir da noção de obstáculo epistemológico, Bachelard introduz a psicanálise em sua epistemologia. Diferentemente de Freud, a psicanálise bachelardiana vai-se voltar para o conhecimento, em lugar de procurar entender o sentido do comportamento humano. Diz Bachelard: "A psicanálise terá um trabalho maior do que imagina, se estende suas investigações na direção da vida intelectual. Em efeito, a psicanálise clássica, preocupando-se especialmente de interpsicologia, isto é, das reações psicológicas individuais determinadas pela vida social e pela vida familiar, não dirigiu sua atenção para o conhecimento objetivo".⁸

No conhecimento imediato o espírito se introverte, pois busca as explicações no inconsciente repleto de imagens e fantasias e, conseqüentemente, se imobiliza. A psicanálise terá por objetivo denunciar essa base afetiva do conhecimento, afastando as imagens que surgem desse primeiro contato com o fenômeno.

Antes de qualquer descrição é necessário psicanalizar ao observador para que as imagens reprimidas não venham interferir no conhecimento. Diz Bachelard: "Sem a conformação racional da experiência que determina a posição de um problema, sem este acudir constante a uma construção racional bem explícito, se facilitará a constituição de uma espécie de inconsciente do espírito científico que logo exigirá uma lenta e penosa psicanálise para ser exorcizado".⁹

Há casos em que uma só imagem constitui toda a explicação, como por exemplo mostra um artigo de Réamur publicado nas **Memoíres**

de l'Academiê des Sciences em 1731. Aí ele diz ser muito comum considerar o ar como uma esponja, pois tal idéia é apropriada para explicar porque o ar se deixa comprimir ou se torna rarefeito ou, ainda, aparecer com um volume que ultrapassa bastante o que tinha noutra ocasião. Bachelard pede desculpas pela citação longa de tal artigo e diz a seguir: "Fazia-nos falta trazer um exemplo um tanto longo, onde a acumulação de imagens violentara evidentemente a razão e no qual o concreto acumulado sem prudência oculta a visão abstrata e clara dos problemas reais".¹⁰

Como a abstração dinamiza o pensamento, deve-se procurar as construções racionais que asseguram o contínuo dinamismo, afastando os obstáculos que se interpõem na razão.

Deve-se, porém, ter cuidado com as racionalizações prematuras que desempenham na formação do espírito científico o mesmo papel das sublimações da libido na formação artística.

3 – Fenomenologia da Imaginação

Como a imagem é nociva no campo da ciência, a atitude científica exige que se resista à invasão do imaginário na prática científica. Mas no mundo irreal dos sonhos a imagem torna-se benéfica e positiva.

Bachelard vai propor em sua vertente poética uma fenomenologia da imaginação a fim de estudar a imagem nela mesma. O método racional, usado na ciência, se torna ineficaz no estudo da imagem, pois a transforma em objeto e anula, assim, suas principais características.

A sua orientação fenomenológica iniciada em "A Poética do Espaço" é complementada em "A Poética do Devaneio", onde ele analisa o ser da imagem, ressaltando sua singularidade e mostrando que esta transcende a simples representação das coisas que são apenas maneiras de expressarmos nossas imagens. A imaginação não reproduz a alma, mas cria realidades novas e, por isso, tem a função "desrealizante".

Sendo um obstáculo ao conhecimento científico, a imagem não deve ser eliminada totalmente mas apenas afastada da prática científica e retomada no momento do devaneio quando nos é permitido sonhar.

Bachelard define o método fenomenológico como: "o estudo do fenômeno da imagem poética no momento em que ela emerge na consciência como um produto direto do coração, da alma, do ser do homem tomado na sua atualidade."¹¹

Torna-se então necessário, determinar o ser da imagem, através de uma fenomenologia, ou seja, procurar senti-la em sua "repercussão". A atitude racional sufoca a "repercussão", que seria o verdadeiro despertar da alma poética no leitor da poesia. Dando-se a "repercussão" nos sentimentos como os criadores da imagem e nos identificamos com seu autor. Diz

Bachelard: "A repercussão opera uma revirada do ser. Parece que o ser do poeta é nosso ser".¹²

Em sua vertente poética Bachelard fala da natureza da imagem, esta matéria onírica especial, que em nada se assemelha ao conceito científico. A imagem é sempre nova, é sempre começo puro, não exigindo qualquer saber prévio, diferentemente do conceito que pressupõe um passado. A objetividade da ciência é substituída, no mundo dos sonhos, pela transubjetividade da imagem que apesar de subjetiva é compreendida e aceita por todas as almas. Podemos também ressaltar a diferença entre a linguagem científica e a linguagem poética, pois enquanto o conceito é mediato, expressando algo diferente dele, a imagem está situada numa região anterior à própria linguagem, na origem do ser falante e não remete a nada que não seja ela mesma.

Em "A Poética do Devaneio", Bachelard retoma o androgenismo de Jung, ao afirmar que o ser humano é habitado por duas raízes, alma e animus. No homem se sobrepõe o *animus*, responsável pela prática científica e pela competição social, enquanto as raízes femininas (*anima*) só aparecem nos momentos de devaneio, fazendo o homem habitar o mundo do imaginário.

Bachelard critica a psicanálise freudiana, na medida em que ela tenta racionalizar a imagem e, com isso, mata a sua especificidade ao mesmo tempo que conceitualiza os símbolos. O psicanalista se afasta da obra de arte, detendo-se nos sofrimentos do artista e tentando explicá-la a partir deles. Bachelard pretende captar a imagem nela mesma, em lugar de a substituir por uma idéia. Conforme diz Bachelard: "Não há nenhuma necessidade de ter vivido os sofrimentos do poeta para compreender o reconforto da palavra oferecida pelo poeta — reconforto da palavra que domina o próprio drama".¹³

O objetivo de Bachelard é constituir uma verdadeira antologia da imaginação e, ao fazer isso, mostra que o homem pode-se integrar ao mundo, através da atividade operatória da ciência como também através do imaginário.

IV – CONCLUSÃO

O objetivo de Freud ao estudar o sonho é compreender a psicologia do eu. Através do sonho ele procura entender o ser humano, seu comportamento e seu psiquismo. Chega então à conclusão de que o sonho é um despistamento de desejo recalçado, e que a reação onírica apresenta seus elementos ligeiramente modificados devido à censura.

Ao afirmar ter o sonho um sentido, Freud mostra que considera o onírico como operação inteligível, que se transformou num jogo de

elementos enigmáticos, a fim de despistar um desejo inconsciente, que depois de interpretado passa a ser compreendido racionalmente.

Bachelard sempre afirmou a oposição entre seus dois mundos: o da ciência e o da imaginação. Através deles o ser humano tenta se ultrapassar. O espírito científico deve-se formar contra os obstáculos que o imobilizam e no campo da ciência, o imaginário é um deles e, por isso, deve ser afastado.

Na sua fenomenologia da imaginação, porém, Bachelard vai mostrar que é através do devaneio que chegamos à ir.timidade das coisas e criamos um sentido novo para o mundo. A imaginação tem a função desrealizante porque deixa de ser apenas reprodução da vida, passando a ser criadora de seres e de novas realidades.

Acreditamos que o pensamento de Bachelard, apesar de rotulado de racionalista, respeitou o verdadeiro ser do imaginário desde que viu na imagem um começo absoluto, que se não poderia explicar por causas inconscientes e que só poderia ser apreendida fenomenologicamente nela mesma.

Freud, apesar de ter criticado o determinismo psíquico de sua época, que reduzia as manifestações do psiquismo ao fisiológico, aceitou outra forma de determinismo pois não viu no sonho apenas o imaginário, mas recorreu a desejos inconscientes para o explicar. O sonho perdeu suas características próprias, ou seja, deixou de ser ele mesmo para se transformar numa capa ocultando outra realidade.

Enquanto a psicanálise se interessa pelo sonho, a fim de buscar um sentido oculto, que o tornaria inteligível, Bachelard procura na primitividade do imaginário aquilo que o distingue do racional.

V — BIBLIOGRAFIA

- Bachelard, G. — “La Formación del Espíritu Científico”, Siglo Veintiuno Editores, B. Aires, 1976.
- Bachelard, G. — “A Poética do Espaço”, Abril Cultural — série Os Pensadores, S. Paulo, 1974.
- Bachelard, G. — “La Poétique de la Bêverie” — P U F, Paris, 1961.
- Quillet, P. — “Introdução ao Pensamento de Bachelard”.
- Freud, S. — “Conferências Introdutórias Sobre Psicanálise — Sonhos” — Imago, R. Janeiro, 1976.
- Ricoeur, P. — “Da Interpretação — Ensaio Sobre Freud” — Imago, R. Janeiro, 1977.

Laplanche, J. e Pontalis, J. B. — “Vocabulário de Psicanálise”, Martins Fontes Editora, Santos, 1970.

NOTAS

- (1) Paul Ricoeur — “Da I E F” — p. 17.
- (2) Paul Ricoeur — “Da I E F” — p. 26.
- (3) Freud — “C I P” — p. 39.
- (4) Freud — “C I P” — p. 56.
- (5) Freud — “C I P” — p. 88.
- (6) Quillet, P. — “I P B” — p. 23.
- (7) Bachelard — “F E C” — p. 15.
- (8) Bachelard — “F E C” — p. 215.
- (9) Bachelard — “F E C” — p. 48.
- (10) Bachelard — “F E C” — p. 89.
- (11) Bachelard — “P E” — p. 342.
- (12) Bachelard — “P E” — p. 345.
- (13) Bachelard — “P E” — p. 350.

O PROBLEMA DA INDUÇÃO NO PENSAMENTO DE BERTRAND RUSSELL

J. Mariano Júnior

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

1 — Introdução

1.1 — Bertrand Russell foi o filósofo que mais se preocupou com o problema da indução depois de David Hume e todo o seu esforço para pôr o problema intrigante em novas formulações e para lhe dar uma solução teve explicitação em alongados textos pelo menos quatro vezes, a partir de um capítulo de **Os Problemas da Filosofia** de 1912 e até o capítulo VII da 5ª parte de **O Conhecimento Humano** (2º vol.), cuja primeira edição é de 1948.

Lógico e matemático antes de se tornar um filósofo da ciência, Russell findou suas tentativas de solução do velho problema por uma aproximação com as teorias matemáticas da probabilidade, teorias essas que devem ter uma lógica fundamental, a **lógica da probabilidade**, mas que se têm mostrado falhas¹.

1.2 — A revisão e uma reavaliação do pensamento de Bertrand Russell em torno do velho e importante problema epistemológico da indução têm oportunidade com a publicação de **O Conhecimento Objetivo** de Karl R. Popper, pois o primeiro capítulo deste livro — “Conhecimento conjectural — minha solução do problema da indução — é o transunto do trabalho que Popper fez de 1923 a 1927 depois dos esforços de demarcação entre ciência e não-ciência, tarefa conexas com a da solução do problema da indução².

Popper julga o problema da indução não só como problema mal posto, mas como um problema inconsistente ao rejeitar tanto a confiança pragmática na pretensa regularidade observável nos fatos, como a confiança nunca absoluta na preferência pela teoria, embora mais bem testada.

Para Popper, por trás do problema falso da indução está o princípio da falseabilidade dos enunciados genéricos e das teorias científicas.

Outra razão para o reestudo do pensamento de Russell no alusivo à indução é dada pela leitura de “**Razonamiento inductivo**”, capítulo 5 de **Introducción a la Lógica de las Ciencias**, de R. Harré, ocasião em que este outro epistemólogo esclarece-nos a respeito da involuntária ou desapercibida mudança de um modelo indutivo de inferência para o modelo simples da dedução, mudança não válida porque aquilo que se toma como modelo de dedução também é falso, não-válido:

“o evento a_1 , do tipo x , é seguido pelo evento b_2 , do tipo y ”,
 “o evento a_2 , do tipo x , é seguido pelo evento b_2 , do tipo y ”,
 e assim sucessivamente; e tem por conclusão uma formulação
 geral, sem restrições: “eventos do tipo x são seguidos por eventos
 do tipo y ”³.

2 — A indução em Os Problemas da Filosofia

2.1 — Bertrand Russell publicou *Os Problemas da Filosofia* em 1912. O estudo do problema secular da indução levanta-se em torno do que Russell chama de **princípio da indução** e o filósofo explicita o enunciado do problema discutido — “há alguma razão para crer no que se tem denominado “a uniformidade da natureza” e “A crença na uniformidade da natureza é a crença de que tudo o que ocorreu ou ocorrerá é um caso de alguma lei geral que não tem exceção alguma”⁴ —, com a seguinte proposição interrogativa:

“Quando duas coisas têm sido encontradas freqüentemente associadas e não conhecemos exemplo algum no qual tenha ocorrido uma sem a outra, o fato de que ocorra uma delas dá-nos, em um novo caso, um fundamento suficiente para esperar a outra ?”⁵.

O princípio de indução de Russell formula-se em duas partes:

“a) quando uma coisa de certa espécie, A , tem sido encontrada com freqüência associada com outra coisa de outra espécie determinada, B ; e não tem sido jamais encontrada dissociada da coisa da espécie B , quanto maior seja o número de casos em que A e B tenham sido encontradas associadas, maior será a probabilidade de que se encontrem associadas em um novo caso no qual saibamos que uma delas se encontra presente.

b) Nas mesmas circunstâncias, um número suficiente de casos de associação converterá a probabilidade da nova associação quase em uma certeza e fará que se aproxime de um modo indefinido à certeza”⁶.

2.2 — Retomando o trato da indução de Hume (na **Investigação sobre o Entendimento Humano**, o problema é apresentado como um novo discurso filosófico sobre a causalidade), diz Bertrand Russell que temos conhecimento direto dos dados que os sentidos do passado temos conhecimento do que existiu.

Assim, sabemos que “uma espécie de coisas, A , é sinal da existência de outra espécie de coisas, B , — ao mesmo tempo que A , mais

cedo ou mais tarde — como, por exemplo, o trovão, é um signo da prévia existência do relâmpago”⁷.

Isto, que decorre de nossa particular experiência, poderá ter extensão a uma inferência, e como ?

Estamos seguros, que amanhã o sol se levantará. Por quê ?

Essa crença poderá ser justificada por um juízo verdadeiro — o sol se levantará amanhã —, e outros juízos análogos são produtos da experiência passada ou da razão ?

As leis do movimento das coisas nos poderá dar a explicação para a crença de o sol sair novamente amanhã pela rotação da terra, i.e, porque o sol se levantar todos os dias até hoje é um caso particular das leis do movimento.

“O verdadeiro problema, porém, é este: um número **qualquer** de casos em que se realizou uma lei no passado proporciona o fundamento (evidência) de que ocorrerá o mesmo no futuro ? ”⁸

Usando dois dos exemplos que Hume apresentou, Russell assevera: se a resposta a essa interrogação for negativa não teremos nenhum fundamento (razão) para esperarmos que o sol se levante amanhã, nem para esperar que o pão da próxima refeição não nos envenene e nem para as outras esperanças de nossa vida diária.

Essas crenças ou esperanças são **prováveis** e deveremos ter não uma prova de que **deverão** ocorrer os fatos mas alguma razão de verossímil ocorrência⁹.

Ainda consoante a argumentação de Hume, Russell acrescenta ser a experiência, pela freqüente repetição ou coexistência, a **causa** de que esperemos a continuidade da mesma série ou a coexistência de coisas no futuro.

A experiência reiterada nos dá o **hábito** (chamado por Hume também de costume). Formam o hábito as expectativas de uniformidade mas “devemos distinguir o fato de que as uniformidades passadas sejam **causa** em nós de esperanças para o futuro, do problema de saber se há algum fundamento razoável para conferir um valor a estas esperanças desde o momento em que se suscita o problema de sua validade”¹⁰.

Seguindo o pensamento de Russell passamos agora a encarar o problema com a interrogação: “há alguma razão para crer no que se denominou a uniformidade da natureza” ?

“Os corpos abandonados no ar caem” é exemplo de lei geral com exceções, como os projéteis e os aeroplanos. As leis do movimento e a lei da gravitação não estão sujeitas a exceções.

Russell entende que “o objeto da ciência é encontrar uniformidades, do mesmo gênero que as leis do movimento e da gravitação, de tal modo que, por muito que estendamos nossas experiências, não sofram exceções”¹¹. Mas temos alguma razão para supor que as uniformidades manter-se-ão no futuro ?

Temos uma experiência de um futuro que era futuro antes de se tornar passado e que se manteve parecido ao passado, mas há aqui uma petição de princípio porque a experiência é de futuros passados e não de verdadeiros futuros, os futuros futuros.

Pensa Russell que a referência ao futuro não é essencial à resolução do problema que realmente deve ser levantado e que é o transcrito em 2.1. Uma formulação resumida da proposição-problema de Russell é:

PR — Sabemos que em certo número de vezes ocorrendo A, ocorreu B ? Qual a razão disto ?

Quanto maior a freqüência do ocorrer B ocorrendo A, maior a probabilidade de reiteração que chegará **quase à certeza**, mas não à completa certeza.

Uma lei que até hoje não teve exceção não pode ser tida como não sendo uma lei com exceção. E a crença de que uma lei continuará impondo a mesma regularidade no futuro fundamenta-se no **princípio da indução**.

A probabilidade de uma lei geral aumenta com a repetição das ocorrências e disto decorre a primeira parte do princípio da indução de Russell. A segunda parte do princípio é a de entendermos que a quase certeza será confirmada por um número apenas suficiente de ocorrências (V. a formulação do princípio em 2.1.).

2.3 — Uma primeira conclusão de Bertrand Russell, no estudo da indução **Os Problemas da Filosofia**, é a de que o princípio da indução não é desmentido pela experiência porque “o fato de que as coisas deixem com freqüência de confirmar nossas esperanças não é uma prova de que **provavelmente** em um caso determinado ou em determinada classe de casos elas não se realizarão”¹².

A segunda conclusão — a importante e que decorre da argumentação de Hume retomada por Russell — é a de que “o princípio indutivo, não obstante, é igualmente incapaz de ser **provado** recorrendo à experiência”.

O princípio de indução, em síntese, **não se demonstra pela experiência** porque ele parte da experiência, é uma expectativa do possível à vista do que já foi experimentado. Diz Russell: “no que se refere aos casos não examinados, só o princípio indutivo pode justificar uma inferência do que foi examinado ao que todavia não o foi”¹³.

Por conseguinte, para Bertrand Russell, se o princípio da indução é errôneo não há razão alguma para se crer que o sol se levantará amanhã, que o pão será mais alimentício que uma pedra, ou que se alguém se lançar do telhado cairá. "Toda a nossa conduta baseia-se em associações que têm atuado no passado e que, portanto, consideramos que seguirão atuando no futuro; e esta probabilidade depende, quanto a sua validade, do princípio da indução"¹⁴.

2.4 — A solução de Bertrand Russell para o problema da indução está implícita no problema da causalidade e é probabilística.

Russell não menciona Hume em todo o cap. VI de **Os Problemas da Filosofia**, obra que, e já o dissemos em 2.1, foi publicada em 1912. Só no cap. VIII — "Como é possível o conhecimento a priori" — que Russell se refere a Hume aludindo à conexão de causa e efeito como um conhecimento sintético¹⁵.

Toda a argumentação de Russell, não obstante a falta de referência direta a Hume, retoma a argumentação do filósofo escocês no que se refere ao tema de ser a fundamentação dos nossos conhecimentos **dos fatos** decorrente do princípio ou conhecimento da conexão de causa e efeito, ou seja, da causalidade, e como está na **Investigação sobre o Entendimento Humano**, a partir da seção quarta (Dúvidas céticas sobre as operações do entendimento). Se Hume, depois de dividir os objetos de nosso conhecimento em **relações de idéias e fatos**, afirmou: "pode ser um tema digno de nossa curiosidade investigar qual é a natureza da evidência que nos dá segurança de qualquer coisa existente e de fatos, mais além do testemunho presente dos sentidos e do registro de nossa memória"¹⁶, no capítulo sobre a indução de **Os Problemas da Filosofia**, de Russell, o início é a interrogação: "Que coisas há no Universo cuja existência nos seja conhecida porque temos um conhecimento direto delas?" A resposta do próprio Russell é exatamente a retomada do tema proposto por Hume:

"Sobre este ponto, nossa resposta tem sido que temos um conhecimento direto de nossos dados dos sentidos e, provavelmente, de nós mesmos. Sabemos que isto existe. E os dados passados dos sentidos que recordamos, são conhecidos como algo que existiu no passado. Tal é conhecimento que nos proporcionam nossos dados"¹⁷.

Se Bertrand Russell não menciona Hume no seu primeiro estudo da indução, é certo que não esconde a fonte e o apoio do novo trato do problema da indução. O primeiro exemplo de fato e de proposição indubitáveis **pela experiência** — o sol se levantará amanhã — está no início da primeira parte da seção quarta de Hume e está no referido capítulo de **Os Problemas da Filosofia**¹⁸. O exemplo da consistência alimentícia do pão,

como dado que nossos sentidos nos apresentam, que Hume deu na segunda parte da seção quarta¹⁹, é o retomado humoristicamente por Russell. Esses dois exemplos reaparecerão em **Conhecimento Objetivo**, cap. I, de Karl Popper, como dois dos três exemplos típicos dos indutivistas refutáveis consoante Popper²⁰.

3 — A noção de causa e a lei da causalidade

3.1 — “Sobre a noção de causa” é uma monografia de 1912, republicada em 1917, em **Misticismo e lógica**. Nela Russell afirma que a palavra “causa”, de tão enredada em associações enganosas, deve ser excluída do vocabulário filosófico, e procura também indagar do princípio científico que substitua a “lei da causalidade” dos filósofos e expor as confusões de teleologia e determinismo que se ligam às noções erradas de causalidade.

As ciências avançadas não empregam a palavra “causa” e se a física deixou de procurar causas é porque elas não existem. Depois de consultar no “Dicionário” de Baldwin as definições ou noções de **causalidade**, **causa**, **causa e efeito** e **necessário**, e depois de analisá-las pelos princípios da nova lógica, Russell substitui o enunciado de causalidade por correlação de eventos pelo princípio:

“Dado qualquer evento e_1 , há um evento e_2 e um intervalo de tempo tal que, sempre que ocorre e_1 , e_2 segue-se após um intervalo tal”²¹.

Russell critica tanto a definição de lei da **causalidade** de John Stuart Mill (“A Lei da Causalidade, cujo reconhecimento é a coluna-mestra da ciência indutiva, não é senão a verdade familiar de que a invariabilidade de sucessão é verificada, pela observação, como obtida entre todo fato da natureza e algum outro ponto que o precedeu”), como a suposição errada de Bergson que dava a lei de causalidade como empregada na ciência.

Quanto ao enunciado que Russell propôs: **evento é reiteração**²²; “um “evento”, então, é uma universal definida como suficiente amplitude para admitir que muitas ocorrências particulares no tempo são suas repetições”.

Do **intervalo de tempo**, algum lapso de tempo finito, surgem insuperáveis dificuldades. Na vida cotidiana seqüências regulares dignas de confiança sugeriram a suposta lei da causalidade, mas a ciência não supõe a existência dessas invariáveis uniformidades e nem pretende descobri-las²³.

“O princípio “à mesma causa, mesmo efeito”, que os filósofos imaginam, vital à ciência, é pois totalmente ocioso. Assim que se dispõem dos antecedentes em dose suficiente para se calcu-

lar o conseqüente com alguma exatidão, tais antecedentes se tornam tão complicados que é muito pouco provável que tornem a ocorrer. Por isso, se esse princípio vigorasse, a ciência continuaria estéril para sempre”²⁴.

O conceito de causa tem sido assimilado à volição humana por analogia e tem originado muitas falácias como: “causa e efeito devem parecer-nos mais ou menos uma com o outro”, — “a causa é análoga à volição, já que deve haver um nexó inteligível entre causa e efeito”, “a causa **compele** o efeito num sentido em que o efeito não compele a causa”...

O que podemos entender por causalidade é que, de numerosas observações de uma seqüência, verificando-se que nunca falhou, há uma probabilidade indutiva de que se confirme aplicar-se a casos futuros. É a suposição do princípio da indução²⁵.

Uma conclusão de Russell, depois de examinar as múltiplas concepções filosóficas da causalidade, ficando implícito o princípio da indução, é esta:

“Embora a velha “lei de causalidade” não seja suposta pela ciência, algo que podemos chamar a “uniformidade da natureza” se supõe, ou antes, se aceita, em base indutiva. A uniformidade da natureza não firma o princípio trivial de “à mesma causa, mesmo efeito”, mas o princípio da permanência das leis. Isto é, quando se comprovou aplicar-se por todo o passado verificável uma lei que revela a aceleração, por exemplo, como função da configuração, é de esperar-se que continue a aplicar-se no futuro, ou que, se ela própria não se aplicar, que haja outra, de acordo com a suposta lei no que se refere ao passado, e que vigore no futuro”²⁶.

3.2 — Outra conclusão, que entra na epistemologia científica de Russell, aparece em “os componentes finais da matéria”, de 1915, inserido em **Misticismo e Lógica** em 1917.

É enganoso falar de causa de um evento. Há muitas correlações do tipo da conexão causal. Assim, “qualquer conjunto de antecedentes dos quais se possa inferir teoricamente o acontecimento, por meio de correlações, é passível de ser chamado **uma** causa do dito acontecimento. Mas falar **da** causa é implicar uma unidade que não existe”²⁷.

4 — A indução em Nosso Conhecimento do Mundo Exterior

4.1 — A noção de **causa** está implícita em todo o problema da indução mas como ao empirismo, ao positivismo e ao neopositivismo o

termo e o conceito de causa aborrecem, desde Hume, tratar de causa e causalidade equivale a voltar à especulação abstrata, à metafísica.

Russell, em **Nosso Conhecimento do Mundo Exterior**, que teve 1ª edição em 1914, aborda a noção de causa por suas aplicações ao problema do livre arbítrio e começa o cap. 8 com a aplicação do método analítico à noção de **causa**.

Das cinco indagações que o filósofo se propõe elucidar e responder interessam-nos quatro:

“1) Que entendemos por uma lei causal; 2) que evidência, até agora, tem servido de base às leis causais; 3) que evidências continuarão elas a proporcionar, no futuro; 4) como a causalidade, tal como a emprega a ciência, difere daquela do senso comum e da Filosofia tradicional”²⁸.

As respostas de Russell deixam esclarecido que:

1) Por “lei causal” entende-se qualquer proposição geral que dê a inferência de existir uma coisa ou acontecimento, pela existência de outra coisa ou de certo número de outros acontecimentos²⁹. Um dos exemplos dados é este: “quando vemos o Sol deitar-se, esperamos que ele se levante no dia seguinte”. Ora, esta e outras generalizações, ainda que expressas sem o subjetivismo da esperança, são as proposições formuladas ao fim do processo indutivo.

2) A natureza da razão que as leis causais exprimem começa a ser revelada pela uniformidade de seqüências ou coexistência. Se, depois do relâmpago vem a trovoadas, a conexão de uniformidade experimentada no passado torna-se a crença ou expectativa quanto ao futuro, o que é repetir Hume³⁰.

Mas a palavra “causa” pertence apenas aos estágios iniciais da ciência pois “numa ciência suficientemente desenvolvida a palavra “causa” não ocorrerá em nenhum enunciado de leis invariáveis”³¹.

3) As razões apresentadas para crermos que as leis causais serão válidas no futuro resumem-se no **princípio da indução** que é lógico, **a priori**, e que não será provado nem negado empiricamente. Russell formula agora, e assim, o princípio da indução:

“Se, num grande número de casos, uma coisa de dada espécie for associada, de certo modo, a uma coisa da segunda espécie, é provável que uma coisa da primeira espécie sempre se associe, do mesmo modo, a uma coisa da segunda espécie e, à medida que aumentar o número de casos, a probabilidade irá-se aproximando indefinidamente da certeza”³².

A validade de uma conclusão que parte de uma generalização formulada como lei causal, reside, portanto, no princípio da indução o que

equivale a afirmar que, **muitas vezes**, quando procedermos a uma demonstração ou dedução, ao partirmos de uma premissa que é fundamentalmente uma lei causal, apoiamos toda a validade da inferência no princípio da indução implícito nessa premissa.

O princípio da indução é um princípio lógico, **a priori** e a ele, neste capítulo de **Nosso Conhecimento do Mundo Exterior**, assim se refere Russell:

“Foi ele ignorado, o que é bastante natural, pelos pensadores unicamente interessados em lógica dedutiva. Por outro lado, os que defendiam a indução estavam aferrados à noção de que toda lógica é empírica. Não lhes seria possível concordar, em conseqüência, com a noção de que a própria indução depende, afinal, de um princípio lógico, o qual é óbvio, não pode ser provado empiricamente e nos é conhecido, tão-somente, **a priori**”³³.

Todas as inferências que aparentemente têm validade no princípio de causalidade (que não é **necessário**), a rigor vão-se fundamentar no princípio da indução, este sim **a priori**, logicamente necessário.

4) Para o senso comum e historicamente, inclusive na filosofia, a noção de causa decorre da volição. Antropomorficamente a causa é “ativa” e o efeito “passivo”, na causa há uma previsão do efeito que é o “fim”.

Na física e na ciência em geral, a relação que se costuma chamar de causa e efeito é aquela de vinculação conhecida entre um acontecimento ou alguns acontecimentos com outro ou com outros, não sendo importante para a ciência se o chamado efeito é posterior, concomitante ou anterior ao que se chama causa.

Em conclusão: uma relação constante entre acontecimentos determinados ou especificados é chamada **uma lei causal**³⁴. Mas a indução, como método para a atividade científica e, principalmente para as ciências da natureza física, nada tendo de fundamental em um princípio de causalidade (metafísico, inexistente), decorre de um princípio lógico, **a priori**, apodíctico, que não pode ser provado pela mera expectativa e que, contudo, não é negado empiricamente.

Com as palavras de Russell, neste livro:

“O princípio de indução, portanto, mais que a lei da causalidade, está no fundo de todas as inferências quanto à existência de coisas que não foram dadas imediatamente. Com o princípio de indução, podemos provar tudo o que é necessário à validade dessas inferências. Fora dele, nenhuma delas é válida.

Parece-nos, pois, que não se tem reconhecido suficientemente a capital importância de tal princípio”³⁵.

5 — Indução e teorias da probabilidade

5.1 — Em 1948, com **O Conhecimento Humano, suas Finalidades e Limites**, ao reconhecer que as inferências das ciências da natureza diferem muito das da lógica dedutiva e da inferência matemática porque ainda que as premissas sejam verdadeiras e o raciocínio correto, a conclusão será apenas **provável**, Russell põe a probabilidade dos conhecimentos científico-físicos em correspondência com três espécies de dúvida (não-certeza): a) o desconhecimento de fatos relevantes; b) a possibilidade de uma lei indutiva não ser verdadeira; c) a lei do que acontece frequentemente ou ocorre em maioria de casos, mas não sempre. A dúvida ou incerteza no caso da lei ou razão do tipo; d) é a do que se chama de “probabilidade”³⁶.

Não é difícil perceber que essas três espécies de dúvida têm em comum a falta de necessidade lógica de uma conclusão para fatos ou ocorrências futuras ou ainda não comprovados, quando a inferência parte de qualquer número de fatos ou ocorrências conhecidos e tomados como premissas. Se não conhecermos alguns outros fatos relevantes, é possível que, por um deles, uma generalização indutiva restrita aos fatos conhecidos não comprove ser verdadeira. E uma lei do que acontece muitas vezes mas não todas deixa margem para que se procure descobrir a razão da exceção e, assim, descobrir uma lei mais ampla que fique livre de exceção e, portanto, **necessária**. Se a preocupação for de apenas enunciar a fórmula matemática do número de ocorrências **favoráveis** ou **positivas** e do número das desfavoráveis ou negativas, o trabalho teórico passará a ser um daqueles que vêm sendo chamados de teoria matemática da probabilidade.

Embora aproxime o estudo da indução às teorias da probabilidade, Russell insiste em afirmar ser a indução um princípio lógico **sem o caráter de dedução**:

“A ciência procura inferir leis de fatos particulares. Uma inferência dessa natureza não poderá ser dedutiva salvo se, além dos fatos particulares, houver leis gerais entre nossas premissas; como questão de lógica pura, isso é razoavelmente evidente. Julga-se, às vezes, que tais fatos poderão tornar **provável** uma lei geral, se bem que não a tornem **certa**. Poderão **causar** certamente uma crença em uma proposição geral; é a experiência que temos de homens que morrem que nos fazem acreditar que todo homem é mortal. Mas se estamos justificados em acreditar que todo homem é mortal, isso deve ser porque,

como princípio geral, certas espécies de fatos particulares constituem provas de leis gerais"³⁷.

Russell, por conseguinte, estuda em separado a probabilidade matemática (5ª parte do livro) e deixa para a última parte dessa obra (a 6ª), o trato dos "postulados da inferência científica"³⁸.

Havendo emprego da dedução no raciocínio matemático (V. Delineamentos da Filosofia, cap. VII)³⁹, pensamos que toda a tentativa de descobrir e esclarecer o fundamento da indução por teorias matemáticas, mesmo as várias e discordantes teorias da probabilidade, é circular: para elucidar a indução há apelo à dedução, que é outro princípio ou método de inferência. O próprio Russell considerou que "a teoria da probabilidade matemática, como toda a matemática pura, conquanto proporcionou o conhecimento, não apresenta nada de novo (pelo menos num sentido importante); a indução, por outro lado, oferece certamente algo novo, sendo a única dúvida se ela fornece ou não conhecimento"⁴⁰.

Ao findar todo o exame das várias teorias da probabilidade e depois de mostrar como a indução aparece envolvida por essas teorias, dando o exemplo do "extraordinário malogro da indução na aritmética"⁴¹ e rejeitando como falsa a teoria da indução de Reichenbach, Russell tira as seguintes conclusões:

Primeira — "Nada existe na teoria da probabilidade matemática que nos justifique a considerar uma indução, quer especial quer geral, como provável, por grande que seja o número de casos favoráveis verificados".

Segunda — "Se não se limitar o caráter de compreensão da definição das classes A e B compreendidas numa indução, poder-se-á mostrar que o princípio de indução não somente é duvidoso como é também falso".

Terceira — "Aquilo que se chama "indução hipotética", na qual alguma teoria geral é considerada provável por se terem verificado que todas as suas conseqüências observadas até então, não difere, em qualquer respeito essencial, da indução por simples enumeração".

Quarta — "Se um argumento indutivo deve ser sempre válido, o princípio indutivo deve ser enunciado com certas limitações até agora não descobertas".

Quinta — "As inferências científicas, se forem, em geral, válidas, devem sê-lo em virtude de alguma lei ou de leis da natureza que enunciem uma propriedade sintética do mundo empírico ou várias de tais propriedades"⁴².

6 — Conclusões

6.1 — O problema da indução tem explicitações modernas (e continuam sendo contemporâneas) ora como o problema da causalidade, ora envolvido pelas teorias matemáticas da probabilidade.

Fora a “solução” de Popper (que não é solução e sim eliminação do pseudoproblema da indução), aguarda-se um completo discernimento da indução seja como princípio de inferência, seja como método de trabalho científico.

6.2 — Não obstante a solução de Popper, o problema da indução continua aberto às discussões principalmente se a atenção do investigador se voltar para a dicotomia “mundo do pensamento” (subjetivo ou lógico) e “mundo da realidade física” ou “mundo exterior”. Para Russell a indução, para ser necessária deve decorrer da natureza ou do mundo empírico (5ª conclusão) V. item 5.1.

6.3 — O problema continua posto se atentarmos também para a linguagem não só do que é dado (explicitação do problema, explicações e soluções de quem o reestudou anteriormente, como a linguagem de quem oferece novas soluções. Assim: que é **probabilidade** ? que é **lei** ? que é **princípio** ? que é **expectativa** ? A **evidência** nos textos de Russell é o mesmo do texto de Popper ?

Não é o próprio Russell quem nos adverte de que **provável e probabilidade** em Hume são **possível e possibilidade** ?

As investigações e as conclusões parecem distinguir não só o que é **fático** do que é **lógico**, mas também o **fático** e o **lógico** do que é **psicológico**. Ora, a **necessidade lógica**, que não encontramos no processo indutivo, não é ela psicológica ? O que nos garante que os princípios lógicos não são resultado de uma cultura e da subjetividade ? É de se atentar para o pensamento de Russell que, no VII capítulo de **Os Problemas da Filosofia**, ao tratar dos princípios gerais do conhecimento, os princípios lógicos **necessários**, começa com o do “modus ponendo ponens”.

“Suponhamos conhecido que **se** isto é verdadeiro, o é também aquilo. Se supomos também conhecido que isto é verdadeiro, daí se segue que aquilo também o é”⁴³.

6.4 — A epistemologia de Russell contribuiu para a solução do problema da indução muito mais que a de qualquer outro filósofo, epistemólogo ou lógico. Contudo, o seu pensamento leva ao transporte da solução lógica, ou que deva ser lógica fundamentalmente e com elucidações epistemológicas, para o campo da matemática, restrito a relações numéricas e ao cálculo (teorias da probabilidade) esquecido de que:

a) todas as ciências não se reduzem à formulação de princípios ou leis matematizáveis;

b) o que é **matemático** é a redução das proposições e do discurso à linguagem simbólica numérico-relacional e às regras de cálculo dessa linguagem. É um campo restrito, só compreensível a algumas pessoas altamente especializadas, enquanto os fundamentos da linguagem científica **em geral**, devem ser os da **linguagem lógica pura, mas apenas lógica**. Portanto, toda redução do problema da indução à formulação exclusivamente matemática é epistemologicamente considerada inadequada.

Aliás, se a solução do problema da indução dependesse exclusivamente da matematização, no referente à dedução — **a fortiori** — todo o fundamento desse outro “modus procedendi” racional deveria ser a formulação matemática. O que não ocorre, porque na dedução os fundamentos são as **leis da lógica**, princípios racionais **anteriores** a qualquer princípio matemático.

6.5 — Toda formulação matemática correta e precisa é necessariamente verdadeira. Mas nem todas as formulações precisas são matemáticas. Se o estudo e a solução (ou rejeição por inútil) do princípio da indução deve ainda ter tratamento epistemológico, isto deve ser tentado previamente no campo da lógica.

6.6 — O cerne do problema da indução está na **relação indutiva** (e não em números ou ordem e quantidades).

A relação indutiva conserva algo da causalidade ? O quê ?

A relação indutiva implica uma necessidade lógica ? Podemos admitir uma necessidade **restrita** ? Como explicitar o princípio da indução a não ser como lei lógica ?

Na **História da Filosofia Ocidental**, editada a primeira vez em 1946, no capítulo sobre Hume, Russell afirma concordar com os argumentos humeanos quando convertem a indução em **princípio lógico independente**, que não se infere da experiência e não deriva de outros princípios lógicos (já explícitos), mas sem o qual é impossível a ciência da natureza física⁴⁴.

6.7 — O pensamento de Russell seguiu a tradição do empirismo inglês, de Hume a Newton, naquilo que se propunha rejeitar a metafísica e afastar do pensamento científico princípios metafísicos, hipóteses não decorrentes da experimentação, causas e constituição “in se” dos objetos do conhecimento.

A ciência física, desde Galileu, levanta suas teorias sobre o empírico (o percepto e o mensurado) em busca de leis gerais, com formulação simbólico-matemática e repele as concepções abstratas, a priori, da especulação metafísica.

Para Newton, hipóteses metafísicas ou mesmo físicas “de qualidades ocultas” não se admitem em ciência:

“Não pude deduzir até agora dos fenômenos as razões destas propriedades da gravidade e não imagino hipóteses. Tudo o que não se deduz dos fenômenos deve, com efeito, denominar-se hipótese, e as hipóteses, metafísicas ou físicas, já sejam de qualidades ocultas ou mecânicas, não têm lugar na filosofia experimental” (*Philosophiae naturalis Principia mathematica*, 1687, “in fine”⁴⁵ .

Os princípios — disse Newton na **Óptica** — são considerados “não como qualidades ocultas, que se supõem resultantes das formas específicas das coisas, e sim como leis gerais da natureza, pelas quais as próprias coisas se formam e cuja verdade se nos manifesta pelos fenômenos, ainda que suas causas não tenham sido descobertas” (*Opticks*, III, 1, q. 31)⁴⁶ .

6.8 — O “problema de Hume” ou “o esqueleto que se acha no armário da filosofia”, pela referência jocosa do inglês C. D. Broad⁴⁷, é chamado por Karl Popper de **problema filosófico tradicional da indução** e a ele este epistemólogo atribui duas formulações — “Qual é a justificativa para a crença de que o futuro será (amplamente) como o passado ? ” ou “Qual é a justificativa para as inferências indutivas ? ” — ambas erradas⁴⁸ .

Popper afirma que não existe indução por repetição de fatos ou acontecimentos e elabora uma **teoria da não-indução**. Uma teoria ou um princípio ou uma lei explicativos da realidade, universais, não se confirmam como verdadeiros por testes, asserções ou razões empíricos. Todas as leis ou teorias são hipotéticas ou conjecturais sempre refutáveis ou falseáveis por outra lei ou teoria⁴⁹ .

A exposição e a crítica, possível, da solução de Popper para o problema da indução, no entanto, são tarefas para outra ocasião.

BIBLIOGRAFIA

- RUSSELL, Bertrand — **Los Problemas de la Filosofía**, Editorial Labor, Barcelona, 1928 (trad. de Joaquín Xirau).
- RUSSELL, Bertrand — **O Conhecimento Humano, sua finalidade e limites**, Cia. Editora Nacional, S. Paulo, 1958, 2 vols. (trad. de Leônidas Gontijo de Carvalho).
- RUSSELL, Bertrand — **Misticismo e Lógica**, Cia. Editora Nacional, S. Paulo, 1957 (trad. de Wilson Velloso).

- RUSSELL, Bertrand — **Nosso Conhecimento do Mundo Exterior**, Cia. Editora Nacional, S. Paulo, 1966 (trad. de R. Haddock Lobo).
- RUSSELL, Bertrand — **História da Filosofia Ocidental**, Cia. Editora Nacional, S. Paulo, 1957 (trad. de Brenno da Silveira), 3. vols.
- RUSSELL, Bertrand — **Delineamentos da Filosofia**, Cia. Editora Nacional, S. Paulo, 1956, 2ª ed. (trad. de Brenno Silveira).
- POPPER, Karl R. — **Conhecimento Objetivo**, Ed. da Univers. de S. Paulo e Ed. Itatiaia, Belo Horizonte, 1975 (trad. de Milton Amado).
- HARRÉ, R. — **Introducción a la Lógica de Las Ciencias**, Editorial Labor, Barcelona, 1967 (trad. do inglês de Juan Carlos Garcia Borrón).
- HUME, David — **Investigación sobre el Entendimiento Humano**, Editorial Losada, Buenos Aires, 1945, 2ª ed. (trad. de Juan Adolfo Vásquez, com o estudo preliminar de Francisco Romero — “Hume y el Problema da la Causalidad”).
- Dessa clássica obra de Hume há tradução, com notas e glossário, de Anoar Aiex, sob título — **Investigação acerca do Entendimento Humano**, Cia. Editora Nacional, S. Paulo, 1972.
- MAGEE, Bryan — **As Idéias de Popper**, Ed. Cultrix e Ed. da Univers. de S. Paulo, S. Paulo, 1974 (trad. de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota).
- ABBAGNANO, Nicola — **Diccionario de Filosofía**, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.

NOTAS

- (1) **O Conhecimento Humano**, 2º volume, pp. 123 a 128.
- (2) *Ibidem*, pp. 13 a 40 e 333.
- (3) **Introduc. a la lógica de las Ciencias**, p. 111.
- (4) *Ob. cit.*, p. 76.
- (5) *Ob. cit.*, p. 78.
- (6) *Ob. cit.*, pp. 79 e 80.
- (7) *Ob. cit.*, pp. 72 e 73.
- (8) *Ibidem*, p. 74. Na tradução espanhola “evidence” passou a “evidência”, quando o significado do termo inglês, aqui, só pode ser o de **fundamento, prova, razão**.
- (9) *Ibidem*, p. 75.
- (10) *Ibidem*, p. 76.
- (11) *Ibidem*, p. 77.
- (12) *Ibidem*, pp. 81 e 92.

- (13) *Ibidem*, p. 82.
- (14) *Ibidem*, pp. 82 e 83.
- (15) *Ibidem*, pp. 98 e 99.
- (16) **Investigação s. o Entend. Humano**, p. 63.
- (17) *Ob. cit.*, p. 72.
- (18) **Investigação**, p. 62.
- (19) *Ibidem*, p. 73.
- (20) **Conhecimento Objetivo**, p. 21.
- (21) **Misticismo e Lógica**, p. 203.
- (22) O tradutor de **Misticismo e Lógica** usa o verbo "recorrer", inadequado pelos significados não originais predominantes.
- (23) *Ob. cit.*, p. 207.
- (24) *Ibidem*, p. 208.
- (25) *Ibidem*, p. 212.
- (26) *Ibidem*, p. 216.
- (27) *Ibidem*, pp. 150 e 151.
- (28) *Ob. cit.*, p. 162.
- (29) *Ibidem*, p. 162.
- (30) *Ob. cit.*, p. 166.
- (31) *Ob. cit.*, p. 168.
- (32) *Ob. cit.*, p. 170.
- (33) *Ob. cit.*, p. 170.
- (34) p. 174.
- (35) *Ob. cit.*, p. 170.
- (36) **O Conhecimento Humano, sua Finalidade e Limites**, 2^o vol., p. 119.
- (37) *Ob. cit.*, 2^o vol., p. 120.
- (38) *Ob. cit.*, 2^o vol., pp. 215 a 313.
- (39) Nessa obra, p. 106.
- (40) **O Conhecimento Humano**, 2^o vol., p. 147.
- (41) Trata-se de uma conjectura indutiva falsa de Gauss; *ob. cit.*, p. 196.
- (42) *Ob. cit.*, p. 213.
- (43) *Ob. cit.*, p. 86.
- (44) *Ob. cit.*, livro 3^o, p. 223.
- (45) Abbagnano — **Diccion.**, verb. **hipótesis**.
- (46) Do mesmo, **Diccion.** verb. **hipótesis**.
- (47) **As idéias de Popper**, p. 27.
- (48) **Conhecimento Objetivo**, p. 14.
- (49) *Ob. Cit.*, pp. 30 e 31 e 39 e 40.

CRÍTICA DA VERIFICABILIDADE

Paulo de Tarso Ubinha
Universidade Estadual de Campinas

INTRODUÇÃO

O movimento filosófico designado por neopositivismo, ao qual Schlick prefere chamar "empirismo lógico ou empirismo conseqüente"¹⁷, teve como preocupação inicial estabelecer uma análise lógica da linguagem da ciência, procurando buscar-lhe um sentido e, desta forma, demarcar seus limites em relação à metafísica, cujas teses seriam vazias, nem verdadeiras nem falsas, mas pseudoproblemas, por estarem destituídas de sentido.

Portanto, de início, uma questão se colocava: o que confere significado aos enunciados científicos ?

Wittgenstein, em seu **Tractatus Logico-Philosophicus**, sustentava que uma proposição só tem sentido se verificada por outra que se referisse diretamente a uma experiência. As proposições não fundamentadas na experiência como as da metafísica, seriam destituídas de sentido¹¹, enquanto as proposições fatuais adquirem sentido porque suas palavras representam coisas¹².

Encontramos nestas formulações de Wittgenstein o germe de duas idéias básicas desenvolvidas pelo Círculo de Viena: a redução das proposições a enunciados básicos empiricamente verificáveis (proposições protocolares) e o princípio da verificabilidade, segundo o qual "todo enunciado só tem sentido na medida em que é possível fazer a sua verificação; só exprime aquilo que é verificado, nada mais afora isto"¹⁷. Em **Sentido e Verificação**, Schlick apresenta a formulação mais radical desta doutrina, como testemunham claramente as seguintes citações:

"Enunciar o sentido de uma frase equivale a estabelecer as normas segundo as quais a frase deve ser empregada, o que significa enunciar a maneira pela qual se pode constatar a sua verdade ou a sua falsidade. **O significado de uma proposição constitui o método de sua verificação.**" (grifo nosso)

"... o sentido de uma proposição somente pode ser encontrado indicando-se as normas de sua verificação na experiência."

Estas colocações de Schlick mostram com bastante clareza o pensamento do positivismo lógico. Nesta exposição crítica iremos desenvolver uma análise da verificabilidade, tomada como critério de significação e linha fronteira entre ciência e pseudociência. Tentaremos mostrar

as dificuldades postas por este postulado, enquanto foi tomado como pedra angular da lógica da ciência, as tentativas de solucionar as questões suscitadas e a sua posição atual no próprio movimento da filosofia analítica, denominação que hoje se prefere para caracterizar esta doutrina filosófica.

VERIFICAÇÃO E VERIFICABILIDADE

Inicialmente cabe assinalar, como adverte Alston², que o princípio da verificabilidade não implica dizer que apenas as frases verificadas sejam significativas. O próprio Schlick admite explicitamente que “a verificabilidade significa a possibilidade de verificação”.¹⁹ Assim, em “Positivismo e Realismo, afirma o que o enunciado: “no lado oposto da lua existem montanhas de três mil metros de altura” tem sentido, ainda que faltem os meios técnicos de verificação. E ainda teria sentido mesmo se fosse provado com certeza que jamais um homem pisaria a lua, pois mesmo assim, “a verificação permanece sempre imaginável teoricamente; sempre seremos capazes de indicar os dados que deveríamos experienciar ou constatar para chegar à decisão de sua veracidade. “A verificação é logicamente possível, independentemente do fato de ser ou não exequível na prática. O que conta é apenas esta possibilidade lógica de verificação.”¹⁷ Assim entendido o princípio da verificabilidade, fica respondida a objeção quanto à verificação dos eventos futuros e a previsão é possível na ciência. Diz Schlick: “Assim, se alguém perguntasse: “De que maneira se pode verificar um evento futuro?”, responderíamos, como já respondemos: “Por exemplo, esperando que o evento aconteça”. Com efeito, o aguardar constitui um método de verificação perfeitamente legítimo.”¹⁷

Schlick distingue entre a possibilidade empírica e a possibilidade lógica de verificação. A possibilidade empírica, enquanto entendida como compatibilidade com as leis naturais, padece de um grau de incerteza, uma vez que não dispomos de um conhecimento completo das leis naturais. “Nesta eventualidade, haveria diferentes graus de verificabilidade: a questão seria um problema de mais ou menos, não um problema de sim ou não.” A possibilidade empírica remete-nos a um relativismo do significado, o que não pode ser aceito. Além disto, só pode ser estabelecida mediante uma prova, um experimento científico, o que significa se fosse estabelecida como doadora de sentido, as proposições só teriam sentido após sua verificação, *post festum*.

Mas uma proposição pode ter sentido antes de sua verificação e de forma absoluta, se a sua possibilidade de verificação for lógica e não empírica. Portanto, “a verificabilidade — que constitui a condição suficiente e necessária do sentido ou significação — é uma possibilidade de ordem lógica; a verificabilidade deriva do fato de construirmos a frase em

conformidade com as regras pelas quais são definidos os seus termos".¹⁹ Como corolário, há igualmente dois tipos de impossibilidade: a empírica, que é devida à impossibilidade de recursos técnicos para sua verificação experimental, sempre abriga a esperança de que o desenvolvimento dos recursos humanos e, até mesmo, possíveis alterações das leis da natureza tornem possível sua verificação futura; é, pois, relativa. A impossibilidade lógica é absoluta, posto que uma questão, para a qual é logicamente impossível encontrar uma resposta, permanecerá insolúvel, independentemente das circunstâncias presentes ou futuras. Ela é, pois, uma questão destituída de sentido, uma pseudoquestão.

Com a noção de possibilidade lógica de verificação, Schlick encontra uma demarcação para a ciência em relação à metafísica e um critério de significação das proposições: "uma autêntica questão é aquela para a qual existe possibilidade lógica de respostas."¹⁹ A impossibilidade empírica não invalida uma questão, apenas lhe limita a resposta. Porém, esta limitação, dada a sua natureza empírica, nunca é definitiva e o progresso poderá eliminar os entraves para a sua verificação.

Mas, se o sentido depende de uma possibilidade lógica de verificação como pode ser ele então tanto uma questão de experiência, quanto uma questão de definição e de lógica? Respondendo a esta objeção, Schlick diz que as normas lógicas apontam para **definições indicativas**, através das quais a verificabilidade fica vinculada à experiência, entendida como dados imediatos. "Nenhuma regra de expressão pressupõe qualquer lei ou regularidade no mundo, porém pressupõe, sim, dados e situações aos quais se podem dar nomes."¹⁹ Mais explicitamente, aduz: "denomino 'logicamente possível' um fato ou processo se este puder ser **descrito**, ou seja, se a sentença que o descreve obedece às normas da gramática que estipulamos para a nossa língua", ressaltando-se que as regras da linguagem, enquanto regras de aplicação da língua, supõem necessariamente alguma coisa a que possam ser aplicadas.

Porém, a possibilidade lógica de verificação, tomada como critério de significação, tão significativo torna o enunciado de que "há montanhas na face oculta da lua", como a proposição de que "existem discos voadores". Os "ufologistas" poderiam justificadamente reivindicar estatuto científico às suas alegações. Não foi, pois, sem razão, que Popper insurgiu-se contra a demarcação entre ciência e pseudociência a partir do critério de verificabilidade, uma vez que isto levaria a admitir como ciências formas de conhecimento às quais o empirismo se opõe, como a astrologia e a psicanálise, que contêm inúmeras proposições empiricamente verificáveis²⁰. Com efeito, para ser conseqüente, o próprio Schlick viu-se impelido a admitir que a hipótese da sobrevivência da alma após a morte não poderia ser tida como sem sentido ou pseudoquestão, porque é logicamente verificável. Atualmente há apenas uma impossibilidade empírica de ser comprovada,

mas resta a possibilidade da ocorrência de fenômenos que a justifiquem cientificamente. Estranhamente, para um “empirista conseqüente”, diz Schlick textualmente: “A hipótese da imortalidade constitui uma afirmação empírica que deve o seu sentido à verificabilidade, não tendo nenhum sentido além da possibilidade de verificação.” Mesmo esta ressalva é insuficiente, porquanto qualquer hipótese científica igualmente careceria de outro sentido além da possibilidade de sua verificação.

Outro exemplo curioso da forma de argumentação de Schlick aparece na sua abordagem do problema da existência do mundo exterior. Prova que a hipótese realista: “se todas as mentes desaparecessem do universo, as estrelas continuariam suas trajetórias” — é apenas inverificável empiricamente. Mas existe possibilidade lógica de verificação, pois é possível logicamente esta verificação sem uma “mente”, em razão do caráter neutro e impessoal da experiência (“os dados não têm proprietários nem portador”), ou seja, “a experiência primitiva, a mera existência de dados ordenados, não pressupõe um “sujeito”, um “ego”, um “eu”, uma “mente”, podendo efetuar-se sem qualquer dos fatos que levaram à formação de tais conceitos; não são fruto da experiência de ninguém.”¹⁹ Da mesma forma fica provada a possibilidade lógica e o sentido da proposição: “O mundo continuará a existir após a minha morte”.

Creemos que a falácia desta argumentação consiste em considerar a possibilidade lógica da verificação independentemente da existência do sujeito. É óbvio que a existência de um fato pode ser concebida sem referência a uma mente, porém o conhecimento empírico, especialmente entendido como referente aos dados sensíveis, só pode ser entendido com referência ao sujeito e em particular a um sujeito raciocinante, pois só este é capaz de formular e verificar enunciados. Ademais, como é possível esta misteriosa “experiência primitiva” sem pressupor também um sujeito primitivo? Falar em experiência sem alguém que experiencie é atentar contra a própria definição de experiência.

PROBLEMA DA VERIFICABILIDADE DA LEI OU TEORIA CIENTÍFICAS

As leis naturais são enunciados gerais ou universais. Dado este caráter de universalidade, como seria possível a verificação de uma lei natural ?

Ao examinar a causalidade¹⁶, Schlick apresenta uma tentativa de responder a este problema. Após ter assinalado a previsão como característica essencial da causalidade, reconhece que a confirmação de uma previsão jamais **demonstra** a existência de causalidade, apenas a torna provável. É possível ocorrerem observações ulteriores que a neguem. Portanto, uma verificação definitiva, neste caso, é impossível. Daí, conclui Schlick, “uma

afirmação causal logicamente não tem o caráter de um **enunciado**, uma vez que um enunciado autêntico deve poder ser definitivamente verificado". Reconhecendo que isto ocorre em relação a toda lei natural, afirma: "fundamentalmente, uma lei natural não apresenta o caráter lógico de um "enunciado", senão que representa apenas uma "indicação para a formulação de enunciados" (...) Como se sabe, somente são verificáveis os enunciados individuais deduzidos de uma lei natural".

Ainda que os enunciados deduzidos de uma lei possam confirmá-la cada vez mais, isto não lhe dá o estatuto de verdade. "Verdade e confirmação para nós não se identificam. Pelo contrário, precisamente pelo fato de que, em se tratando do princípio da causalidade, só podemos verificar a sua confirmação, a utilidade de sua prescrição, não temos o direito de falar da sua "verdade", sendo obrigados a negar-lhe o caráter de um verdadeiro enunciado."

A SOLUÇÃO DA CONFIRMABILIDADE

A solução dada por Schlick para o problema do significado das leis da ciência, enquanto enunciados universais, radicaliza o princípio da verificabilidade, reconhecendo que só os enunciados particulares podem ser verificados e negando, em consequência, o caráter de enunciado autêntico à lei natural, na medida em que uma verificação dela completa é impossível. Carnap, não aceitando que a lei natural não tenha o caráter de proposição, pois neste caso não teria sentido falar na falsidade de uma suposta lei, vai substituir o princípio da verificabilidade por outro mais flexível, a confirmabilidade (2, 20).

"Se, por verificação se entende um estabelecimento completo e definitivo da verdade, então uma sentença universal, por exemplo, uma assim chamada lei da física ou da biologia, nunca pode ser verificada; fato este freqüentemente sublinhado (...) Não podemos verificar a lei, mas podemos testá-la, testando suas instâncias particulares, isto é, sentenças particulares que deduzimos da lei e de outras sentenças previamente estabelecidas. Se na série contínua de tais experimentos de teste não se encontra nenhuma instância negativa, mas o número de instâncias positivas aumentar, então nossa confiança na lei aumentará passo a passo. Deste modo, ao invés da verificação, podemos falar aqui de **confirmação** gradativamente crescente da lei".⁶

Carnap distingue o teste de uma sentença de sua confirmação. O teste constitui um procedimento, como a realização de certos experimentos, que confirmem ou neguem a proposição. A confirmação exige que estabeleçamos as condições que confirmariam a sentença, mas não necessariamente o método desta confirmação. Assim, uma sentença pode ser con-

firmável, mas não dispomos de meios para testá-la, isto é, seria confirmável mas não testável.

Carnap não vê uma diferença fundamental entre uma sentença universal e uma sentença particular com relação à verificabilidade, mas apenas uma diferença de grau, contrapondo-se a Schlick. Tanto de uma lei, como de um enunciado particular, podemos deduzir um número infinito de predições e, portanto, **“nunca se pode verificar completamente uma sentença”**, (grifo nosso), mesmo as frases de observação (2, 6). Apenas é possível um processo de confirmação gradativamente crescente. Dada uma sentença, trata-se de uma **decisão prática** (grifo nosso) saber se os testes realizados para sua confirmação foram suficientemente elevados para a sua aceitação ou não.

Ao tratar do princípio do empirismo, Carnap distingue inicialmente quatro tipos de requisitos:

1 — Requisito da Testabilidade Completa (RTC): “toda sentença sintética deve ser completamente testável”. Este é o requisito mais rigoroso, porque exige um método de teste para todo predicado descritivo que ocorre na sentença e corresponde a uma **linguagem molecular testável**, i.e., uma linguagem restrita àquelas sentenças de redução cujo primeiro predicado é realizável.

2 — Requisito da confirmabilidade completa (RCC): “toda sentença sintética deve ser completamente confirmável”. Igualmente, neste caso, a sentença deve ser molecular, com a única diferença que em RCC os predicados se introduzem com a ajuda das sentenças de redução que não são sentenças de teste. Obtém-se uma **linguagem molecular confirmável**.

3 — Requisito da Testabilidade (RT): “toda sentença sintética deve ser testável.” Neste caso, admitem-se sentenças incompletamente testáveis que são fundamentalmente as sentenças universais, que serão incompletamente confirmadas por suas instâncias, levando a uma **linguagem generalizada testável**.

4 — Requisito da Confirmabilidade (RC): “toda sentença sintética deve ser confirmável.” Neste caso, admitem-se predicados confirmáveis, mas não testáveis; as sentenças generalizadas que satisfazem RC compõem uma **linguagem generalizada confirmável**.

Tanto RT como RC referem-se às leis da ciência na forma de sentenças universais, mas RC, conquanto seja mais liberal, ainda permite excluir as sentenças de natureza não empírica, como as da metafísica transcendental, que não são sequer incompletamente confirmáveis, segundo Carnap.

No entanto, como afirmou Lewis, ao considerar a hipótese da imortalidade da alma, “a nossa compreensão sobre o que haveria de com-

provar tal hipótese não é destituída de clareza". Ou seja, RC poderia ser satisfeito neste caso.

A SOLUÇÃO DA FALSEABILIDADE OU REFUTABILIDADE

A dificuldade posta pela verificabilidade incompleta das leis científicas gerais, como vimos, levou Schlick a não considerá-las enunciados genuínos. Este autor, aliás, atribui a Wittgenstein a idéia de tratar as leis científicas gerais como pseudoproposições. Igualmente Carnap, em "Fundamentos Lógicos da Probabilidade", assevera que as leis universais têm probabilidade zero, sendo compelido a dizer que, embora não seja necessário excluí-las, a ciência poderia passar sem elas (13,14).

Cabe, pois, a observação de Popper: "... o critério indutivista de demarcação não consegue traçar uma linha demarcatória entre os sistemas científicos e os metafísicos e não especifica porque não se deve atribuir a eles um "status" igual; pois o veredicto do dogma positivista do significado é que os dois sistemas de pseudo-enunciados carentes de significado. Desta forma, ao invés de extirpar a metafísica das ciências empíricas, o positivismo leva à invasão da metafísica no reino científico."

Popper procura evitar o "erro positivista" de eliminar os sistemas teóricos da ciência natural, insurgindo-se contra a indução e negando a necessidade de buscar um critério de significação dos enunciados. Portanto, a linha demarcatória entre a ciência e a metafísica não seria a significatividade dos enunciados a partir do critério de verificabilidade.

Como então se caracterizaria um sistema científico ? Responde Popper: "Contudo, certamente, admitirei um sistema como empírico ou científico somente se ele for suscetível de ser **testado** pela experiência. Estas considerações sugerem se deva considerar como critério de demarcação, não a **verificabilidade**, mas a **falseabilidade** de um sistema". Ou seja, todo sistema científico empírico deve ser **refutável** pela experiência. Assim, as leis universais e os sistemas teóricos podem ser admitidos validamente na Ciência, porque deles não se exige a verificação, mas que sejam falseáveis.

O método da refutabilidade evita a lógica indutiva, pois que, se, pelo princípio da verificabilidade, nunca é possível estabelecer quantos enunciados singulares verificados são suficientes para comprovar um enunciado universal — e o máximo que se poderia fazer seria tornar este problema uma questão de decisão prática (Carnap) —, já pela falseabilidade basta um enunciado singular falsificado para forçar a reformulação de toda uma teoria. Com efeito, só a existência de um corvo branco seria suficiente para refutar o enunciado geral: "todos os corvos são pretos". Além do mais, o falseamento admite apenas ingerências dedutivas, com auxílio do "modus tollens" da lógica clássica, pelo qual se pode provar a falsidade dos

enunciados universais a partir da verdade dos enunciados singulares. Ao enunciado singular que pode servir de premissa em um falseamento empírico, Popper dá o nome de **enunciado básico**.

Ayer¹ observa que os enunciados existenciais abertos que simplesmente asseverem que algo de certa espécie existe, sem dizer onde nem quando, não são falsificáveis. A proposição "há os abomináveis homens da neve" é tão infalsificável quanto a proposição "há elefantes". Forçosamente, ambos deveriam ser tomados como enunciados metafísicos, no sentido de Popper.

Outra objeção a ser levantada é que, ao menos teoricamente, é possível imaginar a formulação de uma lei assaz verdadeira que nada a pudesse falsear, ou seja, ela só admitiria confirmações. Neste caso, esta lei não deveria ser considerada científica? O próprio princípio da uniformidade da natureza só expressaria uma fé metafísica nesta uniformidade, como deixa claro Popper, recaindo no ceticismo.

VERIFICABILIDADE E SIGNIFICAÇÃO

A verificabilidade, tomada como critério de significatividade dos enunciados, trouxe algumas dificuldades, das quais já podemos constatar algumas: uma lei geral passava a ser tida como carente de significação em si mesma, nivelando-se às "pseudoproposições metafísicas". Porém, admitia-se que as instâncias particulares dela dedutíveis poderiam, se não verificá-la, ao menos confirmá-la parcial e gradativamente. Estas instâncias singulares ou proposições particulares ou frases de observação, para Schlick, poderiam ser verificadas. Mas Carnap mostrou que, mesmo enunciados particulares, só admitiam confirmabilidade, nunca uma verificação completa⁶. Advogando o mesmo ponto de vista, Alston² conclui que "há razões para sustentar que nenhuma afirmação sobre um objeto físico, evento ou estado de coisas objetivos pode ser conclusivamente estabelecida por uma observação ou qualquer número finito de observações." Segundo exemplo por ele apresentado, a afirmação: "há um telefone preto na mesa à minha frente", pode levar a uma lista de implicações que pode ser infinitamente ampliada e que uma única observação dificilmente poderia verificar a todas elas. Apenas se isto fosse traduzido num enunciado fenomenal do tipo: "parece-me que vejo um objeto preto com o formato de um telefone", bastaria uma única observação para dar-lhe certeza. Porém, estamos no âmbito do mais restrito subjetivismo, e a ciência exige intersubjetividade.

A posição de recorrer ao juízo comum das percepções sensoriais, apontada por alguns positivistas (Moore)¹, traz a dificuldade de que muitas pessoas consideram como dados de experiência observações dificilmente aceitáveis por uma ciência empírica. Como diz Ayer¹, deve-se levar em conta que muitas pessoas podem comportar-se irracionalmente.

Outrossim, há na linguagem frases interrogativas, imperativas e interjetivas, para as quais se coloca o problema da verificabilidade. Tentou-se vencer esta dificuldade distinguindo, de um lado, a "significação cognitiva" e, de outro, a "significação emotiva ou expressiva". Para os positivistas lógicos, o critério de verificabilidade só se aplicaria às significações cognitivas. Neste caso, argumenta Alston,² uma frase como: "A noite passada estivemos fora até tarde", teria dois tipos diferentes de significação, conforme fosse usada para fazer uma confissão ou, simplesmente, para informar a ocorrência de um fato. Da mesma forma, esta maneira de formular a verificabilidade teria de considerar igualmente carente de significação a frase: "Vem, Espírito Santo, desça sobre nós" e esta outra: "João, desça desta árvore". Apenas juntar estas duas sentenças no mesmo rótulo, de significações emotivas ou expressivas, sem fazer maiores distinções, mostra suficientemente a pobreza desta teoria.

Hempel⁸, após tentar redefinir o princípio da verificabilidade como critério de significação, reconhece que se levantam os obstáculos intransponíveis, por não ser possível estabelecer o que seja uma proposição fatural genuína.

CONCLUSÃO

As considerações até aqui desenvolvidas mostraram que o princípio da verificabilidade, tomado como critério de significação dos enunciados científicos, conduziu a posições contraditórias, na medida em que abria a possibilidade de serem acolhidas hipóteses que justamente se desejava excluir. A lei natural e, por extensão, todas as hipóteses e teorias científicas, ou se tornavam proposições vazias, ou perdiam o estatuto de enunciado. Apagavam-se, então, as linhas rígidas de demarcação entre enunciados científicos e metafísicos, frustrando-se a tarefa básica que se propunha o Círculo de Viena.

Abandonada a empresa de demarcar limites entre ciência e metafísica, os neopositivistas foram abandonando as posições de positivismo lógico, dando à filosofia a missão de realizar a análise lingüística, mais voltados para o estudo das expressões, enfocando o seu uso ao invés do seu significado.

A ciência é recolocada como um corpo de teoria que, sem ser serva da prática, possa oferecer as probabilidades mais aceitáveis num processo de decisão racional (Isaac Levi)¹⁰.

Creemos, não obstante, que permanece válida a sustentação de que os enunciados da ciência, "stricto sensu", só podem ser ou não legitimados pela confirmação ou pela refutação experimentais. O estudo da história das descobertas científicas demonstra que esta tem sido a maneira

como o desenvolvimento científico se processa^{8,9}: elaborando hipóteses e procurando testá-las.

Porém, permanece o problema da própria origem do conhecimento científico e, a este respeito, há posições como as de Popper e Hempel, que vêem no trabalho do cientista uma imaginação criadora, uma capacidade de invenção, um ir além dos fatos, para a eles retornar, num movimento ininterrupto nas duas direções. A mente não é mera "tabula rasa".

Em verdade, diante da observação de um fenômeno natural novo, quase sempre são possíveis várias hipóteses, que estabelecidas mediante um processo criativo, vem, contudo, a prevalecer a que melhor resista aos testes. Mas este prevalecer não pode ser definitivo nem absoluto, pois sempre se abre a possibilidade de serem observados novos fatos, que falseiem mesmo os conhecimentos mais bem estabelecidos até então. Isto não implica aderir ao ceticismo, mas antes evitar o dogmatismo na ciência.

A verificabilidade retorna ao seu papel anterior na ciência natural, como um instrumento de validação de hipóteses, porém não mais que isto. A concepção da falseabilidade veio restringir a sua predominância mesmo no campo do conhecimento empírico. Tão importante como a busca da verificação é a aceitação da possibilidade de refutação e, mesmo, o esforço de construir experimentos não só comprobatórios, mas também falseadores. O cientista não deve cingir-se ao cultivo da alegria da verificação¹⁸, como engajar-se igualmente na aventura da refutação^{13,14}.

BIBLIOGRAFIA

- 1 — AYER, Alfred J., **As Questões Centrais da Filosofia**, Rio de Janeiro, Zahar, 1975, trad. Alberto Oliva e Luiz Alberto Cerqueira, 280 pp.
- 2 — ALSTON, William P., **Filosofia da Linguagem**, Rio de Janeiro, Zahar, 1972, trad. Álvaro Cabral, 165 pp.
- 3 — CARNAP, Rudolf, **Empirismo, Semântica e Ontologia**, in "Os Pensadores", São Paulo, Abril Cultural, 1975, trad. Pablo R. Mariconda, vol. XLIV, pp. 119 — 134.
- 4 — CARNAP, Rudolf, **Significado e Sinonímia nas Linguagens Naturais**, in "Os Pensadores", São Paulo, Abril Cultural, 1975, trad. Pablo R. Mariconda, vol. XLIV, pp. 135 — 148.
- 5 — CARNAP, Rudolf, **Pseudoproblemas na Filosofia**, in "Os Pensadores", São Paulo, Abril Cultural, 1975, trad. Pablo R. Mariconda, vol. XLIV, pp. 149 — 175.

- 6 – CARNAP, Rudolf, **Testabilidade e Significado**, in “Os Pensadores”, São Paulo, Abril Cultural, 1975, trad. Pablo R. Mariconda, vol. XLIV, pp. 177 – 219.
- 7 – CARNAP, Rudolf, **O Caráter Metodológico dos Conceitos Teóricos**, in “Os Pensadores”, Abril Cultural, 1975, trad. Pablo R. Mariconda, vol. XLIV, pp. 227 – 258.
- 8 – HEMPEL, Carl G., **Filosofia da Ciência Natural**, Rio de Janeiro, Zahar, 2ª ed., 1974, trad. Plínio Sussekind Rocha, 140 pp.
- 9 – LAMBERT, Karel & BRITTAN JR., Gordon G., **Introdução à Filosofia da Ciência**, São Paulo, Cultrix, 1972, trad. Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota, 145 pp.
- 10 – MORGENBESSER, Sidney (org.) e outros, **Filosofia da Ciência**, São Paulo, Cultrix, Ed. USP, 2ª ed., 1975, trad. Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota, 258 pp.
- 11 – PAULA, SOUZA, Francisco de, O pensamento contemporâneo e a definição clássica de verdade, in *Rev. Reflexão*, Campinas, vol. II, nº 2, abril 1976, pp. 89 – 100.
- 12 – PEARS, David, **As idéias de Wittgenstein**, São Paulo, Cultrix, Ed. USP, 1973, trad. Octanny Silveira da Mota e Leonidas Hegenberg 191 pp.
- 13 – POPPER, Karl R., **A Lógica da Investigação Científica**, in “Os Pensadores”, São Paulo, Abril Cultural, 1975, trad. Pablo Rubén Mariconda, vol. XLIV, pp. 263 – 384.
- 14 – POPPER, Karl R., **A Lógica da Pesquisa Científica**, São Paulo, Cultrix, Ed. USP, 1975, trad. Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota, 567 pp.
- 15 – POPPER, Karl R., **Três Concepções Acerca do Conhecimento Humano**, in “Os Pensadores”, São Paulo, Abril Cultural, 1975, trad. Pablo R. Mariconda, pp. 385 – 409.
- 16 – SCHLICK, Moritz, **A Causalidade na Física Atual**, in “Os Pensadores”, São Paulo, Abril Cultural, 1975, trad. Luiz J. Baraúna, pp. 9 – 44.
- 17 – SCHLICK, Moritz, **Positivismo e Realismo**, id., *ibid.*, pp. 45 – 70.

- 18 – SCHLICK, Moritz, **O Fundamento do Conhecimento**, id., *ibid.*, pp. 71 – 87.
- 19 – SCHLICK, Moritz, **Sentido e Verificação**, id., *ibid.*, pp. 89 – 116.
- 20 – EDITORA ABRIL, **História das Grandes Idéias do Mundo Ocidental**, São Paulo, Abril Cultural, vol. IV, cap. 67, pp. 865 – 884.

O VALOR EPISTEMOLÓGICO DA PRIORIDADE DO MITO SOBRE O LOGOS EM VICENTE FERREIRA DA SILVA (II)

Constança Marcondes César
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

2. UM NOVO CONCEITO DE HOMEM

Na série de capítulos que constituem o **Idéias para um Novo Conceito de Homem**, Ferreira da Silva propõe, pela primeira vez, a fundamentação epistemológica da prioridade do mito sobre o logos. Seu trabalho está fundado no estudo da mudança do conceito de homem, preparada por Boehme, Schelling, Hölderlin, Hegel, Nietzsche e que culminou na obra de Heidegger, **Carta sobre o Humanismo**.

A modificação de conceito de homem tem repercussões no plano da epistemologia: alterando-se a maneira de encarar o ser humano, vai-se discutir também a que espécie de realidade o homem tem acesso, e como tal acesso é efetuado. Qual o valor, os limites e o alcance do conhecimento humano, são as questões recolocadas por esses autores.

Apontando como foi elaborado, ao longo da história, um novo conceito de homem, Vicente mostra a importância da contribuição heideggeriana para a abordagem desse assunto:

“Devemos atribuir a Martin Heidegger o grande feito de ter tornado aproveitável e inteligível a obra de seus predecessores, na tarefa de fixar um novo conceito da ‘humanitas’ do homem”.¹

Essa mudança constitui a superação de um erro filosófico:

“O homem foi pensado [antes de Heidegger .] como um ente entre outros entes, como um ser-dado particular no ser-dado universal (...) entretanto, convém frisar que tanto o ser-utensílio como o ser-dado (...) só se revelam e descobrem no interior da existência humana”.²

Na verdade, “O ente só se desvela no círculo de um esforço projetante, isto é, no círculo de um poder-ser existencial. O ente é, de fato, sempre um ente intramundano e para que se apresente e patenteie é necessário estar posto, antecipadamente, um mundo, uma abertura mundanal (...)”.³

Ora, o ser humano, transcendendo o mundo das coisas, se revela como condição da existência do mundo, alguém para quem o mundo se mostra como presença:

“O homem é sempre mais do que uma coisa, pois é justamente, em sua radicação ontológica, a condição transcendental do ser coisa”.⁴

Citando o **Scienza Nuova**, no qual a palavra poética aparece como poíesis divina⁵, e criticando o pressuposto de Fichte, segundo o qual o homem é um ser acabado, nosso filósofo aborda o problema da origem da mitologia. Frazer, Creuzer, Müller, Freud, Cassirer, preocupam-se, segundo Vicente, com a origem psicológica ou social dos mitos. Nesses autores, o homem aparece como realidade plenamente constituída, um ser criador dos mitos.

É Heidegger quem mostra a Vicente que as possibilidades humanas existenciais, a concepção do mundo, são reveladas ao homem pela poesia:

“(...) podemos dizer que não é o homem que dá origem à palavra, mas é a palavra que dá origem ao homem. As suas possibilidades histórico-existenciais, a sua representação do mundo e das coisas só lhe são reveladas através do verbo mitopoético. É o que afirma Heidegger em seu ensaio sobre ‘Hölderlin ou a essência da poesia’ (...).⁶

Importa ver aqui que a problemática da aproximação entre mitologia, poesia e religião já se configura claramente nesse texto de Ferreira da Silva. Desvela-se a intuição original, explicitada na obra ulterior, pois ao **Idéias para um Novo Conceito de Homem** respondem, nos escritos de maturidade, os textos sobre filosofia da mitologia e da religião.

Estudando a contribuição de Jacob Boehme a propósito da prioridade do mito sobre o logos, nosso autor procura demonstrar que o **Misterium Magnum** expõe a pluralidade das revelações que os homens teriam tido a respeito de Deus e constitui o ponto de partida para as reflexões de Schelling a respeito do processo teogônico. A história do homem, seu campo de ação num tempo determinado, têm origem em uma revelação particular da vontade divina. Na obra de Boehme, segundo Vicente, estaria formulada, a tese da proximidade e dependência, entre o homem e o Ser. Para Vicente, Boehme afirma que:

“(...) a ordem de verdade do relato mítico é diversa de uma ordem objetiva ou de adequação – o mito não reproduzindo uma ordem de fatos verificáveis e objetivos, mas descobrindo ao homem os seus valores e normas superiores (...)”.⁷

A partir de Boehme, Schelling apresentou uma teoria do mito, enfocado como elemento constituidor da história de um povo; e não como superestrutura religiosa inventada, ou memória fabulosa de acontecimentos heróicos, ou invenção individual arbitrária ou produção coletiva. O mito expressa os deuses, a possessão de um povo pelos deuses, num dado momento histórico; as diferentes civilizações são frutos de distintas teofanias. O mito manifesta a presença de potências teogônicas transcendentais. Para Schelling, a mitologia não é, contudo, idêntica à poesia. Aqui, encontramos o ponto de distinção básico entre o filósofo alemão e o nosso au-

tor. Embora aceite, com Schelling, a concepção do mito como instrumento revelador da transcendência, Vicente considera a palavra poética como fundadora do destino essencial do homem:

“(...) não escapou a Schelling que tanto a verdadeira arte como o processo religioso original se manifestam como forças que abrem ou inauguram um mundo (...).”⁸

“Apesar de Schelling não ter chegado a essa identidade original entre a poesia e a mitologia, estabeleceu de forma profunda as relações vigentes no seio de uma cultura entre a conexão divina (...) e a história sucessiva de suas criações artísticas”.⁹

Ferreira da Silva, apoiado em Heidegger (**Hölderlin e a Essência da Poesia**), mostra a poesia como mediadora entre os deuses e os homens e postula com Schelling, a existência de uma poesia originária, fonte do mundo humano. O paralelo estabelecido por nosso filósofo, entre as concepções de Heidegger e Schelling não é, contudo, mero apontar de convergências entre os pensadores alemães. Exprime-se, aí, a intuição original de Vicente, quanto à prioridade do mito sobre o logos.

A leitura de Hegel conduziu Vicente ao estudo dos laços entre mito religioso e história dos povos¹⁰. Diz nosso autor:

“O estilo de vida de um povo (...) a cena interior de sua vida histórica, lhe é ofertado pela representação religiosa. Neste sentido, o mito teria uma decisiva prioridade sobre o logos”.¹¹

Hölderlin oferece a Ferreira da Silva a expressão poética da tese da prioridade do mito. Mediador entre os deuses e os homens, o poeta revela aos últimos as potências divinas e o destino a ser cumprido:

“O poeta é um propiciador de destino (...)”.¹²

E ainda:

“O destino próprio do poeta se realiza, segundo Hölderlin, no transcender em vista das potências investidoras do destino dos povos”.¹³

Nietzsche, pondo em questão o “eu” tradicional da filosofia racionalista, indica ao nosso autor o passo seguinte: há pluralidade de perspectivas do sujeito em relação a si mesmo e em relação ao mundo; há muitas dimensões possíveis do ser homem, e muitos mundos — a realidade não é um dado fixo, implica uma compreensão dinâmica. Daí Vicente afirmar:

“(...) com esta superação das formas de apreensão estabelecidas, entra em crise todo um conceito do indivíduo e da personalidade. Nietzsche viu que existe algo mais original que o próprio sujeito humano, uma transcendência que institui e conforma as diversas versões histórico-humanas do homem”.^{14 e 15}

Heidegger, em **Carta sobre o Humanismo**, põe em evidência que as concepções filosófico-antropocêntricas são um esquecimento da essência do homem, que consiste na proximidade ao Ser. O homem não é o conjunto de suas qualidades, mas é o instrumento de uma expressão do Ser:

“O Ser se dá continuamente como esboço de um mundo, como poder instituidor das possibilidades históricas do homem”.¹⁶

Este núcleo do pensamento heideggeriano é o que importa a Vicente. É relacionando Heidegger e Schelling que nosso filósofo indica, nesses pensadores, a contínua referência a uma dimensão meta-humana, como condição de existência histórica. Ferreira da Silva faz suas essas afirmações e aceita, com Heidegger, que a História remete ao Ser. O Ser revela-se através da poesia.¹⁷

Comentando a asserção heideggeriana: “A poesia é o fundamento que suporta a história”¹⁸, nosso pensador encara a poesia como a linguagem originária que outorga ao homem seu mundo. A poesia não se inspira na realidade do ente, do mundo constituído, mas no Ser. Sua tarefa é abrir novas possibilidades ao homem:

“O ditar de poesia edifica a morada do Homem (...) A essência ‘ek-stática’ do homem consiste em estar avançado em relação à Verdade do Ser. Mas, como vimos, esta verdade do Ser é em sua essência, desvelamento, iluminação, poesia”.¹⁹

Usando a palavra **mito** como sinônimo de **poesia originária**, Vicente explicita, aqui, porque o mito é prioritário ao logos: qualquer dizer lógico-discursivo está compreendido na revelação primeira de um mundo, pela mitopoiesis originária. A história do homem reflete a história do Ser; a poesia é o dizer dessa história do Ser.

Reunindo as contribuições de:

- a) Boehme: a história concebida como uma revelação de Deus;
- b) Schelling: o mito e a poesia encarados como fundamentos do mundo humano;
- c) Hegel: a tese de que a religião determina a face histórica de um povo;
- d) Hölderlin: o poeta visto como mediador entre os homens e os deuses;
- e) Nietzsche: a afirmação de que não existe um conceito único e fixo, mas uma pluralidade de perspectivas a respeito do homem, válidas e reveladoras de uma dimensão meta-humana;

f) Heidegger: a quem se deve o ponto de vista que afirma a poesia como um dizer metafísico e o homem como um ente, que se instaura a partir do Ser,

Vicente identifica mito, poesia e revelação dos deuses, entendidos como abertura de possibilidades de manifestação do Ser, no tempo.

Em **Idéias para um Novo Conceito de Homem**, nosso filósofo rastreou a tematização da prioridade do mito sobre o logos, de Boehme a Heidegger. Foi mostrando a continuidade, na história e a concordância básica entre as afirmações dos poetas e dos filósofos, que Vicente validou, numa primeira aproximação, a prioridade do mito sobre o logos. A análise genética da tese serviria para a sua comprovação teórica. Confirmam-na, ainda, segundo nosso autor,

a) a **alienação do homem no homem**, provocada pelo cristianismo e pela técnica²⁰ e

b) a **crise do mundo contemporâneo**, sintoma do questionamento do logos como fonte de explicação do ser do homem e da história; e **prelúdio** de uma nova aproximação da dimensão mítica. Esgotadas as possibilidades de expressão lógica do mito original de nossa cultura, novos mitos se proporiam. Um exemplo disto é a poesia de Hölderlin que, recordando ao homem a presença dos deuses, remete o homem à proximidade do Ser.²¹ Nessa poesia estão expressos a crise e o prelúdio do novo tempo. Com Heidegger, Vicente considera Hölderlin um dos enunciadores da mitopoiesis que começa a nos envolver.

Vejamos como a análise da alienação do homem no homem se desenrola. **Teologia e Anti-humanismo** é o texto em que Ferreira da Silva procura demonstrar a prioridade do mito sobre o logos, criticando o cristianismo e as premissas da filosofia da história ocidental que, apoiadas na concepção cristã, seriam antropocêntricas. Por antropocentrismo nosso filósofo entende a afirmação da autonomia do homem dentro da história. Remetendo-nos a um passado pré-cristão, ele procura evidenciar que nas sociedades primitivas, a ação humana repetia a ação sagrada,

“(...) era sempre uma ação mais que humana (...) O homem era um ponto de transição num complexo de atuações numinosas e transcendententes (...) A terra, a ‘Telus Mater’, era uma potência misteriosa e sagrada como as potências do céu e do mar”.²²

Ou seja, nem sempre o homem esteve centrado em si mesmo, buscando no **antropos** o modelo de sua existência. O mito religioso instaurava a ação verdadeiramente humana: a **imitação** dos deuses. Diz nosso autor:

“A vida humana é um ‘minus’ em relação ao ‘plus’ da prodigiosa vida dos deuses”.²³

“O homem, pois, é um receptor de realidade (Wirklichkeit), no sentido da atuação que lhe é oferecida pela exemplaridade dos modelos divinos”,²⁴

“O mito antigo era a proposição de virtudes mais que humanas”.²⁵

Pondo em destaque uma concepção onde o mito (enquanto revelação do sagrado) é superior ao logos (consciência racional, lógica, humana), Vicente procura confirmar, não a prioridade cronológica, mas a prioridade epistemológica do mito:

“Alterar a perspectiva hominídea que constitui a premissa de toda a nossa filosofia da História equivaleria a lançar os fundamentos de um novo período mundial”.²⁶

O cristianismo, valorizando a história e não mais a repetição dos modelos exemplares dos deuses, enfatiza o significado da ação humana, a ação moral. A natureza passa a ser objetivada e o modelo do homem torna-se o homem-Deus, Deus encarnado. A redução do divino ao humano, para Vicente, constitui a alienação do homem no homem e tem, como consequência, a alienação do homem no fazer humano.

A destruição do mundo mítico, a valorização da práxis e do homem, implicou um abandono do privilégio do mito sobre o logos na civilização ocidental. Este abandono é encarado por Ferreira da Silva como:

“(...) uma fantástica desolação da realidade”.²⁷

A objetivação da natureza teria sua máxima expressão na técnica, cuja finalidade é utilizar e submeter a natureza ao homem.

A sociedade futura, anunciada pelos grandes poetas — como Hölderlin — poderia não estar fundada numa perspectiva antropocêntrica:

“Não é, entretanto, essa linha humanístico-humana que constitui a linha de força do pensamento contemporâneo; a convicção de que a era do homem, como representante de si mesmo, chegou ao seu fim vai-se apropriando cada vez mais da consciência contemporânea”.²⁸

Com Heidegger, Vicente afirma, a propósito do nosso tempo:

“É o tempo dos deuses em fuga e dos deuses por vir. Este é o tempo de carência, porquanto padece de uma dupla privação: o Não-mais dos deuses em fuga e o Não-ainda dos deuses por vir”.²⁹

Donde Vicente conclui:

“(...) algo já se pôs em movimento, muito acima do nosso espírito; uma nova relação com a alteridade, de forma ainda obscura e desarticulada, abre caminho através das névoas deusas da crise”.³⁰

Aquém e além do logos, o mito aparece como fundamento dos mundos. O mito é a fala dos deuses; o logos antropocêntrico, o silêncio de Deus. Mas,

“Assim como o silêncio é uma possibilidade inerente à linguagem, a inclinação hominídea da história constitui uma trégua nessa linguagem transcendente”.³¹

“Eis por que afirmamos que a antropologia é o sinal eônico da teocriptia”.³²

Em “Para uma etnogonia Filosófica”, o filósofo trata de superar a preocupação antropocêntrica, refletindo a respeito da significação ontológica da pluralidade das raças e corporeidade humanas. Partindo de Schelling, Heidegger, Schopenhauer, Rilke, nosso autor afirma que:

“(...) o corpo humano, tal como se manifesta à consciência (...) é um ‘croquis’ superficial, uma representação desautorizada do caudaloso ‘Deus-Rio do sangue’ (Rilke), da vida pulsional inconsciente que se expressa de maneira parcial no organismo visível”.³³

E ainda:

“O homem é o vácuo deixado pelo refluxo de um antigo poder”.³⁴

O homem é, para Vicente, um “receptor de realidade”³⁵; o mito, que expressa a sacralidade do mundo e a proximidade do homem com os deuses, desencadeia a mimesis, no plano físico, de um “oferecer original”.³⁶

“A esfera sensorial da corporalidade se revela desta ou daquela maneira (...) de acordo com a desocultação ou tipo de abertura a que estamos sujeitos”.³⁷

“O homem é um ‘receptor vazio’ de desempenhos, é o ser preenchido por uma representação de um deus ou dos deuses (...)”.³⁸

A alienação do homem no homem é, pois, o erro que caracteriza a civilização em que vivemos. A crise dos humanismos é, para Vicente, a crise da “(...) **desintegração da figura pessoal e individual do homem** (...)”.³⁹

Essa crise põe-nos no limiar de um novo tempo, em que o homem, como realidade pessoal e individual não tem lugar⁴⁰:

“(...) é preciso superar o velho mundo do humanismo antropocêntrico. Devemos tender para uma realização vital policêntrica (...)”.⁴¹

A crise do mundo contemporâneo é o outro aspecto a partir do qual se desenvolve a análise da prioridade do mito sobre o logos, na obra de Ferreira da Silva.

Em “Sobre a Origem e o Fim do Mundo”, Vicente trata da existência de tempos em que a vigência de uma imagem do mundo expõe uma aproximação particular a um círculo de valores. Cada época histórica constitui um mundo, isto é, possui uma perspectiva, que a informa, a respeito do sentido global da existência humana. Há, pois, na obra do nosso filósofo, uma relação entre a metafísica e a história, entre a mitopoiesis e a história:

“Assim, quando uma forma do divino toma posse da consciência do homem, vencendo e superando as representações religiosas anteriores, inicia-se uma nova etapa histórica, com uma nova medida hierarquizadora das coisas”.⁴²

A origem de um mundo é a origem de uma nova visão das coisas⁴³. A partir desta origem, é proposto um conjunto de possibilidades de realização do modelo transumano. Quando estas possibilidades esgotam seu campo de expressão, ocorre o fim de uma cultura, o afastamento dos deuses⁴⁴:

“O fim do mundo é o fim de um mundo, a ruína do existente (...)”.⁴⁵

Esse esgotamento de possibilidades é acompanhado pelo surgimento de formas, na arte, que são gigantescas, monstruosas. O mundo contemporâneo apresenta sinais desse esgotamento; a crise é o sintoma do fim de um mundo, o nosso mundo.⁴⁶

Em “Holzwege (Martin Heidegger)”, Vicente, comentando o pensamento de Heidegger, estuda a crise da consciência contemporânea, que se caracteriza pela “morte de Deus”⁴⁷. No mundo em crise, a poesia deve anunciar o novo⁴⁸. É a Hölderlin e Rilke que Vicente faz apelo. E a Heidegger.

“A Última Fase do Pensamento de Heidegger” mostra que a lógica, o pensamento racionalista, são inimigos do acesso à verdade.⁴⁹

A verdade poética desvenda ao homem seu destino, sua tarefa a cumprir no mundo histórico⁵⁰:

“O papel reservado à poesia é, pois, para Heidegger, o de instituir e inaugurar um mundo (...).⁵¹

Em “Sobre a Poesia e o Poeta”, citando Yeats, Rilke, Fernando Pessoa, Milosz, Stefan George, Eliot, Holderlin, nosso filósofo retoma a relação entre a poesia, o mito e a história. Para Vicente, Schlegel, ao apontar essa relação⁵², permite uma aproximação entre estas idéias e a tradição indiana dos Upanishads, onde a palavra original, sagrada, OM, é identificada com a essência da própria divindade.⁵³

Referindo-se a Walter Otto, Ferreira da Silva estabelece correspondências entre a experiência poética e a religiosa, mostrando como elas

se expressam nos poetas maiores. Compreende "(...) a arte como Encontro e Anunciação, e o poeta como mediador entre os deuses e os homens (...)" ⁵⁴. Com Heidegger, aceita a poesia como instauradora de um mundo ⁵⁵ e, com Schelling, identifica obra de arte e mitologia. ⁵⁶

A crise contemporânea é, ainda, a crise da pluralidade de idéias incompatíveis que se excluem. Essa dilaceração, esse antagonismo dá-se em todos os campos da vida cultural. ⁵⁷ Por isso, o texto "A Situação Atual da Filosofia" ⁵⁸, mostra que urge uma reflexão a respeito do ser, da finitude humana, das relações entre o homem e o Ser, bem como a superação da filosofia tradicional, antropocêntrica ⁵⁹. Nossa civilização, centrada no homem, caracteriza-se por: a separação radical entre o profano e o sagrado; a vontade de poder; a oposição entre o mundo do espírito e o mundo da matéria (expressa pelo cristianismo). Essa ruptura, que é marcante em nossa época, está na raiz da crise do Ocidente. ⁶⁰

Em "A Crise do Direito no Mundo Atual", Vicente fala da ausência de justificativas filosóficas para a ação; ausência que decorre de uma perda do sentido da vida, exposta em comportamentos abusivos e arbitrários, reveladores da destruição de um mundo. ⁶¹

A análise prossegue em "O Crepúsculo da Nacionalidade" ⁶² em que o autor enfoca a vida brasileira da segunda metade do século XX, marcada pelos interesses privados egoístas, pela ruptura de padrões éticos. É uma "(...) crise de instituições e de crenças (...)" e que se reflete "(...) no campo da educação e da cultura (...) o país não tem Escola (...) O professor brasileiro é (...) um repetidor de compêndios (...)". ⁶³ A crise brasileira apresenta-se como a ausência de autênticas elites nacionais, que polarizam a vida pública em direção a um objetivo comum ^{64, 65 *}.

Para o nosso filósofo, a crise nacional podia ser superada por uma energia viva: o Exército ⁶⁶. O conflito imperante era, segundo o pensador, resultado do antagonismo de classes e interesses. O **comunismo**, antinacionalista porque internacionalista, e o **capitalismo**, subordinado ao apetite de lucro ⁶⁷, seriam incapazes de unificar o país. A solução só poderia vir da redescoberta de valores ético-religiosos, expressos através de uma nova mitopoiésis. Desta forma, poderíamos

"(...) aprender a viver por algo que seja maior que nós mesmos, transformando a nossa ação (...) num símbolo das forças eternas e misteriosas". ⁶⁸

A crise brasileira mostra a existência, no plano político, de uma falsa democracia. As manobras políticas transformaram o voto popular numa arma antidemocrática. ⁶⁹ Nossa crise é, ainda, uma crise da educação: a Lei de Bases e Diretrizes, é "uma 'revolução' vazia". ⁷⁰

* Os textos de Ferreira da Silva dizem respeito à situação do país na década de 50.

O problema que esta lei procura resolver é, segundo Vicente, "(...) o pseudoproblema da centralização ou descentralização do ensino nacional"⁷¹. Na verdade, educar é preparar os jovens para que inscrevam na ação princípios éticos. Tais princípios, a lei não oferece, por seu primarismo e falta de originalidade.

Qual a causa disso tudo ? O filósofo diz:

"O que parece estar por trás dessa problemática da autonomia do ensino, são questões político-partidárias ou de grupos religiosos que querem para si o mais amplo espaço de autodeterminação, para uma organização própria de suas idéias pedagógicas"⁷².

Tal educação não é criadora; não expressa verdadeira liberdade, mas a alienação da existência e sua inautenticidade.⁷³

A questão que se põe a Vicente é: como superar a crise da civilização em que vivemos e de que a situação difícil de nosso país é somente uma expressão parcial ?⁷⁴

A resposta, o filósofo vai buscá-la na poesia, no testemunho de Rilke^{75; 76; 77}. Vicente ouve, em Rilke, a condenação de nossa época: a denúncia do enclausuramento do homem nas estreitas dimensões do mundo técnico-industrial.

Mas a angústia do poeta em face do mundo contemporâneo é também o indício de que estamos superando a adesão ao nosso estilo de ser^{78; 79}:

"Estaremos então assistindo a uma nova rotação da roda do Divino ?"⁸⁰

Vicente não nos diz o que será esse mito vindouro.⁸¹ Sua tarefa, como filósofo, é pressentir e anunciar o novo. E buscar no poeta, "homem sacral"⁸², os contornos do mundo por-vir.⁸³

Contrapontando a análise da crise contemporânea emerge, na obra de Ferreira da Silva, uma **filosofia da mitologia**, buscando **recuperar** o sentido da vida e **instaurar** uma nova concepção do mundo, novos valores existenciais⁸⁴:

"O pensamento que reingressa na Fonte é transido da sedução mágico-instauradora da presença numinosa. É, portanto, um pensamento teúrgico, um apelo dos deuses à espreita. Se esse saber é um saber de salvação, o que deve ser **salvo** é um bem que pode expressar-se no homem, mas não é feito pelo homem"⁸⁵.

Tal filosofia da mitologia, propondo um novo objetivismo, recusa o idealismo subjetivo, o antropocentrismo e o realismo. Escapando da dicotomia sujeito-objeto, faz depender o sujeito e o objeto de um projeto que os institui. O realismo, embora signifique uma transcendência

em relação ao subjetivismo idealista, não é capaz de transcender o horizonte mundanal em que se encontra imerso.

O objetivismo superior a que Vicente aspira, propõe "(...) o desempenho transracional do mito (...)" ⁸⁶ como sua condição de estabelecimento. A realidade e o homem "(...) não têm um perfil fixo" ⁸⁷. A fonte desta fluidez é meta-humana e meta-res; conhecê-la é ultrapassar a dimensão do conhecimento humano atual. O acesso a esta fonte só é possível através do **mito**, entendido como força instituidora do real. Formular uma doutrina sobre o mito supõe, na acepção de nosso autor, uma ultrapassagem do "cogito" subjetivista, por um novo tipo de pensar. A condição desse novo pensamento é a libertação do mundo das coisas e do homem. Tal independência é a abertura a um "(...) poder transcendente a todo ente, inclusive ao ente que somos (...)" ⁸⁸.

O novo tipo de pensar, que apreende o Ser, descobre a "essência fundante" ⁸⁹. Esta apreensão é um "apelo ao sagrado" ⁹⁰. Inspirando-se em Heidegger, Frobenius, Vicente designa o Ser como o Sugestor, o Fascinador:

"A Fascinação é a essência última do ente, compreendido como realidade des-coberta pela Fascinação" ⁹¹

A questão, apenas pressentida no texto **Diálogo do Mar**, explicita-se aqui: a compreensão do Ser, a verdade do Ser é poesia. Mas "poesia transumana", mitologia. O mito é prioritário ao logos, porque revela o Ser como Fascinação, Poder Pulsional, Vida:

"O Logos ata-nos ao já-oferecido, o Mito transporta-nos para o domínio desvelante primordial" ⁹²

Ser, sacralidade e poesia: tudo é um na "(...) área do Ser (...) um puro foco fascinante" ⁹³

Pretendemos, até aqui, mostrar a trajetória que conduziu Vicente a afirmar a prioridade do mito sobre o logos. No que se segue, estudaremos as fontes da sua tese, no pensamento contemporâneo.

NOTAS

(1) Vicente Ferreira da Silva, **Obras Completas**, vol. 1, pp. 231 – 232.

(2) id., *ibid.*

(3) id., *ibid.*

(4) id., *ibid.*, p. 233.

(5) Veja-se também, a propósito, meu artigo "O Problema do Herói e da Consciência Heróica na Obra de Giambattista Vico", publicado em **Sophia**, Milão, julho-dez. 1971, pp. 321 – 328.

(6) Vicente Ferreira da Silva, **Obras Completas**, vol. 1, p. 234.

(7) id., *ibid.*, p. 239.

(8) id., *ibid.*, p. 245.

- (9) id., *ibid.*, p. 246.
(10) id., *ibid.*, p. 247.
(11) id., *ibid.*
(12) id., *ibid.*, p. 252.
(13) id., *ibid.*, p. 254.
(14) id., *ibid.*, p. 254.
(15) id., *ibid.*, p. 255.
(16) id., *ibid.*, p. 259.
(17) id., *ibid.*, p. 261.
(18) id., *ibid.*, p. 261, citação.
(19) id., *ibid.*, p. 264.
(20) id., *ibid.*, p. 272.
(21) id., *ibid.*, pp. 271 – 272.
(22) id., *ibid.*, p. 277.
(23) id., *ibid.*, p. 280.
(24) id., *ibid.*, p. 281.
(25) id., *ibid.*, p. 285.
(26) id., *ibid.*, p. 276.
(27) id., *ibid.*, p. 292.
(28) id., *ibid.*, p. 270.
(29) id., *ibid.*, p. 295, citação.
(30) id., *ibid.*, p. 272.
(31) id., *ibid.*, p. 296.
(32) id., *O. C.*, vol. II, p. 183.
(33) id., *ibid.*, vol. I, p. 301.
(34) id., *ibid.*, vol. II, p. 117.
(35) id., *ibid.*, vol. I, p. 302.
(36) id., *ibid.*, p. 300.
(37) id., *ibid.*
(38) id., *O. C.*, vol. II, p. 448.
(39) id., *ibid.*, p. 159.
(40) id., *ibid.*, p. 158; *O. C.*, vol. I, p. 343.
(41) id., *ibid.*, vol. II, p. 494.
(42) id., *ibid.*, p. 124.
(43) id., *ibid.*, p. 125.
(44) id., *ibid.*, p. 127.
(45) id., *ibid.*, p. 126.
(46) id., *ibid.*, p. 130.
(47) id., *ibid.*, p. 288.
(48) id., *ibid.*
(49) id., *ibid.*, p. 293.
(50) id., *ibid.*, p. 300.
(51) id., *ibid.*
(52) id., *ibid.*, p. 383.
(53) id., *ibid.*, pp. 383 – 384.
(54) id., *ibid.*, p. 384.
(55) id., *ibid.*, p. 385.
(56) id., *ibid.*
(57) id., *ibid.*, p. 332.
(58) id., *ibid.*, pp. 335 – 337.
(59) id., *ibid.*, p. 337
(60) id., *ibid.*, p. 163.
(61) id., *ibid.*, p. 434.
(62) id., *ibid.*, pp. 435 – 442.
(63) id., *ibid.*, pp. 435 – 436.
(64) id., *ibid.*, pp. 436 – 437.
(65) id., *ibid.*, p. 438.
(66) id., *ibid.*, p. 440.
(67) id., *ibid.*, p. 441.
(68) id., *ibid.*, p. 442.
(69) id., *ibid.*, p. 454.
(70) id., *ibid.*
(71) id., *ibid.*
(72) id., *ibid.*, p. 455.
(73) id., *ibid.*, p. 459.
(74) id., *ibid.*, p. 506.
(75) id., *ibid.*
(76) id., *ibid.*, p. 500.
(77) id., *ibid.*
(78) id., *ibid.*, p. 501.
(79) id., *ibid.*, p. 507.
(80) id., *ibid.*, p. 506.
(81) id., *ibid.*, p. 507.
(82) id., *ibid.*, p. 385.
(83) id., *ibid.*, p. 507.
(84) id., *ibid.*, p. 500.
(85) id., *ibid.*, vol. I, p. 349.
(86) id., *ibid.*, p. 312.
(87) id., *ibid.*
(88) id., *ibid.*, p. 314.
(89) id., *ibid.*, p. 316.
(90) id., *ibid.*
(91) id., *ibid.*
(92) id., *ibid.*, vol. II, p. 522.
(93) id., *ibid.*, vol. I, p. 317.

EDUCAÇÃO E PALAVRA

(Avaliação sumária do ensino brasileiro pós-64, sob a ótica do diálogo educacional libertador em P. Freire.)

Otaviano Pereira

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

INTRODUÇÃO¹

Preliminarmente gostaria de salientar a tônica de todo ato humano, enquanto social, como ATO POLÍTICO, ainda que tal lembrança pareça o “ovo de Colombo” para qualquer mentalidade mais esclarecida. Vale dizer, o ato filosófico (ainda que com pretensão fim em si mesmo) é ato político; a ciência é ato político; o ato “alienado” é ato político, a tomada de consciência é ato político, o lazer é ato político (etc.). Por fraqueza de sustentação de premissas, dizemos, seguramente, que não existe ato apolítico, se entendemos que o homem, de fato, é SER DA POLIS — mesmo aquele que não merece tal designativo.

De modo particular a educação não pode, em hipótese alguma, receber o designativo de “atividade apolítica”. Por trás da tentativa de querer justificar a neutralidade (política) do ato educacional pode estar dissimulada uma vergonhosa carência de visão ou um indisturável cinismo. O professor que se autoproclama: “sou apolítico” (!) não somente não merece ser chamado de mestre, como deve ser substituído por um computador. Neste caso a máquina, mesmo a serviço de uma (ideologia) política determinada poderá substituir tal indivíduo com inegável superioridade².

Além do mais, cumpre fazer lembrança, já neste prólogo, o educador por excelência do 3º Mundo, cujo país de origem não reuniu condições sequer para merecê-lo. Refiro-me a P. Freire. Numa de suas primeiras constatações, na tese de concurso para a cadeira de História e Filosofia da Educação nas Escolas de Belas Artes de Pernambuco (1959), afirma não haver atualidade educacional que não seja processo histórico, em que não se situem valores nutridos do “ontem” de um sistema ou de um processo³.

Afirmar a dialeticidade do ato educacional é o que pretendemos neste texto breve, apontando a educação brasileira como ato político (malgrado suas distorções) em três momentos, quais sejam: (1) na elaboração de um discurso a partir de alguns pressupostos do embasamento do ato educacional (INVESTIGAÇÕES PRELIMINARES, ou tese, 1ª parte); (2) na denúncia à ideologia dominante que encerrou e nutriu as reformas de base pós-64 e mergulhou ainda mais o país (e seu protagonista, o educando, como povo) numa dependência sócio-cultural não solucio-

nada, sequer questionada pelas reformas em questão; (AVERIGUAÇÕES CONCRETAS, ou antítese, 2ª parte) e, finalmente, (3) constatar a emergência de uma educação transformadora (porque problematizadora) enraizada no processo histórico brasileiro; (QUE FAZER, PROFESSOR ? ou síntese, 3ª parte). Cada uma das partes, numa abordagem crítica.

1.0 – INVESTIGAÇÕES PRELIMINARES

1.1 – Educação, dialética da palavra

O pensador Paul Ricoeur nos adverte que fomos levados a nos preocupar por demais com o Trabalho e por vezes nos esquecemos de Palavra. No fazer e no dizer, Palavra e Trabalho são concomitantes, no sentido em que a civilização do Trabalho é a civilização da Palavra. Diz, textualmente Ricoeur: “... a história do Trabalho é a história da Palavra”⁴.

A Palavra sempre esteve presente não só nos atos mais revolucionários da história humana (invenção da escrita, imprensa, reformas políticas etc.), como nos atos mais simples, notadamente mais tácitos, humildes. Muitas vezes se faz silêncio como consequência da Palavra. A Palavra gera ato, transforma, como afirma Ricoeur, “faz fazer”⁵. Não leva à ação, é, concomitantemente, ação, entendida dialeticamente. Os sistemas (culturas, políticas, ideologias, ciências, técnica etc.) bebem de um mesmo manancial: a tradição verbal, cada um a seu modo. Mesmo contemporaneamente quando assistimos a um verdadeiro frenesi da revolução das comunicações intersálticas, aí está a Palavra, marcando sua presença. O gesto vivo do único animal que fala (o homem), às vezes silenciosa, às vezes gritante, querendo fazer transparecer a “primazia” da imagem.

Do mundo grego, a partir de uma bem determinada cosmovisão, herdamos o “logos”, termo que exige de nós precioso cuidado, tendo em vista seu uso desmedido e seu conseqüente desgaste, mercê de sua amplitude semântica. Na verdade muitos termos, notadamente os mais ricos em significação (dialética, “práxis”, razão, ciência etc.) estão constantemente a reclamar uma revisão de significado. Estes e outros termos muito usados, do modo como são abusivamente citados, refletem o amadurecimento, o desgaste (entropia), a vitalidade ou mesmo a desonestidade de um pensamento — como o pensar de alguém, algum grupo ou escola ou sistema ou ideologia. No Brasil, por exemplo, é fato notório que os termos (da moda) ou autores sejam muito citados e pouco lidos.

Na verdade o termo “logos” (do grego) ou “verbum” (do latim) vem significar desde vida, comunicação, revelação, revelação do ser, conhecimento, razão, saber, até, simplesmente, palavra (com p minúsculo), algo pronunciado sem qualquer ênfase ou com certo halo de banalidade. Muitas vezes palavras de grande significado já surgem gastas ou fadadas ao

esquecimento ou como instrumentos de mera e rotineira articulação pela comunicação verbal.

Em conseqüência do uso indiscriminado dos termos nós passamos da compreensão profunda (do sentido) para a ilusão da compreensão. O que deveria, vez por outra, ser PALAVRA VIVA, passa a ser PALAVRA MORTA, isto é, perde-se em meio ao marasmo dos termos gastos e acostumados. É como gritam em uníssonos os atores da peça teatral *Missa Leiga*: “Só não ouvimos por costume!”. Por trás de uma palavra bem ou mal articulada se revela sua grandeza ou se dissimula a engrenagem esmagadora dos significados (de uso, de poder etc.). Citemos um exemplo. O que vem a significar “Democracia” para nós? É preciso ir adiante? Mais do que o termo em si é de se considerar o contexto e a ênfase com que foi empregado o termo. Ao mesmo tempo em que a comunicação social cria hoje a Palavra e a articula a seu bel-prazer, ela implica poder de destruí-la.

Por isso mesmo suspeito, a propósito do que acabamos de constatar, que a compreensão profunda da Palavra (o “logos” com sentido e extensão), é algo mais difícil do que imaginamos. Supõe perícia, “ascese”, amadurecimento. De certa forma é preciso “sofrer”, experimentar a Palavra para que possamos pronunciá-la a contento. A Palavra vivida é a Palavra cordial (de cor, cordis = coração, do latim), interiorizada e não só verbalmente articulada. E esta é a Palavra que “faz fazer”, sem ser mera ordem. É processo (Palavra = Trabalho = Palavra) e é criadora da História.

Assim sendo, o que muitas vezes deveria aparecer como DIÁLOGO (diá = através; logos = saber) para dois ou mais comunicantes, passa a ser MONÓLOGO, mesmo que falado no afrontamento ao mundo e ao(s) outro(s). Palavra articulada no marasmo (sem discernimento) do abusivo poder da comunicação ao tramitar os termos à revelia.

Quanto à **educação**, tradicionalmente ela tem-se nutrido tanto da palavra como da PALAVRA. Ainda que as comunicações interplanetárias revolucionem o mundo, seus objetivos precípuos devem ser o da extensão ilimitada da articulação da Palavra, malgrado as contradições evidentes. O mesmo se deve dizer (e esperar) em relação às novidades da “tecnologia educacional” de nossos tempos.

E o grande problema do diálogo educacional é que às vezes pensamos estar criando e articulando a consciência (em sentido dialético profundo), seja pela força de circunstâncias, seja por debilidade de visão, estamos é, pelo contrário, ocultando a alienação arrotada em palavras belas, viçosas, oportunas, mas vazias. No momento de se apurar seus significados pedagógicos, (o “logos” ou o “verbum” da educação), tais palavras não só não são profundas como deficientes. Nascem para morrer de imediato. E aí, neste processo, o ato educacional pode-nos iludir — se é que

já não somos constantemente levados a um sem-número de ilusões criadas por uma comunicabilidade abrangente. É o fruto da “revolução” das comunicações modernas (o “logos” de nosso tempo) que nos rodeia do levantar ao deitar e, até mesmo, no dormir e no sonhar.

É por isso que a atitude do filósofo como o homem que tenta ser “o mais plenamente racional”⁶ é, em geral, ato tácito. E o silêncio do filósofo questiona sobremodo o homem comum⁷. E quem pretende colocar-se na posição de educador deve aprender muito do filósofo. O silêncio aparentemente omissivo do filósofo sugere uma forma de expressar “angústia” frente ao mundo; o seu mundo e o de todos. Um mundo está aí para ser transformado permanentemente. A nós, homens médios, este silêncio ou aparente “distanciamento” nos parece quase sempre inexplicável. Na verdade nós que não acostumamos a ver tão longe e tão por dentro o mundo como o filósofo — e o poeta e o artista, se bem que o artista reflete sua “angústia” de outros modos também — e nosso juízo imaturo sobre o olhar do filósofo sobre o mundo pode representar uma acusação contra nós mesmos. Quem não apresenta capacidade para enxergar a dimensão do silêncio das grandes Palavras (o da “palavra vocativa”, meditativa) e não a vê como extensão da Palavra trabalhada por dentro, não serve para educar — em sentido lato e profundo. O ato de educar, porquanto profundamente silencioso, é ato humilde. Educar não significa tocar trombetas. O ato do filósofo, este silêncio interrogante perante um mundo que o agride e o humilha na relação de compreensão e falta de compreensão também é ato humilde. E o educador deve apresentar um pouco do filósofo, porque educar implica trabalhar esta “angústia”, pedagogicamente. Talvez o mais pedagógico dos atos humanos seja o filosofar. Com certeza o que há de mais filosófico na educação mostra-se como fruto deste silêncio, que não implica calar. Mas se educar não é silenciar no sentido da omissão, igualmente não implica esbravejar aos quatro ventos. Supõe trabalhar a Palavra de dentro para fora. Razão seja dada a Nietzsche, quando afirma: “As palavras mais serenas são as que desencadeiam a tempestade. Pensamentos que chegam com passos de pomba são os que governam o mundo” (*Assim Falou Zaratustra*). Não seria o momento para se rever o abusivo poder dos instrumentos de comunicações hoje com relação à pedagogia ?

Tenho por certo que a compreensão do sentido do diálogo educacional em P. Freire sugere um empreendimento humano muito mais sério do que imaginamos. E no momento em que escrevo estas páginas pergunto a mim mesmo se sou digno de falar como educador, uma vez que a cada dia que passa em minha parca experiência de vida, o “logos” educacional se me enraíza como um questionamento mais e mais fundamental. Pergunto, sobretudo, se minha Palavra (como mestre/aluno) não se tem dissimulado (entre tantas outras) numa cínica tentativa de se justificar como “apolítica”, alienada da “polis” que integra nosso mundo e nossa

experiência educacional. Ou então Palavra que se mostra apenas como “prestadora de serviços”, já que “apolíticos” em totalidade não podemos ser. Ou nós nos construímos comunitariamente na Palavra que falamos/fazemos-fazer ou somos “trabalhados”, de fora para dentro, instrumentalizados pela mesma palavra (ideologizada). A revisão a que me obrigo neste “ato de contrição” dirige-se ou às palavras vivas ou às palavras mortas, inevitavelmente. E a palavra viva do ato educacional será facilmente reconhecida se o ato educacional tem aparecido como espécie de “profecia” haurido do silêncio filosófico humilde do educador, como se fosse uma “meditação” do ato.

1.2 – Palavra eficiente, transformadora, versus verbalismo inócuo e vazio

Muitos males têm acontecido na atividade educacional. Vejamos, por exemplo, a relação mestre-aluno. É notório uma equidistância, tradicionalmente forjada na educação, como que numa relação de “medida” de dois universos de conhecimento como imediata vantagem de tal “educador” perante o educando. Um desnível que propicia e alimenta certa incompatibilidade, mesmo inconsciente, de relação de trabalho e convivência. E a maioria dos sistemas educacionais até agora conhecidos tem utilizado do “logos” como nivelador de conhecimentos, como justificador e mantenedor do “status quo” de uma classe dominante (e culta), refletido na imagem do mestre como o seu digno “conhecedor-representante” e na do aluno como o “ignorante”. É como se a educação fosse, antes de tudo, a “compra” do conhecimento, mais do que uma profunda relação da experiência existencial pessoal e/ou comunitária (política, de “polis”). E mais: um saber nivelado a partir do maior ou menor poder aquisitivo e não criado e transmitido como símbolo das relações culturais ou das manifestações dos impulsos fundamentais da troca de experiências. Neste caso o professor, como transmissor mecânico de um esquema acabado e bem montado de “verdades”, passa a exercer a função de mantenedor da situação de opressão social, alimentada pelo próprio processo educacional, fato verificado, na escola, em certa frieza ou distanciamento entre indivíduos e funções. Onde deveria acontecer a aproximação das pessoas (no sentido inclusivo do personalismo de Mounier), este rol de relações de indivíduos (mestre, aluno, direção, coordenação, sociedade, etc.) vez por outra até chega às raias da incompatibilidade, exatamente o inverso da função precípua da educação: a aproximação das pessoas visando a construção de um mundo real a partir das mesmas pessoas (como sujeitos). Onde mais se deveria fomentar a simpatia, quando não, pelo menos certa empatia na relação eu-tu-nós, o conhecimento, instrumental de que trabalham os educadores, vira uma espécie de “coisa”, de “capa” da realidade, algo sobreposto nesta relação⁸.

E toda a insistência da maioria dos professores em permanecer nesta relação a fim de “exercer seu ganha-pão do ofício” (considerem principalmente a Educação Brasileira), nada mais pode implicar ou mesmo significar senão uma forçada aquisição de conhecimentos desinteressados ao educando e à sociedade. É o ensino de compêndios. Destarte, corta-se a possibilidade de uma interpenetração vertical de um mundo pessoal no outro, neste caso, mediado por um “logos” distorcido (e ideologizado), entendido como confronto de “verdades” e não como ponto de partida para a existencialização do ato ou experiência educacional, experiência não fechada (para a escola e para o aluno) mas que visa as próprias relações sociais, de uma “polis” em permanente construção. Adquirem-se conhecimentos para a cabeça e não para os braços, o coração, o resto do corpo. Neste caso o que-fazer do conhecimento deixa de ser respondido.

Fundamentalmente a escola não deve representar apenas um sistema bem montado de relações (como numa fábrica ou num escritório...) — o que não implica a ausência de organização, mas um furo no formalismo das relações — nem mesmo a educação uma espécie de “indústria do conhecimento”. Vejo na escola uma espécie de “lar” em que a educação surge como uma espécie de artesanato comunitário. Nestes termos, mestre e aluno descobrem o significado do mundo (realidade, história, “polis”...), aliás, criam o significado como construção ou empreendimento “político”, iluminado por um saber libertador: o mundo da Palavra, ou seu mundo, de onde a Palavra fora retirada. Só assim que se perde o sentido a antinomia: a ignorância de um versus a sapiência de outro.⁹

Nenhuma comunidade humana já está plenamente construída. E toda sociedade, por mais perfeita reclama (dialeticamente) ser interferida por um profundo processo educacional. E nós, envolvidos que somos neste ramerrão de relações sociais sufocantes, conscientes ou não, desviamos facilmente o objetivo precípua do ato de educar pela “caça aos diplomas”, necessidade de sobrevivência, e outros interesses secundários, distorcivos. E só a relação dialética atrás descrita pode levar ao aprofundamento e amadurecimento do conhecimento verificado conseqüentemente na paixão pelo aprendizado, sem frieza, desinteresse ou sentido de obrigatoriedade. E apenas nesta restauração do sentido do logos educacional que a matemática opressora das notas, conceitos, presenças ou faltas (etc.) perde o sentido. Aliás, esta matematização do conhecimento perde um sentido que jamais possuiu. E ganham sentido (ou lugar na educação) outras formas pedagógicas de trabalho e avaliação da experiência. Mas para que alcancemos tal ápice é necessário que façamos do ato educacional uma imensa paixão (acima de qualquer obrigatoriedade), uma atividade delirante em relação a todos os envolvidos e/ou comprometidos com o processo.

É neste sentido que se justifica a prática educacional enquanto “práxis” libertadora em P. Freire (alfabetização) quando o mestre ensina-aprendendo o significado, por exemplo, da palavra TI-JO-LO. O grande sentido existencial e emancipador da filosofia do diálogo em P. Freire é que a educação não liberta ninguém do “mundo obscuro da ignorância”. Tal axioma inexistente na “práxis” do diálogo educacional.¹⁰

Evidentemente P. Freire parte da premissa de que todos os homens são capazes de fazer (criar) história — entendido no sentido da “práxis” revolucionária. Trocando em miúdos, todos revelam condições existenciais para criar em si e para si mesmos, pelo diálogo educacional, esta dialética da libertação, bastando que se lhes dêem chances para pronunciarem seus mundos, cada qual como sujeitos, para que possam articular e realizar seu “logos” libertador. E não há opressão (ou sistema opressor qualquer) que resiste a uma PALAVRA realmente PRONUNCIADA. Só esta PALAVRA é criadora ou recriadora do mundo, articuladora de uma “revolução” do sentido do SIM e do NÃO: do que ainda não é (que ainda não se fez e é reclamado por uma exigência de transformação) versus o que é (e não deve mais sê-lo, visto estar superado pela exigência do novo). É a restauração dialético-prática do ser/devir; é a teoria (revolucionária, transformadora) emergindo da abstração.

Cumprindo ainda ressaltar que a Palavra, enquanto o “logos” plênificado pelo diálogo educacional libertador aparece como espécie de tese no processo que poderíamos chamar de “gestação” da consciência crítica. Se realmente pronunciada encontra o mundo (a realidade) como antítese — se é que entendemos o mundo humano como o lugar da Palavra Humana (e negação da negatividade) que implora por uma transformação. Os sujeitos do diálogo educacional criam a síntese da Palavra-Mundo no fazer história (pela Palavra que “faz-fazer”), no momento da decisão (de-cisão = corte) fundamental da consciência crítica NO e PARA o mundo. E a única Palavra que expressa e representa decisão é a Palavra haurida da “práxis”. Palavra participadora como permanentemente revolucionária (re-volvere = voltar atrás, às origens, recriar constantemente). Este é o sentido da consciência crítica do diálogo educacional que vê e sente o mundo como insatisfação ou angústia (positiva) e torna o “logos” deste diálogo uma Palavra problematizadora e/ou transformadora. Modo contrário será demagogia abstração, idealismo, utopia negativa, paternalismo, discurso ou verbalismo vazio, carente de sentido; menos PALAVRA:

1.3 — O sentido da Utopia

No método de alfabetização de P. Freire, cujo desenvolvimento se estabelece a partir de um processo de conscientização, o “logos” socrático é assumido num esquema de ampla e radical inerência à realidade. Diferencia-se assim, de mera “doxa” (opinião distanciada e fria sobre as

coisas do mundo), ingênua e acrítica, não transformadora e alienada, afoxada numa subjetividade passiva do educando. Ou então a orientação do seu comportamento como indivíduo se estabelece sob a orientação do senso comum, que também é tão forjador de ideologias como a postura abstrata/idealista (de muitos filósofos). E quanto mais o educando se posta passivamente diante do mundo que o rodeia, tanto mais ele está sujeito à passividade e à criação e endurecimento de estruturas pessoais, psicológicas, para sustentar seu comodismo ou justificar o fato de ser ou estar acomodado, alienado, “contente” com o mundo. É como se fosse um natural mecanismo de defesa.

A Palavra, para P. Freire, se relaciona diretamente à formação da consciência crítica não na medida em que pronuncia um conhecimento “puro” em si mesmo límpido, desarticulado, solto, descompromissado, distante, mas na medida em que tal conhecimento conquistado revela um mundo em permanente dinâmica como o lugar do sujeito. É o sentido de “topia” e não de “utopia”. Ou então, o sentido da “utopia” positiva, encarnada, transformada em “topia” através de um conhecimento de veras transformador. Se a Palavra, a mediadora do “logos” deste conhecimento aspirado e realizado pela consciência crítica é vetor de conscientização, deve ser entendida no sentido em que o mundo deixa exatamente de ser aspirado (“utopia” no sentido negativo do termo) para adquirir significado real (“topia”) por quem exatamente SE ENCONTRA nele — como participe aqui e agora. Talvez nem saibamos o quanto isto é profundamente significativo. Se não, vejamos:

Sinto-me descontente com o mundo que me rodeia. Pois bem, para superar esta minha insatisfação filosófica é preciso que eu saiba ser objetivo nesta relação de alteridade em que me encontro. Modo contrário eu me fecho, psicologicamente. O importante, então, não é só descobrir que me sinto insatisfeito com e no mundo (onde outros sujeitos também se encontram insatisfeitos). A primeira descoberta pode conduzir a simples evasões de ordem psicológica (por vezes até patológicas). A grande questão é a de saber canalizar as várias insatisfações numa perspectiva (social) de mudança. A minha insatisfação pode ser só psicológica, gerar tensões. É este o sentido negativo (não filosófico) de angústia. Esta minha insatisfação diante de outra pode tornar-se social. Em termos de experiência educacional elas (minha, sua e nossas angústias) devem ser trabalhadas pedagogicamente. E é superando um sistema de ensino alienado e desinteressado que deixo de “dar voltinhas” em torno de minha psicologia individual para poder tornar-me sujeito ou co-sujeito deste/neste mundo. E mais: tal atitude não só se torna pedagógica como profundamente ética.¹¹

É por isso mesmo que devemos entender a Palavra do diálogo educacional como o “logos”, (o saber do concreto), o saber muito

mais da problemática do que da mera temática (da transmissão de conhecimentos acabados). Acredito que Sócrates não mereceu o nome de sábio apenas porque expôs temas filosóficos aos peripatéticos amantes da sabedoria mas principalmente porque soube problematizar seu mundo, a si mesmo e aos outros (ou ao mundo do outro), o que lhe valeu a acusação de “corruptor da juventude” e uma taça de sicuta. A busca de soluções para as interrogações pessoais num sentido pedagógico, social, estabelece um caráter de realismo no conhecimento.

Além do mais, o diálogo educacional alarga inclusive o universo de compreensão antropológica do ato educacional. Vale dizer, compreensão do homem concretizado (e não do indivíduo isoladamente considerado) enquanto o animal que se precisa fazer entendido, numa insatisfação fundamental e permanentemente aberta. No dizer de Eric Weil, “o que quer ser o que não é e não quer ser o que é”¹², entendido também de querer realizar o que ainda não realizou e de não mais querer fazer o que faz. O sentido comunitário (“político”) do fazer e do tornar-se.¹³

1.4 — A avaliação da experiência educacional

A sugestão de P. Freire no sentido de uma mudança radical dos modos de realizar o ato pedagógico, tendo em vista a passagem de uma situação de doação e recepção paternalista de conhecimentos para uma construção e articulação do saber (cultura), supõe uma necessária mudança de comportamento (e mentalidade) tanto do educador como do educando. Evidentemente estamos tratando de uma experiência viciada em muitos erros na nossa tradição educacional. O educador abandonará sua postura (historicamente assimilada) de “superior” sabedor (ou sabe-tudo) e postar-se-á num nivelamento que propicie um clima de busca e descoberta recíprocas. O educando, suscitado e orientado pelo educador pela conquista do “logos” autêntico postar-se-á como o protagonista dos sentidos articulados por esta PALAVRA de que nos estamos referindo desde o início do texto.

Evidentemente P. Freire fala a partir de uma experiência de alfabetização. Mas tenho por mim que o diálogo educacional libertador vale para “todas as idades” do ensino. É neste clima que o processo ensino-aprendizagem deve crescer, solidificar-se. E é aí que ganha pulso o próprio sentido da avaliação enquanto observação e integração comunitária e crítica do crescimento na experiência educacional. E avaliar o crescimento comunitário de determinada “disciplina” educacional significa perguntar se o “para quê” (não no sentido praticista, utilitário) de determinado curso ou programa foi atingido. Se não plenamente, pelos menos em parte: no que foi e no que deixou de ser e o porquê.

Finalmente, fechando esta 1ª parte, entendida nestes termos, a PALAVRA deixará de habitar o “hall” dos paternalismos demagógicos

ou das salas de discursos vazios para entrar no compartimento da fala transformadora. Uma valiação comunitária em relação a um programa ministrado deve cingir-se desta criticidade. O restante (implicados no processo ensino-aprendizagem, como notas, provas, formalismos burocráticos) funcionam como adereços secundários da educação.¹⁴

2.0 – AVERIGUAÇÕES CONCRETAS DO MODELO VIGENTE

Estes rápidos prolegômenos acerca do diálogo educacional podem mostrar-se até “idealisticamente” como espécie de tese, principalmente se paramos por aí. Devemos de imediato submeter tais idéias à prova, diante de uma grande antítese: a **realidade brasileira**. Mais especificamente, a educação brasileira pós-64. Aí a coisa muda.

Entre o que gostaríamos que fosse (e até nos esforçamos para tanto) e o que realmente é, vai uma distância sem precedentes. Cumpre agora ressaltá-la, denunciá-la, tentar “purificá-la”, uma vez que nem sequer pudemos, nesta nebulosa histórica de 15 anos que pairou sobre nossas cabeças, continuar trabalhando e assimilando o profundo processo dialético de nossa realidade cultural. Ora, é a realização da idéia, do projeto quando aplicado, que nos amadurece. E diante de um esquema educacional (e de organização cultural, político-social, etc.) do país sob a forma do antidiálogo nestes últimos tempos, sequer pudemos canalizar nossas idéias para uma práxis transformadora, sequer pudemos transformar nossas teses em antíteses. A dialética da prática cultural-educacional (e política) pareceu-nos sobremodo “interrompida”. Dito em outros termos, nós nos portamos por vezes como meros “pacientes” do monólogo nesta sistemática educacional em que a “irracionalidade” quase que absoluta da organização do ensino e da cultura foi planejada por cima de nós, sufocando nossos desejos de participação, construção, amadurecimento, emancipação. A realidade educacional brasileira nestes anos de ditadura pareceu um espetáculo teatral em que os grandes educadores do país foram obrigados a se postar silenciosamente na platéia.¹⁵

E é tendo em conta o antidiálogo e as reformas artificiais e artificiosas que, acreditamos, a tentativa de reestruturação da educação brasileira falhou profunda e radicalmente. Eis as justificativas:

2.1 – Os pontos nevrálgicos da derrocada da Reforma Educacional de Base

– Em primeiro lugar a Reforma Educacional de Base (criação do Mobral, “Grupo de Estudos”, Supletivos, extinção do antigo ensino de primário e ginásio e extensão do ensino de 1º grau para 8 anos, reforma universitária: ciclo básico, departamentização dos cursos superiores, siste-

mas de créditos etc.) falhou por princípio, isto é, por não ter surgido num clima de DIÁLOGO nas mudanças, por ter representado um sem-número de modificações ditatoriais.

— Em segundo lugar, porque quem reformou o ensino brasileiro (o chamado “grupo de Estudo” e demais mentores desta Reforma de Base), pouco ou quase nada entendiam de EDUCAÇÃO, principalmente de EDUCAÇÃO BRASILEIRA. Não sabiam principalmente que renovar um sistema educacional não significa tão-somente abrir escolas indiscriminadamente e só. A democratização do ensino, assunto sobre o qual tanto debateram os parlamentares, docentes, discentes e povo na década de 50, jamais foi empreendida neste país. Aliás, as Leis de Diretrizes e Bases de 61, após 15 anos de intensa discussão e elaboração por parte dos educadores brasileiros, começou a apontar alguma novidade neste sentido, mas a ditadura militar instaurada no país em 64 não só interrompeu os esforços dos educadores como mascarou toda tentativa de reforma profunda e democratização da educação. Entendo que uma reforma educacional de base deve seguir imediatamente ou representar o corolário de uma Reforma Social de Base, o que, a meu ver não aconteceu.

— Em terceiro lugar, porque os que receberam ou “sofreram” as famigeradas reformas se postaram de modo passivo. Seja a grande maioria do corpo docente, sejam os alunos ou a quem, principalmente, a tentativa de “emancipação” educacional de modo draconiano foi dirigida: o povo. E mais uma vez o povo, protagonista de qualquer reforma social profunda, sequer foi ouvido, muito menos respeitado.

Com relação ao corpo docente (em especial o de I e II graus), o despreparo, pelo menos no que diz respeito à mera assimilação acrítica das reformas, parece-nos algo pavoroso. Aconteceu uma assimilação ingênua, acrítica, apressada, dos professores de I e II graus que, na sua maioria, sequer compreendiam a real dimensão político-ideológica de tais reformas.

Com relação ao corpo docente especificamente universitário, um pouco mais preparado, muito grito solto aconteceu em afronto à ditadura das reformas. No entanto, revoltas (pessoais, na maioria) que se revelaram esparsas, sem muito fôlego, deixando assentar claramente, no burburinho das agitações políticas (AI-5 e cogêneres), uma evidente e melancólica mostra de uma estrutural e ampla ausência de consciência e união de classe. É como a velha história: os cães ladram, a caravana passa ao largo... e nada mais acontece ! A ditadura das reformas do ensino brasileiro pós-64 pode ser vista como uma microimagem de uma ditadura mais ampla, a do modelo político vigente.

— Em quarto lugar a Reforma de Base do Ensino Brasileiro falhou por absoluta carência de “racionalidade” (lógica interna profunda), o que não se explica sequer por uma tentativa de justificar as distorções

das reformas a partir de uma situação de dependência (cultural, política, econômica) — e que, desde o princípio, lançou raízes em nossa vida social. Muito menos a má-fé ou o cinismo sórdido dos que planejaram e “renovaram” o Ensino Brasileiro de fora para dentro (acordos MEC-USAID, etc.) se sustenta, se justifica, se compreende “racionalmente”, por mais que a gente se esforce para tentar compreender o que foi realizado. Se a filosofia da reforma não se sustentou em nome da quantificação, o que dizer sobre a qualificação do ensino ? Na verdade a História sempre nos apresenta certos “furos”, certas mazelas: o que já era tido como ultrapassado para outros países não poderia servir de forma alguma para um país novo cuja organização educacional (e cultural...) está praticamente por se fazer. (Ex.: a séria discussão em torno da centralização do ensino, da autonomia, da educação permanente, dos currículos, das verbas, da interdisciplinariedade etc.). É notório que estatísticas forjadas de órgãos governamentais nunca nos convenceram.

— Em quinto lugar falhou a Reforma de Base porque o ensino acadêmico e abstrato (que ainda não encontrou substituto por aqui) tentou ser modificado muito à pressa pelo ensino profissionalizante (tendo na formação da mão-de-obra a tática suicida das multinacionais), numa clara manifestação de desrespeito ao aluno de todas as idades (o povo brasileiro). Este, o povo, iniciou uma corrida desenfreada às escolas, fazendo das tripas coração para “recuperar o tempo perdido” e marcar cartão na espécie de aposta lotérica do sucesso tão proclamado por discursos, estatísticas, outros dados oficiais e sua mistificação ideológica. O pragmatismo da profissionalização se mostrou como a deturpação da suprema finalidade da experiência educacional. E quem padecia um processo cultural-educacional com certa apatia passou a sofrê-lo com certa neurose. O povo brasileiro foi cinicamente enganado, em nome de EDUCAÇÃO, pelo “treinamento” da marcação dos X nos supletivos e vestibulares em massa, sobretudo dado a injeção de ânimo nos cursinhos preparatórios de vestibulares, tentando suprir uma etapa anterior que foi esvaziada, o ensino de II grau. A escola se transformou em empresa; as empresas-escolas particulares proliferaram-se como erva daninha; a educação virou negócio altamente rentável de um torpe comércio. A avareza da mais-valia abarcou a educação brasileira em sua totalidade como um abraço de pólvora.

Evidentemente necessitávamos adaptar o ensino brasileiro às exigências da Sociedade Global. Neste período podemos falar até em certa “economia educacional”¹⁶ dada a “ênfase” que o ensino recebeu. Mas copiar esquemas já envelhecidos de outros países e exaltá-los como a última moda do figurino educacional é como assinar um tão vexatório e descarado atestado de incompetência. É por isso que afirmamos logo atrás: quem “renovou” o ensino brasileiro pouco ou quase nada entende de “EDUCAÇÃO” (“lato sensu”).

— Falhou, em sexto lugar, exatamente porque neste país a verdadeira teoria (o “logos”), na maioria das vezes não se elabora, se copia, Para citar exemplo, em que escola infantil de nossa terra se encontra esboçada uma TEORIA DA CRIANÇA BRASILEIRA ? Em muitos pórticos de instituições educacionais pode-se ler: “Escola X”, Método Y” (Método Montessori etc.), como se copiar teorias pedagógicas estrangeiras (em geral ultrapassadas) representasse o suprasumo de uma filosofia educacional infantil autóctone. São os nomes e as faixadas citando as regras do “status quo”. E o pior é que, muitas vezes, nem se conhece com suficiência Piaget, Herbart, Montessori, Pestalozzi e outros grandes pedagogos internacionais e se quer adaptá-los, à revelia, à educação brasileira.

Onde estão os pedagogos BRASILEIROS ? Justiça seja feita. Homens que ajudavam o país a pensar em profundidade um projeto educacional foram neste período carimbados com o timbre da “subversão” e exilados ou relegados ao silêncio, quer da palavra, quer da experiência. Tristemente a reforma do ensino brasileiro, em todos os setores da educação, sob a imposição de decretos autoritários passou, de fato, a espelhar uma espécie de “reformatório” das mudanças antidemocráticas.

— Falhou, finalmente, porque a PALAVRA (de que desenvolvemos na primeira parte deste ensaio) não passou da “palavra ordenativa” de que fala Paul Riccoeur em seu texto “Trabalho e Palavra”, a despeito do mal-usar ou das distorções ideológicas do “logos” educacional. A educação não enquanto apolítica, mas a serviço de má política, de uma ideologia trabalhada em laboratórios americanos. Palavra que não chegou a ser “palavra dubitativa” (questionadora e questionada), muito menos “palavra vocativa”, como síntese, complemento dialético de uma didática verdadeiramente revolucionária: Palavra/Trabalho: Mundo. Teoria/Prática: Realidade Histórica.

Evidentemente não podemos pensar só num esquema de uma educação vista como “filosofia”, esquecendo-se de que a Sociedade Brasileira tem muito a reparar com o auxílio da educação. Evidentemente precisamos nos referir ao desenvolvimento da Sociedade Brasileira tendo em vista sua inserção na Sociedade Global (economia, política, cultura, ética...). Mas o que é “filosofia” ? Que é filosofar, senão pensar a práxis histórica ? O que significa elaborar uma filosofia educacional brasileira, senão pensar a nossa educação em sua totalidade no sentido de um humanismo histórico e integral ? No momento se pensar a práxis educacional brasileira com relação às exigências da Sociedade Global não se deve tomar esta necessidade de adaptação como uma espécie de coifa ou acoplamento de uma micro numa macrorrealidade. Pensar os destinos de uma realidade educacional nacional já é, a meu ver, uma grande contribuição à cultura ou à vida internacional. É preciso ter a nítida, lúcida sensatez de espírito para não pregar a emancipação da Sociedade como um todo percebendo

as mazelas do favorecimento das lutas de classes, do jogo desonesto de poder, verificado largamente hoje nesta "neurose" do desenvolvimentismo (capitalismo de todos mas para poucos). É o que tem sido pregado nestes últimos anos na América Latina, é o que se reza na "cartilha" da Ideologia de Segurança Nacional, é o que se ouve em discursos oficiais, é o que, inclusive, se lê sub-repticiamente nos livros didáticos que têm sido, em sua maioria, versões aliciosas e mascaradas desta ideologia no continente.

Além do mais, devemos saber que não é só encarando a questão do ser sujeito e não-ser-objeto do diálogo educacional em termos teóricos que se conseguem mudanças frutíferas, de conseqüências positivas, emancipadoras, duradouras. Mas acredito que um grande teórico da educação, digamos, um "elaborador de projetos", digamos ainda, um "filósofo da educação", não seja um indivíduo suficientemente lúcido para pensar a educação brasileira a partir da superação do próprio idealismo negativista a que ela sempre esteve atrelada. Pensar a educação brasileira não equivale a outra coisa senão pensar a emancipação integral do povo brasileiro, preocupar-se com os destinos do desenvolvimento da sociedade, com certo "código ético" para a Sociedade Global tecnocrática e acéfala a que estamos mergulhados, assim co-preocupar-se com a liberdade, a fome, a alienação, a violência etc.

P. Freire, de fato, pensou profundamente a educação como radicalmente emancipadora. Não é preciso afirmar que suas propostas pedagógicas representam a ponta de lança da luta pela emancipação política do 3º Mundo. Após alguns anos de intensa experiência — acompanhado naturalmente pela repressão à sua palavra — sua filosofia da educação está aí para ser criticada, recriada, aprofundada. Ele mesmo, em sua sabedoria socrática, o reconhece em recentes entrevistas ou conferências.

E no momento de se reler P. Freire é que a Educação brasileira parece não ter remédio. Do primário à universidade o que deveria cingir-se de uma potencialidade sem limites na elaboração de uma "práxis" social transformadora passa a ser remediado com mera transmissão de conhecimentos alheios à realidade — notadamente conhecimentos da "moda" — num modelo de educação em que o fazer ciência ainda significa importar. Esta importação e ausência de autonomia justificam um sistema ou molde de educação versado num verbalismo oco e vazio, uma educação verbosa e inoperante e, o que é pior, dirigida à pequena parcela dos partícipes da pirâmide educacional, levado a efeito através de reforminhas efêmeras. Na verdade a nossa triste conclusão é que nenhuma reforma educacional para o ensino brasileiro até então — salvo propostas que não puderam ser efetivadas por entraves ideológicos — não passaram de remendo em pano velho. Na verdade as novas orientações, na falta de uma visão mais radical ou profunda da problemática, perdem-se na panacéia dos modismos, nos últimos lançamentos da "mass media" — num capitalismo selvagem

que planta suas reformas em terrenos do 3º Mundo para colher os resultados para os grandes centros, quando não nos traz “novidades” que já não servem mais aos grandes centros.

E assim o país continua hoje à beira da recessão econômica e nestes termos ainda mais comprometido com o capitalismo selvagem do que antes da instalação da ditadura tecnocrático-militar no poder. Os salários mais minguados, os cintos mais apertados, a fome mais gritante, apesar de acobertada pela mística da sofisticação da sociedade capitalista e seus modismos alienantes. Um jovem ginasiano, pobre, e que não percebe que é mal alimentado, prefere gastar seu minguado salário ou sua mesada num par de patins, por uma questão de valores que lhe são injetados pela “revolução” da sociedade tecnocrática hodierna.

É só no sentido profundamente dialético da negação da fome, da doença, da falta de liberdade ou de espaço para a PALAVRA que convém instaurar o diálogo educacional libertador. Não sendo uma luta comum e ampla não vejo outra saída para a construção do novo espaço e a PALAVRA de todos nós.

3.0 – QUE FAZER, PROFESSOR ?

Após estas constatações cumpre saber o seguinte: estão os educadores brasileiros preparados para assumir uma reforma profunda de nosso sistema educacional ? O que esperar de uma educação em que a grande maioria dos mestres e mentores desse sistema educacional simplesmente ignoram a importância e a suprema necessidade do cultivo de um “logos” autêntico, emancipador, “revolucionário”, uma vez que, pelo menos a última geração de educadores, jamais experimentou ou viveu esse processo de emancipação de sua própria palavra, sua vez e sua voz ? Que esperar de uma geração de educadores que nada mais aprendeu a fazer senão repetir métodos prontos e ultrapassados, herança de um sistema bastardo e abominável ? Ora, se a mudança do sistema educacional não implica apenas a simples troca de roupagem do ensino mas a recriação da prática educacional a partir da crítica dos caminhos e descaminhos de um processo histórico na averiguação e discussão a partir das raízes das questões de base do mesmo processo, é momento de levantar questões que envolvam e questionam a capacidade de educadores no sentido de assumir uma “revolução” pedagógica. Por que camuflar este tipo de questão ?

E então, **o que fazer professor ?** Se, à questão ainda não se pode responder, fica pelo menos a coragem de sua colocação.

Mediante o dogmatismo imposto sobre nós pela visão do colonizador no passado e dos modismos das reformas do presente (igualmente colonizador e paternalista), mediante essas nossas amargas constatações, a educação brasileira, creio, deve se nos apresentar mais como um grande

desafio que motivo de revolta ou desânimo. Principalmente se pensarmos que nosso projeto educacional ainda está por ser elaborado e que vivemos num importante momento de síntese histórica (e de pensamento) e de decisões em termos de filosofia social, pensamento crítico autóctone.

E não só pensando os caminhos e descaminhos assim como o sentido da vida brasileira mas da realidade social e emancipação do Terceiro Mundo em seu todo, como uma espécie de dinâmica civilizatória que parece saltar aos nossos olhos no momento presente. Minha grande esperança é que não aconteçam mais "Revoluções Francesas" na História do homem. A grande revolução do futuro será construída com a emancipação política do Terceiro Mundo como uma espécie de "Lógica da História". Ela virá da África, da América Central, da América do Sul, não importando onde acontecerá em primeiro plano. E neste pano de fundo de emancipação política segue, à deriva, a revolução do pensamento, os projetos históricos. É a síntese dialética, Revolução política sem revolução do pensamento se sucumbe, assim como seu contrário.

O verdadeiro ato pedagógico, conquanto vetor de emancipação política e cultural, assume características de uma espécie de ato profético. Mas o preparo para o momento dos pobres e oprimidos (como esta espécie de anúncio profético emergente de nosso tempo) será ainda mais retardado enquanto a verdadeira PALAVRA continuar nos sendo negada neste nosso processo educacional (e cultural e político), obstruindo a formação de nossa consciência crítica, como cidadãos integrantes de uma POLIS no sentido integral.

O que fazer, professor ? É a pergunta que resta neste momento, questionadora ! Responder a ela não é só questão de lucidez, mas de compromisso ! E a verdade que deve ser haurida na PALAVRA transformadora do diálogo educacional não deve ser construída em cima de abstrações ou em panos frios de reforminhas impostas pelo sistema capitalista. Ademais, esta emancipação cultural e política emergente deve ser vertical, profunda, e horizontal, completa, (do mestre, do educando, do povo...).

A par dessas constatações que acabamos de levantar nenhum autoritarismo se sustenta por muito tempo. É como afirma Brecht na peça Galileu Galilei, parafraseando o filósofo medieval Bernardo de Chartres: "A verdade é filha do tempo, não da autoridade !"

NOTAS E REFERÊNCIAS

(1) Escrevo este texto num momento em que sou sumariamente demitido de minhas funções de professor da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras N. S^ª do Patrocínio, de Itu, SP, sob a absurda alegação de "doutrinação ideológica" pelos burocratas autoritários do comércio do ensino deste país. Demissão sumária, sem possibilidade de diálogo entre as partes, como se ainda vivêssemos (novembro de 1979) nos

tempos mais obscuros da ditadura militar que assolou o país desde 1964 e como se AI-5, decreto 477 e outros instrumentos de exceção ainda vigorassem à revelia. No momento em que termino estas páginas participo, como estudante, da rearticulação da UNE (União Nacional dos Estudantes) e da rearticulação do DCE livre da PUC-Campinas, acontecimentos animadores que nos vêm encher de novas esperanças na redemocratização do ensino brasileiro. Cumpre saber se a União Nacional dos Professores, já comentada em alguns círculos universitários, virá a se concretizar em futuro não muito longínquo.

É o momento também em que se pensa, por parte dos educadores do Brasil, num Encontro Nacional dos Educadores Brasileiros (PUC-SP) como retomada das discussões da Comissão Brasileira de Educação, (1927 – 1930) interrompida pela ditadura Vargas. Evidentemente os tempos são outros. A história é que é a mesma.

A educação como atividade eminentemente política e educação relacionada à política como tal, nos é colocada por Oliver Rebooul em *Filosofia da Educação*, trad. Luís D. Pena e J. B. D. Pena, 2ª ed., Comp. Ed. Nacional, São Paulo, 1978, sobretudo o capítulo IV, pp. 77 – 79.

(3) FREIRE, Paulo R., *Educação e Realidade Brasileira*, (mimeo) p. 23.

(4) Ver texto de Paul Riccoeur: “Trabalho e Palavra” na sua seleção de artigos sob o título *História e Verdade*, trad. bras. F. A. Ribeiro, Forense, Rio de Janeiro, 1968, pp. 201 – 224.

(5) Op. cit. p. 208.

(6) WEIL, Eric, *Logique de La Philosophie*, 2ª ed. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1974, p. 5.

O autor Eric Weil, num texto fundamental (e “decisivo”) no sentido de questionamento da filosofia como ato, sua estrutura dialética, (interna e externa) pergunta se mereceremos o título de “racionalis” no sentido pleno. A introdução da obra (pp. 1 a 86) por si só já vale pelo texto todo, dado seu teor de questionamento sobre as bases filosóficas implícitas da existência humana, problematizada num mundo marcado pela violência pobre da racionalidade da organização do mundo humano e pela violência profunda do sentido (de ser) humano no mundo e sua busca de “definição”.

(7) Op. cit. principalmente às páginas 9 e 10 da Introdução: “La negation de la négativité: le langage du philosophe comme liberation du mecontentement”, e às páginas 12 e 16: “Le philosophe et l’homme ordinaire: le refus de la philosophie”.

(8) A respeito dessa dialética da relação EU-TU (NÓS-ISSO), verificar a abordagem da obra *Eu e Tu*, do filósofo alemão Martin Buber, um dos precursores do existencialismo; trad. bras. Newton A. Von Zuben; Cortez & Moraes; S. Paulo, 1977.

(9) Verificar este aspecto ao longo da obra *Pedagogia do Oprimido*, de modo especial o cap. II, no item: “Concepção Bancária e a contradição educador-educando”, pp. 63 – 89, 2ª ed. Paz e Terra, Rio, 1978, apesar de ter sido Paulo Freire acusado pelos mentores da reforma educacional como “ignorante absoluto” (!!!)

Ver também *Educação Como Prática da Liberdade* como complementar à questão da relação mestre-aluno e o esquema verbalizante, oco, vazio, da educação, principalmente o capítulo III.: “Educação versus Manipulação”, 6ª ed. Paz e Terra, Rio, 1976, pp. 85 – 99.

Paulo Freire, nesta obra diz, textualmente: “Nossa Educação não é teórica porque lhe falta o gosto pela comprovação, pela invenção, pela pesquisa. Ela é verbosa. Palavresca. É sonora. É assistencializadora. Não comunica. Faz comunicados, coisas diferentes” (pp. 93).

Ouçamos também o pronunciamento de um alfabetizando: “Faço sapatos e descubro que tenho o mesmo valor do doutor que faz livros” (op. cit. p. 110).

(10) Ver *Pedagogia do Oprimido*, (op. cit.), especialmente os capítulos II, III e IV (sobretudo às páginas 72 e 73), a questão da dialogicidade e antidialogicidade, suas características, investigação dos temas geradores (etc.), pp. 63 – 218.

Conferir também o artigo de Álvaro Pantoja Leite "Educação e Conscientização", in *Síntese* (Nova Fase), nº 5, Vol. II, out/dez. 1975, IBRADES, Ed. Loyola, S. Paulo, 1975, pp. 53 — 85, sobretudo o esquema esboçado pela análise que o autor traça a partir do método de alfabetização de P. Freire (p. 75): "Quadro esquemático do processo de conscientização com as características de cada nível de consciência (3 níveis) e o levantamento da questão da transitividade (crítica ou acrítica) versus intransitividade da consciência em formação".

De fundamental importância também o texto *Educação, Libertação e Igreja*, (mimeógrafo) em que o autor nos esclarece a relação entre a "astúcia" dos mantenedores do sistema (cultural, econômico...) e a "ingenuidade" dos que recebem de modo acrítico a influência do "pacote educacional" como ação paternalista, falsificada pela imagem de liberdade, humanismo, bem-comum, desenvolvimento (etc.) como artemanhas teóricas para que os "doutos" donos da cultura exerçam, nos bastidores da realidade, toda e qualquer forma de cinismo ideológico e opressão política. Este aspecto é desenvolvido largamente, ao longo de todo o texto.

(11) Conferir, neste sentido de investigação ou levantamento da questão ética da educação ou do ato educacional, a análise de Pierre Furter, sobretudo o capítulo "Educação e Valores", in: *Educação e Vida* (Col. Educação e Tempo Presente — 3), 8ª Ed. Vozes, 1977, pp. 109 — 125.

(12) WEIL, Eric, op. cit. p. 5, Introdução.

(13) WEIL, Eric, op. cit. pp. 221 ss.

(14) O sociólogo Fernando Azevedo afirma: "O ambiente cultural que dirige o homem no Brasil, esse "paideuma" para empregar a expressão de Frobenius, que com ela designa a "alma da cultura", nos foi transmitido evidentemente de Portugal através dos jesuítas e dos colonizadores portugueses. A mentalidade que atravessa o homem na Colônia, influenciando-o poderosamente, é a mesma que domina a metrópole. Portugal que no quinhentismo "acompanhou o melhor espírito europeu", viu estancar a fonte de renovação intelectual no seiscentismo, cuja história, nesse país, como escreve A. Sérgio, é o "espetáculo do estiolamento da mentalidade portuguesa. Enquanto nos séculos XVII e XVIII se propagava pelos outros países da Europa o espírito crítico e experimental, de livre exame e investigação, a Península Ibérica mantinha-se fora da órbita das novas influências, impenetrável ao humanismo crítico e científico que erigia ao primeiro plano a experiência e a vida, observação imediata da realidade, as pesquisas e as reflexões pessoais, e sob cujo influxo se operava uma verdadeira revolução cultural do velho continente" Cf. SERGIO, Afrânio, *Ensaio*, apud, AZEVEDO, Fernando, *A Transmissão da Cultura*, 5ª Ed. Melhoramentos-MEC, São Paulo/Brasília, 1976, p. 222.

(15) Paulo Freire, numa nota à sua tese afirma: "O Brasil nasceu e cresceu sem a experiência do diálogo. Sem direito à "fala" autêntica. De cabeça baixa. Com receio da Coroa. Sem imprensa. Sem contatos. Sem escolas. São de Vieira, num dos *Sermões*, citado por Berlink, estas palavras: 'Por isso Cristo nenhum enfermo criou com mais dificuldade, e em nenhum milagre gastou mais tempo, que em curar um endemoniado mudo. O pior acidente que teve o Brasil em sua enfermidade, continua Vieira, foi o de de colher-se-lhe a fala', "Fatores adversos na formação brasileira", in *Educação e Realidade Brasileira*, p. 82, mimeógrafo.

(16) BERGER, Manfredo, "Dados qualitativos e quantitativos relevantes do desenvolvimento do sistema escolar e educacional", in: *Educação e Dependência*, Difel-URGS, Porto Alegre, 1976, pp. 181 ss.

Importante também, para uma visão ampla da história da educação brasileira até os dias de hoje, a "Periodização" que Berger traça em 8 itens, op. cit. pp. 164 — 180 e a "Problemática" que levanta o autor sobre cada uma das fases (inclusive a Reforma de Base, o período pós-64...), no capítulo IV: "Limitações Fundamentais do Sistema Educacional na Situação de Dependência" (linha da sociologia da dependência), pp. 215 — 267.

DEBATES

O MUNDO DIVINIZADO

José Luiz Archanjo
Fondation Teilhard de Chardin (Paris)

Em abril de 1926, com quase 45 anos de idade, o Padre Pierre Teilhard de Chardin, s.j. — tendo a expressão de seu pensamento drasticamente limitada por seus superiores eclesiásticos que o levaram também a renunciar ao magistério, ao apostolado e à vida intelectual de Paris — retorna à “Missão Paleontológica Francesa” em Tientsin, na China, onde estivera ano e meio antes, em estágio científico e expedições paleontológicas.

Mesmo sob o terrível impacto de tal reviravolta numa carreira de sacerdote e pesquisador que já se patenteava como das mais brilhantes, ele procura dolorosamente a fórmula que deverá assumir sua fidelidade existencial. Com autêntico espírito de obediência, cultivado desde a infância, conclui que a Igreja e a Companhia de Jesus são seu ponto de inserção no Mundo, não obstante os conselhos de muitos no sentido de convencê-lo a deixar até mesmo o sacerdócio em função de uma total liberdade de pensamento e expressão.

Sem saber, talvez, então, que essa espécie de exílio camuflado e restrições de tal ordem pesariam sobre ele até o final de seus dias, Teilhard procura empenhar-se animadamente em suas pesquisas e, em novembro daquele ano, aproveitando tempo disponível entre uma expedição e outra, põe-se a ordenar e registrar idéias que lhe esboçavam o espírito havia já algum tempo. Lenta e definitivamente, tais idéias tinham amadurecido no ritmo de seu desenvolvimento interior e ao calor de suas múltiplas vivências como homem de ciência e de fé.

Elas diziam respeito ao sentido maior de nosso estar no Mundo: a construção de uma obra para sempre, o próprio Mundo, levado a uma plenitude que o torne digno de ser incorporado na Perfeição Divina; ou, inversamente considerando, realizado até uma consumação que o torne apto a ser a Transparência de Deus.

Por vastas e majestosas que possam parecer — e, de fato, são — tais proposições, elas não dão origem a um tratado filosófico ou teológico, pelo menos na intenção do autor. Pelo contrário, constituem, segundo ele, apenas um testemunho psicológico pessoal acerca de sua vida ou visão interior, traduzindo-se uma postura prática diante da realidade.

Ele mesmo descreve sua motivação imediata:

“(...) e como começasse a me sentir vazio de ocupações, decidi elaborar, à maneira de livro quase de piedade, essas formas de espiritualidade (...). Levam por título **O Meio Divino**. Nada de novo, portanto, a não ser o esforço para expressar meus pontos de vista como atitude prática, acessível a todos, com a menor aparência possível de pretensões sistemáticas” (cf. carta de 8/11/1926),

e, em várias oportunidades, reafirma e explicita o seu projeto de escrever um

“livro de piedade (...) espécie de doutrina ascética ou mística que eu vivo e prego de há muito (...) nada de esotérico e um estrito mínimo de filosofia

explicitada; um tratado, simples na forma, e quanto possível ortodoxo e desprovido de pretensões sistemáticas, sobre a 'vida interior' (...): breve Tratado de espiritualidade (...) essência do que tenho pregado durante os meus retiros, isto é, o método de 'divinizar tudo'; breve 'Tratado de vida espiritual.'" (Cf. cartas de 7, 12 e 31/11/1926.)

Acontece porém que, ao registrar perspectivas que, na verdade, constituíam as soluções de seus próprios conflitos pessoais, Teilhard estava, de fato, exprimindo o que vem a ser, fundamentalmente, o conflito do Homem Contemporâneo: por que, como e para que agir ?

Nessas três indagações está contida toda a Problemática da Ação, decorrente ela mesma da Problemática da Visão.

Com efeito, a Ciência e a Técnica nos permitiram ampliações tão desmesuradas de nossa ótica sobre o Universo circundante, que fomos obrigados a reformular nossas mais caras concepções acerca do Real e de nosso lugar e valor exato dentro dele. Nosso antigo e ingênuo antropocentrismo encontrou-se assim de tal modo abalado, que entramos em verdadeira crise cultural, isto é, tivemos que reavaliar, julgar e sopesar nossas tradicionais maneiras de ser, pensar, sentir e agir.

Essa crise atingiu profundamente nossa confiança na vida e os nossos "Humanismos", por assim dizer, des-humanizaram-se, reduzindo-se nossa existência a um "estar-aí-lançado", por acaso, sem razão, num absurdo fundamental, ou, então, a uma historicidade direcionada a serviço de melhores dias, de um Super-Homem, de uma Super-Raça, ou de uma Supercivilização.

Evidentemente não faltaram os cultos aos instrumentos de nossa nova visão: O Cientismo e o Tecnicismo elevaram-se como deflagradores e solucionadores de todos os nossos problemas.

Mundo superdimensionado, Homem definitivamente subdimensionado ou historicamente procurando se superdimensionar...

Qual a posição reativa de Teilhard — homem, cidadão do Mundo — diante desse quadro ?

Lúcido perante a Ciência e a Técnica, ele se dimensiona para o Universo através de um **Sentido da Terra** (descobrindo-se solidário à estrutura planetária que levou a Humanidade a constituir em torno da Terra uma verdadeira esfera de pensamento, a Noosfera) reforçado e embasado por um **Sentido Cósmico** (descobrindo-se em contato e íntima ligação com todo o Universo de forma que lhe apreenda a unidade de fundo por sob a multiplicidade aparente).

Coerente para com o Homem, ele se dimensiona enquanto tal, desenvolvendo um **Sentido Humano**, isto é, uma tomada de consciência da Humanidade como totalidade tangível e concreta, capaz de tomar nas mãos a sua própria evolução e de construir o seu próprio Futuro.

Evidentemente, tais **Sentidos**, manifestando-se primeiro como sensações e/ou sentimentos intuitivos, merecem toda uma elaboração intelectual — através de reflexões, meditações e escritos — que lhes confere o estatuto de fiéis parâmetros para uma auto-avaliação do Homem e para uma avaliação do Universo, avaliações essas que resultam em síntese de todo o Real. Este não é senão vasto processo evolutivo de unificação do Múltiplo, onde o Homem se encontra em lugar de destaque, dadas a sua

complexidade material e sua consciência espiritual: não mais o centro geométrico e jurídico de um Universo estático, como no Velho Antropocentrismo de Posição, mas ponto culminante ou flecha da Evolução.

Nessa concepção de uma Evolução Cósmica e de um Neo-Antropocentrismo de Movimento, pode o Homem, portanto, encontrar uma saída mais coerente para a sua razão, fecunda para a sua ação e digna para a sua situação.

Entretanto, como se resolve a mesma questão "Mundo vs. Homem" para aqueles que crêem? Para aqueles que divisam uma transcendência para além da História, uma dimensão absoluta acima de toda a relatividade, um Deus para além do Mundo e do Homem?

Qual será a resposta do cristão, em particular, à tríplice indagação do "por que, como e para que agir?"

Avesso ao materialismo grosseiro pela própria essência de sua fé, inconformável ao materialismo filosófico (para o qual a religião é alienante) pela própria essência de sua esperança, como realizará ele a essência de sua caridade, senão desencarnando-se, isto é, deixando de participar normalmente da fé e da esperança humanas, desinteressando-se dos progressos terrenos e da evolução universal, vivendo a sua espiritualidade noutra nível que não o humano, terreno ou cósmico e evadindo-se para outro plano, para um reino que não seja deste mundo?

Teilhard encontra outra saída. Completando e coroando os Sentidos Cósmico e Humano, é preciso que se desenvolva um Sentido Cristão, aquele que nos põe em contacto com as energias espirituais irradiantes do Cristo, Filho do Homem, Filho de Deus vivo, o próprio Deus encarnado que, tendo criado o Homem e o Mundo, amou-os tanto que deles quis revestir-se, neles quis manifestar-se historicamente, através deles transparece progressivamente e com eles será Plenitude eternamente.

O Cósmico e o Crístico, portanto, em conjunção através do Humano devem levar-nos a

"(...) procurar uma via rumo ao Céu (não mediana, mas sintética) em que todo o dinamismo da Matéria e da Carne passe para a Gênese do Espírito. (...) atingir o Céu pela construção da Terra. Cristificar a Matéria". (Cf. "O Coração da Matéria"/1950.)

Eis por que pode o Cristão amar ao Homem e ao Mundo: ambos estão impregnados da Presença Divina. Deus é o seu ambiente, sua atmosfera, sua condição básica de vida e existência, o seu meio por excelência. Todo o Real é um só imenso "Meio Divino".

Ninguém precisa temer o Mundo. Todos podem amar o Mundo e o Cristão mais do que ninguém. Realizar o Homem e o Mundo, construir a Terra é co-criar, criar com Deus, co-laborar na Sua obra de Criação que, aos nossos olhos, prossegue através da Evolução; é, em última instância, trabalhar com Deus para a **consumação** do Corpo Místico de Cristo.

Assim o Cristão é bem o homem entusiasta, progressivo, otimista e de "coração ardente" que, equilibradamente, descobre que, na sua encarnação e historicidade, santidade é também sanidade e esta exige presença, testemunho e, sobretudo fidelidade.

A fidelidade existencial do Cristão emerge pois de sua **visão** e alimenta-se de sua **ação** (que pode ser até mesmo além de conquista, renúncia e desapego, ultrapassagem das coisas e das pessoas) ou então de sua **paixão**, isto é, de suas passividades que ocorrem quando ele se esvazia para que Deus o preencha, quando ele se diminui para que o Cristo nele cresça, quando ele morre para que a Vida eterna se manifeste.

Tanto quanto todos os homens e até mais que eles, o Cristão é alguém que **promove** o Real, divinizando o Mundo e consumando o Homem. O seu Cristianismo constitui um autêntico Super-Humanismo, de virtudes operantes: uma fé que consagra, uma esperança expectante que invoca, uma fidelidade-caridade que unifica e une, em comum união, em comunhão universal, em comunhão dos Santos.

Eis como Teilhard resolve pessoalmente a problemática da Ação e, ao fazê-lo, está, de fato, através de sua obra, apresentando algo mais que o mero relato de uma experiência psicológica particular está-nos oferecendo um modelo ou paradigma personalizado de uma experiência cultural universal.

O seu "Tratado de Vida Interior" pode, portanto, vir a se constituir no grande livro de espiritualidade do século XX, como o foram em suas épocas, a "Imitação de Cristo", os "Exercícios Espirituais" ou a "Introdução à Vida Devota".

E, como tal, deve ser lido. No mesmo espírito em que o autor o escreveu:

"lentamente, tranqüilamente, vivendo-o e meditando-o como uma oração: suavemente como uma prece". (Cf. cartas citadas anteriormente.)

Adentrando por essa intimidade orante, encontramos, de partida, a orientação das reflexões que ela contém: a obra é dedicada "para aqueles que amam o mundo"... logo identificados como "os inquietos de dentro e de fora", isto é, aqueles que não conseguem conciliar o seu "ideal religioso humano" e o seu "ideal religioso cristão", por recearem falsear-se ou diminuir-se, desencarnando-se ou alienando-se, para ingressar no caminho evangélico, abrindo mão de suas inatas, naturais e instintivas atrações pela Terra.

Sim, cada homem tem a sua própria vocação, um chamamento ou apelo interior para a sua plena auto-realização, desabrochar de todas as suas potencialidades. Mas essa vocação pessoal não é senão expressão fragmentária, histórica, empírica e situacional da profunda vocação humana universal, global, eterna, necessária e permanente: a vocação de criar o seu Mundo, de co-criar com Deus o Universo e de, por fim, unir-se harmoniosamente, sem em nada se perder, à totalidade do Todo em Plenitude.

Sua existência é o seu campo de provas. É nos limites de sua duração que ele deve encontrar e percorrer o caminho que o fará "ir-se fazendo", que o conduzirá a essa estruturação contínua e evolutiva de sua realidade, que o levará enfim à Grande Síntese.

A experiência nos revela essa existência dividindo-se em dupla pulsação: atividade e passividade, agir e padecer, fazer e sofrer.

Para aquele que tem por meta alcançar o Divino em si, trata-se então de "tudo divinizar".

Primeiro as **atividades**, atos e fatos (feitos) que valem não somente pela intenção com que se realizam mas também por seu resultado efetivo, uma vez que,

por mínimos que sejam, constituem todos micro-estruturações do Real e, por isso mesmo, cooperações na consumação do Mundo em Deus. Através de nossos atos e fatos, o Mundo evolui e se sintetiza para nós e nós próprios evoluímos e nos sintetizamos para Deus. Assim, pela ação, entramos em autêntica “comum união” de tudo com tudo, e, na perfeição que buscamos em cada ato, tanto santificamos qualquer esforço humano como humanizamos o esforço tipicamente cristão.

Não nos esqueçamos contudo de que cada ato ou fato, num percurso evolutivo, deve ter sempre o significado de um marco a atingir e a ultrapassar. Agir e fazer, portanto; mas evolutivamente, superativamente, desapeadamente.

E não é à renúncia do “já conquistado” que nos convida insistentemente o “a conquistar”?

Nesse processo de auto-realização, construção, posse, conquista e desapego, ampliam-se os nossos ideais. E, de tal forma, que de súbito dá-se a conversão, manifestando a outra dimensão pulsante de nossa existência, a das **passividades**.

Aqui, trata-se de divinizar também o que não fazemos, o que antes é feito em nós, aquilo que em nós depende de energias infinitamente superiores a nós. De um lado, a **passividades de crescimento**, pelas quais recebemos aquelas energias e as integramos ao nosso ser a fim de aumentá-lo e crescer; de outro, as **passividades de diminuição**, pelas quais aquelas energias nos destroem, esvaziando-nos de nós para que — se consentirmos — o mais Perfeito em nós tome lugar.

Em ambas é preciso apreender a **presença divina**. Nas primeiras, talvez não seja tão difícil fazê-lo. Não é comum identificarmos o alento de um Absoluto em todo grandioso que nos domina, arrebatada e exalta, mesmo temerosos diante do Desconhecido ameaçador? Afinal, ainda que confusamente, é a Vida que chega a nós em tudo e através de tudo o que nos pode fazer crescer...

Mas, como apreender a presença divina nas passividades que nos parecem fontes e ocasião de diminuição? Como pode Deus estar presente nos obstáculos, nas ameaças, nos perigos, nas agressões, incidentes, acidentes, dores, choques, mutilações, defeitos, deformações, inferioridades, enfermidades, envelhecimentos, degenerescências e mortes? E, no entanto, Ele aí pode estar se o quisermos. Pela força de nossa fé. E de um modo, por assim dizer, tipicamente divino: primeiro, lutando conosco contra o Mal; em seguida, aproveitando nossas inevitáveis derrotas para o triunfo do Mundo; em todo caso, transfigurando, convertendo, transmutando Morte em Vida, Mal em Bem, Imperfeição em Perfeição; e, em última instância, unindo-nos a Si em comunhão.

Nessa perspectiva, a Sua Vontade só é atingida, a cada instante, no extremo limite de minha própria expansão, no ponto em que minha atividade orientada para o ser-mais, por si só, nada mais pode e então, sem deixar de ser fiel, rende-se, entregando-se confiante a uma necessária superação da aniquilação máxima, “super-ação” que é **comunhão de resignação**.

Para quem consegue assim dimensionar a sua existência, o Real, todo o Real e o Real todo, torna-se de fato, um magno ambiente de ser e existir, o clima propício à realização de sua autêntica vocação pessoal e humana, o meio que já é transparência da Grande Síntese, o **Meio Divino**, no qual “vivimus, movemur et sumus”...

Imenso como o Mundo, ele pode-se concentrar e precisar-se no encanto e cordialidade das pessoas humanas.

Amplo e inumerável como as criaturas que sustenta e super-anima, ele guarda, ao mesmo tempo, a transcendência que lhe permite conduzi-las todas, sem confusão, à sua pessoal Unidade.

Próximo e tangível — pois em tudo e todos, por tudo e todos, nos toca e pressiona — afasta-se sempre mais como um valor-horizonte, atraindo-nos para o centro comum de toda a plenitude.

E todos esses atributos decorrem exatamente de ser ele, o próprio Deus, ponto último de convergência de todas as realidades, um Centro, pelo qual, com o qual e no qual tudo se toca, re-une-se e se consuma, diferenciando-se.

É imediata e impositiva a identificação desse Centro com o foco histórico que constitui a **Epifania**, a manifestação do contacto humano-divino na pessoa de Jesus Cristo. Todo o eixo tradicional pelo qual o Cristianismo se expandiu, desde então não foi senão progressiva irradiação daquele Centro que vai invadindo o Cosmo inteiro em crescente **Diafania**, transparência de sua onipresença.

Esse anunciar-se, evidenciar-se, mostrar-se, revelar-se, transparecer enfim, patenteia que o Meio Divino é o próprio Verbo de Deus encarnado, Jesus Cristo, impregnando, para nós, o Universo de sua onipresença em vista da constituição final de um Todo — união, comunhão de toda a Criação com o Incriado, síntese do Múltiplo no Um — que é Repleção Quantitativa e Plenitude Qualitativa: o **Pleroma**.

O Pleroma... Misteriosa realidade que vamos estabelecendo, um pouco a cada instante, ao longo de todo o espaço-tempo, através de nossas consagrações (e para toda a Matéria se estende "Isto é o Meu Corpo"), de nossas comunhões (a Perfeição entrando no Homem), de nossas vidas (a Perfeição imprimindo-se no Mundo), de nossas mortes (o Mundo liberando o Espírito para Deus).

Assim o **Meio Divino**, esse "Reino de Deus" que está dentro de nós mesmos, surge em cada mente e coração humano como um sentido (não necessariamente sentimento) de totalidade: a percepção da onipresença divina. Prolonga-se por nossa pureza (busca dessa presença acima de tudo), por nossa fé (que a partir daí opera a sobre-animação do Universo), por nossa fidelidade (lealdade a um Deus que é para nós o eterno Descobrimento e o eterno Crescimento).

Há um ponto privilegiado, ponto único em que pode nascer para cada homem, a cada momento, o Meio Divino. Mas esse ponto não é um lugar fixo no Universo. É, antes, um centro móvel que devemos seguir como os Magos seguiram sua estrela.

Seja qual for nossa vocação pessoal, se seguida com aquelas virtudes de pureza, fé e fidelidade, levar-nos-á sempre para mais alto. E esse mais alto é a Perfeição.

Desejos maiores sobrepondo-se a desejos menores, renúncias prevalecendo sobre satisfações, mortes consumando vidas — assim vamos todos atingindo, mais ou menos depressa, um plano de menor egoísmo, um plano de maior união, um plano em que tudo o que ainda não é o Um passa a ser, não rejeitado ou evitado, mas assimilado e transposto.

Nessa evolução chegamos ao plano máximo da Caridade.

Definitivamente unificado no Pleroma, o Meio Divino deve começar a se unificar desde já em nossas existências e essa unificação só é possível quando as nossas existências, elas próprias, começam a se unir entre si. Eis a nossa **“tensão de comunhão”** impelindo-nos à consumação definitiva de nosso ser no encontro com o próximo e, através dele, no encontro com Deus.

Nenhuma dessas idéias foge às grandes verdades do Cristianismo mais tradicional — o do Batismo, da Cruz e da Eucaristia — simplesmente elas o arrancam de um Cosmo estático e pronto para projetá-lo numa **Cosmogênese**, isto é, num Cosmo dinâmico que ainda se faz. Em outras palavras: dão-nos o Cristianismo que assimilou o sentido da evolução, o sentido do humano e do **Para-Adiante**.

É para este último que estamos finalmente nos direcionando. E os cristãos, por esperança, mais até que todos os outros homens.

Um fim do Mundo, uma saída ou êxtase cósmico, o rompimento do véu fenomênico e a manifestação plena do Ser, a ultrapassagem extrema do natural e a evidência absoluta do sobrenatural, o triunfo do Um sobre o Múltiplo, a consumação do Corpo Místico, a Comunhão dos Santos, o Cristo em glória, a face de Deus, a **Parusia** — eis o que todos, consciente ou inconscientemente, esperamos.

Mas essa espera deve ser ansiosa, coletiva, atuante, pois é a acumulação de nossos desejos que fará por fim eclodir o Grande Dia.

A chama da esperança não pode pois se extinguir nunca. Antes cabe-nos reavivá-la custe o que custar. E, para fazê-lo, atualmente, não há senão um meio: humanizá-la.

Ninguém espera o Céu, senão na Terra.

A esperança expectante do divino precisa encarnar-se, identificando-se, de algum modo, com uma esperança totalmente humana, ou até apresentando-se como um prolongamento harmonioso da plena realização deste Mundo.

Olhemos à nossa volta. O que se passa ao nosso redor neste momento? Desordens sociais, conflitos, agitações, inquietude na massa dos povos. A Humanidade atravessa visivelmente uma grande crise de crescimento.

Obscuramente consciente da imensidade do Mundo, da grandeza do Espírito e do valor sagrado de toda a Verdade a ser conquistada, ela percebe o que lhe falta e conhece o seu próprio poder. Por isso avança mais entusiástica e violenta do que nunca em direção ao Futuro.

Cabe ao cristão incorporar-se resolutamente nessa imensa corrente e evidenciar aos demais homens que a Plenitude esperada por todos é bem o Cristo que ele mesmo espera e anuncia, Aquele que era, que é e que vem.

Uma multidão imensa constrói e investiga. Nos laboratórios, nos escritórios, nos desertos, nas ruas, nas fábricas, no fundo dos mares e na infinitude do espaço, nas cidades e nos campos, no enorme cadinho social, os homens multiplicam seus labores penosamente.

Tudo quanto neles efervesce de arte, ciência, técnica e pensamento tem um sentido maior: o de precipitar aquela Vinda gloriosa.

Ao **Trabalho** e à **Pesquisa** empreendidos, resta-nos então acrescentar apenas um sentido de profundo respeito e reverência perante o **Sagrado** que se evidencia a cada instante e em cada lugar, um sentido de **Adoração**.

Tais, em linhas rápidas e gerais, as perspectivas teilhardianas expressas em "O Meio Divino", obra quase impossível de resumir sem, de algum modo, desfigurar na grandeza de sua lógica e precisão, na verdade forte de suas proposições, na beleza de sua atmosfera íntima e, sobretudo, na santidade ousada de seu esforço para descobrir, reinstalar e revelar o Sagrado em nossas vidas.

Nenhum artigo, comentário ou estudo poderia, portanto, pretender jamais dispensar uma leitura direta do texto que em breve será editado em português.

Foi com essa certeza que desenvolvemos estas considerações. Esperamos que o leitor, entusiasta e otimista por temperamento humano, e tão carente de vida interior como a grande maioria de nossos contemporâneos, encontre aqui e na leitura urgente da obra do Pe. Teilhard, um incentivo real para a consecução de suas vocações maiores pessoal, humana e cristã, com fidelidade existencial permanente.

O CONHECIMENTO

Marcos A. Lorieri
PUC de São Paulo

O grande esforço do conhecimento é o de captar a realidade essencial das coisas, dos fatos, das ações, de tudo, enfim. Por isto é que dizemos ser o conhecimento o processo de apropriação mental que o homem realiza em face do mundo de que faz parte, na tentativa de elaborar explicações que lhe indiquem, em última instância, **o que é tudo**.

Podemos dizer, com Karel Kosik¹, que este processo de conhecimento "trata da **coisa em si**", isto é, trata de captar a essência das coisas inclusive do próprio homem.

Acontece, porém, que a essência das coisas, ou a "**coisa em si**" não se manifesta imediatamente (claramente, diretamente) ao homem. "Para chegar à sua compreensão, é necessário fazer não só certo esforço, mas também um "detour"², diz Kosik, isto é, tem que haver uma espécie de caminhada mental ao redor de cada objeto de conhecimento, isto é, de cada coisa **como ela aparece** para se poder atingir **o que ela é, em si mesma**. Porque o que **aparece** da coisa, dos fatos, da realidade, não é tudo. É manifestação que está a "provocar", vamos dizer assim, a atenção do homem, da sua consciência, para que ele realize o processo de captação, de apropriação mental da realidade essencial das coisas.

Aquilo que "aparece" das coisas (mas que não é o tudo das coisas) nós chamamos com uma palavra que veio do grego e que significa mostrar, revelar, fazer aparecer: **fenômeno**. Aquilo que diretamente (imediatamente) chega aos sentidos e se mostra à nossa percepção, são os **fenômenos** das coisas, são as suas aparências, é aquilo que faz as coisas chamarem a atenção do homem. Mas os fenômenos chamam a atenção do homem porque o homem faz parte da realidade, "exercendo sua atividade prática no trato com a natureza e com os outros homens, tendo em vista a consecução dos próprios fins e interesses, dentro de determinado conjunto de relações sociais"³.

Chamamos a atenção do homem porque o homem tem uma capacidade de percepção mental da realidade e está na realidade e com ela, construindo esta mesma realidade e a si mesmo nela.

Daí que, ao afirmarmos que os fenômenos chamam a atenção do homem, não estamos contrapondo à realidade um abstrato sujeito cognoscente ou uma mente pensante que examina a realidade especulativamente mas estamos querendo dizer que, nesta realidade e somente no seu fazer constante nela, o homem faz, também, interpretações mentais dela e de si mesmo. Estamos querendo dizer que a produção de conhecimentos só pode ocorrer nas relações que o homem mantém com a realidade e que, portanto, a realidade condiciona o conhecimento do homem e até a sua própria forma de conhecer.

“No trato prático-utilitário com as coisas em que a realidade se revela como mundo dos meios, fins, instrumentos, exigências e, esforços para satisfazer a estas — o indivíduo “em situação” cria suas próprias representações das coisas e elabora todo um sistema correlativo de noções que capta e fixa o aspecto fenomênico da realidade”.⁴

Só que estas representações nascidas deste “trato prático-utilitário com as coisas” que é o dia-a-dia, o agir comum das pessoas, não são, ainda a apreensão mental da “coisa em si”. São apreensões dos fenômenos, daquilo que aparece da “coisa em si” e servem ao homem para orientar as suas ações costumeiras, tornando-os familiarizados com a realidade na medida em que os ajuda, por exemplo, a denominar objetos, a identificar pessoas e situações proporcionando-lhes o que chamaríamos de **senso comum**.

Este **senso comum**, ou estas representações comuns a todos os que participam de forma prática da realidade não proporcionam ao homem a **compreensão** das coisas e da realidade. A compreensão seria a captação da “coisa em si”, so seu núcleo interno essencial e produziria, no homem, conceitos claros da realidade e não apenas representações fragmentárias dela.

Veremos, mais adiante, em que consiste a verdadeira, compreensão e que formas de conhecimento a possibilitam.

Vamo-nos deter um pouco mais nisto a que estamos chamando de representações e que são produzidas pelo homem de forma imediatista e fragmentária.

Diz-nos Kosik que estas representações são projeções dos fenômenos externos na consciência dos homens. E tais projeções geram na consciência dos homens uma forma de conhecimento impreciso e fragmentário, contraditório, assistemático porque produzido de forma desordenada, ao sabor das circunstâncias, acrítico porque não é constantemente reexaminado e fundamentado com **argumentos** sólidos. Este conhecimento é chamado de **conhecimento de senso comum**. Este faz parte de uma forma de existir do homem ou de maneira de ser na realidade que inclui um trato apenas superficial com os fenômenos ou com aquilo que aparece externamente, uma manipulação destes fenômenos apenas formal ou definida por alguém sem se preocupar com possíveis outros resultados de tal manipulação e uma espécie de convicção de que tudo o que acontecer é, de fato, a única realidade e não uma realidade produzida que poderia ou pode ser produzida de forma diferente.

Esta forma de existir, é claro, não leva o homem ao verdadeiro sentido da realidade fazendo-o viver em uma espécie de vazio ou de realidade falsa. A esta “realidade falsa”, Kosik, chama de **Pseudoconcreticidade** porque o que aparece como sendo o real concreto é apenas parte deste real, é falso, portanto e as interpretações deste real falso são também falsas. E, em sendo falsas, estas interpretações orientam

de forma falsa as ações dos homens na realidade, e isto acaba gerando uma realidade cada vez mais falsa e que pode ser manipulada por aqueles que conseguem perceber isto melhor.

Este "mundo da pseudoconcreticidade é um claro-escuro de verdade e engano. O seu elemento próprio é o duplo sentido".⁵ Daí que este mundo falso deva ser destruído e, em seu lugar deva ser construído um mundo verdadeiro. Isto é possível porque no mundo da pseudoconcreticidade, ao ter o homem apreendido os fenômenos e não a "coisa em si" ele já apreendeu algo da "coisa em si". O fenômeno não é a "coisa em si" mas ele manifesta a "coisa em si" ao mesmo tempo em que a esconde por não manifestá-la totalmente e sim fragmentariamente. O engano da pseudoconcreticidade está em tomar a parte manifestada pelo todo da "coisa em si". Em tomar o fenômeno pela realidade toda. E por construir sobre as aparências um mundo de relações sociais que se apresenta como o mundo verdadeiro.

É necessário, portanto, que haja um esforço (e um método adequado) do homem que o leve à **compreensão** da verdadeira realidade da "coisa em si". Que o leve além dos fenômenos, das aparências, e façam o homem descobrir as verdadeiras relações entre a "coisa em si" e os seus fenômenos que a manifestam e, por isto, propiciam o encaminhamento da busca de sua essência, do seu fundamento oculto.

"Como a essência — ao contrário dos fenômenos — não se manifesta diretamente e desde que o fundamento oculto das coisas deve ser descoberto mediante uma atividade peculiar, têm que existir a ciência e a filosofia. Se a aparência fenomênica e a essência das coisas coincidissem diretamente, a ciência e a filosofia seriam inúteis".⁶

A ciência e a filosofia são, portanto, formas de conhecimento criadas pelo homem na sua ação de fazer e interpretar a realidade, tendo em vista garantir-lhe uma captação mais segura da essência das coisas. Estas formas de conhecimento pretendem superar as inconsistências do senso comum e, por isto, se pretendem mais sistematizadas, mais rigorosas, não contraditórias, melhor fundamentadas com dados e argumentos e constantemente vigilantes sobre si mesmas com a intenção de rever suas descobertas e a forma como a elas se chegou (criticidade).

Colocados, assim, no mesmo plano do conhecimento crítico, do conhecimento que se "estuda" a si mesmo e se exige rigor, sistematização, conferência constante com o real de onde parte e para o qual, também, também parte, onde poderíamos encontrar a especificidade de ambas as formas do conhecimento ? Ou por outra: o que são a ciência e a filosofia ?

1. A Ciência:

No dizer de Álvaro Vieira Pinto, "a ciência é a investigação metódica, organizada, da realidade para descobrir a essência dos seres e dos fenômenos e as leis que os regem com o fim de aproveitar as propriedades das coisas e dos processos naturais em benefício do homem."⁷

Toda investigação metódica e organizada que procura descobrir a essência dos seres, das coisas, daquilo que aparece (dos fenômenos) e que, além disto, faz esta investigação com a finalidade de aproveitar as propriedades das coisas em benefício do homem, a esta investigação nós a chamamos de ciência e, aos seus resultados, nós chamaremos de conhecimentos científicos.

A essência deste conhecimento científico está, ainda segundo Vieira Pinto⁸, na possibilidade de o espírito humano travar com o mundo, com a realidade, um círculo de relação que possui duas metades complementares: a primeira metade deste circuito, ou da relação do homem com o mundo é a captação do mundo, da realidade em que o homem "recebe" o mundo ou a realidade em si mesmo sob a forma de idéias, idéias estas produzidas de forma metódica e organizada. É o momento ou parte **indutiva**. A segunda metade desta relação é a parte **dedutiva** ou a parte de operação do homem sobre a realidade, onde ele "aplica" a aspectos particulares da realidade as idéias universais que produziu no primeiro momento reconhecendo o real e nele interferindo. É a parte operatória.

Só temos ciência quando há estas duas produções do homem: a produção de idéias do real e a produção de um novo real possibilitado pelas idéias. É aí que há uma distinção fundamental entre o conhecimento da ciência e o conhecimento do saber comum (do senso comum): na ciência se apreende o real (ou se procura apreendê-lo) para se interferir nele em proveito do homem. No senso comum aprendem-se noções do real e não se tem claramente a intenção de interferir no real.

Na ciência o conhecimento é um bem de consumo e, ao mesmo tempo, um bem de produção.

No senso comum, o conhecimento é apenas um bem de consumo: aprende-se algo que se apresenta como sendo o real e aprende-se alguma forma de operar neste real, sem se dar bem conta da validade deste conhecimento.

No dizer de Vieira Pinto no senso comum o indivíduo capta o real e produz idéias dele e as aplica, de novo, ao real. A indução e a dedução ocorrem, "mas ele não tem a ciência dos procedimentos do próprio pensamento, e por isso, não se diria que chegou do nível do saber científico."⁹ E por não ter ciência dos procedimentos do próprio pensamento ele não domina, não é dono, do próprio pensamento nem dos procedimentos que o produziram: ele é levado a pensar o que pensa e a agir da forma como ele age. Ele é levado ao sabor das circunstâncias. Ele saboreia (ou "sabe") o que as circunstâncias lhe apresentam. Ele não capta a essência das circunstâncias (dos fenômenos) nem as leis que as regem.

No senso comum não há a captação daquilo que Jean Ladrière chama de "concatenação dos fenômenos entre si" dentro da esfera do próprio mundo em que eles se dão.¹⁰ Não há a apreensão dos nexos causais dos fenômenos, das coisas, dos fatos que ocorreram no mundo.

Na ciência o que se busca é esta apreensão tendo em vista dominar os acontecimentos e as coisas dentro do próprio horizonte do funcionamento do mundo.

Não há, nas ciências, uma preocupação de ir além dos fatos e das coisas para inquirir do seu sentido último ou de sua significação fundamental mas há a preocupação de explicar as causas íntimas do "como opera" o mundo dos fatos, das coisas, das ações humanas. E de explicitar estas causas tendo em vista operar com elas, trabalhar a partir do seu conhecimento, com a intenção de repetir fatos ou coisas ou de criar novos fatos ou novos objetos.

A noção de "operar", de conhecer para operar ou para saber como opera o mundo, é uma noção que faz parte do entendimento do que seja conhecimento científico, além é claro, da noção de método e organização.

2. A Filosofia:

A noção de filosofia inclui, como no caso da ciência, a idéia de método e organização. Ela é uma forma de conhecimento rigorosa, metódica, que "se estuda a si mesma" (isto é crítica) e que pretende captar, com o esforço cognitivo que faz, a essência das coisas, ou a "coisa em si".

Nisto ela é semelhante à ciência. Sua distinção está em que ela não permanece no horizonte do "mundo dado", do mundo como operação de fenômenos, coisas, fatos, tendo em vista as causas de tal operação no intuito de apenas dominá-los e neles interferir e sim, vai mais além destas causas mais imediatas buscando, não diríamos causas mediatas ou últimas, mas sim o "porquê" da operação do mundo: a compreensão daquilo "em virtude do que pode existir um mundo, o que fecunda a possibilidade da concatenação dos fenômenos, em suma, a fonte última de toda constituição e de toda a produção", no dizer de Ladrrière.¹¹

Ainda, segundo este autor, a filosofia e a ciência trabalham em horizontais diferentes: a ciência opera na compreensão do "horizonte do mundo" enquanto a filosofia opera na compreensão do "horizonte daquilo em virtude do que pode existir no mundo" ou seja, do "horizonte do ser".

A partir da antevisão deste horizonte é que caminha o esforço cognitivo e filosófico, através de seu método especulativo na busca do ser de tudo, ou o que é o mesmo, na busca daquilo que é o fundamento, o sentido de tudo o que existe. Todos os seres existem e ganham o seu sentido final ou último na idéia de ser. Além dos seres (entes) está "o ser". Os fenômenos, as coisas, os seres ou entes se ligam à esfera englobante última que fecunda ou possibilita concatenação de tudo.

É fundamental para o homem estar em busca e, de certa forma, tocar esta esfera englobante última que a tudo dá sentido. E porque é fundamental é que o homem cria forma específica de procurar conhecer este fundamento ou este sentido fundamental a que chamou de "ser". Tal forma específica chamou-se amor, ou que- rência (filo) do saber (sofia).

Este tipo de conhecimento não trabalha diretamente com os dados empíricos, nem como ponto de partida, nem como dados que testam ou verificam elaborações teóricas, mas trabalha as teorias elaboradas a partir dos dados, revendo-as, repensando-as, re-analisando-as, fazendo aquilo que é a principal característica do filosofar: reflete-as, ou melhor ainda, "reflexiona" a partir delas e entre elas.

Costuma-se chamar a este trabalho reflexivo de "especulação" e aos conceitos por ele elaborados de conceitos especulativos.

A idéia de especulação gerou um entendimento de que o trabalho de filosofar seria um trabalho abstrato ou desligado da realidade. "Um trabalho muito especulativo" e que não leva a nada, afirmam muitos que não alcançam o verdadeiro significado de tal trabalho.

O verdadeiro e autêntico trabalho especulativo deve ser um trabalho intelectual de retomada atenta, metódica, rigorosa, profunda e global dos conceitos elaborados com o trabalho científico e mesmo com o esforço realizado pelo saber ordinário ou do senso comum no intuito de, ao retomá-los, tentar extrair deles os significados últimos, ou fundamentais desta realidade que tais conceitos reproduzem no conhecer humano.

Não se trata de inventar idéias desvinculadas da realidade mas sim de "re-trabalhar" as idéias produzidas a partir da captação já feita desta mesma realidade.

Trata-se de especular as idéias primeiras na tentativa de extrair delas e, portanto, da realidade que elas carregam, outras idéias, outros significados. Idéias segundas.

"Trata-se de fazer aparecer um sentido novo apoiando num sentido já situado", diz Ladrière¹². Um segundo sentido. Uma compreensão de segundo grau.

A de primeiro grau, aquela "tirada" diretamente dos dados dos fatos, dos fenômenos, é a compreensão obtida pelo conhecimento do senso comum e pelo conhecimento científico.

O conhecimento filosófico pretende obter um segundo nível ou um segundo grau de conhecimento: um conhecimento que é "tirado" do conhecimento de primeiro grau pela reflexão rigorosa, radical e global a partir das questões, dos problemas que tal reflexão levanta ao retomar a realidade, através dos conceitos que o homem tem dela.

No conhecimento filosófico a realidade mostrada pelas outras formas de conhecimento é problematizada e "re-vista" tentando-se obter, nesta revisão, não mais as fórmulas de manipulação da realidade, mas as suas razões fundamentais.

Realizar este esforço é fazer filosofia. É colocar-se frente ao horizonte do ser de tudo. É caminhar em busca do sentido de tudo e de si mesmo.

NOTAS

- (1) Kosik, K. *Dialética do Concreto*, R.J., Paz e Terra, 1976, pp. 9.
- (2) Kosik, K. *idem*.
- (3) Kosik, K. *ibidem*.
- (4) Kosik, K. *Obr. cit.*, pp. 10.
- (5) Kosik, K., *Obr. cit.*, pp. 11.
- (6) Kosik, K., *Obr. cit.* pp. 13.
- (7) Pinto, A. V. *Ciência e Existência*, R.J., Paz e Terra, 1979, pp. 30.
- (8) Pinto, A. V. *idem*, pp. 33.
- (9) Pinto, A. V., *Obr. cit.* pp. 37 e 38.
- (10) Ladrière, J., *Filosofia e Práxis Científicas*, R.J., Fr. Alves, 1978, pp. 24 e 25.
- (11) Ladrière, J. *Obr. cit.*, pp. 25.
- (12) Ladrière, J. *Obr. cit.* pp. 28.

LEITURA É VIDA

Ivani Catarina Arantes Fazenda
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Nossa preocupação, neste artigo, será desenvolver as seguintes relações: palavra — mundo, palavra — encontro, palavra — ação, palavra — valor, com o objetivo de mostrar a importância da leitura na vida.

1. PALAVRA-MUNDO:

A palavra não é possível senão pela linguagem, quer dizer, pela função que nos permite fazer corresponder os signos a nosso pensamento. Expressa-se pela língua, pois, "a língua está para a linguagem, assim como a linguagem está para a palavra, ou seja, para a comunicação..."¹

A linguagem não é apenas um instrumento, um meio, mas, uma revelação do ser íntimo e do laço psíquico que nos une ao mundo e a nossos semelhantes. Essa relação homem-mundo, determinada pela linguagem, é tão fundamental que, "se a linguagem for desordenada, o universo corre o risco de se achar em desequilíbrio"²

Isto não significa que a linguagem cria o mundo, pois, o mundo existe de qualquer forma, mas, constituir ela um universo à medida da humanidade, ou seja, a palavra é que torna o mundo humano.

O homem ao vir ao mundo "toma a palavra" (*), isto é, transforma a experiência num universo de discurso. Todo homem que nasce, redefine através da palavra todo o universo, a partir do que foi falado e do acréscimo ao mundo de sua própria palavra, de sua própria experiência.

A palavra revela o mundo ao homem, anunciando o homem ao mundo. Através dela, o homem sai de si, interfere no mundo, e deixa que o mundo interfira nele. Assim, podemos dizer que a palavra é a arma que o homem possui para dominar o mundo e fazer-se senhor dele.

A palavra capta, conhece, interfere e transcende a consciência do homem em sua busca do mundo.

Afirmada pois, a interdependência existente entre palavra e mundo, restaria ressaltarmos a importância da leitura como forma de desvendar o mundo, fazendo do homem seu sujeito efetivo.

Através da leitura, o homem aumenta seu universo de discurso, e, com isto, a possibilidade de multiplicar suas visões e aspirações sobre o mundo. A leitura poderá também conduzi-lo a uma disciplina pessoal que o levará a desvendar os intrincados dilemas e as diferentes facetas dos problemas que o mundo oferece. Aplicará sua capacidade de raciocínio e aptidão perceptual, permitindo ao homem agir, conhecer e transformar o mundo.

2. PALAVRA-ENCONTRO:

A palavra preenche a vida. Sem ela, não há vida social, e, como imaginarmos uma vida pessoal, fora de uma vida social? Entretanto esse elemento fundamental de nossa vida, é afetado de uma estranha ambigüidade, no sentido em que ela diz e cala ao mesmo tempo. Ela diz o acessório, o que exteriorizamos, o que dizemos, ela não pode dizer o essencial, o que está realmente dentro de nós ou seja, nós mesmos.

É nesse sentido, que podemos dizer ser esse interior pessoal do qual a palavra se reveste a base da reflexão e da liberdade, pois, somos livres de refletir sobre o que bem quisermos, e, livres de externar nossa reflexão a quem escolhermos.

No momento em que falamos, que exteriorizamos nossa palavra, dizemos alguma coisa a alguém. Evidentemente a expressão desse conteúdo do nosso pensamento,

a comunicação dessa expressão, dependerá basicamente do **outro** a quem nos estivermos dirigindo. Do que se conclui, como salienta Merleau-Ponty em **Fenomenologia da Percepção**, que por estar a expressão de um conteúdo de pensamento diretamente ligado a outrem, exprimir-se significa comportar-se, relacionar-se.

As diferentes formas pelas quais um pensamento pode ser expresso, não é de fundamental importância, pois, variará de acordo com as condições e exigências que se fizerem presentes. O importante é considerarmos o próprio fato de o homem expressar-se, pois, a expressão de um pensamento a outrem revela o interior do homem, e, permite também que ele próprio tome consciência de si mesmo.

“Toda experiência que um indivíduo tem com o outro, é função do encontro do ser com ele próprio”³. O homem vai atingindo o conhecimento de si na medida em que se revela. Esse conhecimento de si, cresce na medida em que o homem procura conhecer o outro, e, esse conhecimento do outro, só ocorre quando existe uma perfeita identificação entre o eu e o outro, ou seja, o homem só se realiza, só se conhece, no “encontro” com o outro.

A linguagem assinala a linha de encontro entre o eu e o outro, pois, ao tentarmos nos explicar, ao tentarmos nos fazer entender, estamos a um tempo nos descobrindo e tentando descobrir o outro para fazê-lo nos entender.

Essa, em última análise, seria a condição primeira da instauração do **diálogo**, pois, na experiência do diálogo, é constituído entre o eu e o outro um terreno comum; nele, o meu pensamento e o do outro formam um único todo. Não há no diálogo dois seres isolados, mas um ser a dois. O diálogo supõe para que realmente ocorra uma atitude de abertura, uma relação de reciprocidade, de amizade e de receptividade que basicamente só poderá ocorrer se houver, antes, uma intenção em conhecer o outro.

Através da leitura, existe a possibilidade de um autêntico diálogo, pois, nela não existem os entraves do relacionamento pessoa-pessoa. Nela o meu eu encontra-se com o eu do autor de uma forma inteira, e, minha intenção será decifrar o eu do autor para poder compreender melhor meu próprio eu. Efetivando-se esse autêntico diálogo entre o leitor e a obra, a leitura cria possibilidades de que se efetive um maior encontro entre eu e o meu eu; ou seja, a leitura me conduzirá a um melhor conhecimento não só do mundo, como de mim mesmo.

3. PALAVRA-AÇÃO:

Toda a palavra tem um sentido, uma significação. Esse sentido, ou, significação, está diretamente relacionado com nossas experiências individuais. Assim por exemplo, a palavra cachorro pode ter para uma determinada criança o sentido, ou significado de animal dócil e amigo, ao passo que para outra, pode ter o significado de monstro feroz, dependendo evidentemente das experiências pessoais envolvidas com a palavra cachorro.

É assim que podemos dizer estar toda a palavra vinculada à uma ação. Ao comunicarmos um conteúdo de pensamento, comunicamos, como já vimos, um pouco de nós mesmos, pois, o significado que imprimimos à nossa comunicação está diretamente relacionado com as experiências que sofremos. Assim é que a palavra só tem sentido, ou significado na ação. A palavra não traduz um pensamento, mas o

realiza⁴. Pensar e falar são duas atividades correlacionadas, e conduzem à ação do conhecer. O importante portanto é que ao falarmos, ao nos comunicarmos, estamos agindo, estamos interferindo de um modo particular, estamos modificando.

Podemos dizer que a comunicação possui uma força criadora na medida em que ela procura interpretar, explicar, compreender e modificar. Ela dá ao sujeito uma nova capacidade: a de que ele se compreenda a si próprio, a de torná-lo um novo ser no mundo. Cria-se um novo ser e ampliam-se suas possibilidades. Esse sentido da criação, ou, essa capacidade de modificar, pode ser constatada na leitura. Ao ler, o homem escreve um novo texto, pois, a capacidade que o homem tem de interferir e modificar através da sua palavra, torna o texto tão dinâmico que, tantos textos existirão, quantas forem as leituras feitas sobre o texto original. Não existirá mais um autor apenas. Através da leitura cada leitor será um novo autor, e, o discurso primeiro poderá modificar-se, tantas vezes, quantas forem suas interpretações.

Isto conduz evidentemente à uma modificação do universo do discurso, e, essa dinamicidade e criatividade propiciada pela leitura conduzirão evidentemente, à uma ampliação do universo coletivo e à perpetuação da própria vida.

4. PALAVRA-VALOR:

A linguagem cria para nós, mais do que o presente, uma natureza apta a explicar o passado, a encaixar o futuro. Essa dinamicidade, essa capacidade de mudar segundo o sentido de seu intérprete e da situação em que este se situe, conduz à conclusão de que não existe obra acabada, que toda obra está aberta, ou seja, sempre está por fazer-se. Nesse sentido, o valor da palavra como realização da própria história, e como antropomorfização do próprio homem.

Segundo De Waelhens⁵ "a humanidade está toda por fazer-se, pois, nunca terminará de falar". O homem, por outro lado se realiza, se universaliza, na expressão do seu **eu** a outrem, ou seja, no encontro **com o outro**. É portanto do comprometimento da pessoa com as coisas e com as pessoas que se estabelece a linguagem.

Disto posto, conclui-se que toda uma ética da palavra, em que "nossa palavra vale o que vale nosso ser... e nosso ser é revelado por nossos atos".⁶

Esse compromisso advindo da relação homem-mundo através da linguagem, possibilitando ao homem efetivar-se, tornar-se, através da fala, da expressão, leva-nos a algumas reflexões a respeito do valor da leitura:

Sendo a leitura o veículo por excelência através do qual o homem pode expressar-se e conhecer a expressão do outro, sendo a palavra, ou a linguagem, a forma pela qual o homem se antropomorfiza, conclui-se basicamente ser a leitura condição indispensável para tornar o homem mais homem. Tornar o homem mais homem, significa em última instância, torná-lo sujeito efetivo das transformações do mundo, e não apenas, um espectador das mudanças do mundo, significa torná-lo consciente de suas possibilidades e limitações.

CONCLUSÕES:

A leitura é condição de vida do homem, se considerarmos vida no sentido de transcendência ao próprio homem, ou seja, se considerarmos vida não só a vida do

homem em si como a vida do homem como ser do mundo, e como participante da sociedade dos homens.

Ao considerarmos a relação homem-mundo, verificamos que, por ser a palavra condição de transcendência do homem, levando-o a sair de si e identificar-se com as coisas do mundo, conclui-se ser a leitura fator de ampliação dessa relação homem-mundo e, conseqüentemente, motor de transformação do próprio mundo.

O homem, por não estar só no mundo, por possuir uma necessidade essencial de comunicar-se, de relacionar-se, tem na palavra sua condição primeira de encontro com o outro. Uma das formas mais completas de estabelecer-se essa relação eu-outro é a leitura, pois com ela é possível conhecer-se o outro em mim, e, eu no outro, já que minha intenção ao ler é captar a linguagem do outro para meu cultivo próprio.

O significado que adquire é resultado de minhas experiências anteriores, nesse sentido, o significado de um texto tem para mim significado especial e próprio em determinado momento. A cada leitura que fizer, estarei incorporando um sentido novo ao texto, que evidentemente me tornará mais consciente e mais experiente, com maior capacidade de interferir e modificar.

Finalizando, ao estabelecermos o valor da linguagem como elaboradora da história e do próprio homem, ressaltamos o papel da leitura em tornar o homem mais consciente, mais responsável, mais dinâmico, interferindo no processo da vida.

BIBLIOGRAFIA

1. BUBER, M — *La vie en dialogue*, Paris, Ed. Montagne, 1959.
2. BUYTENDIJK, J. J. F. — *Phénoménologie de la Rencontre* — Brouwer, 1967.
3. DELANGLADE, J — *Essai sur la signification de la parole*.
4. DE WAELEHENS, A — *Existence et signification* — Paris — 1967.
5. GUSDORF, G — *A fala* — Porto, Ed. Despertar, 1970.
6. MERLEAU-PONTY — *Fenomenologia da Percepção*, R.J. — Freitas Bastos, 1977.

NOTAS:

- (1) Cf; J. Delanglade — *Essai sur la signification de la parole*, p. 20.
- (2) G. Gusdorf — *A fala*, p. 12.
- (3) Cf J. J. F. Buytendijk — *Phénoménologie de la Rencontre*, p. 37.
- (4) G. Gusdorf — *Ob. Cit.* p. 34.
- (5) Cf. de Waelhens — *La philosophie de langage*, p. 139.
- (6) Cf, J. Delanglade — *ob. cit.*, p. 145.

RESENHAS

JAPIASSU, Hílton

A psicologia dos psicólogos

Rio de Janeiro, Imago, 1979. 100 pp.

(Coleção Psicologia psicanáltica).

No campo da Epistemologia das Ciências Humanas e, especificamente, da Psicologia, Japiassu publicou, há certo tempo, mais uma obra que vem suscitando muitas

discussões. É na linha duma epistemologia crítica e combatente que se situam suas colocações. Fazem-me lembrar a posição de Mounier, assumida nas circunstâncias trágicas de sua prisão em Clermont-Ferrand, enquanto escrevia o *Traité du Caractère*, um grosso volume de 795 páginas. No início dessa verdadeira síntese antropológica, Mounier faz sua confissão metodológica e filosófica, indicando, claramente, a orientação e o espírito do trabalho: "Em nossa investigação, não temos somente querido tratar do homem, mas combater em favor do homem. Ninguém, aliás, trata objetivamente do homem. Mas, como é costume disfarçar o preconceito (*parti pris*) sob uma roupagem científica, preferimos declarar de cabeça erguida que nossa ciência, para ser uma ciência honesta, não é menos uma ciência combatente". (E. Mounier. *Oeuvres*. Tome 11. *Traité du Caractère*. Éditions du Seuil, 1974. p. 7). Essa é a concepção personalista da filosofia e da ciência. O filosofar é também um combate. Levanta dúvidas. Abala certezas. Abre horizontes. Essa é uma das muitas impressões que ficam no decorrer da leitura do livro *A psicologia dos psicólogos*.

O título poderá deixar o leitor um tanto surpreso. No entanto, no *Prefácio* e na *Introdução*, Japiassu explicita sua opção: analisar, criticamente, a psicologia behaviorista da escola skinneriana. Um trabalho de menos fôlego já fora empreendido por J. A. Giannotti em *O que é fazer?* Cebrap 9, 1974. pp. 79 — 122. Também a crítica de Japiassu, construída com vigor e coragem, se desenvolve no espaço epistemológico: A partir desse lugar, creio não ter o direito de intimidar-se diante do projeto científico da psicologia. Pelo contrário, são os psicólogos que têm medo do questionamento filosófico. Isto só vem revelar a fraqueza de suas posições teóricas. Talvez eles nem mesmo saibam definir sua própria existência de psicólogos" (p. 16). Sem querer ou sem pretender invadir o campo específico do profissional nas ciências psicológicas, o filósofo tem uma palavra a dizer e uma atitude a ser defendida. "Talvez essa posição do filósofo seja cômoda. Mas não foi ele quem a escolheu. Ao ser aliado, proscrito ou banido, pela ciência dita racional e objetiva, do reino do conhecimento, nem por isso morreu sua curiosidade radical pelo sentido do saber. Se nada sabe fazer, ainda sabe pensar" (p. 17).

Os títulos do ensaio dão-nos uma idéia geral dos temas discutidos I — O espaço epistemológico da psicologia; II — A "tecnologia" psicológica; III — A tecnologia comportamental e seus efeitos ideológicos; IV — Por uma "filosofia" da psicologia.

De início, o debate se situa no sentido de saber qual é o objeto da psicologia. Este não parece tão claro e tão definido como se poderia apresentar à primeira vista. Os fenômenos, ditos ou supostamente "psicológicos", não possuem unidade. E isto devido, em grande parte, à diversidade de escolas e ideologias. Citando Piaget, o autor endossa a afirmação de que três filosofias estariam na base das ciências humanas em geral e na psicologia em particular: o empirismo, a dialética e a fenomenologia, concluindo daí possuir a psicologia a idade da filosofia. No entanto, ao separar-se da filosofia no final do século passado, "... a psicologia vem merecendo a suspeita e a contestação quanto à sua finalidade, à eficácia de seu método, ao seu rigor e à sua unidade. Em outras palavras, apesar de centenária, ainda se interroga sobre sua natureza e seu valor, não só epistemológico mas cultural" (p. 29). É que as ciências da natureza exercem sobre ela um fascínio tal que ameaçam absorvê-la. Mas, sendo o homem uma **subjetividade** e uma **presença** em si e no mundo (idéia de inspiração

mounierista), o problema da "cientificidade" da psicologia deveria então ser enfocado de maneira diferente do que vem acontecendo.

No entanto, o que se constata é uma tendência crescente a ver na psicologia apenas ou sobretudo uma tecnologia, isto é, "... um conjunto de técnicas fornecidas pelo desenvolvimento de estruturas especializadas na elaboração e na utilização de um saber psicológico científico" (p. 34), saber este que poderá fazer do homem um autômato, conduzido e manipulado através do esquema behaviorista estímulo-reação.

Japiassu expõe, analisa e critica essa orientação psicológica em três níveis: a) o do condicionamento operante; b) o do condicionamento humano; c) o da dimensão ideológica da psicologia comportamentalista. Esses temas, desenvolvidos por Skinner em particular na obra *Para além da liberdade e da dignidade*, constituem hoje o programa de ação e o modelo científico de uma corrente psicológica das mais influentes em nossa sociedade. Em face dessa situação, a filosofia possui algo a dizer. E a frase-síntese, colocada sob o título do capítulo IV, indica o papel e o lugar da filosofia em toda essa controvérsia: "O que os psicólogos nunca entenderam, é que de forma alguma são capazes de revelar, no fundo, o "segredo" dos fatos humanos. Porque esse "segredo" não pertence à ordem psicológica. É a filosofia que lê, na história, o movimento da consciência humana" (p. 69).

A psicologia, por ter esquecido que era ciência do "subjetivo", passou a desempenhar funções em consonância com os valores e exigências da sociedade capitalista atual. Tais funções, como adaptação e integração do homem ao seu meio, regulação dos conflitos, "modelagem" dos indivíduos, para citar algumas das mais correntes, são decisivas e preponderantes. Desta maneira, a psicologia fica reduzida a uma série de práticas e de técnicas, sem nenhuma ligação com a subjetividade. "Ao invés de ser esta "ciência" que possibilite ao homem redescobrir o sentido de sua palavra, não raras vezes a psicologia atual contribui para aliená-lo num discurso que não emana dele, mas de seu meio ambiente" (p. 73).

Em face dessa situação, fica bem ressaltado o papel fundamental da filosofia, porquanto esta viria revelar o sentido do homem dentro duma totalidade de significações. A insistência na importância da filosofia para a psicologia poder redescobrir o seu objeto e suas funções, para poder criticar e avaliar seu estatuto e grau de "cientificidade", aparece ainda mais explícita nesta passagem conclusiva: "Talvez um dos melhores remédios para se escapar à racionalidade instrumental — que leva à fetichização quantitativista e teste-maníaca em psicologia — seja o reencontro com os Poetas e os Filósofos" (p. 87). Tais afirmações mostram a fragilidade da medida em psicologia, bem como a ilusão dos dados estatísticos e das tecnologias comportamentalistas, quando excluem a subjetividade do homem do campo da investigação e da prática.

A tecnologia, portanto, não pode ser erigida num modelo de "cientificidade", capaz de explicar satisfatoriamente o sentido da ação humana. E Valério Rohden, ao fazer a análise crítica da obra de Skinner *Walden II: uma sociedade do futuro*, inspirando-se no trabalho de Giannotti, acima citado, afirma com razão: "A tecnologia, enquanto se torna princípio geral da práxis humana, é um equívoco; enquanto como tal elimina a reflexão crítica, é simples ideologia. O modelo de Skinner é antipolítico, anti-histórico". (*Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, Ano III, 1975, p. 322).

Concluindo, o debate em torno duma epistemologia crítica da psicologia é dos mais urgentes e dos mais importantes no momento. E o livro de Japiassu, como aliás os demais, chega em boa hora e será muito proveitoso para quem se interessa verdadeiramente por uma visão das Ciências Humanas e em particular da Psicologia, visão comprometida de fato com o homem real.

Alino LORENZON
Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Gama Filho.

JAPIASSU, Hilton
Interdisciplinaridade e patologia do saber,
Rio, Imago, 1977.

Em "Interdisciplinaridade e Patologia do Saber" Hilton Japiassu efetua uma análise sobre as várias disciplinas científicas principalmente no tocante às ciências sociais. Dessa maneira exerce uma crítica do que classifica de esfacelamento das ciências humanas. Em síntese, eis o que aborda o autor:

Na primeira parte do livro o autor estabelece as diferenças existentes entre multidisciplinaridade, pluridisciplinaridade e interdisciplinaridade. Em seguida, visando a contribuir para o entendimento do que seja o método interdisciplinar, assim conceitua a interdisciplinaridade: — "o nível em que a colaboração entre as diversas disciplinas ou entre os setores heterogêneos de uma mesma ciência conduz a interações propriamente ditas, isto é, a certa reciprocidade de intercâmbios, de tal forma que, no final do processo interativo, cada disciplina saia enriquecida". Por que a interdisciplinaridade? Qual sua importância? Embora o autor reconheça a grande dificuldade para a realização de um empreendimento interdisciplinar, tendo em vista os obstáculos e exigências existentes, obstáculos esses que tiveram suas raízes com a filosofia Positivista, considera-a porta de saída para uma volta à unidade, ou seja, para uma preocupação mais profunda com o problema humano na sua totalidade. Segundo ele, o homem está dividido, o estudo do humano foi fragmentado em decorrência da super especialização desordenada. Não condena o especialista, pelo contrário, a pesquisa interdisciplinar requer especialistas cada vez mais competentes, porém conscientes do caráter parcial e relativo de sua própria disciplina. O resultado do interdisciplinar é bem mais do que o conjunto ou conglomerado de especialistas. Este aspecto fica bem evidenciado quando se refere na segunda parte do livro à **metodologia interdisciplinar**. Para ele nenhuma atividade interdisciplinar poderá ser concretizada sem uma mentalização por parte dos especialistas de uma nova metodologia; há necessidade de uma reformulação geral das estruturas mentais dos pesquisadores, uma superação do "capitalismo epistemológico" em que vivem muitos cientistas. Essa renovação de mentalidade vai dar lugar a uma nova concepção do homem; os pesquisadores devem então situar-se no horizonte do fenômeno humano e não permanecer encerrados neste ou naquele compartimento do saber. Cria-se então, segundo ele, uma nova inteligência suscetível de renovar as instituições de ensino e pesquisa, condição essa de real valor para que se possa levar a efeito a metodologia interdisciplinar.

Ressalta também dentro desta metodologia a importância das pesquisas orientadas, não como as únicas válidas e eficazes para os males das ciências humanas, mas

de certo modo elas oferecem elementos que possibilitam ver mais claras as dificuldades e exigências de um projeto interdisciplinar. Situam-se entre as pesquisas fundamentais e as práticas, melhor dizendo, fazem a junção de ambas. Não quer dizer com isso que já não exista lugar para as pesquisas fundamentais. Em que pese a crítica de alguns autores quanto às pesquisas aplicadas, para ele pesquisa e ação não se opõem necessariamente.

Por último analisa o conhecimento integrado do humano, já implícito em todo o decorrer do seu livro na proposta do interdisciplinar; faz um relato histórico das ciências humanas, nas suas diversas concepções pelas diferentes épocas. Deixa transparecer uma grande preocupação da necessidade de nova atitude para a compreensão do fenômeno humano. A unidade do saber sobre o homem é uma exigência da cultura contemporânea. E no entanto, cada especialista ou epistemólogo das ciências humanas ainda trabalha de forma isolada, sem incluir em suas pesquisas a reflexão filosófica.

É portanto necessária a contribuição da filosofia, mais propriamente de sua vertente epistemológica. Assim, daria lugar não a uma filosofia sintética das ciências humanas, mas a essa disciplina extracientífica, cuja função primordial seria salvaguardar esta concepção unitária do homem, evitando a divisão, tão comum hoje, entre as ciências que o estudam.

Em síntese, o autor apresenta como problema central, o esfacelamento das ciências humanas e propõe a adoção de uma metodologia interdisciplinar que venha contribuir para a unidade do saber, em função do homem. Reconhece os obstáculos epistemológicos, psicossociológicos e culturais que se opõem ao trabalho interdisciplinar, mas como uma “barreira” a ser vencida, não somente pelos especialistas, ressaltando sobretudo o papel da filosofia junto às ciências humanas neste processo. Pelo chamado constante ao questionamento, à reflexão, a filosofia contribuiria com as ciências humanas, no sentido de reencontrar o **HOMEM em sua totalidade**.

Na verdade, na análise que empreende e na crítica que efetua da fragmentação do conhecimento e da sua compartimentação em disciplinas isoladas, Japiassu deixou escapar a base material responsável em última instância, pela edificação dessa estrutura de conhecimento. Nessa perspectiva a análise empreendida é inteiramente ahistórica. Em primeiro lugar porque não leva em consideração o modo de produção material sob o qual o conhecimento é produzido. Isto é, desvincula o processo produção de conhecimento do processo de produção econômica.¹ Em segundo lugar, assim procedendo esquece a existência de classes em torno das quais o conhecimento e, em especial, o conhecimento científico é produzido.

Dessa maneira Japiassu não consegue transpor o nível da aparência e penetrar na essência dessa excessiva divisão. Com efeito, o autor não demonstra nenhuma preocupação em procurar uma explicação que dê conta da origem e significado de tal fato.

Nesse sentido é importante ressaltar que a própria divisão capitalista do trabalho que acarretou a separação definitiva do trabalhador dos instrumentos de trabalho é o caráter coletivo de trabalho em sua forma especificamente capitalista, tal qual Marx demonstra em **O Capital**, também outra compartimentação: a separação entre trabalho manual e trabalho intelectual ou seja, entre o trabalho de execução direta e o de concepção do próprio processo de trabalho.

Com efeito, a organização capitalista do trabalho potencializou excessivamente as forças produtivas materiais. Sem embargo, é o mesmo Marx que assinala: "A burguesia, durante o seu domínio de classe apenas secular, criou forças produtivas mais numerosas e mais colossais que todas as gerações passadas em conjunto".²

Então é preciso buscar historicamente a origem excessiva dessa fragmentação, bem como a função da ciência no interior do processo produtivo capitalista. A ciência enquanto necessidade infra-estrutural, isto é, necessária ao processo de produção capitalista e como fenômeno superestrutural, isto é, necessário à reprodução do referido modo de produção. Aqui há que se destacar a função ideológica da ciência pois como salienta Gramsci "... Também a ciência é uma superestrutura, uma ideologia (...), a ciência jamais se apresenta como nua noção objetiva; ela aparece sempre revestida por uma ideologia".³ E essa ideologia naturalmente, não é neutra uma vez que representa interesses específicos de classe. Assim é que "... a classe que tem o poder material dominante em dada sociedade é também a potência dominante espiritual. A classe que dispõe dos meios de produção material dispõe igualmente dos meios de produção intelectual".⁴ Não é por acaso, portanto, que as idéias dominantes em determinada sociedade, são as idéias das classes dominantes.

Hilton Japiassu descreve o processo de produção do conhecimento como se este estivesse separado dos interesses do capital e, portanto, como se pairasse acima das classes sociais e, nisto consiste a falha maior do seu trabalho, pois também o conhecimento científico é fruto da luta de classes.

Raimunda Medeiros Germano

NOTAS

- (1) A propósito ver — Manuel CASTELLS e Emilio de IPOLA — *Practica Epistemologica y Ciências Sociales* — in *Rev. Latino Americana de Ciências Sociales* nº 04 — Santiago do Chile — 1972.
- (2) Karl Marx — *Manifesto do Partido Comunista* — pág. 25.
- (3) Antônio Gramsci — *Concepção Dialética da História* — pág. 70.
- (4) Karl Marx e Friedrich Engels — *A Ideologia Alemã* — Vol. I págs. 55 e 56.

AGUIAR, Roberto A. R. de

Direito, Poder, e Opressão.

São Paulo, Editora Alfa-Omega, 1980, 184 pp.

O livro abre a coleção "Ciência do Direito", lançada pela Editora Alfa-Omega, com a finalidade de contribuir com os estudos jurídicos em nosso país. **Direito, Poder e Opressão** é o primeiro livro de Roberto Armando Ramos de Aguiar, doutorado em 1975 na área de Filosofia do Direito pela PUC de São Paulo, e, atualmente, professor na Universidade Metodista de Piracicaba — SP.

Do exercício da advocacia e do magistério nasceu este trabalho que pretende mostrar, de um lado, a inadequação entre a prática jurídico-social e a doutrina do direito, tanto na elaboração legislativa como na sua aplicação concreta e, de outra parte, as possibilidades de um novo direito, respaldado na vinculação entre a necessidade jurídica real e a linguagem teórica. O autor se preocupa com a mitificação, que

transforma a norma em doutrina e cuida da coerência interna do direito, abandonando o contexto histórico-social. Em sua obra recorre às contribuições de Michel Foucault quanto às relações do direito com o poder, e apóia-se na posição marxista das relações de produção.

O livro divide-se em duas grandes partes, cada uma delas, respectivamente com cinco e seis tópicos, em forma numerada.

Na primeira parte o autor versa sobre o direito como fenômeno observável, ou seja, sobre o direito em seu aspecto constitutivo e em sua manifestação. Aborda o direito como rito, assim caracterizado desde seus primórdios, e observa que no decorrer dos tempos a dimensão ritual cristalizou-se, de tal forma, que o texto formal passa por realidade.

No segundo tópico o autor trata da elaboração legislativa. Partindo da pergunta "quem é o legislador?" conclui que a lei é sempre o resultado do interesse de quem detém o poder econômico. Mostra que em qualquer sociedade, os homens, ao estabelecer relações e produzir, formam grupos que dominam um o outro através da economia e, conseqüentemente, da política dentro da sociedade. Deixa, então, evidente que todo legislador, como porta-voz do grupo no poder, manipula os demais grupos até conseguir a legalidade, e ocupando o aparelho de controle público comumente denominado "Estado" nunca fará leis contra seus interesses, elaborando a ideologia do Estado. Defende que o real processo legislativo tende a se perpetuar quando, passando pela jurisprudência e interpretação que cabem ao legislador, invade os escalões médios de aplicação engendrando nos executores normas derivadas, que se ramificam por toda a rede de instituições; dessa forma, a lei sofre exegese, multiplica-se e se particulariza através dos microlegisladores, que atingem pequenos grupos e parcelas da comunidade, sempre confirmando a ideologia da norma originária.

No terceiro tópico, o autor discorre sobre os destinatários da norma jurídica. Propugna que, embora os destinatários sejam todos, a lei, na realidade, atinge diretamente os grupos que, por necessidade e ideologia, assumem comportamentos opostos aos dominantes; indiretamente fortalece o grupo do poder, mantendo sua coesão e controlando os demais.

Como na legislação atual, o Estado se arroga o direito de se auto-limitar como fonte e destinatário da norma, o autor desenvolve no quarto tópico a relação Estado/direito, dando ao primeiro o papel de substituir retoricamente o poder político e seus sustentáculos e de manipular a legislação segundo seus interesses.

No último tópico tece considerações sobre a ascensão ao poder por força física ou econômica, ou por prestígio ou por influência. Analisa a necessidade da autoridade para legitimar o poder: este torna-se inoperante sem a autoridade, que lança mão de recursos como disciplina, liderança, responsabilidade, inculcação de hábitos, estabelecimento da burocracia para conseguir consenso atrás da fachada de tutora do bem comum e harmonia social. Assim, para o autor, o grupo que consegue o poder (todos lutam para isso) utiliza todos os recursos para se manter, dominar e forjar aceitabilidade; estrutura formalmente o poder em executivo, legislativo e judiciário para justificar a ordem diante dos oprimidos, realizar interesses concretos, mascarar e sustentar as contradições; emprega a sanção (poder de violência) para garantir a sobrevivência.

Na segunda parte o autor trata do direito como fenômeno valorativo, ou seja, em força de quais valores se explicita e se movimenta o fenômeno jurídico. Inicia

relevando a dimensão ideológica que conduz o direito enraizado nas relações sociais de produção. Conceitua a verdade jurídica como a aplicação do teor legal segundo os parâmetros da ideologia no poder e a adequação do fato observado ao discurso normativo.

No tópico seguinte desenvolve longamente o papel preponderante da sanção. Esclarece que a evolução da sanção no tempo, tornando-a menos cruel não a transformou em mais humana. Acrescenta que a mudança de finalidade da sanção de castigo para recuperação reveste-se simplesmente de caráter retórico. E lembra que a sanção somente garante a eficácia normativa e a sobrevivência do grupo no poder.

No terceiro tópico, o autor se empenha em mostrar que o direito, exercendo controle sobre a divisão do trabalho e a produção, procura diluir os conflitos e as tensões econômico-sociais. Dedicar grande espaço à verificação das formas de controle sobre o corpo: através do trabalho, cuja legislação privilegia o dono do capital em detrimento de quem tem a força produtiva; através do processo de fixação que segura o trabalhador no local geográfico; através da discriminação quanto à posição social, idade, sexo, horário de trabalho, insuficiência física e mental, graduação para remuneração. Verifica que para controlar a pessoa é importante delimitar em que tempo e em que prazos o corpo deve ser usado, legislando sobre a capacidade pessoal de trabalhar, sistematizando o trabalho com disciplina que impede a participação do assalariado em decisões e que fomenta a obediência a prazos e a sanções de prêmios e castigos. Observa que o controle sobre o saber se faz através do sistema de especialização, cabendo só ao detentor do capital o conhecimento global. E, finalmente, detalha como as ciências auxiliares do direito, tais como o serviço social, a criminologia, a psiquiatria, a psicologia, se transformam em recursos paranormativos para ou amaciar conflitos, ou justificar casuísmos, ou aliviar responsabilidades do poder vigente, sempre colaborando na busca de conceitos fundantes para a permanência da ideologia dominante.

Como quarto tópico, em base às argumentações levantadas anteriormente, encara o direito como elemento conservador e antidemocrático, por se constituir em instrumento de quem tem o poder, mudando perifericamente para não ceder no essencial. Porém, propõe a mudança substancial para o estado de direito, onde a norma jurídica represente a liberdade, a possibilidade de construir um projeto, o fim da relação opressor-oprimido, através do estabelecimento dos interesses da maioria que produz e a participação de todos na vida da sociedade. Nesta altura da obra, o autor elabora as bases de outro direito, que resultasse da justiça no relacionamento dos grupos. Defende o estado de direito fundamentado nas relações sociais homem x homem e mundo x homem, provocado por uma luta política que reestruture a elaboração legislativa e tenha força de decisões. Para isso, mostra que os meios podem ser pacíficos ou violentos, aproveitando-se das contradições engendradas pelos instrumentos do poder dominador.

Como bandeira de transformação social, o autor comenta, no quinto tópico, a Declaração dos Direitos Humanos, enaltecendo-os como fruto de lutas históricas e conquistas políticas, contrapondo a situação atual com a formulação literal dos direitos humanos.

Finalmente, não esquecendo a diversidade cultural e a relatividade do direito, estabelece critérios que possam orientar na normatização de um direito justo, lembrando que em questão de direito a ideologia sempre se acha presente.

A obra de Roberto Aguiar denuncia veementemente o caráter formal de que se reveste o recurso ao direito como legitimação de situações que privilegiam os grupos e representantes dos grupos no poder. Por isso é valiosíssimo roteiro que auxilia na análise de fatos sociais e no posicionamento perante as relações entre elite-povo, governantes-governados. Sua atualidade transparece nos pronunciamentos emitidos pela imprensa falada e escrita, onde se multiplicam as contradições de um direito opressor e manipulador. Infelizmente, ao autor passou despercebida a cooptação dos meios de comunicação social pela ideologia no poder, tanto é que nem menciona a publicidade e a propaganda como fatores de controle social. Assim mesmo, pode-se dizer que o livro revela a face do direito bastante distante dos currículos jurídicos e das decisões forenses.

Estas páginas desnudam a falácia e o mito da neutralidade do direito, tirando-lhe sobretudo a auréola de incolumidade e a sacralidade. Contudo, ao acentuar enfaticamente as relações sociais de produção como fonte do direito, resume a um único aspecto a existência humano-social, empobrecendo-a de outros valores antropológicos e filosóficos. Além disso, a elaboração do direito não se faz somente em relação ao poder. Precisamente por optar pelos caminhos de Marx e Foucault, o autor obtém sucesso no primeiro objetivo do livro. Fica patente que nas relações sociais, mediadas pelo mundo, um grupo consegue dominar outro, mantendo e justificando posteriormente o poder pelo direito: da aliança entre poder e direito nasce a opressão. Para o autor, nem sempre esta ilação se dá necessariamente. A partir dessa constatação elabora o segundo objetivo: a proposta de um direito justo a ser conquistado através de um processo de libertação, encetado pelas classes produtoras de bens sociais, que constituem a maioria da composição social. Nessa tentativa o autor não consegue juntar subsídios para dar suporte à viabilidade e para diagnosticar um caminho novo no sentido "libertação, poder, direito".

O estilo da obra mantém clareza e simplicidade no pensamento e na palavra, fugindo propositalmente do costumeiro verbalismo forense. No corpo da obra destacam observações que caracterizam uma vivência prática e crítica perante a legislação, o ordenamento jurídico e os fatos sociais. O modo de se debruçar sobre os assuntos, de per si, reflete que o livro é, antes de tudo, fruto de lides diárias e contínuas, do que elaboração intelectualizada. Evitando a divisão por capítulos e optando por divisão numerada, o livro se presta a estudos temáticos.

Pela variedade de assuntos que aborda e pela perspicácia manifestada em grande número de observações, a obra merece ser lida por estudiosos de sociologia, ciências políticas, educadores; saliente-se seu valor para estudantes e professores de Direito, advogados, magistrados e para todos aqueles que trabalham na elaboração e aplicação da Justiça.

José Luiz Nemes.

Mestrando em Filosofia da Educação na
PUC de Campinas.

FERRI, M. G. e MOTOYAMA, S. (Coords.).
História das Ciências no Brasil,
SP, EPU/EDUSP, 1979.

Patrocinada pelo CNPq, História das Ciências no Brasil constitui-se de três volumes dos quais estamos apresentando o primeiro. Para a sua elaboração foram convidados especialistas nas respectivas áreas, para traçar um histórico dos diferentes campos das ciências no Brasil.

No primeiro capítulo, Antonio Paim faz uma análise do percurso da Filosofia no Brasil. Iniciando pelo ciclo que se seguiu ao momento pombalino, o autor elucida as várias fases, ressaltando os aspectos e os nomes mais importantes da Filosofia em nosso país. O momento pombalino e o positivismo tiveram destaque; foram objeto de uma análise mais minuciosa, o que não aconteceu com outras linhas filosóficas como o existencialismo, a fenomenologia, ou mesmo o marxismo. Em seu todo, este capítulo é ótima fonte de referência para quaisquer que queiram estudar a trajetória filosófica no Brasil.

No início do capítulo dois, Chaim S. Höning e Elza F. Gomide fazem uma apresentação das ciências matemáticas e seus campos de estudo, destacando-se sua importância para a ciência e a tecnologia. Abordam uma primeira fase da história da matemática no Brasil, desde o ensino pelos jesuítas até 1934, ano da fundação da F.F.C.L. da USP. Analisam em seqüência a modernização do ensino e a divulgação da pesquisa matemática na década de 30, e a revitalização ocorrida na década de 40 com o intenso intercâmbio com a comunidade matemática internacional. Da década de 50 até a atualidade fazem uma análise da expansão da matemática no Brasil. Finalmente, são apresentados alguns dados indicativos sobre o progresso da matemática no Brasil, as principais linhas de pesquisa existentes nas ciências matemáticas e a forma pela qual se institucionalizaram.

No capítulo três, Shozo Motoyama apresenta inicialmente a conceituação da Física, sua evolução como ciência e os principais conceitos que auxiliam na compreensão de sua história e da relação da ciência-técnica. No contexto histórico são analisados os percalços da Física até a década de 20. Descreve-se, em seguida, as etapas da institucionalização da Física a partir da década de 30, até 1965. Com referência aos últimos 15 anos, 1965 a 1980, aborda-se a expansão quantitativa havida na Física, principalmente quanto ao progresso das áreas interdisciplinares, consolidação de outros domínios, renovação de ramos antigos e expansão do ensino. Finalmente, descreve-se as principais características da comunidade brasileira de física atual, seus pontos fortes e pontos fracos.

No capítulo quatro, Simão Mathias traça um panorama geral da evolução da Química no mundo, salientando-se seu retardo inicial de progresso como ciência até seu desenvolvimento vertiginoso atual, abrangendo numerosos campos. No Brasil, este retardo foi ainda mais pronunciado. Em seqüência, é abordada a evolução histórica da Química no Brasil, desde a época do Império, até o advento do Departamento de Química da F.F.C.L. da USP, em 1934, que marca o início de uma tradição de pesquisa científica. Dessa época até a atualidade são descritos os principais fatores e eventos que contribuíram e/ou marcaram a institucionalização da Química no Brasil. Ao final, é traçado no contexto internacional o perfil da atuação da Química brasileira.

No capítulo cinco, J. Leal Prado mostra uma visão panorâmica da evolução da Bioquímica no Brasil. Nela são apresentados, de maneira sintética, desde os primeiros trabalhos de brasileiros publicados no estrangeiro, até os apresentados atualmente pelos membros da Sociedade Brasileira de Bioquímica (SBBq) e da Pan American Association of Biochemical Societies (PAABS). Desde a época dos precursores da Bioquímica brasileira os trabalhos se desenvolveram principalmente ligados à Universidade e em seus principais Departamentos, com exceção dos realizados nos Institutos de Manguinhos e no Instituto Butantã. Segundo o autor deste capítulo o Departa-

mento de Bioquímica da USP é, no momento, o centro mais desenvolvido no país. Nele são realizados alguns trabalhos que colocam o Brasil em nível de competição científica com os países mais avançados. As organizações BIOBRAS e EMBRAPA, oferecem uma perspectiva de aplicabilidade da Bioquímica para a agricultura e a indústria nacionais.

José Ribeiro do Valle mostra a história do movimento da Fisiologia no Brasil no sexto capítulo. Em termos internacionais, a história da nossa Fisiologia é relativamente modesta, conforme, aliás, ocorre em outras áreas. Isso se entende pelo fato de que as nossas universidades têm vivido mais preocupadas com a aplicação do que com o avanço e a criação do conhecimento.

O capítulo seguinte é apresentado também por José Ribeiro do Valle, onde ele coloca o desenvolvimento da Farmacologia no Brasil, ciência entendida como estudo das drogas empregadas em Biologia, Medicina e Higiene. João Batista Lacerda é considerado o fundador da Farmacodinâmica. Na Farmacologia destacaram-se Miguel Osório de Almeida, Thales Martins, Carlos Chagas, Vital Brasil e Franklin de Moura Campos. A lentidão do progresso da Farmacologia foi decorrência da dificuldade de implantação de uma verdadeira Universidade.

No capítulo oito, Lycurgo de Castro Santos Filho aborda a evolução da Medicina no Brasil que pode ser delineada em três fases: a primeira abrange os três primeiros séculos da colonização no Brasil; a segunda, a fase escolar, surgiu com a implantação das Escolas de Medicina; finalmente a terceira, a fase científica, foi inaugurada com o sanitarista Oswaldo Cruz em Manguinhos. Na época da colonização a Medicina era exercida por barbeiros e boticários, indivíduos não-letrados e de humilde condição social. Os jesuítas tiveram um papel preponderante na Medicina da época.

No capítulo nove, Ernesto Parteniani escreve sobre a Genética Vegetal, onde apresenta primeiramente os centros pioneiros em trabalhos nesta área, destacando a Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz de Piracicaba e o Instituto Agrônomico de Campinas. O autor fez uma relação dos trabalhos realizados nestes centros e são analisadas as perspectivas que se oferecem atualmente neste campo. Paterniani, no final do capítulo, faz um chamado aos cientistas para que investiguem os campos ainda não explorados da Genética Vegetal.

O décimo capítulo é escrito por Francisco M. Salzano que coloca a história da Evolução Biológica no Brasil desde o começo de sua existência até hoje, passando pelos anos fundamentais das décadas de 30 e 40. Enfatiza os trabalhos realizados nos grandes centros científicos Rio e São Paulo. Os cientistas brasileiros, apoiados nas descobertas sobre seleção e mutacionismo, conseguem estabelecer linhas avançadas na evolução vegetal e animal, culminando nos aspectos antropológicos com ótimos trabalhos.

Francisco Iglésias aborda com muita autoridade o desenvolvimento e o estudo do ensino da História no Brasil, desde a Colônia até os dias de hoje. Divide este estudo em três momentos: primeiro até 1854, segundo de 1854 a 1931, e o terceiro, de 1931 em diante. Aborda os prejuízos causados pela introdução da disciplina O.S.P.B., Moral e Cívica e Estudos Sociais. A questão de fontes e arquivos não é deixada de lado.

Pasquale Petrone trata, no capítulo doze, da Geografia Humana, onde não teve seu desenvolvimento alcançado pela História. As publicações se resumem aos períó-

dicos e traduções. A Geografia, durante todo o período de estudo no Brasil, limitou-se a copiar teorias não só ultrapassadas como inadequadas para nossa realidade.

Milton Vargas é o responsável pelo décimo terceiro capítulo. Começa por definir o campo onde pretende discorrer o seu tema. Situa como tecnologia o estudo das experiências e conclusões da ciência ao conhecimento dos materiais e processos utilizados pelas técnicas. A partir daí dá uma visão histórica, demonstrando ótimo domínio do assunto, do progresso tecnológico que o Brasil sofreu. Para tanto, fez uma análise dos vários setores que incorpora à tecnologia em nosso país. Milton Vargas se atém, aqui, muito mais na colocação de uma história cronológica, o que faz com enorme presteza, do que à de uma história crítica. Relata os fatos, mas não os analisa criticamente.

Concluindo, podemos dizer, em que pese à grande importância da obra para a História das Ciências no Brasil, notamos uma não-continuidade, em termos de integração de cada capítulo no todo. Cada um deles se constitui numa unidade estanque com níveis de aprofundamento e abordagem variadas.

Elói de Arruda Guerra

Flávio Heitor Barbieri

Geraldo Inácio Filho

Mamede Lima Marques

Maria Guadalupe De La Concha Real

SHARTZMAN, Simon.

Formação da comunidade científica no Brasil.

São Paulo — Rio de Janeiro, Nacional — FINEP, 1979. 481 p.

(Biblioteca Universitária, série 8: Estudos em ciência e tecnologia, v. 2.)

Esta obra é o "resultado de uma experiência bem sucedida de trabalho coletivo" como Schwartzman o afirma. Colaboraram: Antonio Paim, Carla Costa, Marcia B. M. Nunes, Maria Clara Mariani, Nadja V. X. e Souza, Ricardo G. F. Pinto, Tjerk Guus Franken.

Segundo o autor, o objetivo do livro é "tentar contar esta história (da ciência no Brasil) até época realmente recente" é também uma oportunidade de se obter uma visão panorâmica do que já foi, ou melhor, ao contrário do que já foi escrito e feito anteriormente, agora de forma menos fragmentária e mais coerente.

A apresentação é feita por José Pelúcio Ferreira que, ao se referir a "As ciências no Brasil", de Fernando Azevedo, afirma que a instituição que preside, a FINEP, financiadora do projeto, pretende "dar-lhe continuidade, (à obra de F. Azevedo), promovendo com sua própria equipe e estimulando outras pessoas e outras instituições a se dedicarem à investigação sob o ponto de vista histórico das origens das ciências no Brasil". Segundo ele, a FINEP assinou convênio com a Cia. Editora Nacional para a publicação da série "Estudos em ciência e tecnologia" e firmou acordo com o Centro de Pesquisa e Documentação em História Contemporânea do Brasil (CPDOC), da Fundação Getúlio Vargas, para que fique a cargo desse centro a preservação da documentação correspondente.

A obra está dividida em dez capítulos e o primeiro estabelece o marco fundador da ciência no Brasil: Osvaldo Cruz. Depois de definir ciência e história da ciência,

o autor mostra-nos a necessidade de se fazer uma história da ciência dentro do contexto sócio-político-econômico em que foi gerada, o que nos levaria a iniciar o estudo a partir de regiões e países periféricos, para entender a ciência "no que ela tem de mais permanente e contínuo". Quando a atividade científica requer grandes orçamentos, complexidade de pesquisa, trabalho de equipes, temos o que o autor denomina de "big science", onde se dilui a fronteira entre ciência e técnica.

O capítulo dois nos informa que a ciência européia esteve fora das universidades até o século XIX, quando então dá-se a ligação íntima, sendo a Alemanha a pioneira. Foi a França o eixo da ciência no século XVIII e os temas da ciência, nessa época, eram: evolucionismo, o que viria a se constituir nos fundamentos da química moderna, o início da teoria atômica e a eletricidade. A Inquisição e a Contra-Reforma mantiveram Portugal isolado do restante da Europa, com relação à ciência e, por extensão, o Brasil, sua colônia. Às vésperas da Independência José Bonifácio sugere a criação da Universidade brasileira, onde aparece a influência pombalina, toca na educação profissionalizante.

O capítulo três nos diz que houve no Brasil algum interesse sem maiores conseqüências pela química, siderurgia e medicina, bem como no decorrer do século XIX, por alguma atividade de engenharia ligada às escolas militares. No último quartel do século surge a Escola de Minas de Ouro Preto. Mas, até o início da República o interesse pela ciência era pequeno, as escolas profissionalizantes precárias e o interesse demonstrado pelo Imperador não foi traduzido em medidas concretas em favor da ciência. Japão e Índia, no mesmo período, mandavam estudantes para a Europa e Estados Unidos e assimilaram os conhecimentos científicos dessas regiões.

Trata o quarto capítulo da transição do séc. XIX para o séc. XX. A descentralização republicana, a consolidação de São Paulo como pólo dinâmico da economia do país, graças ao café, a criação de institutos de pesquisa como o Agrônomo de Campinas (1887), o Vacinogênico de São Paulo (1892), o Bacteriológico de São Paulo (1893), o Butantã (1899), Manguinhos (1900), o aparecimento de novas faculdades e escolas de nível superior como a Politécnica de São Paulo (1893), Mackenzie e Engenharia de Porto Alegre (1896), Agricultura e Veterinária do Rio (1898), a Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz (1901) e a criação de museus Goeldi e Paulista são características do período. Além disso, os temas da ciência que se institucionaliza no Brasil eram os da ciência européia do século XIX, as tradições científicas brasileiras dependiam de pesquisadores estrangeiros ou de brasileiros formados no exterior e a ciência era feita fora do sistema de educação superior só se desenvolvendo a ciência aplicada.

No capítulo cinco vemos que nas primeiras décadas do século XX a presença da ciência aplicada é bem grande. A falta de uma política científica adequada faz com que os cientistas formados no Rio sejam absorvidos por São Paulo já que a economia deste último estado era baseada na monocultura cafeeira e requeria conhecimentos sobre o cultivo e combate às doenças vegetais. Em Minas destacam-se a Escola de Minas, o Instituto Ezequiel Dias e a anexa Faculdade de Medicina, além das Escolas de Engenharia de Itajubá e de Agronomia de Viçosa. No período referido as instituições científicas padeciam de problemas financeiros e interferência política tendo sua situação de precariedade se agravado com a lei de desacumulação que impedia o acúmulo de cargos em instituições oficiais.

A repercussão pelas décadas seguintes de movimentos políticos sociais e culturais como o Tenentismo, a Revolução de 1930, a Semana de Arte Moderna é assunto do capítulo seis. Volta à baila a educação como tema de discussão, bem como a questão da universidade; e a Reforma Francisco Campos se constituiu numa barreira à criação de uma universidade que tivesse como centro a ciência, enquanto a incipiente industrialização dos anos 30 não estimulava a pesquisa aplicada.

Com o sistema educacional dando pouca importância ao trabalho científico (este reduzido a poucos institutos e a estrangeiros imigrantes), a instituição de ensino católico ao estilo das corporações medievais com a ciência e a técnica submetidas à filosofia e à teologia e à influência dominante do Positivismo, parecia que a instituição da atividade científica no Brasil havia falhado. Para sair do impasse buscou-se fontes estáveis de financiamento de pesquisa e deu-se continuidade a linhas de pesquisa reconhecidas para proteger os centros de ambientes desfavoráveis. Cria-se um novo modelo de universidade, a USP.

Todo o sétimo capítulo é dedicado à Universidade de São Paulo, que, inspirando-se no modelo francês, com ênfase nas ciências humanas e ensino laico, independente de qualquer credo religioso, era uma escola eclética integrando ainda as tradições alemã, italiana e americana. Foram contratados professores estrangeiros do mais alto gabarito. Objetivava uma revolução no ensino. Constituiu-se numa reação ao fascismo e teve grande incentivo da elite paulistana.

Aqui no Brasil o trabalho científico a mais longo prazo só podia ser feito nas horas vagas ou encoberto por atividades mais aplicadas e a iniciação ou se fazia no âmbito familiar ou por influência de professores estimuladores. Mas o sucesso como cientista dependia muito do relacionamento com pessoas de ciência, sua orientação ou indicação. Além disso, as instituições disponíveis eram poucas. Alguns poucos conseguiam bolsas no exterior, principalmente através da Fundação Rockefeller. Na década de 30 a atividade científica se assenta na universidade, principalmente na USP, onde cientistas estrangeiros fazem escola, mas a universidade do Rio de Janeiro ainda estava voltada para a formação de profissionais liberais, sem a preocupação com o desenvolvimento de pesquisa. São esses os assuntos tratados no capítulo oito.

O nono capítulo mostra a emergência da ciência moderna no Brasil tendo como base a física, a química e a genética. A USP, o centro mais importante, faz ciência de alto nível e com possibilidade de aplicação; a presença de pesquisadores estrangeiros é notável e os jovens pesquisadores são colocados em contato com centros internacionais de pesquisa, principalmente os Estados Unidos. Após a guerra novos cientistas vão fortalecer a comunidade científica no Brasil.

O capítulo dez mostra-nos que houve aumento de interesse pelo trabalho científico e pela formação universitária de cientistas e influência de militares e industriais nos resultados obtidos, principalmente nos Estados Unidos e com o lançamento do Sputnik (1957), pela União Soviética, o interesse pela atividade científica é redobrado, mas com a crise no sistema universitário no final dos anos 60, o interesse diminuiu.

No Brasil a atividade científica é favorecida pela criação de centros independentes, da SBPC (1948), FAPESP (1960), CNPQ (1951) e a criação dos cursos de pós-graduação (1970 — 1) e o apoio à pesquisa dado por organismos internacionais. A comunidade científica no Brasil vem-se expandindo no pós-guerra e tenta-se uma

melhora no sistema universitário. O ITA e a UNB são alguns exemplos. E a política econômica do MEC, bem como a criação do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico muito têm contribuído para que isto seja possível. Por outro lado, criou-se muitas vagas na universidade sem o correspondente número de empregos o que acarreta outros problemas de ordem social.

Além desses dez capítulos a obra traz uma extensa bibliografia, dois apêndices e índice onomástico. O primeiro apêndice é uma cronologia da ciência brasileira de 1500 a 1945 e o apêndice dois são notas biográficas sobre os entrevistados com informações sobre cursos e atividades de ensino e pesquisa mais gerais.

A obra de Schwartzman é, sem dúvida, a mais completa "visão panorâmica" da ciência brasileira. A obra organizada por Mário Guimarães Ferri e Shozo Motoyama também é muito importante, mas como o próprio título indica, é uma História das ciências no Brasil, e cada uma motivo de um capítulo à parte.

O livro de Schwartzman e equipe é de muita importância para os estudiosos da ciência, qualquer que seja o ramo a que se dedique, para pessoas ligadas ao ensino (professores e estudantes) e para pessoas interessadas em conhecer melhor nossa realidade contemporânea. Vazado em linguagem simples e agradável não requer ao leitor qualquer iniciação científica para a sua compreensão. Financiado por uma instituição oficial não faz a história oficial da formação da comunidade científica e sim uma história imparcial, desapassionada e muito lúcida.

Geraldo Inácio Filho
Pós-graduação em Filosofia
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

PUBLICAÇÕES RECEBIDAS

PERIÓDICOS:

Abertura, nº 01 — vol. 01, junho/80; nº 07 — vol. 02, junho/80
 Associação Fluminense de Educação
 R. Marquês do Herval, 1160
 25000 — Duque de Caxias — RJ

Atualização, nº 129/130 — vol. 11, set./out/80; nº 131/132 — vol. 11, nov./dez/80;
 nº 133/134 — vol. 12, jan./fev/81; nº 135/136 — vol. 12, mar/abr/81; nº 137/138
 vol. 12, mai/jun/81
 Missionários Sacramentinos de Nossa Senhora
 Caixa Postal 2428
 30000 — Belo Horizonte — MG

Análisis, nº 21/22 — vol. 09, jan/dez/75; nº 23 — vol. 10, jan/jun/76; nº 24 — vol.
 10, jul/dez/76; nºs 25/26 — vol. 11 jan/dez/77; nºs 27/28 — vol. 12 jan/dez/78;
 nº 29 — vol. 13, jan/jun/79; nº 30 — vol. 13, jul/dez/79;
 Universidad Santo Tomas
 Carrera 9ª nº 51 — 23
 Bogotá 2, D.E. — Colômbia

Anthropos, nº 01 — vol. 01, 1980; nº 2 — vol. 02, 1981; nº 03 — vol. 02, 1981;
 Inst. Superior Salesiano de Filosofia y Educacion
 Av. El Liceo — aptº 43
 1201 A — Los Teques — Venezuela

Buchexport, nº 01, abr/81
 Volkseigener Aussenhandels betrieb
 Der Deutschen Demokratischen Republik
 DDR — 7010 — Leipzig — Gerichtsweg 26

Cadernos de Pesquisa, nº 33, maio/80; nº 35, nov./80; nº 35, fev./81.
 Fundação Carlos Chagas
 Caixa Postal 11.478
 01000 — São Paulo — SP

Cadernos do CEAS, nº 66, mar/abr/80; nº 67, mai/jun/80; nº 68, jul/ago/80; nº
 69, set/out/80; nº 70, nov/dez/80; nº 71, jan/fev/81; nº 72, mar/abr/81; nº 73,
 mai/jun/81; nº 74, jul/ago/81; nº 75, set/out/81; nº 76, nov/dez/81.
 Centro de Estudos e Ação Social
 R. Aristides Novis, 101 (Federação)
 40000 — Salvador — BA

Cadernos do CEDI, nº 03, mar/80; nº 04, mai/80; nº 05, jul/80; nº 06, set/80;
 nº 07, nov/80.
 Tempo e Presença Editora Ltda.
 Caixa Postal 16082 — ZC — 01
 22221 — Rio de Janeiro — RJ

Revista **Economics**, vol. 22
 Law and State, vol. 22
 Sonnemberg, nº 90
 Gesellschaftswissenschaftlich, nº 13

Modern Law and Society, nº 2, vol. 13
Educacion, vol. 22

Mundus, nº 4, vol. 16; nº 2 vol. 16; nº 03, vol. 16.
Applied Geography and Development, vol. 15, vol. 16.
Literature Music fine Arts, nº 2, vol. 13.
Entwicklungspolitik, nº 31; 33; 34; 35.
Informationen, nº 05.
Bildung und Wissenschaft, nºs 8/9.
 Centro Cultural Brasil – Alemanha
 R. Augusta, 1470 – Caixa Postal 30642.
 01304 – São Paulo – SP

Ciência e Cultura, nº 02 – vol. 32; nº 03 – vol. 32; nº 04 – vol. 32; nº 05 – vol. 32;
 nº 07 – vol. 32; nº 08 – vol. 32; nº 09 – vol. 32; nº 10 – vol. 32; nº 11 – vol. 32;
 nº 12 – vol. 32; 1980; volume 33 – nº 01 ao 10 – 1981;
 Sociedade Brasileira para o progresso da Ciência;
 R. Cardeal Arcoverde, 1629 – Pinheiros;
 05407 – São Paulo – SP

Ciências e Letras – nº 01 – ago/80.
 Av. João Obino, 110,
 90000 – Porto Alegre – RS

Ciências Humanas nº 12 – jan/mar/80; nº 13 – abr/jun/80; nº 14 – jul/set/80; nº
 15 – out/dez/80; vol. V – nº 16 – jan/mar/81; nº 17 – abr/jun/81;
 Universidade Gama Filho
 R. Manuel Vitorino, 625,
 20000 – Rio de Janeiro – RJ

Convergência nº 128 – jan/fev/80; nº 130 – mar/80; nº 131 abr/80; nº 132 – mai/
 80; nº 133 – jun/80; nº 134 – jul/ago/80; nº 135 – set/80; nº 136 – out/80; nº
 137 – nov/80; nº 138 – dez/80; nº 140 – mar/81; nº 141 – abr/81; nº 142 – mai/
 81; nº 143 – jun/81; nº 144 – jul/ago/81; nº 145 – set/81; nº 146 – out/81; nº
 147 – nov/81; nº 148 – dez/81.
 Conferência dos Religiosos do Brasil
 R. Alcindo Guanabara, 24, 4º andar,
 20031 – Rio de Janeiro – RJ

Convivium, vol. 22 – nº 05, set/out/79; nº 06 nov/dez/79; vol. 23 – nº 03, mai/jun/
 80; nº 04, jul/ago/80; vol. 24 – nº 05, set/out/80; nº 06 nov/dez/80; vol. 25 – nº
 01, jan/fev/81; nº 02 mar/abr/81; nº 03, 81; nº 04, 81.
 Editora Convivium
 Alameda Eduardo Prado, 705,
 01218 – São Paulo – SP

Cultura e Fé nº 08, jan/mar/80; nº 09, abr/jun/80; nº 10, jul/set/80; nº 11, out/dez/
 80; nº 12, jan/mar/81; nº 13, abr/jun/81; nº 14, jul/set/81.
 Instituto de Desenvolvimento Cultural
 Caixa Postal 702,
 90000 – Porto Alegre – RS

Diálogo nº 04 – 1980
 Embaixada dos Estados Unidos da América
 Av. das Nações, lote 3,
 70000 – Brasília – DF

Diálogo Social nº 136 — 1981

Apartado 9A — 192

Panamá — RP

Educação Brasileira nº 04 — 1980;

Conselho de Reitores das Universidades Brasileiras

Editora Uberaba Ltda.

CRS 506 — Bloco B Ent. 27 — 1º andar,

70000 — Brasília — DF

Educação Hoje: vol. 06 — nº 01, jul/80; nº 02, dez/80; vol. 07 — nº 01, jul/81;

Fac. Fil. Ciên. Letras de Palmas

Caixa Postal 16

84670 — Palmas — PR

Educadores de Amanhã: vol. 19 nº 74 — set/80;

Univ. Fed. Rio Grande do Sul

Cursos de Pós-Graduação em Educação

Instit. Nacional de Estudos Pedagógicos — MEC

90000 — Porto Alegre — RS

Filosofar Cristiano, nº 5/6 — 1979

Conjunto de Pesquisa Filosófica

Caixa Postal 11587

05049 — São Paulo — SP

Fragua: nº 10/11 — abr/set/80

Revista de Informação Bibliográfica

Apartado de Correos 46215 — Andrés Mellado, 64

Madrid — 15

Franciscanum: vol. 21, nº 62 — mai/ago/79; vol. 22, nº 66 — dez/80; vol. 23, nº 23, nº 67 — jan/abr/81

Universidad de San Buenaventura

Calle 73, nº 10 — 45 — Apartados Aéreos 52312 — 53746

Bogotá (2) D.E. Colombia S/A

Humanística e Teologia: vol. I, nº 01 — jan/abr/80; nº 03 set/dez/80; vol. II, nº 01 — jan/abr/81

Instituto de Ciências Humanas e Teológicas do Porto

Largo do Dr. Pedro Vitorino, 2

4000 — Porto — Portugal

La Filosofia de Cristiano: vol. I — agosto 1980; vol. II — agosto 1980

Soc. Catol. Argentina de Filosofia

Arturo M. Bas, 366

5000 — Cordoba, Argentina

Leopoldianum: vol. VII, nº 19 — 1980; nº 20 — 1981; vol. VIII, nº 21 — 1981; nº 22 — 1981;

Sociedade Visconde de São Leopoldo

R. Euclides da Cunha, 241

Santos — SP

Liaisons Internationales, nº 22 – dez/79; nº 23 – mar/80; nº 24 – jun/80.
 Centre Ecomenique de Liaisons Internationales
 Rue du Boulet, 31 – B-1000 – Bruxelles
 Bélgica – Belgium

O Recado: nº 05 – junho/79
 Revista Mensal de Problemas Humanos
 R. Américo Brasiliense, 975
 04715 – São Paulo – SP

Painel de Humanas: nº 01
 CDDC
 Campus Universitário/UFJF
 36100 – Juiz de Fora – MG

Pergunte e Responderemos: nº 255 – mar/abr/81
 Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro
 Caixa Postal 2666
 20000 – Rio de Janeiro – RJ

Perspectiva Teológica: vol. 12 – nºs 27/28 – mai/dez/80
 Fac. de Fil. e Teol. Cristo Rei
 Caixa Postal 416
 93000 – São Leopoldo – RS

Educação: Caderno 3
 Pont. Univ. Católica do Rio Grande do Sul
 Caixa Postal 1429
 90000 – Porto Alegre – RS

Presença Filosófica: vol. V, nº 04 – out/dez/79; vol. VI, nº 01 – jan/mar/80
 Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos
 R. Manuel Vitorino, 625 – Piedade
 20740 – Rio de Janeiro – RJ

Presença Marista: nº 22 – jun/80; nº 23 – set/80; nº 24 – dez/80; nº 25 – mar/81,
 nº 27 – set/81
 PUC – Rio Grande do Sul
 Caixa Postal 1429
 90000 – Porto Alegre – RS

Respuesta: nº 25 – abr/80
 Apartado 5271 – São José
 Costa Rica – América Central

Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos: vol. 62 – nº 143, jan/79; vol. 63 – nº
 144 – mai/79
 Inst. Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais
 Caixa Postal 040366
 70300 – Brasília – DF

Revista Brasileira de Filosofia: vol. 31 – nº 123 – jul/81
 R. Barão de Itapetininga, 88, 7º s/705 – 8.
 01042 – São Paulo – SP

Revista Cultura: vol. 10 — nº 36 — abr/jun/81
 MEC — Fernando Chinaglia Distribuidora Ltda.
 R. Teodoro da Silva, 907,
 20000 — Rio de Janeiro — RJ

Revista da Fac. Salesiana: nº 28 — 1980
 Fac. Salesiana de Filosofia Ciên. e Letras
 R. Dom Bosco, 284,
 12600 — Lorena — SP

Revista de Ciências Humanas: vol. 2 — nº 01 — jan/80; nºs 2/3 — abr/80
 Universidade Fed. da Paraíba
 Bloco 4 — Con. Humanístico — Campus Universitário
 58000 — João Pessoa — PB

Revista de Cultura Bíblica: vol. VI, nºs 13/14 — 1981; nºs 15/16 — 1981;
 R. Pio XII, 1100,
 05060 — São Paulo — SP

Revista de Estudos Universitários: vol. 06, nº 06 e nº 07 — 1980; vol. 07, nº 01 e nº 02 — 1981;
 Fundação Dom Aguirre
 Fac. Fil. Ciên. e Letras de Sorocaba
 Caixa Postal 22-B
 18100 — Sorocaba — SP

Revista de Liturgia: A Vida em Cristo e na Igreja, vol. 8 — nº 43 — 1981;
 Caixa Postal 7542
 01000 — São Paulo — SP

Revista de Tecnologia Educativa: VO: 5; nº 4 — 1979;
 Casilla, 16162
 Correo 9 — Santiago — Chile

REB — Revista Eclesiástica Brasileira: vol. 40 — nº 158 — jun/80; nº 159 — set/80;
 nº 160 — dez/80; vol. 41: nº 161 — mar/81; nº 162 — jul/81; nº 163 — set/81.
 Editora Vozes Ltda.
 R. Frei Luís, 100
 Petrópolis — RJ

Revista Latino-Americana de Filosofia: vol. VI, nº 01 — mar/80; nº 02 — jul/80; nº 03 — nov/80; vol. VII: nº 01 — mar/81; nº 02 — jul/81.
 Casilla de Correo 5379 — Correo Central
 1000 — Capital Federal — Argentina

Revista Teológica Limense: vol. 15, nº 01; nº 02; nº 03 — 1980; vol. 16, nº 01 1981
 Fac. de Teologia Pontifícia y Civil de Lima
 Apartado, 1838 — Av. Sucre 1200
 Lima 21 — Peru

Síntese: vol. 7, nº 18 — jan/abr/80; nº 19 — mai/ago/80; vol. 8, nº 21 — jan/abr/81;
 nº 22 — mai/ago/81.
 Sociedade Brasileira de Educação

R. Bambina, 115 — Botafogo
22251 — Rio de Janeiro — RJ

Stromata: nºs 1/2 — jun/79; nºs 1/2 — jun/80; nºs 3/4 — jul/dez/80; nºs 1/2 — jan/jun/81;

Universidade del Salvador Filosofia y Teologia San Miguel
Argentina AG ISSN 0049 — 2353

Tempo e Presença: 1980: nº 157 (fev); nº 158 (mar/abr); nº 159 (maio); nº 160 (jun); nº 161 (jul/ago); nº 162 (set); nº 163 (out/nov); nº 164 (dez); 1981: nº 165 (jan/fev); nº 166 (mar); nº 167 (abr); nº 168 (mai/jun); nº 169 (jul); nº 170 (ago/set).

Teocomunicação: vol. 10: nº 48; nº 49; nº 50 — 1980; vol. 11: nº 51; nº 52 — 1981
Inst. de Teologia e Ciênc. Religiosas — PUCRS
Caixa Postal 1429
90000 — Porto Alegre — RS

Revista da Universidad de Santo Tomas: 1968: vol. 01: nº 01 (fev/abr); nº 02 (mai/ago); nº 03 (set/dez); 1969: vol. 02: nºs 4/5 (fev/ago); nº 06 (set/dez); nºs 7/8 (fev/ago); 1970: vol. 03: nº 9 (set/dez); 1971: vol. 04: nº 10 (jan/abr); nº 11 (mai/ago); nº 12 (set/dez); 1972: vol. 5: nº 13 (jan/abr); nºs 14/15 (mai/dez); nº 16 (jan/abr)
Carrera 9ª, nº 51 — 23
Bogotá 2, DE — Colômbia

Veritas: nº 97 — mar/80
PUC — Rio Grande do Sul
Av. Ipiranga, 6681
90000 — Porto Alegre — RS

Vida Italiana, nº 10 — 1980
Documentos e Informaciones
Piazza Verdi, 10
00198 — Roma

Vida Pastoral, nº 92 — mai/jun/80; nº 93 — jul/ago/80; nº 94 — set/out/80; nº 95 nov/dez/80; nº 96 — jan/fev/81; nº 97 — mar/abr/81; nº 98 — mai/jun/81; nº 99 jul/ago/81; nº 100 — set/out/81; nº 101 — nov/dez/81; nº 102 — jan/fev/82.

Revista para Sacerdotes e Agentes de Pastoral
Caixa Postal 8107
01000 — São Paulo — SP

Vidya: vol. 5, nº 8 — mai/80; vol. 5, nº 9 — nov/80; vol. 6, nº 10 ago/81
Fac. Fil. Ciênc. Letras Imaculada Conceição
Andradas, 1614
97100 — Santa Maria — RS

Los Grupos Afroamericanos, nº 45
Conselho Episcopal Latino-Americano — CELAM
Apartado Aereo 51086
Bogotá (2) D.E. — Colômbia

Documentos e Informações, nº 8 — “Vida Italiana” — 1980
Presidencia Del Consejo de Ministros

Via Boncompagni, 15
00187 — Roma

Educação e Sociedade, nº 9, vol. III, maio/81
Centro de Estudos Educação e Sociedade
Cortez Editora — R. Bartira, 387,
05009 — São Paulo — SP

Letras de Hoje, nº 45, vol. 14, set/81.
PUC — RS
Caixa Postal 1429
90000 — Porto Alegre — RS

LIVROS

Cortez Editora e Autores Associados
Rua Bartira, 387,
05009 — São Paulo — SP

Alfredo TABITH JR. **Foniatría**. 1981. 207 pp.
Maria Elizabete XAVIER, **Poder Político e Educação de Elite**. 1980. 144 pp.
Moacir GADOTTI. **Educação e Poder; introdução à pedagogia do conflito**. 1980. 144.
pp. 2ª ed.
Walter E. GARCIA. **Inovação Educacional no Brasil; Problemas e Perspectivas**. 1980.
264 pp.

Editora Pedagógica Universitária
Caixa Postal 7509
01000 — São Paulo — SP

Alan R. GEMMELL. **Anatomia do Vegetal em Desenvolvimento**.
Clara Regina RAPPAPORT. **Teorias do Desenvolvimento**.
Edwards WRATTEN. **Ecologia das interações entre insetos e plantas**.
Fred Nichols KEALINGER. **Metodologia da Pesquisa em Ciências Sociais**.
Mário Guimarães FERRI e Shozo MOTOYAMA. **História das ciências no Brasil**.
Fiori RAPPAPORT. **Psicologia do desenvolvimento — A idade pré-escolar**.
Whaley MALOTT. **Princípios Elementares do Comportamento**.

Edições Loyola
Rua 1822 — nº 347,
04216 — São Paulo — SP

J.E.M. TERRA. **Anjos e Demônios na Bíblia**.

Editora Forense Universitária
Caixa Postal 2284
20020 — Rio de Janeiro — RJ

Richard EVANS. **Piaget: o homem, suas idéias**.
Joan ROBINSON. **Teoria do Emprego**.

**Mikhail BAKHTIN. Problemas da Poética de Dostoievski.
Legitimidade e Coação no Brasil após 64.
Semiótica Narrativa dos Textos Bíblicos.**

Editora Movimento
Caixa Postal 2712
90000 – Porto Alegre – RS

**José HECH. Linguagem, poder, pensamento.
V. I. LÉNIN. O que é Marxismo.**

Escola Superior de Teologia Lourenço de Brinds
90000 – Porto Alegre – RS

Urbano ZILLES e Ari Pedro ORO. Filosofia da Educação.

Faculdade de Teologia N. Sa. Assunção
Av. Nazaré, 993 – Ipiranga
04263 – São Paulo – SP

Vários Autores. História da Teologia na América Latina.

Museu Paraense Emílio Goeldi
Av. Magalhães Barata, 364,
66000 – Belém – PA

Publicações avulsas do Museu Goeldi:

nº 33 – **Frutas Comestíveis da Amazônia**, 1979.

nº 34 – **Quatipuru**, 1979.

nº 31 – **Ofídios da Amazônia**, 1979.

nº 32 – **Os Roceiros de Muaná**, 1979.

Distribuição e vendas avulsas:

SÃO PAULO – CAPITAL

Cortez Editora & Editora Autores Associados
Rua Ministro de Godoy, 1113 – Tel.: (011) 864-6783
05015 – São Paulo – SP

Representantes:

RIO GRANDE DO SUL

Diálogo Distribuidora de Livros e Revistas Ltda.
Rua Garibaldi, 1 258 – Tel.: (051) 221-6642
90000 – Porto Alegre – RS

SANTA CATARINA

Livraria e Distribuidora Catarinense Ltda.
Rua Conselheiro Mafra, 47 – Tels.: (0482) 22-1460 e 22-4652
88000 – Florianópolis – SC

PARANÁ

Aramis Chain – Distribuidora Nova Ordem
Rua Gal. Carneiro, 415 – Tels.: (041) 222-3599 e 234-3601
80000 – Curitiba – PR

SÃO PAULO – INTERIOR DO ESTADO

Brasilivros Editora e Distribuidora Ltda.
Rua Conselheiro Ramalho, 701 – Tels.: (011) 284-3685 e 251-1160
01325 – São Paulo – SP

RIO DE JANEIRO e ESPÍRITO SANTO

Editora Perspectiva S/A.
Rua do Rosário, 144 – 1º piso – Tel.: (021) 221-4528
20041 – Rio de Janeiro – RJ

MINAS GERAIS

J. M. Gomes
Rua da Bahia, 1 148 – s. 603 – Tel.: (031) 224-5835
30000 – Belo Horizonte – MG

BRASÍLIA e GOIÁS

Livraria Galilei Ltda.
SDS, BL-E, loja 11 – Ed. Cine Atlântica – Tel.: (061) 226-9433
70300 – Brasília – DF

BAHIA e SERGIPE

Conhecimento Distribuidora de Livros Ltda.
Rua Carlos Gomes, 49 – loja – Tel.: (071) 242-0401
40000 – Salvador – BA

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

Potylivros Distribuidora Ltda.
Rua Coronel Estevam, 1 420-A – Alecrim – Tel.: (084) 223-3379
59000 – Natal – RN

PARÁ

R. A. Jenkins Comércio e Representações
Rua Tamoios, 1 592 – Tel.: (091) 222-7286
66000 – Belém – PA

AMAZONAS

Metro Cúbico – Livros e Revistas Técnicas (Liv. Nacional)
Rua 10 de Julho, 613 – Tel.: (092) 234-3030
69000 – Manaus – AM

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

REFLEXÃO

REVISTA DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

CAMPINAS REFLEXÃO ANO VI Nº 21 pág. 1 – 164 set./dez./81

CONTEÚDO

CONSTANÇA MARCONDES CÉSAR, A filosofia como saber interdisciplinar na epistemologia de Hilton Japiassu • MARIA DE FÁTIMA COSTA FELIX, Conhecimento científico: elaboração e utilização • MICHEL THIOLENT, Notas sobre Wittgenstein e a Sociologia contemporânea
MARLY BULCÃO, A questão do imaginário em Freud e Bachelard • JÚLIO MARIANO JR., O problema da indução no pensamento de Bertrand Russell • PAULO DE TARSO UBINHA, Crítica da verificabilidade • CONSTANÇA MARCONDES CÉSAR, O valor epistemológico da prioridade do mito sobre o logos em Vicente Ferreira da Silva (II) • OTAVIANO PEREIRA, Educação e Palavra
DEBATES • RESENHAS • PUBLICAÇÕES RECEBIDAS

